

Aux archives de l'animisme

Ethnographie et théorie de la « religion sauvage »
chez Edward Tylor

Frederico Delgado Rosa

CRIA-FCSH/NOVA – Centro em Rede de Investigação em Antropologia (Lisbonne)

We cannot escape from him in any field of
activity; we repeat his theories without knowing.

Andrew Lang, « Edward Burnett Tylor », 1907.

221

C'est à Andrew Lang (1844-1912) que revint l'honneur de rédiger le chapitre d'ouverture des *Anthropological Essays Presented to Edward Burnett Tylor in Honour of his 75th Birthday Oct. 2 1907*. Cet ouvrage collectif — un cadeau d'anniversaire bien connu des historiens de l'anthropologie — comprenait une vingtaine d'essais sur des sujets en vogue à l'époque, depuis le totémisme australien jusqu'à l'origine de l'exogamie, signés par des figures inégalement évoquées de nos jours, telles que Robert Marett ou W.H.R. Rivers, Northcote Thomas ou Charles Seligman. Bien entendu, le texte de Lang était le seul spécifiquement consacré à Edward Tylor (1832-1917) et transmettait à merveille l'idée centrale de sa vaste entreprise intellectuelle, celle de l'intimité profonde, non seulement généalogique, mais aussi psychologique, entre « l'homme civilisé » et « l'homme sauvage ». La phrase citée ci-dessus résumait justement ce principe victorien révolutionnaire : on ne pouvait guère échapper *from him*, voulant dire l'homme « sauvage », car il était derrière nos croyances et derrière nos institutions les plus vénérables, à commencer, en Grande-Bretagne, par la royauté elle-même. Plus qu'une anthropologie, c'était une véritable *Weltanschauung*. Tylor et ses disciples dégageaient la permanence du legs préhistorique de l'humanité, qui avait certes subi des transformations esthétiques, philosophiques ou morales au long des siècles, mais tout en gardant son essence.

Cette perspective était indissociable du concept d'animisme tel que Tylor l'a développé dans *Primitive Culture* en 1871 et dont l'impact dans le milieu anthropologique, énorme à l'époque et presque indiscuté pendant des décennies par toute une pléiade de disciples, a survécu au rejet ultérieur des

présuppositions évolutionnistes et intellectualistes qui avaient orienté les thèses d'origine, tout en souffrant chemin faisant un certain nombre de transformations, qui ne pouvaient évidemment pas être prévues par son créateur. On peut même dire que la notion d'animisme a traversé le xx^e siècle et perdue jusqu'à nos jours, non seulement parce qu'elle a gagné une utilité descriptive, ou ethnographique, permettant d'indiquer de manière économique des croyances à la nature animée de certains objets tangibles, mais aussi parce qu'elle a débordé la communauté savante pour être comme apprivoisée par le sens commun. Nous savons, en outre, qu'elle a récupéré des lettres de noblesse théoriques au tournant du millénaire, par l'initiative, entre autres, de Philippe Descola, un peu à l'exemple de ce qu'avait fait son maître Lévi-Strauss dans les années 1960 avec les notions de totémisme et de pensée sauvage, également forgées par les évolutionnistes victoriens.

222

Il faut dire néanmoins que *Primitive Culture* fait souvent l'objet de lectures hâtives ou incomplètes, pour ne pas dire que la connaissance de Tylor se fait à travers des précis d'histoire de l'anthropologie plutôt qu'en revenant à la source. En règle générale, on sélectionne des paragraphes du premier ou du deuxième chapitre, les préférés des auteurs de manuels ou de compilations, alors qu'on y trouve des propos généralistes qui peuvent facilement induire en erreur une fois coupés de la complexité comparatiste du reste de l'ouvrage et de la minutie de ses citations ethnographiques et historiques¹. Nous ne voulons en aucun cas suggérer que les participants au récent dossier anthropologique néo-animiste ne prennent pas non plus la peine de lire l'intégralité de ce classique désuet avec l'attention qui lui est due². Une chose est certaine, les transformations du concept d'animisme, aussi bien dans le discours profane que dans les manipulations savantes, représentent d'habitude un rétrécissement extraordinaire de sa portée chez Tylor. Il faut dire, premièrement, que toute tentative d'application restrictive du concept à des cosmologies non européennes va complètement à l'encontre de l'esprit provocateur de la théorie originale. Pour lui, toute religion était animiste, les deux termes étant par ailleurs des synonymes dans sa pensée. Et deuxièmement, on se doit de préciser que Tylor n'avait pas non plus l'intention de limiter le concept à l'animation d'objets tangibles, bien au contraire, tout être spirituel était concerné par définition³.

Le présent article ne prétend pas contribuer directement au débat conceptuel, mais attirer plutôt l'attention sur d'autres potentialités dans la relecture de *Primitive Culture* au XXI^e siècle. Nous essayerons notamment de montrer

¹ Par exemple ERICKSON, MURPHY, 2008 ; MCGEE, WARMS, 2008.

² Voir STRINGER, 1999, p. 542.

³ Il est curieux de constater que, dans *Par-delà Nature et Culture*, DESCOLA n'évoque le nom de Tylor qu'à deux reprises. Il a eu néanmoins d'autres occasions pour laisser comprendre que l'acception originale du terme, trop collée à l'idée de religion, lui semble inutile (voir par exemple 2006-2007).

que le projet évolutionniste tylorien, indissociable des ethnographies citées, représente aussi un défi épistémologique pour notre époque. Il s'agit de repenser la dépréciation des contenus ethnographiques qui traversent les archives coloniales au sens large, ce qui représente indéniablement une tendance expressive, voire hégémonique, de l'anthropologie à l'heure actuelle. Cela dit, nous commencerons quand même par restituer, en historien de l'anthropologie, ce que nous jugeons être la vraie pensée de Tylor dans *Primitive Culture*. Cette section de l'article sera suivie de trois autres :

a) une section qui reprendra le texte d'Andrew Lang déjà cité, dans le but de révéler que Tylor, contrairement à des idées reçues, était disposé à admettre l'existence de versions *sauvages* du monothéisme ;

b) une section qui abordera le moment capital de *Primitive Culture* où il réfutait la parole des observateurs qui niaient l'existence d'idées religieuses chez certains peuples « primitifs » (comme les Nuer, devenus célèbres au xx^e siècle), alors que justement il y avait d'autres récits — quoique fragmentaires — indiquant leur croyance en un être spirituel suprême et démiurgique ;

c) et enfin une section qui attire l'attention sur les différences qualitatives des sources ethnographiques de l'époque, en vue d'une réflexion sur les risques de sous-estimer leur dimension descriptive.

223

Développement, survivance, résurgence : les transformations du legs animiste

Tylor était persuadé que la notion d'âme, issue de processus nécessaires d'association d'idées, avait constitué dans la Préhistoire une sorte de prototype à partir duquel avaient été forgées, également dans la Préhistoire, toutes les croyances à des êtres spirituels. S'il a été fort critiqué au xx^e siècle pour avoir parlé de « philosophes sauvages », en réalité il n'employait pas ce terme pour caractériser l'intelligence ou la curiosité intellectuelle au dessus de la moyenne de figures singulières du passé préhistorique de l'humanité. Il s'agissait plutôt de mécanismes psychologiques élémentaires et universels. Le philosophe sauvage était l'humanité toute entière, puisque la psychologie humaine penchait naturellement vers l'animisme. Tylor introduisait le concept de « religion naturelle » pour exprimer cet aspect inévitable et universel⁴. Associant l'anthropologie à la philosophie matérialiste ou moniste sous-jacente à la science — justement par opposition à la philosophie spiritualiste ou animiste — il voyait sans doute la religion comme un processus de création d'images fantaisistes sur la réalité, quoiqu'à travers une logique compréhensible, qui n'était pas non plus l'exclusivité d'un esprit infantile, mais proprement humain.

⁴ TYLOR, 1876 [1871], vol. 2, p. 142.

Il y avait en particulier deux conceptions fondamentales qui dérivait directement de l'idée d'âme et qui permettaient de comprendre le surgissement de toutes les autres catégories, y compris les différents types de dieux. D'un côté, c'était l'animation ou la personnification de la nature, c'est-à-dire l'attribution d'une âme à des animaux, à des plantes, à des montagnes ou à tous autres objets extérieurs. D'un autre côté, c'était la formation quasiment spontanée de la notion d'esprit à partir de la notion d'âme détachée du corps. En somme, ce n'est pas Dieu qui a créé l'homme à son image, mais l'inverse⁵. Il n'était guère surprenant que les ancêtres préhistoriques eussent inventé tout ce qu'il y avait à inventer en cette matière. Il était même difficile d'admettre que les choses eussent pu se passer autrement.

224

Ce qu'il faut relever, c'est que Tylor ne voyait pas le concept d'âme et ses dérivations comme des étapes de l'évolution religieuse de l'humanité ; et qu'il n'a jamais utilisé l'ethnographie contemporaine dans ce sens-là. Les croyances élémentaires n'étaient pas remplacées par des créations nouvelles suivant un ordre séquentiel. Au contraire, toutes les ramifications de l'animisme avaient eu lieu à l'époque préhistorique, c'est pourquoi on pouvait les déceler parmi les populations les plus primitives encore existantes. L'un des principes fondamentaux de l'anthropologie de Tylor était précisément l'idée de « développement » des différents articles de foi sauvages. Au lieu d'une séquence d'étapes, il était question d'une permanence d'idées préhistoriques, soumises à de nombreuses adaptations progressives, d'ordre moral, philosophique, esthétique, etc. Tylor avait conscience que ces parcours répondaient aux idiosyncrasies historiques des différents peuples, mais l'objet principal de sa recherche était autre. *Primitive Culture* était avant tout une encyclopédie des catégories religieuses de l'humanité, à chaque fois repérables à tous les niveaux de civilisation et, dans ce sens, nous devons en extraire l'image puissante d'un vaste patrimoine idéologique d'origine préhistorique.

Il s'agissait ainsi d'une accumulation originelle de toutes les idées animistes de l'histoire humaine, de la notion d'âme jusqu'aux différents types de divinités, en passant par quelques dizaines de catégories qui concernaient la nature, les fonctions et les attributs d'êtres animés ou spirituels, du totem au vampire, du fétiche à l'esprit du volcan, de l'ange gardien au dieu de la mer. La table des matières de *Primitive Culture* représentait à elle seule une entreprise classificatrice⁶. Malheureusement, cette spécificité de l'évolutionnisme tylorien a échappé à nombreux de ses lecteurs (aussi bien au XIX^e qu'au XX^e siècle), alors qu'il ne faut pas mettre sur le même pied Tylor et, par exemple,

⁵ Voir STOCKING Jr., 1987, p. 195.

⁶ Le cadre était complété par une référence à la magie, qui n'était point, il faut préciser, un phénomène animiste ou religieux, puisqu'elle n'impliquait pas en elle-même des êtres spirituels. Elle dérivait toutefois d'un processus d'association d'idées tout aussi élémentaire, pour ne pas dire inéluctable, faisant partie intégrante du patrimoine idéologique préhistorique au même titre que les manifestations animistes.

un John Lubbock, qui proposait dans son *Origin of Civilization*, de 1870, une séquence proprement unilinéaire d'étapes religieuses se succédant les unes aux autres. À vrai dire, chacun peut trouver dans *Primitive Culture* la séquence d'évolution qu'il désire, en attribuant aux chapitres encyclopédiques des étapes qui n'existent que dans l'imagination ou dans le préjugé du lecteur, et non pas dans le texte original. Par exemple, Marcel d'Hertfelt découvre chez Tylor l'ordre évolutif suivant : croyance à l'incarnation d'esprits, conception de dieux de la nature, conception de dieux de l'activité humaine, et conception d'un dieu unique⁷. Or, dans *Primitive Culture*, les divinités du polythéisme anthropomorphique intégraient une catégorie animiste décelable chez des populations sauvages :

Les grands dieux du polythéisme, nombreux et définis de manière très élaborée dans la théologie du monde cultivé, n'y trouvent pourtant pas leur première parution. Dans les religions des peuples les plus rudes, leurs types principaux étaient déjà dessinés et, à partir de là [...], la tâche est revenue au prêtre et au poète, au faiseur de légendes et à l'historien, au théologien et au philosophe, de développer et de rénover, ou alors de dégrader et d'anéantir, les puissantes divinités de ces panthéons⁸.

225

Cette formule, tel un leitmotiv, était systématiquement répétée à chaque chapitre. Bref, l'évolution religieuse était un processus à la fois de permanence et de transformation du legs primitif. Tylor proposait, à côté du développement, un deuxième principe pour interpréter les rapports étroits entre l'homme sauvage et l'homme civilisé. Outre l'adaptation progressive des conceptions animistes, justifiant en quelque sorte leur durée dans l'Histoire, les populations dites civilisées gardaient aussi des traits sauvages qui ne s'étaient pas développés. Il s'agissait d'idées et d'usages dont le maintien était dû au conservatisme irréflecti, au poids atavique de la tradition. C'étaient les survivances dans la civilisation, ou *survivals*. Selon ses propres paroles, une survivance était « [...] la persistance d'une idée dont le sens s'est perdu il y a longtemps, mais qui continue d'exister pour la seule raison qu'elle a existé un jour »⁹. Par exemple, l'habitude européenne de saluer quand quelqu'un éternuait était censée être une survivance de la période lointaine où cette sortie d'air soudaine était associée au mouvement d'entités spirituelles. Hélas, les nuances théoriques entre les notions de développement et de survivance se perdent trop souvent dans les relectures de Tylor. Seulement ainsi pouvons-nous expliquer que John Burrow, par exemple, ait écrit dans *Evolution and Society* que Tylor « déclarait la guerre aux survivances » quand il retraçait les origines sauvages de certaines composantes

⁷ D'HERTFELT, 1992, p. 58.

⁸ TYLOR, 1903 [1871], vol. 2, p. 248.

⁹ Id., 1871, vol. 2, p. 64.

fondamentales du Christianisme, comme le baptême ou la consécration¹⁰. Or, Tylor n'aurait jamais utilisé le concept de survivance dans ces cas, mais celui de développement, allusif à dix-neuf siècles de théologie érudite travaillant sur de tels mystères, un travail de développement initié par ailleurs (ou plutôt repris) par personne d'autre que Jésus Christ. Il est intéressant d'admettre que la position de Tylor lui-même en matière de religion reflétait cette fine frontière entre le rejet et la conciliation¹¹. De même, il ne pensait pas que la définition chrétienne d'âme immortelle soit une simple survivance de l'animisme sauvage, vidée de sens et de raison d'être, mais il n'hésitait pas à les unir par le concept de développement.

226

Il affirmait à maintes reprises que les notions de développement et de survivance pouvaient rendre compte de la plus grande partie des manifestations religieuses rassemblées dans *Primitive Culture*, mais il introduisait encore d'autres outils conceptuels, tels que la survivance partielle, la dégénération, la disparition et la résurgence ou *revival*, appliquée par exemple au renouveau d'intérêt pour le spiritisme dans les salons victoriens. Cela renforce par ailleurs l'un des aspects les plus osés de la théorie tylorienne, c'est-à-dire la perception que l'humanité continuait dans tous les temps à pencher vers l'animisme, sa religion naturelle, ancrée dans le fonctionnement même de l'esprit humain : « *The thing that has been will be* »¹².

Ces idées sur l'évolution religieuse de l'humanité s'appliquent de façon ironique — ou devrait-on dire métaphorique ? — à l'histoire même du concept d'animisme forgé par Tylor. Dans son article de 1999, « "Animism" Revisited », vite devenu une référence majeure du débat néo-animiste, Nurid Bird-David commence par énumérer, comme nous l'avons fait plus haut, la permanence de ce legs conceptuel, soit dans des précis de la discipline, soit dans des monographies, ou encore dans des encyclopédies et des dictionnaires, aussi bien de sciences sociales que de l'univers *New Age*, et même dans le langage de tous les jours. Et à Bird-David d'ajouter :

Étonnamment, ce concept tylorien vieux d'un siècle apparaît dans toutes ces sources bien diverses (qui oscillent entre le populaire et l'académique, le général et le spécifique) sans qu'il fasse à peine l'objet d'une révision¹³.

Elle va jusqu'à parler de la « survivance » de la notion tylorienne, sauf qu'il faudrait plutôt préciser que celle-ci a subi des transformations bien plus variées que la simple survivance, y compris des développements et des résurgences, dont le débat néo-animiste constitue lui-même la preuve.

¹⁰ BURROW, 1966, p. 256-257.

¹¹ Voir STOCKING, Jr., 1987, p. 188-197.

¹² TYLOR, 1903 [1871], vol. 1, p. 159.

¹³ BIRD-DAVID, 1999, p. 67.

Pages perdues : le monothéisme, c'est de l'animisme

Par analogie avec Charles Darwin, qui avait révélé à la bourgeoisie et à l'aristocratie victoriennes qu'elles avaient en elles-mêmes un primate, Edward Tylor voulait mettre en évidence l'ossature culturellement sauvage de ses pairs. Et c'est effectivement Andrew Lang qui a le mieux résumé la sensibilité savante de l'époque, avec ses tirades de littéraire : « L'homme ne peut jamais être sûr d'avoir expulsé le sauvage de ses temples et de son cœur »¹⁴. Le fait est que, au moment du 75^e anniversaire de Tylor, Lang se réclamait à la fois comme son disciple et comme son critique, tout en soulignant que les deux conditions étaient indissociables. *Primitive Culture* n'était point « un essai éphémère, mais une possession éternelle », la base à partir de laquelle on pouvait suggérer des modifications¹⁵. Dès 1898, au moins, il essayait de considérer à part les versions *sauvages* du dieu monothéiste, les célèbres *High Gods* australiens et autres, non pas comme une catégorie animiste de plus, mais comme une représentation profondément morale dès la préhistoire. Il alla jusqu'à formuler une opposition entre déisme et animisme, en tant que forces distinctes et agissantes depuis toujours dans les sociétés humaines¹⁶.

227

Au premier abord, Andrew Lang ne faisait que pousser un peu *trop loin* le principe fondamental de l'anthropologie tylorienne, de toujours retrouver des parallèles chez les *sauvages*, notamment en matière de religion, et en opposition à ceux qui la leur niaient. Le monothéisme, ne serait-il pour Tylor une création exclusive et tardive de l'humanité « civilisée », pour ne pas dire la seule création animiste qui ne soit pas engendrée par les sauvages de la Préhistoire ? Nous avons affirmé que l'idée d'une évolution religieuse par étapes lui était étrangère, mais l'idée monothéiste n'était-elle pas l'exception à la règle ? Certes, Tylor refusait sans doute de placer un dieu unique à l'origine de la religion, mais cela représentait, de sa part, une réaction d'hostilité intellectuelle par rapport au dégénérationnisme biblique. En effet, ce refus était extensible à toute autre formation animiste ; dans la Préhistoire, il y avait eu tout simplement une grande variété de religions, quoique fondées sur des principes communs. Or, ce qu'il y a de frappant dans *Primitive Culture*, c'est que Tylor affirmait que les germes du monothéisme, y compris du dualisme éthique, étaient tout aussi repérables chez quelques populations primitives contemporaines. Sans vouloir dire pour autant que toute l'humanité était prédestinée à croire à un être suprême, l'important reste que l'ethnographie sauvage concernait cette problématique. Ce n'est pas Lang, mais Tylor lui-même, qui l'a inaugurée dans sa version proprement anthropologique, c'est-à-dire indépendante des regards bibliques.

¹⁴ LANG, 1887, vol. 1, p. 338.

¹⁵ ID., 1907, p. 6.

¹⁶ Voir ID., 1898.

Tylor admettait donc qu'il y avait des versions « sauvages » d'une divinité suprême et démiurgique, comme il y avait des versions « sauvages » de pratiquement tous les articles de foi – y compris l'homme-dieu mis à mort, devenu la spécialité de son disciple James Frazer (1854-1941), dans *Le Rameau d'or*. Plus tard, il en est venu à accentuer son soupçon que les idées sauvages de cet ordre-là étaient dues, dans beaucoup de cas, à des influences chrétiennes, surtout dans leurs composantes morales. L'article « On the Limits of Savage Religion », publié en 1892, traduit bien cette inflexion, mais le titre constitue à lui seul une preuve de la portée quasiment illimitée de la religion primitive. En outre, il ne fallait pas oublier que le monothéisme à l'état pur était une fiction. Historiquement, les religions du Livre, et tout d'abord le Christianisme, regorgeaient de conceptions animistes au-delà du dieu unique, y compris d'autres êtres spirituels aux attributs divins ou merveilleux. D'autre part, Tylor n'a jamais cessé d'identifier des exemples *sauvages* pour la catégorie religieuse du dieu suprême. Voilà le sens de ce passage :

228

Si l'on considère que le critère du monothéisme consiste simplement en l'idée d'une divinité suprême créatrice de l'univers et à la tête de la hiérarchie spirituelle, alors son application à la théologie sauvage et barbare nous conduira à des conséquences surprenantes. Des peuplades de l'Amérique du Nord et du Sud, de l'Afrique, de la Polynésie, sont d'habitude et de façon légitime considérées polythéistes, mais d'après cette définition-là leur reconnaissance d'un démiurge suprême [...] les habilite en même temps au titre de monothéistes¹⁷.

Andrew Lang, de son côté, croyait que le « vrai » Dieu était aux sources du déisme primitif, non pas à travers une révélation directe, mais par la nature humaine elle-même, susceptible de percevoir la figure du créateur et sa bonté essentielle à l'égard des hommes. La pomme de la discorde était donc l'indépendance du déisme par rapport à l'animisme en tant que matrice intellectuelle responsable de toute catégorie religieuse. Si les propos de Lang contredisaient le point de vue de Tylor, selon lequel toute religion était animiste, c'est finalement parce que, en raison de sa propre religiosité, le premier avait un concept moral de religion, plutôt qu'intellectuel. En toute rigueur, il rejetait subtilement la définition du maître :

Tylor a commencé par dénoncer l'erreur ordinaire de nier à beaucoup de races le moindre vestige de religion, une erreur provoquée par des définitions du terme trop étroites. Comme « définition minimale de religion », il propose « la croyance à des êtres spirituels ». *Personne n'arrive à définir la religion d'une manière qui plaise à tout le monde, et on peut même dire qu'il y a des gens non-religieux qui croient à des êtres spirituels, alors qu'une personne religieuse peut éprouver un sentiment de devoir moral envers un être qui n'est pas pour elle un esprit. C'est clairement un idolon de la caverne, ou de la recherche, que de regarder une*

¹⁷ TYLOR, 1903 [1871], vol. 2, p. 332.

telle croyance comme une idée avancée, hors de la portée d'un simple sauvage. Il n'y a aucune idée religieuse que les sauvages n'aient pas développée à leur façon rude et que nous ne nous bornions à affiner¹⁸.

Nous sommes à l'épicentre d'un dialogue quelque peu saugrenu, mais capital, de l'histoire de l'anthropologie, entre l'évolutionnisme de Tylor et le néodégénérationnisme d'Andrew Lang. Celui-ci admettait que les *High Gods* n'étaient pas facilement repérables à l'heure actuelle, puisque leur importance avait dû diminuer sous l'emprise de conceptions rivales, proprement animistes, d'esprits immiscés dans les trivialités mondaines de la vie des hommes. D'où la puissante formule : « *The less animism, the more theism; the more animism, the less theism* »¹⁹. Même sans tomber dans les excès des vieux dégénérationnistes bibliques, qui pouvaient facilement considérer qu'il n'y avait plus chez les *sauvages contemporains* aucun *vestige* de la révélation divine, Andrew Lang risquait de restreindre à nouveau les critères d'identification universelle de croyances religieuses. Subordonner ces critères à la vénération d'un Dieu surveillant, sous forme d'Être Suprême ou *High God*, c'était détruire le travail, la mission anthropologique de Tylor, fondée justement sur la critique de ceux qui parlaient de l'irrégiosité de certaines populations. Si Lang dénonçait lui-même cette erreur, c'est parce qu'il n'admettait en aucun cas que la dégénération soit complète. Hélas, les risques de sa démarche étaient évidents. Le cadeau d'anniversaire était, en quelque sorte, empoisonné. En lisant le texte d'Andrew Lang qui portait son nom, Edward Tylor fut peut-être hanté par de vieux fantômes du combat évolutionniste...

229

Les Nuer au temps de Tylor ou la richesse des ethnographies douteuses

En 1871, dans *Primitive Culture*, il citait en bas-de-page une poignée d'auteurs qui, en raison d'une définition trop étroite ou d'une observation mal menée, niaient l'existence de religion chez certaines « tribus sauvages », tels que Christoph Meiners, Frederic William Farrar, Carl Friedrich von Martius ou John G. Palfrey. C'est néanmoins la figure de Samuel Baker (1821-1893), par sa renommée d'explorateur du Nil, qui était littéralement érigée en haut de page pour illustrer l'erreur : « Dans notre temps, la négation la plus frappante de religion chez des tribus sauvages est celle de Sir Samuel Baker, dans un exposé lu devant l'Ethnological Society of London [...] »²⁰. Publié en 1867 dans les *Transactions* de cette société savante, le texte en question

¹⁸ LANG, 1907, p. 11 ; les italiques sont de nous.

¹⁹ ID., 1899, p. 1016.

²⁰ TYLOR, 1871, vol. 1, p. 423.

s'intitulait « *The Races of the Nile Basin* » et portait sur « les tribus les plus au nord du Nil Blanc », dont en particulier les Nuer, les Dinka et les Shilluk qui deviendront célèbres dans l'anthropologie du xx^e siècle.²¹ « Une description générale suffira pour l'ensemble », disait Baker. « Dans chaque cas, ils sont dépourvus de toute croyance en un Être Suprême, ils n'ont aucune forme de culte ou d'idolâtrie ; et même pas un seul rayon de superstition n'a éclairé les ténèbres de leurs esprits »²².

230

Edward Tylor soupçonnait, à raison, que le rapport personnel de l'explorateur avec ces africains laissait à désirer. On devait justement se méfier de l'absence de données concrètes sur les idées religieuses d'un peuple, car elle pouvait cacher, tout simplement, un manque d'intimité et de gentillesse à l'égard de ses membres. Déjà en 1866, dans *The Albert N'Yanza. Great Basin of the Nile and Explorations of the Nile Sources*, Samuel Baker avait dessiné un portrait on ne peut plus négatif des Nuer : « Des gens charmants, ces pauvres noirs ! comme les appellent leurs défenseurs anglais [...]. Franchement, mon singe Wallady semble civilisé en comparaison avec les sauvages Nuer »²³. Il allait jusqu'au point de les décrire, dans leurs traits physiques, comme des « démons à l'aspect non terrestre », ce qui avait bel et bien des implications anthropologiques. De prime abord, on pouvait espérer que le dégénérationnisme biblique de Baker l'empêche d'adopter une perspective raciste, mais ce ne fut pas le cas. Son texte terminait par un rejet du monogénisme, c'est-à-dire une mise en doute du caractère adamite de l'habitant des marais pestilentiels du Nil Blanc : « [...] peut-on le proclamer un homme et un frère ? »²⁴.

Paladin par excellence de l'unité de l'espèce humaine, biologique et surtout intellectuelle, Edward Tylor ne pouvait qu'être horrifié par de tels propos. Il se fit donc un plaisir de mener contre Baker une attaque sur des bases ethnographiques. Si l'explorateur avait fait référence à des tribus totalement méconnues, on pouvait encore admettre que sa description serve à combler une lacune, jusqu'à ce que d'autres complètent sa recherche. Or, ce n'était pas le cas : « En parlant ainsi de tribus comparativement bien connues, comme sont les Dinkas, les Shilluks et les Nuehr, Sir S. Baker ignore l'existence de données déjà publiées [...] »²⁵. Il faisait notamment référence aux travaux d'Antoine Brun-Rollet, de Guillaume Lejean et d'Anton Kaufmann, qui avaient tous les trois abordé les croyances religieuses nilotiques. Tylor évoquait encore d'« autres observateurs » de ces peuples, sans toutefois indiquer leurs noms, ce qui suscite une réflexion sur l'aspect à la fois relatif et cumulatif des archives ethnographiques et, du même coup, de l'histoire de l'anthropologie.

²¹ Pour une mise en contexte du voyage de Baker et d'autres initiatives européennes dans le sud du Soudan pendant la période ottomane, voir MOORE-HARELL, 2010.

²² BAKER, 1867, p. 231.

²³ ID., 1866, p. 41.

²⁴ ID., 1867, p. 237.

²⁵ TYLOR, 1871, vol. 1, p. 423.

Pour ce qui est des Nuer, précisons que, depuis la première expédition au Nil Blanc en 1839, par le capitaine turco-égyptien Selim Qapudan, Edward E. Evans-Pritchard (1902-1973) avait été précédé par un siècle d'observateurs directs, dont un nombre significatif nous ont laissé des livres, des articles ou d'autres types de documents. Evans-Pritchard introduisait précisément ce sujet dans les mots d'ouverture de *The Nuer* :

Entre 1840, quand Werne, Arnaud et Thibaut entreprirent leur voyage plein de surprises, et 1881, l'année où la révolte victorieuse du Mahdi Mohamed Ahmed ferma le Soudan à de nouvelles explorations, plusieurs voyageurs ont pénétré dans le territoire nuer par l'un ou l'autre des trois grands fleuves qui le traversent²⁶...

Il ne connaissait pas Kaufmann, ni certains autres ethnographes de la période turco-égyptienne, mais il mentionnait quand même un total de seize auteurs, dont la moitié avaient effectivement publié leurs récits avant la parution de *Primitive Culture*. Il s'avère que les limitations inévitables de ces observateurs occasionnels étaient particulièrement frappantes en matière de religion. Dans sa monographie de 1956, *Nuer Religion*, Evans-Pritchard précisait que tous les passages à ce sujet étaient « maigres et superficiels »²⁷. Autrement dit, les autorités citées par Tylor pour contredire Samuel Baker étaient fort peu fiables. Il est évident qu'il ne faut pas généraliser ce verdict à l'ensemble des ethnographies à la base de la théorie de l'animisme universel. Leur qualité était tout simplement inégale ou même contrastée. Et Tylor s'est bâti une réputation par son souci permanent de faire la critique des sources, comme en témoigne sa méfiance à l'égard de Baker. Hélas, l'importance stratégique de cette partie de son œuvre exigeait une solidité empirique que les ethnographies nilotiques, alors disponibles ou connues, n'étaient pas du tout en mesure de lui procurer. Cela nous invite à les connaître un peu.

Le voyageur et commerçant savoyard Antoine Brun-Rollet (1810-1858) vécut de longues années au Soudan, entre 1830 et 1850, et il sillonna plusieurs fois le Nil Blanc, surtout pour obtenir de l'ivoire auprès des Shilluk, contre des verroteries. Son ouvrage *Le Nil Blanc et le Soudan. Études sur l'Afrique centrale et coutumes des sauvages*, publié en 1855 à Paris, où il fut admis à la Société de Géographie, nous révèle néanmoins un personnage soucieux de connaître les peuples nilotiques pour des raisons non purement pragmatiques :

À côté du grand précepte *connais-toi toi-même*, il en est un autre qui n'a pas une portée moins élevée, quoique n'ayant pas été inscrit aussi souvent. C'est celui-ci, *connais au moins tes semblables*. Et ce précepte [...] ne se borne pas à nous prescrire d'étudier les hommes au milieu desquels nous vivons [...]. Il nous dit encore que des millions

²⁶ EVANS-PRITCHARD, 1969 [1940], p. 1.

²⁷ ID., 1956, p. V.

d'hommes qui habitent la même terre que nous nous sont complètement inconnus, que nous ne savons rien de leurs mœurs, de leurs habitudes, de leurs coutumes²⁸...

Selon ses propres dires, Brun-Rollet a « gagné la confiance des Chelouk », mais pour tenir la conversation avec eux il devait compter sur un *drogman* arabophone. Il est indiscutable que ses remarques à leur propos étaient fondées sur l'observation, notamment celles concernant « la mystérieuse habitation du roi » et les intrigues des prétendants au trône. Curieusement, il devançait, avant la lettre, l'argument central d'Evans-Pritchard, quand celui-ci a voulu discréditer les interprétations intellectualistes, frazériennes, de la mise à mort du roi sacré Shilluk. Il n'était pas question d'éviter la décadence du monde, associée au vieillissement d'un homme-dieu, mais tout simplement de mener un combat politique entre des factions dynastiques régionales :

232

[...] il arrive souvent que les héritiers, pressés de jouir d'un titre trop longtemps attendu, l'acquièrent par la violence et le meurtre, ce qui leur est d'autant plus facile qu'ils ont un apanage de villages nombreux où ils peuvent recruter des partisans²⁹.

Brun-Rollet faisait référence à « un esprit invisible, créateur universel de toutes choses », mais ne disait rien de concret sur le culte de Nyikang, le premier roi divinisé, qu'incarnaient ses successeurs. Quoi qu'il en soit, sa familiarité relative avec le système « autocratique » des Shilluk a probablement influencé sa divagation à propos des Nuer, quelques pages plus loin. Ils auraient non seulement des « rois » ou des « chefs guerriers », mais « une sorte de pape », à la tête d'une religion qui cachait peut-être des vestiges d'une ancienne influence éthiopienne :

Les Nouer ne reconnaissent qu'un seul Dieu, qu'ils appellent Néar. Le chef du culte, appelé Dowa, est une sorte de pape pour lequel on professe une vénération extrême, voisine de l'adoration. Les Nouer s'imaginent qu'il est non seulement inaccessible aux besoins de la nature humaine, comme par exemple à la faim, mais encore ils le croient immortel ; aussi lorsque sa mort arrive, elle est soigneusement cachée par ses disciples, ou prêtres auxiliaires, dont le plus âgé le remplace. Sa demeure est entourée de palissades et inaccessible à tout autre qu'à ses disciples et aux rois ou chefs guerriers. [...] Rien ne se fait dans la tribu sans qu'il soit consulté ; il passe sa vie, disent ses ouailles, à communiquer avec les esprits qui dominent ce monde³⁰...

²⁸ BRUN-ROLLET, 1855, p. 10.

²⁹ *Ibid.*, p. 94-95 ; voir EVANS-PRITCHARD, 1948.

³⁰ BRUN-ROLLET, 1855, pp. 223-224.

Tylor eut le réflexe de ne citer que la première phrase de ce passage, mais c'est semble-t-il par un pur hasard que Brun-Rollet a annoncé l'idée d'un monothéisme Nuer, laquelle réapparaîtra dans des récits ultérieurs, notamment au xx^e siècle. Par la main du missionnaire Giuseppe Pasquale Crazzolaro (1884-1976), auteur de *Zur Gesellschaft und Religion der Nuer*, de 1953, l'être suprême des Nuer est même entré dans le circuit néo-dégénérationniste du Père Wilhelm Schmidt (1868-1954), très redevable à Andrew Lang. Nous savons que dans sa monographie sur la religion des Nuer, Evans-Pritchard parlait lui aussi de la « tendance fort monothéiste de leur pensée religieuse », même si leur dieu n'avait pas de nom³¹.

Quant aux *rois* et au *pape*, il est vrai que plusieurs visiteurs du pays Nuer, y compris les militaires britanniques au début du siècle dernier, crurent par moments que les Nuer avaient des chefs – des *cheiks*, pour employer le vocabulaire en vogue dans le milieu soudanais. Mais la littérature accumulée va dans le sens d'une corroboration de la longue durée de l'organisation tribale égalitaire, reconstituée tant bien que mal par Evans-Pritchard dans un moment de transition vers l'ordre colonial. La désignation même de *chefs à peau de léopard* était contredite par des références explicites à leur manque d'autorité politique³². « L'absence de toute figure ayant une autorité suffisante », a écrit Evans-Pritchard en 1940, « fut constatée en des termes très nets par les premiers officiers britanniques qui entrèrent dans le territoire nuér »³³. Seulement les prophètes, et sûrement pas les chefs à peau de léopard (*kuaar muon*), auraient pu correspondre quelque peu à la fantaisie de Brun-Rollet, mais les historiens du prophétisme Nuer, en particulier Douglas Johnson, n'admettent guère que ce mouvement ait des antécédents dans les premières décennies du xix^e siècle³⁴. On pourrait encore citer Percy Coriat (1898-1960), *District Commissioner* des Nuer dans les années 1920, pour qui les *kuaar muon* auraient eu, jadis, des pouvoirs « autocratiques et demi-divins ». Il fut un ethnographe d'une certaine envergure, mais il s'agissait là d'une pure conjecture : il était parfaitement conscient que ce n'était pas du tout le cas dans le présent³⁵.

³¹ EVANS-PRITCHARD, 1956, p. 49.

³² Voir MAXSE, 1899, p. 6 ; HAWKER, 1902, p. 5 ; GORDON, 1903, p. 12.

³³ EVANS-PRITCHARD, 1969 [1940], p. 172.

³⁴ Voir JOHNSON, 1994.

³⁵ CORIAT, 1993 [1931], p. 198. À part Brun-Rollet, le seul auteur qui affirmait que les Nuer obéissaient à un roi « comme les Schéllouks », c'était Hadji Abd-el-Hamid Bey, alias Louis-Laurent du Couret (1812-1867), un voyageur français qui signa en 1854 un ouvrage intitulé *Voyage au pays des Niam-Niams ou hommes à queue* (DU COURET, 1854, p. 82). Dans *A Biographical Dictionary of the Anglo-Egyptian Sudan*, Richard Leslie Hill nous prévient que Du Couret était probablement un charlatan, que ses voyages et même son identité sont douteuses et qu'il existe la suspicion de l'interférence d'Alexandre Dumas (père) dans son œuvre (HILL, 1967, p. 117).

Bref, Edward Tylor ne se gênait nullement de citer un exemple de monothéisme « sauvage » pour affirmer l'universalité de l'animisme ; sauf que les fondements ethnographiques de sa démonstration s'avéraient fragiles. Passons cependant à l'explorateur français Guillaume Lejean (1828-1871), qui remonta lui aussi le Nil Blanc et alla jusqu'au Bahr al Ghazal en 1860. Avant la publication de son *Voyage aux deux Nils*, entre 1865 et 1868, il publia dans la *Revue des deux mondes* l'article « Le Haut-Nil et le Soudan. Souvenirs de voyage », que citait Tylor dans *Primitive Culture*. Encore une fois, il était question d'un être suprême, cette fois-ci chez les Dinka, ce que confirmeront les anthropologues professionnels du xx^e siècle, en particulier Godfrey Lienhardt (1921-1993). Lejean commençait par dire que « le nègre du Nil » pouvait paraître « dépourvu d'idées religieuses ». Une telle impression était néanmoins contrebalancée par cette autre révélation :

234

[Q]uand on a appris la langue des noirs et inspiré une certaine confiance aux vieillards, on obtient d'eux certaines demi-confidences, reminiscences obscures d'une tradition qui s'efface dans la nuit. Les Denka, la plus nombreuse des tribus niliennes, rendent un culte ou plutôt un hommage fort théorique à l'Être tout-puissant, habitant du ciel d'où il voit tout, et appelé *Dendid* (la Grande-Pluie, c'est-à-dire la bénédiction universelle). Dendid peut tout ; mais comme il est tout bien, il ne peut faire que le bien ; aussi, comme on ne le craint pas, on ne le prie jamais³⁶.

Le fait que Lejean ait lui-même qualifié ces données de « demi-confidences » semblait leur prêter plus de vraisemblance, mais le fait est que son récit et, du coup, son observation se confondent, de manière problématique, avec les travaux linguistiques et ethnographiques des missionnaires catholiques de Gondokoro, notamment du Père Giovanni Beltrame (1842-1906), dont il citait un manuscrit. Deux années plus tard, dans *Schilderungen aus Centralafrika oder Land und Leute im obern Nilgebiete am weissen Flusse*, un autre missionnaire de Gondokoro, Anton Kaufmann (1821-1882), véhiculait pratiquement la même formule sur les Dinka. Retrouvons le passage original, très bref, auquel Tylor faisait allusion, concernant leur croyance en un être suprême (qui, pour Kaufmann, était Dieu en majuscule, bien entendu) :

Ces noirs, pour qui un grand troupeau de bœufs constitue le bonheur absolu, sont assez détachés en matière de sujets spirituels. Mais ils connaissent Dieu — ils l'appellent Den-did — et ils savent qu'Il a tout créé. Seulement Dieu est bon, et toujours bon. C'est pourquoi ils ne pensent pas à Lui, ils ne Le craignent pas, car tout le mal vient du Diable³⁷.

³⁶ LEJEAN, 1860, p. 760.

³⁷ KAUFMANN, 1862, p. 124.

Il y avait dans ces premières ethnographies nilotiques une sorte d'essence fragmentaire ou fautive qui représentait un défi énorme pour l'anthropologue qui s'en servait dans les cabinets d'Europe. Tout compte fait, c'est l'intuition de Tylor qui l'a guidé dans ce labyrinthe. En rétrospective, et pour l'essentiel, il est surprenant de constater qu'il n'a pas eu tort d'accepter que les Nuer ou les Dinka croyaient en un dieu suprême, alors qu'il pouvait (voire préférer) se contenter d'êtres spirituels bien plus modestes.

À partir du manuscrit du Père Beltrame, Guillaume Lejean citait encore « un chant antique et singulier » des Dinka, qui paraîtra également, cette fois-ci en Dinka et en Allemand, dans l'ouvrage de Kaufmann. Tylor le traduisit à son tour en Anglais, justement pour évoquer les dangers associés à l'interprétation des sources. Nous nous en tenons, bien entendu, à la version française de Lejean :

Au commencement, quand Dendid créa toutes choses,
Il créa le soleil ;
Et le soleil naît, et meurt et revient.
Il créa la lune,
Et la lune naît, et meurt et revient.
Il créa les étoiles,
Et les étoiles naissent, et meurent et reviennent.
Il créa l'homme,
Et l'homme naît, et meurt et ne revient plus³⁸...

235

Il s'agissait apparemment, disait Tylor, de « l'une des négations les plus formelles de la vie après la mort, jamais enregistrées chez un peuple non cultivé³⁹ ». Le Père Kaufmann lui-même avait affirmé :

Ils pensent que tout se finit au moment de la mort. Ils ne croient pas à l'immortalité de l'âme. L'âme n'est qu'un souffle, un soupir. La chanson Dinka traduit parfaitement ce concept. (...) Donc, l'homme ne revient jamais ; avec la mort, tout se termine. Beaucoup d'années seront nécessaires pour que la confiance dans le missionnaire se transforme en foi ; pour qu'ils croient en une vérité sans en avoir des preuves, puisqu'ils n'ont que la parole du missionnaire⁴⁰.

Or, ajoutait Tylor, l'ethnologue averti devait plutôt se méfier du chant Dinka et de tout ce genre de tirade, puisque « le sauvage qui déclare que les morts ne reviennent plus, peut vouloir dire tout simplement qu'ils sont décédés »⁴¹. Richard Burton (1821-1890), par exemple, précisait que, dans la région des grands lacs, la réponse indigène à sa question sur le destin des

³⁸ BELTRAME, ms. cité dans LEJEAN, 1860, p. 761 ; voir TYLOR, 1871, vol. 2, p. 21.

³⁹ TYLOR, 1871, vol. 2, p. 20.

⁴⁰ KAUFMANN, 1862, p. 125.

⁴¹ TYLOR, 1871, vol. 2, p. 20.

ancêtres enterrés — « ils sont finis » — ne voulait pas dire que leurs fantômes ne survivent pas⁴². Mais Tylor avait cette fois-ci la satisfaction de citer, à l'appui de sa thèse, une ethnographie d'une autre qualité.

Henry Callaway et la critique post-coloniale des archives

The Religious System of the Amazulu, publié en 1870 par le missionnaire de la Church of England, Henry Callaway (1817-1890), qui travaillait depuis plus de dix ans à Insunguze — dans la colonie britannique du Natal, voisine du royaume zoulou, encore indépendant — est incontestablement l'une des ethnographies les plus riches et les plus solides du XIX^e siècle. Tylor s'aperçut très vite de l'aspect exceptionnel de cet ouvrage et se fit un point d'honneur de l'utiliser abondamment tout au long de *Primitive Culture*, qui était pourtant en phase finale d'élaboration. Callaway sera influencé à son tour par les idées de Tylor, mais ce qu'il y a de frappant dans son œuvre, c'est l'option profondément boasienne avant la lettre, de ne pas impreter les paroles indigènes d'interprétations théoriques. Il alla jusqu'au point de s'éclipser en tant qu'auteur, laissant toute la place à ses informateurs Zoulous. *The Religious System of the Amazulu* est un ouvrage bilingue, en Zoulou et en Anglais, sous forme d'interview. Comme le disait Callaway, il s'agissait très humblement de « *papers written at the dictation of natives* »⁴³.

Tylor citait l'un des informateurs de Callaway, d'après lequel Unkulunkulu, premier homme demiurgique, avait déterminé que les gens « devaient mourir et ne plus jamais se lever »⁴⁴. Sans une mise en contexte, cette affirmation pouvait induire en erreur et faire croire que, pour les Zoulous, il n'y avait pas de vie après la mort – l'un de piliers même de l'animisme. Mais l'ethnographie de Callaway permettait d'en saisir la véritable portée :

Connaissant comme nous la connaissons, d'une manière si complète, la théologie des Zoulous, dont les fantômes non seulement survivent dans le monde souterrain, mais sont les divinités même des vivants, nous pouvons accorder à ces affirmations leur sens exact. Mais si nous ne disposons pas d'une telle information, nous aurions pu les prendre pour des négations de l'existence de l'âme après la mort⁴⁵.

Il était question d'un culte des ancêtres, les *Amatongo*, qui effectivement ne se levaient plus, car ils prenaient la forme de serpents, comme en témoignent ces paroles d'Ufulatela Sitole, l'un des informateurs de Callaway :

⁴² *Ibid.*

⁴³ CALLAWAY, 1870, p. 83.

⁴⁴ TYLOR, 1871, vol. 2, pp. 20-21 ; voir Callaway, 1870, p. 84.

⁴⁵ *Ibid.*

Les Amadhlozi, les hommes morts, au moment où ils sont décédés, ils ont changé de nouveau et sont devenus des Amatongo, et ils rampent sur leur ventre, et donc les vieux disent qu'un homme mort transformé de cette manière est un Itongo. C'est un serpent⁴⁶.

En contraste avec la pauvreté des occurrences ethnographiques Nuer ou Dinka en matière de religion, l'ouvrage de Callaway servait à démontrer de façon très rigoureuse que toute tentative de négation des croyances animistes de telle ou telle population devait susciter chez les anthropologues les plus grandes réserves⁴⁷. Malgré le peu d'attention que lui accordent les historiens de l'anthropologie, Callaway demeure une source incontournable dans le domaine zoulou, pour des raisons évidentes. Son choix d'enregistrer la parole vernaculaire de ses informateurs — des convertis qui avaient quitté leur pays et qui visiblement étaient très proches du missionnaire —, transforme son œuvre en un document historique dont la valeur heuristique est pérenne. Tout au moins devant lui, ces indigènes affirmaient leur propre distance par rapport aux croyances traditionnelles, mais nul doute qu'ils les connaissaient très bien, de l'intérieur.

237

Les conditions coloniales de production sont évidemment un critère à prendre en ligne de compte dans l'évaluation de cette littérature, mais il est discutable qu'une telle préoccupation en épuise la portée historique. Chacun à sa manière, avec une autorité et un savoir fort inégaux, Callaway en Afrique du Sud ou Brun-Rollet dans le sud du Soudan étaient pour Tylor, comme tous les ethnographes cités dans *Primitive Culture*, des « combleurs » de lacunes – excusez le néologisme. Autrement dit, la valeur de chaque citation était toute relative et ne dépendait que de sa rareté ou de sa représentativité.

Sans pour autant les nier, nous savons que Tylor ne s'intéressait pas de façon prioritaire aux particularités culturelles et historiques des phénomènes religieux dans leurs lieux respectifs. En termes rétrospectifs de l'histoire de l'anthropologie, l'une des caractéristiques de ce point de vue les plus critiquées ou critiquables était le manque d'attention qu'il portait aux différences de sens à l'intérieur d'une même catégorie religieuse (ou de ce qu'il percevait comme étant une même catégorie religieuse). Au lieu de traiter les religions en tant que systèmes, il pulvérisait leurs composantes respectives à travers les différents chapitres de l'ouvrage. Au premier abord, nous sommes devant une réduction drastique des significations dans chaque contexte, comme si l'auteur avait laissé de côté tout ce qui allait intéresser l'anthropologie du xx^e siècle. On se doit toutefois de préciser que

⁴⁶ Voir CALLAWAY, 1870, p. 7.

⁴⁷ Du reste, ce contraste était aussi bien quantitatif que qualitatif. Il ne s'agissait pas de quelques pages ou de quelques paragraphes, mais d'une monographie de 448 pages, entièrement consacrée aux croyances et aux pratiques rituelles des Zoulous.

Tylor ne cherchait pas à expliquer — et non plus à nier — les particularités culturelles et historiques de ces phénomènes dans leurs lieux respectifs, de pair avec son usage de termes vernaculaires. Il était bien conscient que les différentes conceptions religieuses, tout en ayant des fondements psychologiques communs, avaient été forgées en société :

L'homme est un « animal social », comme l'a remarqué Aristote il y a longtemps, et une grande partie de sa façon de voir le monde extérieur et de ses réponses aux impressions que celui-ci lui provoque est déterminée, non par lui-même, mais par *la vision du monde* qui domine la société où son propre appareil mental s'est développé⁴⁸.

238

Cela expliquait par ailleurs les variations flagrantes de chaque type de croyance, y compris les caractéristiques exactes de l'âme. En outre, les idées même de développement et de survivance étaient inséparables d'histoires concrètes de transformation ou de conservatisme social. Tylor s'est limité à donner une réponse, *sa* réponse, à une question sur la civilisation dans son ensemble - en particulier sur la religion de l'humanité - sans pour autant nier les cultures ou les civilisations au pluriel⁴⁹.

Cela pour dire que son entreprise anthropologique était entièrement et profondément fondée sur des bases empiriques, liées aux illustrations diverses de chaque catégorie animiste. Or, nous savons que beaucoup d'anthropologues croient aujourd'hui que le changement de perspective vers une anthropologie en tant que forme textuelle, de pair avec la sensibilité post-coloniale envers les questions de pouvoir, empêche de démêler les faits empiriques et le processus discursif, jusqu'au point de « mettre sérieusement en question les faits eux-mêmes »⁵⁰. Une telle option, on le sait bien, est en rapport avec la critique de la production du savoir en tant que dérivation colonialiste, voire de l'empirisme en tant qu'idéologie occidentale jetable. De ce point de vue, les documents ethnographiques ne doivent pas être envisagés en tant que « collection de données », mais comme des « cas complexes d'un discours qui produit ses objets comme étant *réels*, c'est-à-dire existants avant et en dehors du discours »⁵¹. Il n'est pas question pour nous de nier que la connaissance ethnographique s'imbriquait dans des questions de pouvoir colonial. Nous voulons pourtant suggérer que le binôme connaissance/pouvoir est devenu lui-même une forme d'hégémonie ; et revendiquer le droit d'admettre que les archives renferment un savoir dont la valeur contrastée et la portée inégale ne peuvent ou ne doivent aucunement être réduits aux questions de pouvoir et de discours.

⁴⁸ TYLOR, 1905, p. 142. Les italiques sont de nous.

⁴⁹ Quoiqu'elle en soit devenue le canon dans l'historiographie de l'anthropologie, nous ne sommes donc pas d'accord avec l'interprétation de Stocking, Jr., selon laquelle Tylor n'avait pas cette notion plurielle (STOCKING, Jr., 1968).

⁵⁰ MANGANARO, 1990, p. VI.

⁵¹ AXEL, 1981, p. 13.

La compréhension de l'immensité, pour ne pas dire de l'incommensurabilité des archives coloniales, revendiquée par l'anthropologie à l'heure actuelle et en particulier par l'anthropologie historique, a pour conséquence l'élévation des archives elles-mêmes, de leur construction et de leur monumentalité, au statut d'objet. « L'anthropologie historique s'éloigne des contenus des archives du colonialisme pour s'orienter vers les divagations de leurs formes ⁵²». Nous proposons, sous l'inspiration de Tylor, de faire une suspension de jugement par rapport à ce que rejette cette tendance intellectuelle, tout en soupçonnant qu'elle mine la diversité des évaluations du contenu ethnographique de milliers de documents, dont beaucoup peuvent être autrement riches et utiles par la recherche anthropologique et historique présente et future. En effet, l'un des risques de la surévaluation de la forme au détriment des contenus empiriques est la dilution de la bibliographie anthropologique en une sorte de plasma colonial qui ne fait pas la différence entre des recueils ethnographiques de qualité, voire d'excellence, souvent publiés sous forme de livre explicitement dirigé à la communauté savante, et des documents mineurs, pour ainsi dire. De même, les efforts, les privations et les émotions des différents agents ont tendance à être nivelés sous l'angle de la violence coloniale, liée à l'anxiété de la domination d'une masse non suffisamment circonscrite. Au lieu de remanier les contenus descriptifs des ethnographies du passé, on cherche davantage à démontrer leur imbrication dans cette violence, ce qui est censé démobiliser toute autre voie analytique.

Sans avoir peur de la formule selon laquelle la « terreur de l'incommensurable » caractérisait le colonialisme, nous rejoignons ainsi la recherche des critères alternatifs pour faire des distinctions et des coupures dans l'immensité des archives, c'est-à-dire pour identifier des ethnographes (comme Callaway) qui méritent, pour des raisons constructives, une place plus visible dans l'histoire de l'anthropologie⁵³. Le problème de l'universalité de l'animisme est indissociable d'une perspective ethnographique cumulative qui représente en soi tout aussi bien l'une des questions grandioses de Tylor. On peut même dire que la proximité évolutive et psychologique de l'homme « civilisé » et de l'homme « sauvage » avait son pendant méthodologique dans l'utilisation pêle-mêle, chapitre après chapitre, de sources provenant de tous les temps et de toutes les sociétés. Par l'étendue de son érudition, les archives de Tylor n'étaient pas que coloniales ; et son anthropologie nous invite, de manière imprévue, à questionner certaines obsessions post-coloniales. Au lieu de « nier » aux cultures non européennes une existence extérieure à la situation coloniale, comme semblent le faire beaucoup d'anthropologues

⁵² *Id.*, 2002, p. 21

⁵³ *Ibid.*, p. 20.

aujourd'hui⁵⁴, Tylor a plutôt nié aux cultures européennes une existence extérieure à la situation « précoloniale », c'est-à-dire, à la « culture primitive ». Tout compte fait, son œuvre est on ne peut plus aux antipodes d'une certaine sensibilité contemporaine, ce qui peut la rendre pertinente pour des raisons imprévues, au-delà des situations de survivance, de développement ou de résurgence du concept d'animisme.

BIBLIOGRAPHIE

AXEL, Brian Keith (éd.) [2002], *From the Margins. Historical Anthropology and its Futures*, Durham, Londres.

BAKER, Samuel (1866), *The Albert N'Yanza. Great Basin of the Nile and Explorations of the Nile Sources* (2 vol.), s. l.

BAKER, Samuel (1867), « The Races of the Nile Basin », *Transactions of the Ethnological Society of London*, 5, pp. 228-238.

BIRD-DAVID, Nurid (1999), « "Animism" Revisited », *Current Anthropology*, 40, Special Issue *Culture, a Second Chance?*, pp. 67-91.

BRUN-ROLLET, Antoine (1855), *Le Nil Blanc et le Soudan. Études sur l'Afrique Centrale et coutumes des sauvages*, Paris.

BURROW, John W. (1966), *Evolution and Society. A Study in Victorian Social Theory*, Cambridge.

BURTON, Richard (1860), *The Lake Regions of Central Africa. A Picture of Exploration* (2 vol.), Londres.

CALLAWAY, Henry (1870), *The Religious System of the Amazulu*, Springvale – Natal – Londres.

CORLAT, Percy (1993), « Notes on a Paper on the Nuer read by Mr. E. Evans-Pritchard at a Meeting of the British Association for the Advancement of Science, September 1931 » [1931], dans Douglas H. JOHNSON (éd.), *P. Corlat, Governing the Nuer. Documents in Nuer History and Ethnography, 1922-1931*, Oxford.

CRAZZOLARA, Giuseppe Pasquale (1953), *Zur Gesellschaft und Religion der Nueer*, Wien – Mödling.

DESCOLA, Philippe, JOURNET, Nicholas (2006-2007), « L'animisme est-il une religion ? », *Sciences Humaines, Grands Dossiers*, 5, pp. 36-39.

DESCOLA, Philippe (2005), *Par-delà nature et culture*, Paris.

D'HERTEFELT, Marcel (1992), *Anthropologie culturelle. Évolution – Histoire – Structure – Fonction*, Liège.

DU COURET, Louis-Laurent (1854), *Voyage au pays des Niam-Niams ou Hommes à queue*, Paris.

⁵⁴ Voir SAHLINS, 2000.

- ERICKSON, Paul, MURPHY, Liam (2008), *Readings for a history of anthropological theory*, Toronto.
- EVANS-PRITCHARD, Edward Evan (1969), *The Nuer. A Description of the Modes of Livelihood and Political Institutions of a Nilotic People* [1940], New York – Oxford.
- EVANS-PRITCHARD, Edward Evan (1948), *Divine Kingship among the Shilluk of the Nilotic Sudan*, Cambridge.
- EVANS-PRITCHARD, Edward Evan (1956), *Nuer Religion*, Oxford.
- FRAZER, James George (1890), *The Golden Bough. A Study in Comparative Religion* (2 vol.), Londres.
- GORDON, H. (1903), « Sudan Intelligence Report n° 107 », *SIR N.* 90-410, The Sudan Archive, Durham University.
- HAWKER, G. (1902), « Sudan Intelligence Report n° 98 », *SIR N.* 90-410, The Sudan Archive, Durham University.
- HILL, Richard Leslie (1967), *A Biographical Dictionary of the Anglo-Egyptian Sudan*, Londres.
- JOHNSON, Douglas H. (1994), *The Nuer Prophets. A History of Prophecy from the Upper Nile in the Nineteenth and Twentieth Centuries*, Oxford.
- KAUFMANN, Anton (1862), *Schilderungen aus Centralafrika oder Land und Leute im obern Nilgebiete am weissen Flusse*, Brixen & Lienz.
- LANG, Andrew (1887), *Myth, Ritual and Religion* (2 vol.), Londres.
- LANG, Andrew (1898), *The Making of Religion*, Londres.
- LANG, Andrew (1899), « Mr. Frazer's Theory of Totemism », *The Fortnightly Review*, 65, pp. 1012-1025.
- LANG, Andrew (1907), « Edward Burnett Tylor », dans NORTHCOTE W. THOMAS (éd.), *Anthropological Essays Presented to Edward Burnett Tylor in Honor of his 75th Birthday, October 2, 1907*, Oxford, pp. 1-16.
- MANGANARO, Marc (1990), « Textual Play, Power, and Cultural Critique: An Orientation to Modernist Anthropologist », dans ID. (éd.), *Modernist Anthropology: From Fieldwork to Text*, Princeton, pp. 3-49.
- MCGEE, R. Jon, WARMS, Richard L. (2008), *Anthropological Theory. An Introductory History*, Boston.
- MAXSE, F. J. (1899), Sudan Intelligence Report n° 61, The Sudan Archive, Durham University.
- LEJEAN, Guillaume (1862), « Le Haut-Nil et le Soudan. Souvenirs de voyage », *Revue des deux mondes*, mars, avril, pp. 735-764, 854-882.
- LEJEAN, Guillaume (1865-1868), *Voyage aux deux Nils*, Paris.
- LIENHARDT, Godfrey (1961), *Divinity and Experience. The Religion of the Dinka*, Oxford.
- MOORE-HARELL, Alice (2010), *Egypt's African Empire*, Portland.

- SAHLINS, Marshall (2000), « Goodbye to Tristes Tropes: Ethnography in the Context of Modern World » [1993], dans ID., *Culture in Practice. Selected Essays*, New York, pp. 471-493.
- STOCKING, Jr., George W. (1966) « Franz Boas and the Culture Concept in Historical Perspective », *American Anthropologist*, 68, pp. 867-882.
- STOCKING, Jr., George W. (1987), *Victorian Anthropology*, New York.
- STRINGER, Martin D. (1999), « Rethinking Animism: Thoughts from the Infancy of Our Discipline », *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, 5, pp. 541- 555.
- TAGLIACCOZZO, Eric, WILFORD, Andrew (2009), *Clio/Anthropos. Exploring the Boundaries Between History and Anthropology*, Stanford.
- THOMAS, Northcote W. (éd.) [1907], *Anthropological Essays Presented to Edward Burnett Tylor in Honor of his 75th Birthday, October 2, 1907*, Oxford.
- TYLOR, Edward B. (1871), *Primitive Culture. Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art and Custom* (2 vol.), Londres.
- TYLOR, Edward B. (1876-1878), *La Civilisation primitive* [1871], Paris.
- TYLOR, Edward B. (1892), « On the Limits of Savage Religion », *Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, 21, pp. 283-299.
- TYLOR, Edward B. (1903), *Primitive Culture. Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art, and Custom* (2 vol.) [1871], Londres.
- TYLOR, Edward B. (1905), « Obituary. Adolf Bastian », *Man. A Monthly Record of Anthropological Science*, 5, pp. 138-143.

MOTS-CLÉS

ANIMISME, ARCHIVES, EDWARD TYLOR, ÉVOLUTIONNISME, HISTOIRE DE L'ETHNOLOGIE, PEUPLES NILOTIQUES