

ASDIWAL

Revue genevoise d'anthropologie
et d'histoire des religions



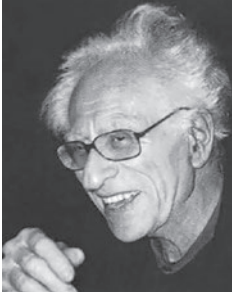
N°15
Genève
2020

Sommaire

<hr/>	
Entretiens	CHARLES MALAMOU <hr/> 7
	JÖRG RÜPKE <hr/> 21
<hr/>	
Arts et territoire, de la Nouvelle-France au Québec	
	Dossier édité par SARA PETRELLA
SARA PETRELLA	Introduction. Entre deux mondes <hr/> 29
SARA PETRELLA	Seins pendants. Histoire d'une curiosité des Amériques entre allégorie et science <hr/> 37
DAGMARA ZAWADZKA	« Cette occasion d'idolâtrie » : le destin des lieux sacrés Anishinaabe en contexte colonial <hr/> 55
LAURENT JÉRÔME, SAKAY OTTAWA, PATRICK MOAR	Matakan : transmission des savoirs et images de la décolonisation en milieu autochtone au Québec <hr/> 71
<hr/>	
Études	
YOANN CHAUMEIL	La communauté en péril ? Enjeux de la réception des femmes mystiques chez Léon Bloy <hr/> 87
NICOLAS CORRE	<i>Ialdabrae</i> , Neptune et la Lulette. Trois modes de connaissance de la divinité dans la <i>Physica Plinii Sangallensis</i> <hr/> 101
EDUARD IRICINSCHI	How Gullible Were the Women of Late antique Rhone and Asia Minor ? Redescribing the Valentinian Marcosians in Irenaeus of Lyon's <i>Against the Heresies</i> (I,13-15) <hr/> 115
EMILIANO RUBENS URCIOLI	Jumping Among the Temples. Snapshots of an Early Christian Critique of Polytheism's « Spatial Fix » <hr/> 133
FRANÇOISE VAN HAEPEREN	Épidémies, dieux et rites à Rome <hr/> 151
<hr/>	
L'inconstance de l'âme sauvage : à propos d'un livre d'Eduardo Viveiros de Castro	
	Table ronde éditée par PAOLA JUAN et STEFANO R. TORRES
PAOLA JUAN	Introduction. Quelle anthropologie dessiner autour de <i>L'inconstance de l'âme sauvage</i> d'Eduardo Viveiros de Castro ? <hr/> 171
VINCENT DEBAENE	L'anthropologie sans la culture <hr/> 176
PERIG PITROU	Mise à mort et modes de vie : perspectives amazoniennes <hr/> 181
DANIELA SOLFAROLI CAMILLOCCI	Des âmes inconstantes <hr/> 184
FRÉDÉRIC TINGUELY	Le tiers exclu de l'ethnohistoire <hr/> 188
STEFANO R. TORRES	Épilogue. Situer <i>L'inconstance de l'âme sauvage</i> : éléments historiques <hr/> 191
<hr/>	
Comptes rendus <hr/> 195	

LEONARDO AMBASCIANO, *An Unnatural History of Religions : Academia, Post-truth and the Quest for Scientific Knowledge*, London, Bloomsbury Academic, 2019 (Andrea Rota); DAVID BRAKKE, *Les Gnostiques. Mythe, rituel et diversité au temps du christianisme primitif*, traduit de l'américain par Marie Chuvin, Paris, Les Belles Lettres, 2019 (Christophe Lemardelé); FRANÇOIS DINGREMONT, *L'Odyssee des plaisirs*, Paris, Les Belles Lettres, 2019 (Christophe Lemardelé); RENAUD GAGNÉ, SIMON GOLDHILL, GEOFFREY E. R. LLOYD édés., *Regimes of Comparatism: Frameworks of Comparison in History, Religion and Anthropology*, Leiden – Boston, Brill, 2019 (Daniel Barbu, Nicolas Meylan); MELANIE LOZAT, SARA PETRELLA édés., *La Plume et le calumet. Joseph-François Lafitau et les « sauvages américains »*, Paris, Classiques Garnier, 2019 (Sergio Botta); PAUL MAGDALINO, ANDREI TIMOTIN, édés., *Savoirs prédictifs et techniques divinatoires de l'Antiquité tardive à Byzance*, Seyssel, La pomme d'or, 2019 (Matteo Antoniazzi); DANIELE MIANO, *Fortuna. Deity and Concept in Archaic and Republican Italy*, Oxford, Oxford University Press, 2018 (Francesca Prescendi); ANNA PERDIBON, *Mountains and Trees, Rivers and Springs. Animistic Beliefs and Practices in ancient Mesopotamian Religion*, Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, 2019 (Anne-Caroline Rendu Loisel); CHLOÉ RAGAZZOLI, *Scribes. Les artisans du texte en Égypte ancienne (1550-1000)*, Paris, Les Belles Lettres, 2019 (Youri Volokhine); HANSPETER SCHAUDIG, *Explaining Disaster. Tradition and Transformation of the « Catastrophe of Ibbi-Sin » in Babylonian Literature*, Münster, Zaphon, 2019 (Anne-Caroline Rendu Loisel); NATHAN WACHTEL, *Paradis du Nouveau Monde*, Paris, Fayard, 2019 (Stefano R. Torres); ROBERT A. YELLE, *Sovereignty and the Sacred. Secularism and the Political Economy of Religion*, Chicago – London, The University of Chicago Press, 2019 (Philippe Borgeaud); VASILIKI ZACHARI, ÉLISE LEHOUX, NOÉMIE HOSOI dirs., *La cité des regards. Autour de François Lissarrague*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2019 (Alexandra Attia).

Entretien avec Charles Malamoud



Charles Malamoud est Directeur d'études honoraire à l'EPHE (Paris) pour les religions de l'Inde. Ses travaux portent en premier lieu sur le rituel védique qu'il aborde en philologue et en linguiste à partir de textes « qui appellent un regard anthropologique ». Procédant à une analyse minutieuse de l'économie interne du sacrifice, il interroge les relations entre les positions des êtres impliqués dans le rite, les différents plans d'agencement du « monde » et les définitions réflexives de l'homme qui en sont les corollaires. Engagé de la première heure dans les grandes entreprises comparatistes dont Marcel Detienne a été le fédérateur, il a bâti une œuvre qui a inspiré, au-delà des spécialistes de l'Inde, historiens, anthropologues et psychanalystes. *Cuire le monde. Rite et pensée dans l'Inde ancienne* (Paris, La découverte 1989) a contribué à un tournant « ritualiste » dans une anthropologie française marquée par Lévi-Strauss et le primat du « mythe » : « Les rites deviennent intelligibles quand on a compris qu'ils sont ce qui rend le monde intelligible ».

Comment définiriez-vous votre activité? Dans quelle(s) discipline(s) ou dans quel champ de savoir vous situez-vous?

Dans la mesure où je ne travaille que sur des textes, je suis philologue. Mes seuls interlocuteurs ce sont les textes, c'est-à-dire que je ne suis ni archéologue ni ethnologue de terrain. Mais vous voyez, je dis que les textes sont mes interlocuteurs, c'est-à-dire qu'ils suscitent en moi des questions : je les interroge, mais ils m'interrogent à leur tour sur ce que sont mes préoccupations, et je m'aperçois que s'agissant des textes indiens dans lesquels je me suis spécialisé, ces questions relèvent de ce que l'on appelle l'anthropologie. Mais enfin, je le répète, je suis philologue bien que je n'aie jamais vraiment fait d'édition critique et que je ne travaille que sur les textes tels qu'ils sont disponibles dans leur version imprimée.

Ces textes, pour la plupart, sont en sanskrit. Ils révèlent un aspect et un aspect seulement de la civilisation indienne. C'est dans ces limites que je suis indianiste : je me consacre à l'étude de l'Inde ancienne telle qu'elle nous est connue par les textes sanskrits, sur lesquels je porte un regard que je qualifierais d'anthropologique.

Est-ce que dans ce domaine de l'indianisme et de la philologie sanskrite, vous avez des terrains de prédilection?

Oui, je m'occupe principalement de l'Inde la plus ancienne, c'est-à-dire de l'Inde védique, telle qu'elle nous est connue : uniquement par les textes tels qu'ils se sont conservés, transmis de génération en génération. J'ajoute que ces textes sont d'autant plus précieux que pour cette période on n'a pratiquement pas d'archéologie ni de données historiques, de recoupements avec d'autres histoires, appartenant à d'autres parties du monde : nous sommes donc en tête à tête avec des textes. Bien entendu, j'ai aussi touché à d'autres périodes de l'histoire indienne et à d'autres textes sanskrits plus tardifs, qui eux posent des problèmes différents. L'essentiel de mon travail porte sur le védisme.

Quel est votre parcours ?

J'ai été très bon élève au lycée. Malgré des notes médiocres en mathématiques, j'ai eu chaque année le prix d'excellence, et j'ai reçu un prix de français au Concours général de 1946. Les choses se sont gâtées après le baccalauréat : ma curiosité dépassait largement mes dons. Admissible, mais admissible seulement, au concours de l'École normale supérieure, j'ai bénéficié d'une bourse d'études jusqu'à l'année de l'agrégation. Mais j'ai persévéré dans mes errances. Pendant mes études supérieures, j'ai zigzagué entre les lettres classiques, qui étaient tout de même l'essentiel, et les études de russe. Pour le Diplôme d'études supérieures, qui, en gros, correspond à ce qu'est aujourd'hui le mémoire de maîtrise, j'ai rédigé (sous la rubrique Littérature comparée) une dissertation sur *Le voyage en Russie* du marquis de Custine (1839). J'ai été reçu à l'agrégation de grammaire, en 1956, au sortir d'un service militaire, qui a coïncidé avec la première période de la guerre d'Algérie : j'ai du reste passé l'automne 1955 et l'hiver 1955-1956 comme soldat en Grande Kabylie. Une fois agrégé, les choses pour moi sont allées très vite, pour ce qui est de ma carrière. Mon ami et contemporain Pierre Vidal-Naquet l'a très bien expliqué dans ses *Mémoires*¹ : notre génération a bénéficié du « baby boom » de l'après-guerre, et quand nous avons commencé notre parcours professionnel, il y avait dans l'enseignement supérieur beaucoup de postes à pourvoir. En ce qui me concerne, j'ai pu, grâce à mon maître Armand Minard, être nommé assistant en philologie classique et sanscrit, dès la rentrée de 1957. De sanskrit, oui : j'avais, dans ce domaine, à peine deux ans d'avance sur mes étudiants. Mon intérêt pour le sanskrit était né ou plutôt s'était avivé lors de l'initiation à la Grammaire comparée que comportait le certificat de licence « Grammaire et Philologie classiques ». La curiosité passionnée pour l'Inde remonte à ma vingtième année : elle est née de conversations avec Denise Ariane Spanien, qui s'engageait alors dans l'étude du tibétain et du bouddhisme, et avec celui qui allait devenir son mari, Alexander Macdonald, qui avait guerroyé en Inde et en Birmanie où il s'était découvert une vocation d'ethnologue, à laquelle il a si brillamment répondu. Enseignant à Lyon, je m'arrangeais pour assister chaque semaine à Paris aux cours d'Armand Minard, de Louis Renou, d'Émile Benveniste, et, plus sporadiquement, d'André Martinet. En 1962, Armand Minard a réussi à faire renaître la chaire de sanskrit de l'Université de Strasbourg et m'a confié la charge de cet enseignement, que j'ai assurée jusqu'en 1972. À cette date, j'ai été élu à l'École pratique des hautes études, section des sciences religieuses, d'abord comme maître de conférences, puis comme directeur d'études. Je suis resté dans cette institution jusqu'à ma retraite en 1998. C'est Madeleine Biardeau qui m'avait présenté, en même temps du reste qu'elle m'a fait entrer au Centre d'études de l'Inde et de l'Asie du Sud que venaient de fonder Louis Dumont et Daniel Thorner. J'ai noué aussi des liens solides avec le Laboratoire d'ethnologie de Paris X Nanterre. Pour ce qui est de ma « recherche », elle a connu une inflexion : j'étais censé faire une thèse de grammaire sur les dérivés à suffixe *-man* en sanskrit védique, mais je me suis laissé capter par le contenu des notions que j'avais à étudier et finalement j'ai réuni, pour une thèse sur dossier, toute une série d'études de caractère plutôt anthropologique sur le rituel védique, notamment, qui sont venues compléter ma traduction commentée d'un texte védique, le livre II du *Taittirīya Āraṇyaka* (1977)². À partir de 1962, guidé d'abord par Madeleine Biardeau, j'ai fait des séjours dans l'Inde,

1 PIERRE VIDAL-NAQUET, *Mémoires*, Paris, Le Seuil, 2007 (orig. 1995-1998).

2 *Le Svādhyāya, récitation personnelle du Veda, Taittirīya Āraṇyaka, Livre II*, texte traduit et commenté par CHARLES MALAMOUD, Paris, Publications de l'Institut de Civilisation Indienne, 1977.

deux mois tous les deux ans, pour étudier des textes anciens, mais aussi pour me mêler, autant que faire se pouvait, à la vie des Indiens qui m'entouraient, ou du moins l'observer et tenter de comprendre la société indienne contemporaine.

Quelles sont vos influences intellectuelles, quelles figures vous ont marqué, quelles influences revendiquez-vous ?

Tous les savants que j'ai mentionnés à propos de mon parcours ont été pour moi des maîtres, tous m'ont formé non seulement en me communiquant une partie de leur savoir, mais aussi en m'incitant à travailler et à penser par moi-même.

Les deux figures qui dominent mon horizon, ce sont Émile Benveniste et Louis Renou. Avec Benveniste je n'ai pour ainsi dire jamais eu de rapports personnels : quelques conversations très brèves. Je n'ai pas travaillé avec lui, sous sa direction, sauf pour des exposés à son séminaire des hautes études. Pendant plusieurs années, j'ai suivi tous ses cours à l'EPHE et au Collège de France. Tout le monde le sait et le dit maintenant, mais nous n'étions pas si nombreux, avant 1968, à savoir qu'il était non seulement un des grands spécialistes du monde iranien ancien, non seulement un maître de la grammaire comparée des langues indo-européennes, mais aussi un linguiste de génie et un des grands penseurs de notre temps et je suis infiniment heureux d'avoir été son auditeur en même temps que son lecteur. Ensuite, je peux vous donner la liste de mes admirations, elle est longue, donc je vais essayer de l'écourter. Il y a avant tout Louis Renou. Pour moi, Louis Renou, c'était l'indianisme dans tous ses aspects, la philologie telle que j'ai essayé de la définir précédemment, la philologie védique en particulier, et puis l'érudition énorme, sans faille, doublée d'une générosité intellectuelle incroyable, c'était cela, Louis Renou. Et cette manière à la fois sobre et intense de montrer la profondeur et la beauté des poèmes védiques. Il est pour moi le modèle du savant. Je l'ai bien connu, j'avais pour lui, en plus de l'admiration, un véritable attachement. Et je suis très heureux que Benveniste et lui aient été des amis proches et qu'ils aient travaillé ensemble.

9

J'ai une question sur Renou à ce propos. Je ne l'ai connu que de manière livresque lors de mes études, le dictionnaire fameux et puis ses nombreux écrits et autres. Si je ne me trompe pas, il a aussi été un des grands rédacteurs de l'*Inde Classique*, avec Filliozat et d'autres, qui est un Manuel des études indiennes³. Il parle de tout dans ce manuel, mais est-ce que dans son enseignement et dans ses cours il avait une ouverture sur l'Histoire des religions, par exemple ?

Pas du tout, ses cours, c'étaient des « explications de textes », la quête de ce qui, dans un contexte étroit ou large, permettait d'éclairer le sens d'un passage et d'aboutir à une traduction juste. Ses commentaires étaient très sobres, en ce sens qu'il ne parlait que des difficultés... Quels moyens avons-nous d'éclairer le sens d'un mot, de comprendre une tournure bizarre... Et en même temps, il pensait vite, et avait un débit très rapide. Évidemment, ces explications de textes aboutissaient à des réflexions sur les notions dont ces textes sont les porteurs. Mais ces réflexions, il les développait plutôt dans ses écrits, articles de revues ou chapitres de ses *Études*

³ LOUIS RENO & JEAN FILLOZAT, *L'Inde classique. Manuel des études indiennes*, t. I, Paris, Payot, 1947-1949 ; t. II, École française d'Extrême Orient, 1953.

védiques et *pāṇinéennes*⁴. Nécessairement, dans la mesure où les textes en question, le plus souvent des textes védiques, sont de caractère « religieux », l'étude des notions à travers les mots qui les désignent relève de l'histoire de la religion védique, donc de l'histoire des religions. De même, quand il écrit l'étude, désormais classique, sur le *Destin du Veda dans l'Inde*⁵, il fait bien l'histoire d'une religion. Mais jamais de comparatisme.

Ce n'était pas du tout Dumézil en fait ?

Pas du tout, pas du tout. Ils se connaissaient bien, et sans doute s'appréciaient, mais dans l'œuvre de Renou les références aux trois fonctions sont rarissimes, et peu développées.

Je vais revenir rapidement sur la question précédente. J'ai mis au premier plan Benveniste et Renou, mais il y a eu d'autres figures. Quand je me suis défini comme indianiste, j'ai eu affaire à d'autres maîtres que Renou. Un savant a joué un très grand rôle dans l'enseignement du sanskrit, en particulier à mon époque, Armand Minard. Il n'a pas la notoriété qu'il mérite, c'était un philologue et grammairien très rigoureux ; il a écrit des ouvrages à peu près illisibles par le commun des mortels sur la syntaxe védique, sur la manière traditionnelle de noter l'accentuation dans les différents textes védiques. À propos de problèmes de forme, il faisait des excursus, souvent très excitants qui étaient en somme des éléments de comparatisme. C'était un homme qui a beaucoup compté dans la formation des indianistes de ma génération, par son enseignement et ses écrits.

Je dois parler aussi d'une autre grande figure de l'indianisme Madeleine Biardeau. Philosophe de formation, elle a d'abord publié des ouvrages très érudits sur la philosophie indienne, notamment la philosophie de la parole. Puis, au moment où je suis vraiment entré en relation avec elle, son intérêt s'était porté sur le *Mahābhārata*. À partir de 1968, elle s'est consacrée à l'étude de l'hindouisme épico-puranique, et principalement au *Mahābhārata*. Or ce qui a été décisif pour cette nouvelle orientation, c'est la lecture de *Mythe et Épopée* de Dumézil : elle a fait sienne l'interprétation « structurale » de Dumézil, mais sans se référer le moins du monde à ses arguments comparatistes. Ses travaux sur l'Épopée et les *Purāṇa* relèvent à n'en pas douter de l'histoire de cette religion qu'est l'hindouisme. Avant même qu'elle ne se consacre à l'épopée, Madeleine Biardeau m'a introduit à l'œuvre de Louis Dumont avec qui elle collaborait étroitement, dans une sorte de répartition des tâches dans l'interprétation de la société indienne traditionnelle : elle apportait les arguments tirés des textes, lui de l'observation ethnographique et de la théorie sociologique.

Comment avez-vous été amené à écrire avec Madeleine Biardeau le livre sur le sacrifice ?

J'ai suivi les cours de Madeleine Biardeau très assidûment, à partir du moment où elle s'est mise à étudier le *Mahābhārata*, à partir de 68, donc. Mais c'est Jean-Pierre Vernant qui a eu l'idée de ce livre qui porte nos deux signatures. Vernant avait, avant d'être élu au Collège de France, organisé des séminaires mensuels, sur plusieurs années. Dans les années 70, le thème était le sacrifice. Parmi les collègues que Vernant avait invités, il y avait Madeleine Biardeau et moi. Madeleine Biardeau a fait un exposé (ou une série ?) sur le sacrifice dans toute l'histoire

4 LOUIS RENOU, *Études védiques et pāṇinéennes*, t. I-XVII, Paris, Publications de l'Institut de Civilisation Indienne, 1955-1969.

5 LOUIS RENOU, « Le destin du Veda dans l'Inde », *Études védiques et pāṇinéennes (o.c.)* VI, 1960.

de l'Inde brahmanique et hindoue. De mon côté, je me suis limité à l'Inde védique, et à un sujet bien précis : les honoraires versés aux prêtres officiants, sujet qui, il est vrai, est tout à fait central dans les textes védiques. Vernant a réuni nos deux contributions en un livre qu'il a fait publier sous nos deux signatures, bien qu'en fait il s'agisse de deux études juxtaposées.

C'est bien comme ça, ça fait la transition avec la question suivante. Quelle a été la place de vos relations avec Pierre Vidal-Naquet que, je crois, vous avez beaucoup connu et puis avec J.-P. Vernant ?

Oui, c'est par Pierre Vidal-Naquet que j'ai fait la connaissance de Jipé. Pierre Vidal-Naquet : notre amitié s'est nouée dans les années d'après-guerre, en 47-48. Nous découvrons le monde, Paris, les livres... Mais il y avait aussi la guerre, qui venait de s'achever, ses parents assassinés à Auschwitz, les questions infinies que nous nous posons. De ce qu'a été notre amitié, il parle très bien dans ses *Mémoires*⁶. Plusieurs de ses textes me sont dédiés. C'est par lui que j'ai connu Catherine Blum, qui était à moitié genevoise et allait devenir ma femme. C'est par lui aussi que j'ai connu Ariane Spanien, cette apprentie tibétologue dont j'ai déjà parlé et dont je dois dire aussi qu'elle m'a fait découvrir Dumézil... Vidal-Naquet m'a précédé dans la lecture de Lévi-Strauss. Mais ce que je lui dois surtout, pour ce qui est de ma formation intellectuelle et du réseau des amitiés qui m'ont aidé à penser, c'est de m'avoir présenté à Jean-Pierre Vernant, en 1968.

Est-ce que déjà à ce moment-là, vous aviez cet intérêt pour cette question à laquelle votre nom est attaché : la dette ?

11

J'ai rencontré le thème de la dette en travaillant à ma traduction commentée du livre II du *Taittirīya Āraṇyaka*, parue en 1977. J'ai développé ce thème dans deux ouvrages collectifs que j'ai dirigés, l'un constitue le n°4 de la revue *Puruṣārtha*, 1980⁷ ; l'autre, que j'ai intitulé *Lien de vie, nœud mortel*⁸, réunit, en plus de mon introduction et de ma contribution d'indianiste, des études rédigées par des spécialistes de la Chine et du Japon ; il a été publié aux éditions de l'EHESS en 1988. La « dette », telle que je l'ai étudiée, relève de la philologie des textes normatifs de l'Inde ancienne, et de l'anthropologie historique et juridique, de l'anthropologie tout court.

Mais c'est quand même lié à la question du sacrifice ?

Oui, assurément. Dans les textes védiques, il est dit et répété que si l'homme offre des sacrifices, c'est que c'est là le moyen de payer sa dette à ces créanciers que sont les dieux. Mais Vernant a très bien vu que je parle de la dette présentée dans les textes védiques, donc tout à fait liée au sacrifice, mais aussi de la dette matérielle, du débiteur, du créancier, disons, de la société. Ce numéro de *Puruṣārtha* que j'ai dirigé comportait donc des études anthropologiques de Louis Dumont, de Jean-Claude Galey et de moi, mais des historiens de l'Inde aussi ont contribué à ce numéro : ils ont parlé des problèmes économiques et sociaux de la dette en Inde au cours de l'histoire. Toujours je me suis efforcé de montrer le lien entre la dette symbolique et la dette matérielle.

⁶ PIERRE VIDAL-NAQUET, *Mémoires*, en particulier t. I : pp. 223-230 ; p. 238 ; pp. 252-254 ; pp. 256-258. Voir Index.

⁷ CHARLES MALAMOUD éd., *La dette*, n° thématique de *Puruṣārtha. Sciences sociales en Asie du Sud Est* 4 (1981).

⁸ CHARLES MALAMOUD éd., *Lien de vie, nœud mortel. Les représentations de la dette en Chine, au Japon et dans le monde ancien*, Paris, Éditions de l'EHESS, 1988.

Vernant avait intitulé un de ses livres, *Mythe et pensée*⁹, le sous-titre de *Cuire le monde* est « Rite et pensée »¹⁰. Pour revenir sur ces inflexions, j'ai presque hésité à parler de tournant ritualiste.

Je suppose que mon sous-titre impliquait une sorte de réponse critique à Lévi-Strauss qui dit que le rite ne pense pas, tandis que le mythe pense. Quoi qu'il en soit, je veux dire que les textes par lesquels nous connaissons la religion védique nous font certes connaître des mythes, mais que le plus souvent ces mythes sont évoqués pour expliquer l'origine de rites, et que ces mythes sont en fait des mises en scène de rites. Et toute la spéculation védique repose sur la mise en correspondance de termes qui appartiennent au registre des composantes de la parole et de termes qui sont des éléments ou des moments du rite.

Il y a en tout cas autant à penser sur le rite que sur les mythes. Non pas seulement sur leur mode d'efficacité, la croyance qu'ils requièrent, mais aussi sur leur structure, leur raison interne. Dans le cas de l'Inde, je le répète, il suffit de lire les textes. Mais on peut aller plus loin et tenter de montrer, comme l'a fait Frits Staal, qu'un rite un peu complexe est un corpus d'actions et d'énoncés dont l'agencement met en lumière une grammaire, une grammaire qui serait faite d'une morphologie et d'une syntaxe, mais sans sémantique. Frits Staal, mathématicien de formation, s'est intéressé aux logiques indiennes et s'est ensuite consacré à ce que l'on pourrait appeler l'analyse syntaxique des rites. C'est-à-dire qu'au-delà, ou plutôt en deçà des croyances qui font qu'on exécute des rites parce qu'on leur attribue une efficacité (s'assurer du bon vouloir des choses, faire ce que les divinités attendent de nous pour nous être favorables, etc.) il y a le désir ou le besoin de mettre en œuvre ces agencements d'actes. Il faut ajouter que, par contraste en quelque sorte, il y a ce qu'il regroupe sous le nom de *mantra*, les sons ou enchaînements de sons émis rituellement et dont il est vain, selon Staal, de chercher le « sens » : ce sont comme des chants qui expriment un besoin du corps et n'ont pas de « signification ». Il faut observer ce que « disent » les rites avant de les « interpréter » à la lumière de ce qu'en disent les mythes, les morales et les religions. Prendre garde aussi au fait que le rite n'est pas propre à l'homme. J'ajoute pour ma part qu'il faut aussi étudier les processus de création de rites ou de ritualisation dans les sociétés ou microsociétés et même chez l'individu. Frits Staal a pensé reconnaître dans ma manière, dans certains de mes écrits, des idées qui allaient dans son sens. Il se peut. Mais j'avoue que je ne rejette pas, comme il le fait, les exégèses indiennes sur les rites. Il y a les mythes d'origine des rites, mais aussi l'idée que tout ce qui a lieu doit être vu sous trois aspects : en tant qu'élément du cosmos (*adhidaivam*), en tant que rite (*adhiyajñam*), en tant qu'élément de la personne (*adhyātmanam*). Tel est le système de correspondances.

C'est vrai que Staal avait écrit cet article « The Meaninglessness of Ritual »¹¹, d'une certaine façon cela séduit dans le champ des études sur le polythéisme parce que ça recoupait la notion d'orthopraxie, utilisée par d'autres ailleurs, et qui semblait trouver un très bon exemple en Inde, mais c'était presque un défi pour les philologues.

9 JEAN-PIERRE VERNANT, *Mythe et pensée chez les Grecs. Études de psychologie historique*, Paris, La découverte, 1985 (orig. 1965).

10 CHARLES MALAMOUD, *Cuire le monde. Rites et pensée dans l'Inde ancienne*, Paris, La découverte, 1989.

11 FRITS STAAL, « The Meaninglessness of Ritual », *Numen* 26 (1979), pp. 2-22.

C'est vrai, en Inde, le philologue dispose d'un trésor de textes qui justement décrivent et analysent les rites dans leur agencement. Dans l'Inde d'aujourd'hui se sont conservés nombre de rituels anciens et par conséquent l'ethnographe y vient au secours de l'historien des religions.

À propos de Staal et du rituel, quel rôle a joué John Scheid dans votre parcours?

John Scheid, qui pourtant est plus jeune que moi de presque une génération, m'a beaucoup encouragé par son exemple. C'est un immense savant, à la fois philologue et archéologue. J'envie sa fécondité, sa rigueur, son ampleur de vues. Qu'il dise, quand il doit faire publiquement le bilan de son travail, qu'il a appris quelque chose de moi, voilà qui me comble et m'engage à continuer.

On peut repérer un tournant ritualiste chez certains membres du centre Gernet, dans le cercle des collègues de Vernant, Jean-Louis Durand et Jesper Svenbro pour la Grèce notamment, John Scheid pour Rome. Quel rôle vos travaux, les discussions auxquelles vous avez participé, ont-ils joué dans ce tournant et comment articuleriez-vous aujourd'hui votre parcours entre rite et pensée et, pour revenir sur Staal, est-ce que vous diriez que le rite est « meaningless »?

Je ne peux parler du rituel en général. Mon champ est le rituel dans l'Inde védique et brahmanique. Je remarque que dans le corpus des textes rattachés au Veda il y a des traités qui ont pour objet d'indiquer la marche à suivre pour exécuter correctement les rites: enchaînement de gestes accompagnés de paroles. Ces traités disent donc comment il faut exécuter les rites sans dire pourquoi il faut le faire, sans s'interroger sur le sens des paroles qu'il faut prononcer. Mais à côté ou plutôt avant ces traités, il en est d'autres, plus amples, qui insistent sur les raisons qui font que dans un rite telle parole (tel fragment du corpus védique) est liée à tel geste. Ces mises en correspondance, ces justifications peuvent nous paraître absurdes ou arbitraires. Le fait est qu'elles existent. Je ne me suis pas contenté du formalisme du rituel, j'ai essayé de montrer la place que les spéculations sur les rites tenaient dans l'ensemble des constructions de la pensée indienne: après tout c'est par le rite que le monde se cuit.

13

En tant qu'indianiste, vous avez vu que dans les années 60-70, l'Inde commençait à être popularisée en Occident, dans la culture de la jeunesse particulièrement. Il y avait beaucoup de références à l'Inde ou plutôt à l'hindouisme et finalement assez peu au védisme. Quel a été votre regard sur tout cet engouement?

Sur le moment, je l'avoue, j'ai eu une réaction de rejet. J'avais tendance à mettre dans le même sac tous ces jeunes gens qui venaient chercher dans l'Inde des gurus mystiques, qui était aussi l'Inde des chemins de Katmandou, les moyens d'échapper à la prose du monde. Cela m'était étranger et même cela m'irritait. Les chemins de Katmandou étaient jonchés de beaucoup d'épaves. Mais j'étais moi-même trop enfermé dans mes certitudes ou dans mes choix. L'Inde des mystiques peut bien m'intéresser par les œuvres qu'elle a produites, nullement par les hommes vivants en qui elle s'incarne. Pourtant plusieurs des jeunes gens qui ont fait l'expérience de ces « trips » des années 70 sont devenus de bons indianistes universitaires. Mais vous avez raison, cet engouement pour l'Inde dans les années 70 est un phénomène de masse tout à fait nouveau, différent de l'indomanie des intellectuels européens dans les premières décennies du XIX^{ème} siècle.

Et donc, quel rôle ont joué vos travaux pour les membres du Centre Gernet?

Il m'est difficile de le dire. Le fait est que j'ai participé activement à plusieurs colloques organisés par ce centre et que j'ai participé activement aussi à l'élaboration du volume *Corps des dieux*¹² et je me souviens de conversations, principalement avec Scheid, Svenbro et aussi avec Durand. Je dois dire aussi que Nicole Loraux a écrit un merveilleux compte rendu de mon *Cuire le monde*¹³.

Comment définiriez-vous la place du comparatisme dans votre œuvre? Quelle est votre conception du comparatisme? En quoi vous paraît-il ou non indispensable?

Quand on traite d'une culture autre que la sienne, je crois qu'il est inévitable, même s'il est implicite. Même quand nous nous efforçons de nous en tenir à l'« émique » de la culture que nous étudions, nous ne pouvons faire abstraction de notre propre « émique ». À partir du moment où l'on traduit, où l'on commente, on compare. Il faut prendre conscience de cela. Mais vous parlez du comparatisme comme démarche consciente et assumée. En ce sens, je ne suis comparatiste que par moments. Par exemple, dans le chapitre de *Cuire le monde* intitulé « Par cœur »¹⁴, j'esquisse une comparaison entre la mémoire dans l'Inde et la mémoire dans le judaïsme. Ou bien dans l'entrée en matière de ma Conférence Marc Bloch¹⁵, lorsque je cite la comparaison que fait Al Biruni entre les principes de l'islam, du judaïsme et de la doctrine des brahmanes. Mais ce sont de brèves notations. Une véritable démarche comparative serait plus systématique, plus soutenue. Une forme prévalente de comparatisme consiste à expliquer les traits communs à deux cultures par leur origine commune : la recherche comparative en matière de religion entre deux cultures est autorisée par le fait que ces deux cultures parlent des langues qui dérivent d'une même langue commune. Les analogies entre la religion (la mythologie principalement, ou la mythologie historicisée) de Rome et celle de l'Inde védique et épique, par exemple, sont d'autant plus fécondes et assurées que les deux cultures parlent des langues qui dérivent d'une souche commune, l'indo-européen. Autrement dit, la comparaison est légitime dans la mesure où les ressemblances mises en lumière confirment la parenté admise par avance entre les ensembles comparés. Cette démarche n'est pas du tout la mienne. Par exemple, je pense que l'analyse structurale que Dumézil fait du *Mahābhārata* est parfaitement convaincante par elle-même. La recherche comparative, telle que Detienne l'entendait, commence par le choix de « bons comparables », d'objets bons à comparer.

14

Je me souviens que vous avez parlé, chez Marcel Detienne à Baltimore, de xénologie.

Oui, c'est une idée de Detienne justement. Un bon objet d'enquête comparative : comment les différentes cultures se représentent-elles l'étranger? Pour ce qui est de l'Inde traditionnelle, je me réfère en particulier aux travaux de Wilhelm Halbfass. Les textes de l'Inde traditionnelle mentionnent fréquemment les *mleccha*, terme que l'on traduit par « barbares » et qui désigne en somme tous ceux qui ne sont pas Indiens, parlent des idiomes barbares et ne font pas vraiment partie de la société telle qu'elle est décrite, avec ses stratifications, dans les textes normatifs.

12 CHARLES MALAMOUD et JEAN-PIERRE VERNANT éd., *Le Corps des dieux*, Paris, Gallimard, 1986.

13 NICOLE LORAUX, « *Lokapakti*: l'indianisme, le sacrifice et les mots », *Archives de Sciences sociales des religions* 74 (1991), pp. 163-169.

14 CHARLES MALAMOUD, *Cuire le monde*, pp. 295-306.

15 CHARLES MALAMOUD, « Les contours de la Mémoire dans l'Inde Brahmanique », *Annales. Histoire, Sciences sociales* 57 (2002), pp. 1151-1162.

Ils ne sont pas situés géographiquement : ils occupent évidemment tout l'espace extérieur au sous-continent, mais il y en a aussi à l'intérieur. Mais ce qui est vraiment stupéfiant c'est que les Indiens, après les débuts de l'ère chrétienne, ont colonisé une grande partie de l'Asie du Sud-Est, non pas politiquement, sous forme d'annexion, mais culturellement. De ces cultures de l'Asie du Sud-Est, des empires et royaumes auxquels elles ont donné naissance, de cette « Inde extérieure », il n'y a pas la moindre mention dans les textes de l'Inde proprement dite. Quel contraste avec les Chinois ! Les pèlerins chinois eux viennent en Inde pour y trouver les traces de la vie du Buddha, et décrivent ce qu'est l'Inde qu'ils ont vue et leurs rapports avec les Indiens. Donc oui, la xénologie comme exemple de « bon objet » de comparaison.

Vous avez de la chance en tant qu'indianiste. En tant qu'égyptologue, je suis confronté à des sources où les Égyptiens ne parlent des autres que pour les mépriser ou les insulter.

Pour continuer sur le même sujet, on peut s'interroger sur les pratiques de la traduction dans les différentes cultures. Les Chinois ont traduit systématiquement en chinois les textes bouddhiques composés en sanskrit. Mais avant l'époque moderne, il n'y a pour ainsi dire pas de textes étrangers à l'Inde qui aient été traduits dans une langue indienne. Tout ce que je viens de dire est évidemment schématique et approximatif, et il ne faudrait pas en tirer argument pour définir des constantes de comportement. Ce qui est intéressant dans ces exercices de comparaison c'est qu'ils amènent à réfléchir sur l'objet en cause : qu'est-ce au juste que traduire, à quels besoins cet acte répond-il, que faut-il pour que les pratiques plus ou moins spontanées et certainement très répandues du truchement deviennent cette activité sophistiquée qu'est la traduction ?

15

Quelle serait votre appréciation actuelle du travail de Dumézil, qui a été rejeté par certains indianistes ?

Son interprétation du *Mahābhārata* me convainc, en tant qu'elle consiste à mettre en ordre ce qui se dit de façon parfois cryptique ou trop verbeuse dans le texte même. Quant à l'idée que les « théologèmes » ou « mythologèmes » du *Mahābhārata* ont leurs correspondants dans les récits mythologiques et épiques d'autres groupes humains « de langue indo-européenne » et confirment donc l'idée d'une communauté première de langue et de culture indo-européennes, je suis beaucoup plus sceptique. Je m'en suis expliqué brièvement, trop brièvement, dans la *Revue de l'Histoire des Religions*¹⁶.

Néanmoins, dans son analyse du *Mahābhārata*, si je me souviens bien, ce qui soutient l'explication du mariage polyandrique de Draupadī, ce serait que la relation entre Draupadī et les différents enfants de la lignée des Pāṇḍava est, en fait, ce qu'il appelle un mythologème indo-européen, c'est-à-dire que, dans son analyse, ce qui va donner le sens d'une énigme étrange, ce mariage particulier qui est absolument contraire aux pratiques indiennes, est illustré pour lui par une configuration d'un passé reculé, est-ce que ça vous paraît acceptable ?

Je ne sais pas. Pourquoi se limiter aux « Indo-Européens » pour trouver des analogues ? Après tout c'est une pratique réelle chez les Tibétains.

¹⁶ CHARLES MALAMOU, « Histoire des religions et comparatisme : la question indo-européenne », *Revue de l'Histoire des Religions* 20 (1991), pp. 115-121.

Concernant la place que vous faites à vos rapports avec Detienne, vous avez participé à l'ATP « Polythéisme », à Tracés de Fondation, à la Déesse Parole¹⁷, qui ont été de grands moments dans la construction du comparatisme. En quoi cela a-t-il marqué des inflexions dans votre parcours, dans votre réflexion ?

Detienne a pensé la mythologie comme l'a fait Lévi-Strauss, en étudiant avec une science, une perspicacité et une sensibilité admirables l'organisation interne des mythes, ou plutôt en montrant à quels besoins de l'esprit humain ils répondaient, et parfois quels dispositifs logiques ou discursifs ils mettaient en lumière. À présent, ce que je lui dois personnellement, c'est de m'avoir amené à participer à des projets comparatistes dont il avait eu l'idée. Je lui suis très reconnaissant de m'avoir amené à réfléchir à la notion de fondation. Cela paraît quelque chose d'universel ; comment une société peut-elle vivre pendant des siècles sans fonder ? Dans l'Inde la plus ancienne, m'est-il apparu cependant, cette notion de fondation n'existait pas et je me suis efforcé de montrer que cette absence faisait sens, qu'elle s'intégrait à une manière d'envisager le temps qui fait que l'idée même de commencement est une violence. Il ne s'agit pas de l'Inde en général, bien entendu, mais de l'Inde védique. Je dois dire que mon étude sur « l'absence de fondation » est prolongée et, j'espère, renforcée par un article que j'ai écrit pour le volume *Inde, Grèce ancienne. Regards croisés en anthropologie de l'espace* (Belles Lettres 1995), intitulé « Remarques sur la notion de lieu dans le Veda »¹⁸.

La Déesse Parole : c'est en Inde que la Parole est une grande figure mythologique. Detienne a eu la bonne idée de mettre sous le signe de cette déesse indienne des recherches sur l'idée que l'on se fait de la parole dans d'autres cultures. Ce livre est un modèle de comparatisme sans préjugés : un thème heureusement choisi, des variations proposées par les différentes cultures prises en compte.

16

Est-ce que l'idée de Detienne « faire du territoire » (un thème comparatif) a une importance pour vous ?

Oui certes, et j'ai déjà amorcé ma réponse à cette question dans le développement précédent. Dans l'Inde védique, ce dont il est toujours question c'est la Terre sans limites. Le territoire est une délimitation provisoire, un morceau de terre caractérisé avant tout par la population qui l'occupe et le cultive (*janapada*, « support de peuple ») et par le roi qui y règne. Mais l'occupation humaine d'un territoire n'en fait pas un terroir. Elle est précaire. La population peut faire mouvement à chaque instant et le roi est par définition « désireux de conquêtes », sans limites... C'est un maître, le moindre roitelet est un époux de la Terre.

Quelles affinités ressentez-vous avec un africaniste comme Michel Cartry qui a mis au centre de sa réflexion justement la terre, le statut de la terre ?

J'ai bien connu Cartry, pas assez cependant. Je crois que son œuvre est d'une importance décisive, à la fois ethnologique et anthropologique. Mais c'est maintenant avec Danouta Liberski

¹⁷ MARCEL DETIENNE éd., *Tracés de Fondation*, Louvain-Paris, Peeters (« Bibliothèque de l'EPHE. Sciences religieuses » 113), 1990 ; MARCEL DETIENNE éd., *La déesse Parole*, Paris, Flammarion, 1995.

¹⁸ CHARLES MALAMOUD, « Remarques sur la notion de lieu dans le Veda », in JEAN-CLAUDE CARRIÈRE, EVELYNE GENY, MARIE-MADELEINE MACTOUX ET FRANÇOISE PAUL-LÉVY eds., *Inde, Grèce ancienne. Regards croisés en anthropologie de l'espace*, Paris, Les Belles Lettres, 1995, pp. 153-162.

que je suis en dialogue¹⁹. Si l'idée de terre, au sens géographique, est bien différente en Inde de ce qu'elle est en Afrique, ce qui nous réunit c'est le désir de mettre en lumière les manières de concevoir la terre, le sol, comme substance, à protéger rituellement et respecter.

Quelle a été la place de la psychanalyse dans votre parcours, dans votre œuvre ?

Je ne connais de la psychanalyse que les écrits de Freud. Je l'ai découvert quand j'avais une vingtaine d'années et depuis, j'en suis un lecteur obstiné et toujours stimulé. Cela dit, je n'ai pas l'expérience de la psychanalyse. Il se trouve cependant qu'à mes séminaires de l'EPHE sont venus plusieurs analystes, certains régulièrement, qui ont pris au sérieux ce que je pouvais raconter sur les mythes et les rites de l'Inde et qui donc m'ont invité à leurs propres séminaires.

Je n'ai introduit de références à la psychanalyse que dans de très rares textes, par exemple celui qui est ma contribution au livre sur le sacrifice signé conjointement de Madeleine Biardeau et de moi²⁰. J'ai esquissé aussi une analogie entre la « scène primitive » de Freud et un mythe relatif au dieu Indra.

Marcel Detienne parle volontiers, à propos de sociétés marquées par les dieux pluriels, mais si différentes les unes des autres, de la variété des styles de polythéisme, de leurs configurations. Comment appréhendez-vous à cet égard l'Inde védique ? Quelles difficultés vous semble-t-elle poser ?

L'Inde védique est indubitablement polythéiste. Le nombre des dieux est un thème qui donne lieu à des énumérations qui peuvent être ludiques. Tous les dieux n'ont pas la même puissance, mais tous sont des puissances. Certains sont des individus, d'autres vivent en groupe. Plusieurs de ces dieux prétendent à la suprématie et donc rivalisent entre eux, bien qu'il n'y en ait qu'un qui affirme être leur roi. Il y a du reste différentes sortes de suprématie, donc une répartition des tâches est peut-être sous-jacente à ces rivalités. Si la déesse Parole n'est qu'une divinité parmi d'autres, elle n'hésite pas cependant à prendre la parole pour affirmer que les autres dieux ne sont dieux que par son propre désir. Et la parole même dont est fait le Veda, le *brahman*, est ce qui rend le rite efficace et donc rend le monde possible.

17

L'idée que les rites construisent les dieux a donné une impulsion neuve à l'anthropologie comparée. Pourriez-vous revenir sur la notion de scène sacrificielle ?

J'ai écrit un livre qui porte cette expression en sous-titre, le titre proprement dit étant *La danse des pierres*²¹, formule que j'emprunte au texte védique lui-même. J'ai essayé de montrer les analogies entre le sacrifice solennel et une représentation scénique. Il y a un espace strictement délimité, et divisé en zones d'intensité croissante d'ouest en est. Les gestes à effectuer, les paroles à prononcer sont strictement réglés, les mouvements de chacun fixés à l'avance. C'est

19 Voir notamment les chapitres 2 : DANOUTA LIBERSKI-BAGNOUD, « Les gardiens de la Terre. La notion de responsabilité dans les systèmes rituels voltaïques », et 3 : CHARLES MALAMOUD, « En quête de la responsabilité dans l'Inde brahmanique », in ALAIN SUPLOT et MIREILLE DELMAS-MARTY éd., *Prendre la responsabilité au sérieux*, Paris, PUF, 2015, respectivement pp. 55-72 et 73-81.

20 MADELEINE BIARDEAU et CHARLES MALAMOUD, *Le sacrifice dans l'Inde ancienne*, Louvain-Paris, Peeters (« Bibliothèque de l'EPHE. Sciences religieuses » 79), 1976.

21 CHARLES MALAMOUD, *La danse des pierres. Études sur la scène sacrificielle dans l'Inde ancienne*, Paris, Seuil, 2005.

théâtral parce que c'est convenu et que tout se déroule suivant un schéma préexistant, il ne peut pas y avoir d'intrusion de la réalité extérieure. En ce sens c'est une scène, mais qui n'implique pas nécessairement que ça « représente » autre chose que soi-même. Les personnes présentes sont tout entières occupées par la fonction qu'elles ont à remplir, cela ne veut pas dire qu'elles jouent un personnage. En revanche, il y a dans le déroulement du sacrifice des moments de simulacre qui sont décrits et analysés comme tels : par exemple quand le sacrifiant est censé se débarrasser de son corps profane et se transformer en embryon pour renaître avec un corps nouveau apte à « jouer son rôle » dans le processus sacrificiel. C'est une « scène » parce que c'est un simulacre efficace, explicitement désigné comme tel.

Comment définiriez-vous votre contribution aux études védiques, aux sciences humaines en général ? Comment percevez-vous l'apport de votre œuvre ?

18

Je ne peux pas répondre. Je ne sais pas, j'ai eu des étudiants, quelques-uns sont devenus des chercheurs de grand talent. Je devrais du reste en parler au féminin, indépendamment de tout souci de correction politique, puisque c'est avant tout (par ordre chronologique) à Lyne Bansat Boudon, Silvia D'Intino et Caterina Guenzi que je pense. Je n'ai pas fondé d'école, je ne me réclame pas d'une école. J'ai eu des maîtres et des amis. Je ne suis pas incompris ni méconnu, j'aurais aimé, j'aurais dû faire plus et mieux, publier davantage dans les revues savantes, m'exposer plus courageusement à la critique, tirer des conclusions théoriques de mes lectures. J'aurais aussi la conscience plus tranquille si mon intérêt ardent pour l'Inde réelle et vivante s'était manifesté clairement dans mes écrits. Mais ce n'est pas ici le lieu de faire une autocritique désormais inutile. Par les soins des « disciples » que j'ai mentionnées, deux colloques en mon honneur ont pu se tenir à Paris. Les actes en ont été publiés respectivement en 2002 et 2012²², et réunissent les contributions de savants et de penseurs éminents : je suis comblé, infiniment reconnaissant. Je pense que j'ai été surtout porté par le désir de montrer que les rites védiques étaient des objets bons à penser et aussi que les constructions védiques les plus sèches ou déconcertantes recélaient une grande force poétique.

Sur quoi travaillez-vous aujourd'hui, et quels sont vos projets ?

Il m'est difficile maintenant de découvrir de nouveaux sujets d'intérêt avec l'espoir de m'y consacrer avec fruit. Quand mes collègues me font une commande, c'est toujours pour m'inviter à reprendre ou développer ce que j'ai déjà fait, ce qui n'est pas étonnant. Tout de même : j'ai rencontré l'expression *lokayātrā* que je traduis par « les voies de ce monde ». Je voudrais m'engager plus avant dans une réflexion sur ce « monde comme il va ».

Le rite est du côté de la norme ?

Oui, bien sûr, mais il y a un monde ou un espace du rite qui n'est pas soumis aux mêmes nécessités, aux mêmes contraintes, ni aux mêmes aléas que le « monde » proprement dit, le monde « mondain ». Et cependant les rites font partie de la vie, et je voudrais voir de plus près

22 LYNE BANSAT BOUDON et JOHN SCHEID éd.s., *Le disciple et ses maîtres. Pour Charles Malamoud*, Paris, Le Seuil (*Le genre humain* 37), 2002 ; SILVIA D'INTINO et CATERINA GUENZI éd.s., *Aux abords de la clairière. Études indiennes et comparées en l'honneur de Charles Malamoud*, Turnhout, Brepols (« Bibliothèque des Hautes Études, Sciences religieuses » 154), 2012.

comment l'*Arthasāstra*, le traité sur la science du gouvernement tient compte de cet espace du rituel dans la vie des sujets.

Toute dernière question. Vous êtes l'auteur de l'entrée « Histoire des religions et anthropologie » dans le Dictionnaire de l'Ethnologie et de l'Anthropologie de Michel Izard et Pierre Bonte²³, comment concevez-vous aujourd'hui leurs relations, comment définiriez-vous le concept de religion et en quoi ce terme vous paraît-il problématique ?

Je suis content que le terme anthropologie existe, car il permet de prendre une distance par rapport à tout, sans rien repousser pourtant. L'anthropologie permet de penser la religion comme un ensemble de comportements et de constructions mentales que l'on observe chez l'homme (et peut-être d'autres espèces). Donc je considère que, intellectuellement, l'anthropologie est englobante par rapport à la religion. Celle-ci ne me parle que dans la mesure où c'est un chapitre de l'anthropologie.

Merci beaucoup. On pourrait peut-être creuser l'idée de la poésie et de la littérature, si on avait davantage de temps.

Entretien réalisé par Philippe BORGEAUD, Dominique JAILLARD et Youri VOLOKHINE.

Retranscrit par ÉLISE COIGNET.

²³ MICHEL IZARD et PIERRE BONTE, *Dictionnaire de l'Ethnologie et de l'Anthropologie*, Paris, PUF, 1991, pp. 625-626.