

## Groupe d'études « La philosophie au sens large »

Animé par Pierre Macherey

18/01/2006

### L'anthropologie des risques, entre modernité et pré-modernité.

#### 1) Mary Douglas et la souillure

Frédéric Keck

Si l'on veut construire une anthropologie de la modernité, c'est-à-dire une étude des sociétés modernes qui les fasse voir comme exotiques et les rende étrangères à elles-mêmes, la notion de risque est un bon point de départ. La sociologie du risque est un domaine en pleine expansion (comme l'atteste l'ouvrage pédagogique de P. Peretti-Watel, *Sociologie du risque*, Paris, Armand Colin, 2000) et il n'est guère de secteur de la vie sociale qui ne puisse faire aujourd'hui l'objet d'une approche en termes de risques : risques nucléaires, risques environnementaux, risques criminels, risques de terrorisme... La notion de risque est apparue dans le vocabulaire des assurances maritimes au XVe siècle pour couvrir les dangers auxquels s'exposaient les voyageurs des Grandes Découvertes : elle désignait alors un péril auquel s'exposait un individu dans des conditions extraordinaires, en se portant aux limites du monde connu. Avec la Révolution Industrielle, c'est la société moderne elle-même qui produit en son sein des dangers d'un genre nouveau, en transformant son environnement par des machines d'une façon telle qu'il cesse d'apparaître comme familier et rassurant, les individus s'exposant dans leur vie ordinaire à des risques qu'ils ignorent et qu'ils ont pourtant produits par leur action conjointe.

On peut faire de cette expansion de la notion de risque une analyse historique, comme un passage du danger au risque. Le danger est ce qui est craint de façon affective, le risque est ce qui est calculé de façon rationnelle. Il est essentiel de remarquer que la notion de risque a été introduite par les assurances maritimes ; car avec les assurances c'est une approche rationnelle des dangers qui devient possible, par le calcul des probabilités d'un événement malheureux. Le danger était exclu de la rationalité à travers l'ordre de la loi, il était rencontré hors des frontières définies par la loi ; le risque est intégré dans la rationalité par le calcul des régularités, il est la part d'aléatoire que la norme implique pour pouvoir se produire comme norme, c'est-à-dire comme moyenne. La vie en société produit des risques précisément parce qu'elle est une vie, un ensemble de relations régulières et mouvantes entre des corps dans une population, et pas seulement des chocs entre individus dans une étendue abstraite. Ainsi, dans le sillage des analyses de Michel Foucault sur le passage du « pouvoir souverain » à la « biopolitique », un certain nombre d'analyses ont mis en avant la notion de risque comme opérateur d'un basculement dans la rationalité moderne, soit pour le déplorer (comme Robert Castel, analysant le passage de « l'ordre psychiatrique » à « la gestion des risques » dans la prise en charge de la maladie mentale : cf. R. Castel, *La gestion des risques*, Paris, Minit, 1981) soit pour l'encourager (comme François Ewald, analysant le passage de la faute au risque dans la juridiction des accidents du travail : cf. F. Ewald, *L'Etat-Providence*, Paris, Grasset, 1986 et F. Ewald et D. Kessler, « Les noces du risque et de la politique, », *Le débat*, n°109, mars-avril 2000, p. 55-72). Dans une autre approche, Ulrich Beck a montré que la notion de risque implique le passage à une « autre modernité » que la modernité industrielle : alors que la société industrielle avait focalisé l'attention sur la misère comme unique danger,

la société se divisant en deux classes de façon visible entre ceux qui possèdent tout et ceux qui ne possèdent rien, la « société du risque » voit proliférer une multitude de dangers pour la plupart encore invisibles, et mobilise toute une expertise pour les prévoir et les maîtriser ; de ce fait, la « société du risque » apparaît comme plus démocratique que la société industrielle, puisque tous les individus sont exposés au risque, alors qu'elle produit également de nouvelles divisions sociales, entre ceux qui sont exposés au risque sans le savoir et ceux qui peuvent maîtriser les risques et éventuellement en tirer profit (cf. U. Beck, *Risikogesellschaft : Auf dem Weg in eine Andere Moderne*, Frankfurt, Suhrkamp, 1986, trad.fr. *La société du risque*, Paris, Flammarion, 2001) .

L'inconvénient d'une telle approche macro-historique est qu'elle tend à étendre à un concept général de modernité, conçue comme une époque ou une vision du monde dans laquelle nous sommes irréversiblement entrés, la notion de risque qui ne fonctionne que dans certains domaines de la vie sociale et sous certaines conditions. On peut se demander, pour reprendre le mot de Bruno Latour, si « nous n'avons jamais été modernes », et si la notion de risque ne garde pas dans son fonctionnement même des caractéristiques de l'ancienne notion de danger. Plus précisément, il s'agit de savoir comment les institutions de la modernité sélectionnent parmi l'ensemble des dangers concevables par l'imagination humaine ceux qui seront traités rationnellement comme des risques, ce qui implique par conséquent que ce qui est défini comme risque puisse être toujours aussi considéré comme un danger s'il est repris par l'imagination de l'extérieur de cette rationalité. La notion de risque est intéressante parce qu'elle est structurellement liée à celle de danger : loin de la remplacer, elle en est la face rationnelle et maîtrisée, ce qui signifie qu'elle peut toujours être renversée, faisant apparaître les comportements les plus archaïques au sein même de la modernité. Une anthropologie des risques, loin de considérer la modernité comme un bloc, ne doit-elle pas plutôt montrer en quoi elle est constituée par des problèmes pré-modernes, qu'elle pose d'une façon nouvelle ?

Je me suis posé ces questions en commençant un travail d'enquête ethnographique à l'Agence Française de Sécurité Sanitaire des Aliments (AFSSA), créée en 1999 suite à la découverte de la « maladie de la vache folle » ou Encéphalopathie Spongiforme Bovine (ESB), afin de réunir des experts pour évaluer les risques auxquels s'exposent les consommateurs français du fait de leur alimentation. Ce qui m'a intéressé, c'est de comprendre comment une même notion de risque a été appliquée à un ensemble de domaines toujours croissant : ESB, OGM, obésité (considérée comme « la première épidémie non infectieuse de l'histoire »), qualité de l'eau, et très récemment grippe aviaire. Je cherche donc à analyser comment une institution s'est constituée à partir d'une grille rationnelle en termes de risques (appliquée de façon exemplaire à la maladie de la vache folle dans le cadre d'études mécaniques et statistiques sur les causes et l'extension de la maladie du fait de la diffusion des prions) et comment elle a dû transformer cette grille en fonction des nouveaux risques qui apparaissent, au risque d'une perte de toute cohérence et d'une implosion. Le nombre de risques alimentaires est en effet potentiellement infini, du fait que manger un aliment n'est pas une opération entièrement prévisible mais implique toujours un danger, car elle détruit un organisme pour le faire passer dans un autre organisme ; cette situation de danger, loin d'avoir été réduite par la modernité, est au contraire démultipliée du fait de la production de « nouveaux aliments » (*new food*) par l'industrie agro-alimentaire afin de répondre aux exigences de diversification du marché. De ce point de vue, les risques alimentaires se distinguent d'autres risques plus spectaculaires, comme le risque nucléaire ou le risque terroriste : au lieu de reposer sur une représentation de la catastrophe comme ce qui anéantit en un instant, elle implique une multiplicité d'appréhensions diffuses dans la consommation journalière d'autres organismes. Le risque alimentaire n'est pas seulement construit par une rationalité étatique et statistique : il est d'abord éprouvé par les consommateurs sur le mode de la méfiance, ce qui signifie que la rationalité étatique doit

prendre en compte cette méfiance spontanée à l'égard des aliments. Avec les risques alimentaires, on est au-delà de l'opposition entre des dangers imaginés par les individus et des risques maîtrisés par l'Etat, ou entre risques perçus (que l'on peut toujours dénoncer comme irrationnels) et risques représentés (que l'on peut toujours dénoncer comme arbitraires). Je reviendrai largement sur cette opposition dans la deuxième partie.

La notion de risque alimentaire peut être reliée à une des notions classiques de l'anthropologie : celle d'interdits alimentaires. La plupart des religions interdisent à la consommation certaines espèces, soit en les considérant comme sacrées (et donc éventuellement consommables dans des conditions rituelles) soit en les considérant comme impures (du fait de leurs liens avec des êtres maléfiques). Ces interdits peuvent apparaître comme arbitraires, mais ils cessent de l'être s'ils sont replacés dans une conception du monde où l'homme tente d'organiser ses relations avec les autres êtres, et dans laquelle interviennent non seulement des animaux et des plantes mais aussi des puissances invisibles et démoniaques (cf. M. H. Benkheira, *Islam et interdits alimentaires, Juguler l'animalité*, PUF, « Pratiques théoriques », 2000). L'intérêt des interdits alimentaires est qu'à la différence d'autres interdits posés par le droit ils sont peu formalisés et prêtent à toute une casuistique en fonction de traditions locales, où les règles d'hygiène et les règles morales se mêlent de façon souvent confuse. L'anthropologie des interdits alimentaires peut alors être liée à une histoire plus large, celle des peurs alimentaires, qui, dans le cadre de la société occidentale, est irréductiblement liée à l'histoire de l'Etat et d'une régulation juridique qui encadre progressivement l'organisation de la production alimentaire (cf. M. Ferrière, *Histoire des peurs alimentaires du Moyen-Âge à nos jours*, Paris, Seuil, 2003). Dans l'étude des risques alimentaires, on est donc bien à la frontière entre une appréhension spontanée du danger et une construction rationnelle, entre la variabilité des mœurs et la codification d'une morale par le droit. L'étude d'une institution constituée autour de l'évaluation des risques alimentaires ne peut donc se couper d'une analyse de l'émergence de cette préoccupation dans la perception spontanée des individus, afin de repérer comment s'opère la sélection des dangers perçus par la représentation des risques, et la contestation de cette coupure par la perception renouvelée de ces mêmes dangers.

Une telle analyse se trouve renforcée par la confrontation à l'œuvre d'une des anthropologues majeures du vingtième siècle, Mary Douglas. Née en 1921 d'une mère irlandaise et d'un père gallois sous le nom de Mary Tew, Mary Douglas a fait des études d'anthropologie à l'Université d'Oxford au cours de la Seconde Guerre Mondiale sous la direction d'Edward Evans-Pritchard, avant de partir sur le terrain au Congo Belge pour observer la société Lele du Kasai entre 1949 et 1953 (cf. R. Fardon, *Mary Douglas, An Intellectual Biography*, Londres, Routledge, 1999) Après la publication de son ethnographie sur les Lele en 1963, elle publie en 1967 un ouvrage d'anthropologie générale, *Purity and Danger* (Londres, Routledge & Kegan Paul), qui résulte notamment de ses discussions avec l'historien des religions Franz Steiner sur la signification des tabous dans la religion juive, et qui est très vite traduit en français avec une préface de l'anthropologue africaniste Luc de Heusch (*De la souillure, Essai sur les notions de pollution et de tabou*, Paris, Maspero, 1971) En 1977, elle part aux Etats-Unis pour travailler avec Aaron Wildavsky sur l'émergence des mouvements environnementaux. C'est alors qu'elle commence une série d'ouvrages sur le risque qui, de façon très critique envers la théorie de l'acteur rationnel, rapproche la construction sociale du risque aux Etats-Unis de la perception des tabous dans les sociétés africaines. On est donc bien face à une anthropologue « classique », formée dans l'ethnographie des sociétés pré-modernes, qui tente un élargissement de ses observations à une anthropologie de la modernité, impliquant les comportements les plus récents face au risque. Mary Douglas est aussi l'auteure d'un ensemble d'ouvrages d'épistémologie des sciences sociales discutant les avancées théoriques majeures sur les problèmes de

classification naturelle et de consommation sociales comme celles de Halbwachs, Bourdieu, Goodman ou Hacking, mais aussi les théories classiques de l'anthropologie britannique, comme celles de Frazer, Robertson Smith, ou Evans-Pritchard (cf. *Implicit Meanings*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1975 ; *Evans-Pritchard*, Glasgow, Fontana Modern Masters, 1980 ; *In the Active Voice*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1982 ; *How Institutions Think*, Syracuse University Press, 1987, (trad. fr. *Comment pensent les institutions*, La découverte, 2000) ; (avec D. Hull) *How Classification Works*, Edinburg, 1993 ; (avec S. Ney) *Missing Persons, A Criticism of Personhood in the Social Sciences*, University of California Press, 1998) Par ses contributions nombreuses à la *London Review of Books* et au *Times Literary Supplement* (institutions sans équivalent en France), par son rôle dans les politiques sociales du Parti Conservateur du fait de la position de son mari avant la vague libérale du gouvernement Thatcher, et dans les réformes de l'Église anglaise (notamment sur l'ordination des femmes prêtres) du fait de son éducation catholique, Mary Douglas est une des figures les plus actives de la vie intellectuelle anglaise de la deuxième moitié du vingtième siècle. Depuis une dizaine d'années, elle consacre ses recherches à l'étude des interdits religieux dans l'Ancien Testament, domaine auquel elle s'est toujours intéressée mais pour lequel elle a acquis récemment de nouvelles compétences (*In the Wilderness. The Doctrine of Defilement in the Book of Numbers*, Sheffield Academic Press, 1993 ; *Leviticus as Literature*, New York, Oxford University Press, 2000) Cette œuvre, prise dans son ensemble, pose donc la plupart des problèmes qui m'intéressent, d'une façon qui, comme je tenterai de le montrer, ne me satisfait pas entièrement.

Je concentrerai d'abord mon analyse sur l'ouvrage le plus célèbre de Mary Douglas, *De la souillure*, avant de discuter l'ouvrage qui concerne directement mon sujet, *Risk and Culture*. *De la souillure*, publié en 1967, peut être comparé à deux autres grands ouvrages de l'anthropologie des années 60 : *La pensée sauvage*, publié en 1962, et *Stigmates*, publié en 1963. Comme Lévi-Strauss Mary Douglas cherche à réhabiliter la pensée des sociétés dites « primitives » en montrant que cette pensée opère chez tous les hommes et possède une efficacité qui lui est propre, contre les coupures absolues établies entre « mentalité primitive » et « mentalité scientifique ». Mais Mary Douglas est sceptique par rapport à la recherche lévi-straussienne d'universaux de l'esprit humain, et ne partage pas sa contemplation des combinaisons logiques bricolées par les cultures à partir d'un petit nombre de structures. Comme Goffman, Mary Douglas est beaucoup plus attentive à la façon dont chaque culture se constitue en excluant un certain nombre d'êtres qui ne suivent pas ses règles ou qui ne rentrent pas dans ses classifications, et qui pourtant, par leur présence même aux limites de la culture, introduisent une inquiétude ou une ambiguïté qui la forcent à se transformer de l'intérieur. Loin d'une contemplation statique et intellectualiste de la variété des cultures, qu'elle reproche à Lévi-Strauss, Mary Douglas situe l'attention de l'anthropologue au seuil de chaque culture, en ce point où elle se constitue en excluant certains êtres qui font nécessairement retour et y introduisent une dynamique permanente (on pourrait montrer que l'anthropologie lévi-straussienne intègre également cette dimension, ce que reconnaît Mary Douglas, qui semble avoir un rapport particulièrement ambigu à l'œuvre de Lévi-Strauss).

C'est singulièrement à travers l'analyse de la magie que Mary Douglas cherche à réhabiliter les sociétés dites « primitives », et ce point la distingue des fondateurs de l'école d'anthropologie britannique, à l'égard desquels elle commet, ainsi que le note Luc de Heusch dans sa préface, un véritable meurtre rituel. Cette école s'est en effet constituée sur la distinction radicale entre la magie et la religion dans les sociétés primitives : la magie intègre tous les comportements irrationnels manipulés par des individus mal intentionnés, la religion annonce la science par son caractère systématique et ordonné. La religion introduit en effet un ordre dans l'expérience humaine par la formulation d'un interdit qui sépare dans l'ensemble des êtres ceux qui sont sacrés et ceux qui sont profanes. La magie semble au contraire confuse

et arbitraire car elle multiplie les règles selon l'humeur des individus. Le geste de Mary Douglas consiste à réhabiliter la magie en y montrant un ordre qui ne passe pas par la formulation transcendante d'un interdit pour se manifester, mais qui organise la perception des choses dans l'immanence même de la vie sociale. D'où la focalisation sur les phénomènes de souillure, de malpropreté, de pollution : dans le sentiment de dégoût qu'inspirent les choses sales, il n'est pas nécessaire de faire intervenir l'horreur que suscite la transgression d'un interdit. Il s'agit d'un sentiment vague et ordinaire, qui accompagne la perception quotidienne des choses, et permet que l'ordre social se perpétue sans passer par la violence de l'interdit. Cette analyse doit beaucoup à l'ethnographie d'Evans-Pritchard sur l'usage de la sorcellerie chez les Azandés du Soudan, qui montre que la sorcellerie est la chose la plus quotidienne du monde dans des sociétés sans structure étatique et centralisée, car elle explique tous les événements heureux ou malheureux en fonction d'une structure immanente à la vie sociale ; elle doit aussi beaucoup à l'analyse du tabou par Steiner, qui montre que celui-ci doit être expliqué par toute une gamme de dangers possible dans un univers donné (cf. p. 23 et 26). Il ne faut donc pas confondre le malpropre et le sacré : l'un est un sentiment ordinaire de ce qui ne va pas, et conduit à recourir aux procédures tout aussi ordinaires de la magie, l'autre est un sentiment extraordinaire de ce qui a transgressé une règle connue de tous, que l'on doit rétablir par la réaffirmation du dogme religieux. L'anthropologue est conduit nécessairement à chercher le principe sacré qui organise toute la société, parce qu'il est à la recherche de significations explicites du fait de sa formation savante, alors qu'il doit apprendre à devenir attentif à toutes ces petites perceptions de dégoût ou de satisfaction qui organisent de façon implicite la vie sociale. La souillure est donc une voie d'entrée dans la perception socialement qualifiée des êtres, et oblige à analyser comment les représentations religieuses s'organisent dans la perception spontanée – question que l'interdit, du fait de son caractère négatif et spectaculaire, dispensait de poser.

En vue de l'analyse de cette organisation interne à la perception dans la magie, Mary Douglas recourt à des analyses psychologiques, ce qui lui permet d'universaliser les observations ethnographiques à partir d'hypothèses sur le fonctionnement de l'esprit humain. La psychologie de la forme montre en effet que la perception n'est pas donnée aux représentations sociales comme une matière amorphe à organiser, mais qu'elle dispose d'une organisation interne du fait qu'elle sélectionne dans l'ensemble des données du monde ambiant ce qui intéresse le sujet percevant en vue de son action sur cet environnement. Mary Douglas s'appuie sur les analyses de Bartlett dans *Psychology and Primitive Culture*, déjà reprises par Evans-Pritchard, sur la formation de schèmes de perception par un travail de sélection répété et conservé par la mémoire.

« En percevant, nous choisissons, parmi tous les stimuli qui s'offrent à nos sens, ceux qui nous intéressent, et nos intérêts sont gouvernés par des tendances à créer des formes, parfois appelées schémas (voir F.C. Bartlett, 1932). Dans ce chaos d'impressions éphémères, chacun de nous construit un univers stable au sein duquel les objets ont une forme identifiable, une permanence, et se situent dans une perspective bien définie. En percevant, nous construisons, acceptant certaines indications et en rejetant d'autres. Les indications les plus acceptables sont celles qui s'intègrent au schéma en cours de construction. Nous traitons les indications ambiguës comme si elles devaient s'harmoniser avec l'ensemble. Nous avons tendance à rejeter les indications discordantes. Si nous les admettons, elle nous obligent à modifier la structure de nos présuppositions. En les nommant, nous modifions notre façon de les percevoir à l'avenir car, les ayant nommées, nous les rangerons d'autant plus rapidement dans des compartiments. » (p. 56)

La perception sociale d'un être est donc le produit d'un travail dynamique et constamment reproduit de classification. Au départ, les êtres sont regroupés sur la base des ressemblances entre les stimuli qu'ils produisent sur le sujet percevant. Puis ces

ressemblances aboutissent par répétition à la formulation d'un schème qui permet d'intégrer d'autres êtres sur la base de leurs ressemblances. Au fur et à mesure que ce schème devient forme, c'est-à-dire que ses contours, d'abord vagues et liés aux nécessités de l'action, deviennent nets et objets d'une saisie théorique, il tend à exclure des êtres qui se situent aux limites de cette forme. Ainsi apparaissent des êtres ambigus, dont certains traits relèvent d'une classification et d'autres d'une seconde classification. Face à de tels êtres, la perception se trouve dans une situation de discordance et de malaise : elle doit choisir les traits qui sont pertinents pour une classification en vue de l'action présente, et laisser de côté les autres traits. Mais elle modifie ainsi la perception même de ces êtres, puisque le renforcement progressif de la classification conduit à sélectionner toujours plus rapidement les traits pertinents, et à exclure de façon toujours plus inconsciente les traits non pertinents. La discordance que produit la perception d'un être ambigu est donc résolue par le choix d'une classification au détriment d'une autre. Ainsi s'explique le sentiment de malaise suscité par les monstres, qui peuvent être classés aussi bien parmi les humains que parmi les animaux ; le malaise est levé lorsque le monstre est classé parmi les animaux, et traité comme tel. Ce qui suscite en nous du dégoût, ce n'est donc pas une révolte des viscères, c'est un processus cognitif déclenché par la perception d'êtres qui ne sont pas à leur place, et qui visent à leur trouver une place dans le monde, même si cette place est la plus mauvaise place.

« La culture cherche à réduire une ambiguïté en adoptant l'une ou l'autre des interprétations possibles. Par exemple la ligne de démarcation qui sépare les êtres humains des animaux est menacée chaque fois que naît un monstre. Elle est rétablie dès que l'on colle sur ce phénomène une étiquette quelconque. Ainsi les Nuer considèrent les petits hommes comme des bébés hippopotames nés accidentellement chez les hommes. Le phénomène ainsi étiqueté, ils savent ce qu'il faut faire. Ils déposent doucement le petit monstre à sa place, c'est-à-dire dans le fleuve. » (p. 59)

Cette analyse de la perception permet à Mary Douglas de reprendre le problème classique des interdits alimentaires. Les interdits alimentaires posent un problème anthropologique parce que l'homme peut physiologiquement tout manger et s'impose pourtant socialement des interdits (c'est ce que le sociologue Claude Fischler a appelé « le paradoxe de l'omnivore » : cf. C. Fischler, *L'omnivore*, Paris, Odile Jacob, 1990). De là vient que ces interdits sont interprétés comme des règles arbitraires imposées par des religieux fanatiques pour limiter les désirs infinis de leurs ouailles. Mais le problème est posé de façon toute différente si entre le physiologique et le social on introduit le niveau de la perception ordinaire où se forment les classifications. Car on comprend alors que les animaux considérés comme impurs sont ceux qui se situent aux limites des classifications ordinaires. Tout le travail des juristes est de codifier ces cas limites, ce qui fait apparaître leurs règles comme arbitraires, alors qu'elles d'abord sont produites dans le cours de l'interaction ordinaire d'une société avec son environnement. Pour expliquer un interdit alimentaire, il ne faut donc pas chercher les catégories juridiques qu'il mobilise, mais les classifications naturelles qu'il met en question. Ainsi, beaucoup d'interdits du Lévitique s'expliquent par le fait qu'ils portent sur des animaux ongulés qui ne ruminent pas ou sur des animaux non ongulés qui ruminent alors que les Juifs de l'Ancien Testament ont l'habitude de manger des animaux ongulés qui ruminent.

« Nous aurions donc tort, me semble-t-il, de considérer les Israélites comme des gens qui aspiraient à manger des viandes interdites et qu'agaçaient tant de restrictions. (...) Les prescriptions alimentaires entérinent *a posteriori* un état de fait. Les ongulés au pied fourchu et qui ruminent sont la viande par excellence d'un peuple pasteur. S'il se trouve obligé de manger du gibier, il faut que celui-ci possède les traits distinctifs des ongulés, qu'il soit par conséquent de la même espèce générale. Il y a là une espèce de casuistique qui permet aux Juifs la chasse aux antilopes, aux chèvres et aux moutons sauvages. Tout cela serait très clair si le juriste n'avait pas cru devoir statuer sur des cas limites. Certains animaux, comme le lièvre et le daman, semblent ruminer du fait qu'ils grincent constamment des dents.

Mais n'ayant pas le pied fourchu, ils sont nommément prohibés, de même que les animaux qui ont le pied fourchu mais ne ruminent pas, comme le cochon ou le chameau. (...) Seuls sont purs les animaux qui sont entièrement conformes à leur classe. Les espèces impures sont celles qui sont des membres imparfaits de leur classe, ou dont la classe défie le schéma général de l'univers. » (p. 74)

On peut s'interroger à ce stade : y a-t-il des êtres qui sont entièrement conformes à leur classe et d'autres qui ne le sont qu'imparfaitement ? Ne faut-il pas plutôt supposer une imperfection de la classification elle-même, qui fait rentrer dans une seule classe des êtres qui relèvent toujours de plusieurs classes à la fois ? Une telle question ne se pose que du point de vue d'une société hautement différenciée, ou, si l'on veut, d'une société moderne qui a effectué la « révolution copernicienne » et reconnu que c'était elle qui appliquait ses classifications à des êtres essentiellement multiples, au lieu que ces classifications soient les seules possibles et atteignent la réalité même. L'hypothèse de Mary Douglas est en effet que dans les sociétés peu différenciées le rituel peut réaffirmer régulièrement les classifications partagées, et ainsi exclure de la réalité les êtres qui n'y entrent pas. Le rituel est en effet un acte qui renforce le caractère sélectif de la perception par un cadre social : il fournit le symbole qui stabilise le schéma de perception en l'extériorisant dans un objet durable. Il est donc erroné d'interpréter le rite à partir de sa visée directe, par exemple d'attendre que le rite de la pluie fasse pleuvoir ; l'efficacité du rite est symbolique, c'est-à-dire qu'il réaffirme les classifications, par exemple l'opposition ciel/terre, et modifie ainsi la perception des choses dans l'intérêt du groupe social. « Le rite permet de concentrer l'attention parce qu'il fournit un cadre. Il stimule la mémoire et lie le présent à un passé pertinent. Ou plutôt, il la transforme parce qu'il modifie les principes de sélection. » (p. 82) Il n'y a pas opposition de ce point de vue entre des rites religieux et des rites séculiers : le rite n'affirme pas nécessairement le lien avec un dieu ou un principe sacré, il se contente d'organiser l'expérience en extériorisant les classifications sous forme de symboles. La seule différence entre les rites des sociétés primitives et les nôtres est que les premiers se rapportent à une expérience unifiée, et les secondes à une expérience fragmentaire.

« Nous autres hommes modernes nous accomplissons des actes symboliques dans de très nombreux domaines distincts. Chez les Boschiman, chez les Dinka, et dans bien des sociétés primitives, le champ de l'action symbolique est un. Cette unité que créent les primitifs par leurs séparations et leurs rangements n'est pas seulement un foyer, mais un univers total au sein duquel toutes leurs expériences ont une place bien définie. Comme les Boschiman, nous évitons les souillures et nous justifions ce comportement en invoquant certains dangers. Les Boschiman croient que si un homme s'assied du côté féminin sa virilité en souffrira. Nous craignons les micro-organismes pathogènes : souvent les prétextes hygiéniques que nous avançons pour justifier notre crainte de la souillure relèvent de la plus pure fantaisie. Il est donc faux que notre comportement se fonde sur des connaissances scientifiques et le leur sur un système symbolique. Notre comportement a lui aussi une signification symbolique. La véritable différence entre nous et les Boschiman est que nous ne reportons pas d'un contexte à l'autre la même série de symboles rendus chaque fois plus puissants : notre expérience est fragmentaire. Par l'intermédiaire de nos rites nous créons de nombreux petits mondes sans aucun lien entre eux. Par leurs rites ils créent un seul univers cohérent sur le plan symbolique. » (p. 87)

Il faut bien comprendre cette idée de l'unité de l'expérience symbolique dans les sociétés primitives (qui doit beaucoup ici à l'ouvrage de G. Lienhardt, *Divinity and Experience*, Oxford, 1961) avant de la contester. La thèse de Mary Douglas n'est pas que l'expérience des sociétés primitives et la nôtre sont radicalement différentes, et à la limite incommunicables. Au contraire, elle affirme que nous avons tous la même perception des êtres par sélection de ce qui nous intéresse et exclusion de ce qui ne rentre pas dans les classes ; mais cette perception est ensuite orientée et encadrée par des rituels qui la stabilisent en une véritable expérience du monde. C'est à ce deuxième niveau que se produit la différence entre les primitifs et les modernes, car les modernes ont inventé tant de rituels qu'ils peuvent placer

le même être dans des classes différentes. Ainsi un Boschiman évitera de s'asseoir d'une certaine façon parce que le contact avec le siège est interprété comme une atteinte à sa virilité ; face à la même situation l'homme moderne vérifie qu'il n'y a pas de micro-organismes pathogènes et éventuellement les désinfecte avant de s'asseoir ; cependant lorsqu'il ouvre la porte à une dame il ne vérifie pas la présence de micro-organismes mais s'assure que les règles de la galanterie sont suivies. Dans les deux cas une situation problématique est résolue au moyen de schèmes de pensée disponibles ; mais l'homme moderne a en quelque sorte multiplié les problèmes en inventant pour chaque situation des schèmes différents. C'est en ce sens que notre expérience est fragmentaire : non pas que nous n'ayons plus de symboles, mais au contraire nous avons plus de symboles pour des situations différentes. La science moderne n'a pas remplacé les symboles primitifs : elle en a rajouté d'autres pour stabiliser les mêmes expériences.

Il faut alors interroger l'idée d'unité de l'expérience symbolique dans les sociétés primitives, qui témoigne d'une trace de primitivisme chez Mary Douglas. Si la modernité a multiplié les rites pour interpréter la même perception, c'est que celle-ci ne peut être unifiée et recèle en son cœur une ambiguïté essentielle, que la modernité aurait seulement développé dans toutes ses conséquences. La thèse selon laquelle le rituel parviendrait à stabiliser la perception et à produire une expérience symbolique unifiée ne tient que du point de vue d'un Etat central, qui prend sur la société le regard du sujet percevant. Mais tout le travail de Mary Douglas, à la suite d'Evans-Pritchard, vise à contourner un tel point de vue, en se plaçant depuis la structure des relations ordinaires. Dans une section intitulée « Pouvoirs et périls », Douglas met en question l'idée d'un pouvoir dominant du rituel, et introduit l'idée de « pouvoirs » pluriels, liés à la pluralité des dangers possibles. « Le rite suppose que la forme est douée d'un certain pouvoir, celui de se perpétuer, mais en même temps qu'elle est vulnérable à une attaque. On attribue également certains pouvoirs – les uns maléfiques, les autres bénéfiques – à ce qui n'a pas de forme. » (p. 112) La structure des relations sociales est essentiellement plurielle parce qu'au rite qui tente de stabiliser l'expérience en son centre s'oppose un ensemble de contre-pouvoirs dans les marges, qui rappellent le caractère contingent des classifications sociales, et se font en quelque sorte les porte-parole des êtres ambigus auxquels le pouvoir rituel reproche de ne pas être à leur place. C'est cette position structurale liminaire qui explique selon Mary Douglas la croyance à la sorcellerie : les sorciers sont des individus qui attaquent le rituel central au nom des êtres ambigus que celui-ci a tranchés pour stabiliser son expérience – et il faudrait ici s'interroger, plus que ne le fait Mary Douglas, sur la position des savants fondateurs de la modernité à partir de ce modèle structural de la sorcellerie (à la façon dont Louis Dumont montre par exemple que le renonçant dans les sociétés à hiérarchie annonce structurellement l'individu libéral moderne), le problème de la modernité étant alors de comprendre comment des rituels produits aux marges de la société en sont venus progressivement à occuper le centre.

« Ce qui est dangereux, c'est l'existence d'un individu en colère dont la position est intersticielle. (...) Si cette hypothèse était vraie, on devrait pouvoir définir en termes structuraux la sorcellerie, pouvoir qui passe pour être une force psychique. La sorcellerie serait la manifestation d'un pouvoir psychique antisocial émanant de personnes qui se situent dans les régions relativement non structurées de la société. Dans les cas où celle-ci peut difficilement exercer un contrôle sur ces individus, elle les accuse de sorcellerie, ce qui est une manière de les contrôler. Ce serait donc dans la non-structure que réside la sorcellerie. Les sorciers seraient l'équivalent social des coléoptères et des araignées que l'on trouve dans les interstices muraux et les boiseries. Ils inspirent les mêmes craintes et la même antipathie que les ambiguïtés et les contradictions que l'on trouve dans d'autres structures de pensée ; et les pouvoirs qu'on leur attribue symbolisent leur statut ambigu et inarticulé. » (p. 119)

On n'est donc pas dans une relation strictement cognitive entre des êtres essentiellement ambigus et une perception qui sélectionne leurs traits pertinents pour les



stabiliser dans des classifications : s'y ajoute une relation sociale, c'est-à-dire tout un ensemble de positions structurales entre un pôle stabilisateur et un pôle de contestation. De là vient que Mary Douglas remplace progressivement le terme d'ambiguïté, qui désignait une position cognitive entre deux classifications, par celui de contradiction, qui renvoie à un conflit entre deux affirmations inconciliables. Le sorcier est véritablement celui qui porte la contradiction contre le pouvoir central, en réaffirmant les ambiguïtés de l'expérience ; les rituels de purification tentent au contraire d'éviter la contradiction, en mettant chaque être à sa place dans un système de catégories logiques et de classifications. Le système est alors « en guerre contre lui-même », entre les partisans de la logique et les partisans de l'expérience, et la question de la souillure ou de la pollution relance incessamment cette guerre puisqu'elle montre que les êtres considérés comme propres ne le sont que dans un système de classification donné et peuvent être considérés d'un autre point de vue comme impropres.

« Le paradoxe ultime de la quête de la pureté est que c'est une tentative pour contraindre l'expérience à entrer dans les catégories logiques de la non-contradiction. Mais l'expérience ne s'y prête pas, et ceux qui s'y essaient tombent eux-mêmes dans la contradiction. » (p. 174)

Il reste alors une solution pour maintenir l'équilibre du système : faire passer la contradiction des marges au centre. Il faut pour cela un rituel qui ne renforce pas les classifications déjà données par des symboles durables, mais qui installe les contradictions sur lesquelles se constituent les classifications au cœur même du symbole rituel. C'est là selon Mary Douglas le rituel le plus puissant parce qu'il peut absorber depuis le centre toutes les possibilités de contestation venues des marges : la contradiction n'est plus subie depuis l'expérience mais affirmée dans la logique du rituel lui-même. Dans son travail de terrain chez les Lele du Kasaï, Mary Douglas a identifié ainsi le rôle du pangolin dans des rituels de fertilité à partir de sa position contradictoire dans le système de classification, très analogue à la position des jumeaux. Comme les jumeaux, qui introduisent dans l'humanité des naissances multiples ordinairement réservées aux animaux, le pangolin est un monstre logique, car il relève de plusieurs classifications animales à la fois ; mais comme les jumeaux, signes de fertilité, c'est un monstre positif, parce que son caractère est pacifique, et sa portée réduite à un petit, ce qui le rapproche des humains. Au lieu de l'exclure, comme le faisaient les Nuer avec les monstres qu'ils déposaient dans le fleuve, les Lele l'incluent au cœur de leur système symbolique, en faisant de la consommation du pangolin un rite de fécondité. La pangolin est donc l'animal médiateur dans le système symbolique des Lele, celui qui porte toutes les contradictions du système et qui, au lieu de le contester depuis ses marges pour le détruire, est le gage de son constant renouvellement.

« Lorsqu'un couple humain produit des jumeaux ou des triplés, c'est qu'il a pu, selon les Lele, dépasser les limites normalement imparties aux humains. C'est en ce sens qu'ils sont anormaux, mais de la façon la plus heureuse. Jumeaux et triplés ont leur contrepartie dans le monde animal : c'est le monstre inoffensif qui fait l'objet d'un culte officiel, le pangolin ou fourmilier à écailles. Par son existence il contredit toutes les catégories animales courantes. Il possède des écailles comme les poissons mais il grimpe sur les arbres. La femelle ressemble plus à une lézarde pondreuse d'œufs qu'à une mammifère mais elle allaite ses petits. Ce qui est plus significatif encore, c'est que contrairement aux autres petits mammifères elle donne naissance à un seul petit à la fois. (...) Les Lele considèrent les parents des jumeaux humains et le pangolin comme des sources de fertilité, qu'ils ritualisent. Loin d'être abominé ou tenu pour anormal, le pangolin est consommé au cours d'une cérémonie solennelle, après quoi les initiés sont capables de conférer la fertilité à ceux de leur espèce. » (p. 180)

Les Lele du Kasaï ont donc aux yeux de Mary Douglas quelque chose de moderne : au lieu de construire un système statique de classification, ils ont introduit la contestation au cœur de leur système symbolique, ce qui lui donne un caractère particulièrement dynamique, en reconnaissant le caractère contingent de ces classifications, et en posant le germe d'une

différenciation historique. Comme *La pensée sauvage*, *De la souillure* se conclut sur une comparaison entre la pensée des sociétés primitives et l'existentialisme sartrien, dont le caractère de mode intellectuelle ne pouvait que frapper un anthropologue de la modernité ; mais alors que Lévi-Strauss voyait dans la philosophie de Sartre une singulière réduction des possibilités combinatoires de la pensée mythique, Mary Douglas y voit une reprise profonde de la thématique de la souillure, en ce qu'elle considère la viscosité du réel comme le fond repoussant sur lequel se constituent toujours provisoirement les valeurs sociales.

« Les initiés du pangolin seraient des existentialistes primitifs. Dans le mystère de ce rite ils reconnaissent quelque chose de la nature fortuite et conventionnelle des catégories dans le moule desquelles ils coulent leur expérience. S'ils rejetaient l'ambiguïté jusqu'au bout ils opéreraient forcément un clivage entre l'idéal et le réel. Mais ils affrontent l'ambiguïté sous une forme radicale et concentrée. Ils osent appréhender le pangolin pour en faire un usage rituel et affirment que c'est là le plus puissant de leurs rites. Aussi le culte du pangolin est-il apte à leur inspirer une méditation profonde sur la pureté et l'impureté et sur les limites de la contemplation humaine de l'existence. » (p. 181)

Concluons sur une autre actualisation possible de cette thématique de la souillure, à partir de la question des risques alimentaires qui était notre point de départ. L'un des points les plus frappants de l'enquête ethnographique est que la notion de risque alimentaire est constamment référée à la crise de la vache folle, qui a sans doute joué un rôle structurant pour la société française contemporaine. Or la vache folle est un animal dangereux non seulement parce que sa consommation risque d'entraîner la maladie de Creutzfeld-Jakob par le mécanisme des prions, mais aussi parce qu'elle n'est logiquement pas à sa place : appartenant au bétail et pouvant être mangée comme lui, elle est pourtant folle comme les hommes par la forme en éponge de son cerveau, par ses comportements erratiques mais aussi par le fait que le système des farines animales la contraint à manger d'autres vaches (il faut rappeler que le mécanisme de transmission des prions a d'abord été étudié chez l'homme dans une société cannibale qui consommait rituellement le cerveau des morts). D'où dans un premier temps un mécanisme d'accusation qui fait reposer la responsabilité de la crise sur l'industrie agro-alimentaires, nouveaux sorciers en marge du système et introduisant sans cesse de nouveaux êtres ambigus. Mais dans un deuxième temps s'est constitué un véritable rituel de la vache folle, très analogue au rite du pangolin chez les Lele du Kasaï, avec les dessins de Plantu dans cette véritable institution qu'est le journal *Le Monde*, rapportant chaque événement de l'actualité au symbole de la vache folle, selon une singulière inversion où ce sont les hommes qui sont fous comme les vaches au lieu que les vaches soient folles comme les hommes, puis la création d'une Agence sous tutelle de l'Etat pour contrôler tous les risques alimentaires sur le modèle du système de vigilance mis en place par la vache folle. La vache folle est à la fois ce qu'il faut exclure pour garantir la santé du troupeau français et ce qu'il faut rappeler au cœur du système pour renouveler les catégories de la santé publique. Il faudra préciser ce qui n'est pour l'instant qu'une hypothèse, mais il est certain que la crise de la vache folle, dans ses aspects les plus spectaculaires, reprend la thématique primitive de la souillure dans le domaine apparemment très moderne des risques alimentaires.