



HAL
open science

COMMENT DRESSER LE PORTRAIT D'UN “ DIEU ” ? REVISITER LA NOTION DE “ PANTHEON ” A PARTIR DU CAS DES KULUNG DU NEPAL

Grégoire Schlemmer

► **To cite this version:**

Grégoire Schlemmer. COMMENT DRESSER LE PORTRAIT D'UN “ DIEU ” ? REVISITER LA NOTION DE “ PANTHEON ” A PARTIR DU CAS DES KULUNG DU NEPAL . Corinne Bonnet, Nicole Belayche, Marlène Albert-Llorca, Alexis Avdeeff, Francesco Massa, and Iwo Slobodzianek. *Puisances divines à l'épreuve du comparatisme. Constructions, variations et réseaux relationnels*, Brepols Publishers, pp.53-66, 2017, 978-2-503-56944-4. 10.1484/M.BEHE-EB.5.114075 . hal-01853833

HAL Id: hal-01853833

<https://hal.science/hal-01853833>

Submitted on 13 Aug 2018

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

COMMENT DRESSER LE PORTRAIT D'UN « DIEU » ? REVISITER LA NOTION DE « PANTHEON » A PARTIR DU CAS DES KULUNG DU NEPAL

Grégoire SCHLEMMER *

Comment dresser le portrait d'un dieu ? Ou, plus précisément – car, nous rappelle Jean-Pierre Vernant, « pour l'historien des religions, ce sont les hommes qui expliquent les dieux »¹ – comment dresser le portrait de ce qui, pour les humains de telle société, est un dieu ? Dans sa volonté de ne pas approcher les dieux comme des personnes, Vernant propose de les penser comme des « puissances », organisées en *panthéon*. « Un dieu est une puissance qui traduit une forme d'action, un type de pouvoir »², et qui ne peut se déterminer que dans sa relation aux autres dieux, c'est-à-dire replacé au sein du panthéon dans lequel il s'inscrit. L'hypothèse initiale de Vernant, qui fut bien résumée par Marcel Detienne avec qui il collabora sur ce thème, est qu'« un panthéon n'est ni une troupe confuse, ni la juxtaposition artificielle de personnalités dont chacun pourrait revendiquer une essence propre »³. Ainsi, pour Vernant, un panthéon apparaît comme

un système de classification, une certaine façon d'ordonner et de conceptualiser l'univers en y distinguant des types multiples de pouvoir et de puissance. En ce sens, je dirai volontiers qu'un panthéon, comme système organisé impliquant entre les dieux des relations définies, est en quelque sorte

* Je remercie Marlène Albert Llorca, Véronique Bouillier, Roberte Hamayon, Aminah Mohammad-Arif, Guillaume Rozemberg et Bernard Schlemmer pour leurs commentaires.

¹ J.-P. VERNANT, « La société des dieux », *Mythe et société en Grèce ancienne*, Paris, 1974, p. 111.

² J.-P. VERNANT, *Religion grecque, religions antiques. Leçon inaugurale de la chaire d'études comparées des religions antiques*, Paris, 1976, p. 15.

³ M. DETIENNE, « Conférence de M. Marcel Détiéne », *Annuaire de EPHE, section des sciences religieuses*, tome 91, 1982, p 329-330.

un langage, un mode particulier d'appréhension et d'expression symbolique de la réalité⁴.

La notion de panthéon apparaît donc au cœur même de l'analyse des puissances divines que propose Vernant.

Cette approche structurale du panthéon s'inscrit dans la continuité de prestigieux auteurs. On y voit l'influence de Marcel Mauss et d'Émile Durkheim⁵ ; on voit aussi et surtout la filiation avec l'approche comparative des mythologies indo-européennes de Georges Dumézil⁶. La notion a pourtant fait l'objet de peu de recherches et d'analyses, si ce n'est celle de Vernant lui-même, et de Detienne — encore qu'ils aient davantage travaillé à en montrer les implications fécondes qu'à sa définition. On trouve pléthore d'écrits sur tel ou tel panthéon⁷, mais je n'ai trouvé nulle part d'article sur la notion même de panthéon (notamment dans les dictionnaires sur le religieux que j'ai consultés⁸),

⁴ J.-P. VERNANT, « La société des dieux », p. 106.

⁵ Alors que le terme de panthéon n'est que mentionné – et assez rarement – dans l'étude sur le sacrifice (H. HUBERT, M. MAUSS, « Essai sur la nature et la fonction du sacrifice », *Année sociologique* 2, 1899, p. 29-138) et dans celle sur la magie (H. HUBERT, M. MAUSS, « Esquisse d'une théorie générale de la magie », *Année sociologique* 7, 1903, p. 1-146), il fait l'objet d'un commentaire important dans un article de Durkheim et Mauss (E. DURKHEIM, M. MAUSS « De quelques formes primitives de classification - contribution à l'étude des représentations collectives » (*Année sociologique* 6, 1902, p. 1-72), article qui cherche à montrer, en s'appuyant sur l'étude du totémisme, la base des classifications, préfigurant l'approche structurale de Dumézil et de Vernant. Mauss et Durkheim écrivent en effet : « Chaque mythologie est, au fond, une classification, mais qui emprunte ses principes à des croyances religieuses, et non pas à des notions scientifiques. Les panthéons bien organisés se partagent la nature, tout comme ailleurs les clans se partagent l'univers (...). Attribuer telles ou telles choses naturelles à un dieu, revient à les grouper sous une même rubrique génétique, à les ranger dans une même classe ; et les généalogies, les identifications admises entre les divinités impliquent des rapports de coordination ou de subordination entre les classes de choses que représentent ces divinités », p. 140.

⁶ G. DUMEZIL, *Les Dieux indo-européens*, Paris, 1952.

⁷ Peut-être l'un des plus anciens ouvrages comprenant le mot « panthéon » dans son titre pour désigner autre chose que le temple grec est-il celui de Louis RICHEOM, *Le Pantheon Huguenot decouvert et ruiné contre l'auteur de l'Idolâtrie Papistique*, Lyon, 1610, qui est une critique de la religion des Huguenots. Viennent ensuite l'ouvrage de Andrew TOOKE, *The pantheon, representing the fabulous histories of the heathen Gods and most illustrious heroes in a short, plain, and familiar method, by way of dialogue*, Londres, 1726, avec ses nombreuses éditions ultérieures, qui porte sur les dieux antiques. D'autres suivront, tel celui de Paul JABLONSKI, *Pantheon Aegyptiorum, sive de Diis eorum commentarius, cum prolegomenis de Religione et Theologia Aegyptiorum*, Francofurti ad Viadrum, 1750, sur le panthéon égyptien ; ils se multiplieront dans le courant des XIX^e et XX^e siècles avec des travaux d'historiens et d'orientalistes. Le premier ouvrage appliquant le terme à une société vivante est à ma connaissance celui d'Etienne RODRIGUEZ, *The Hindoo pantheon : comprising the principal deities, worshipped by the natives of British India*, Madras, 1844.

⁸ Dans l'*Encyclopedia of Religion and Ethics* en douze volumes de James HASTINGS (1928) par exemple, il n'y a pas d'entrée « panthéon », mais une entrée

comme si elle allait de soi. Elle soulève pourtant toute une série de questions. Le panthéon est-il une réalité des sociétés décrites ou un outil d'analyse ? Est-il présent dans toutes les sociétés, ou est-il spécifique à certaines d'entre elles ? En bref, qu'entend-t-on donc exactement par « panthéon », ce terme grec qui désigne originellement un temple construit en l'honneur de tous les dieux ? Sans avoir l'ambition de répondre à toutes ces questions, je voudrais ici aborder la définition même du terme « panthéon » et, partant, son champ d'application. Pour ce faire, je m'appuierai sur l'exemple des Kulung de l'Himalaya népalais, en posant une question simple, dont la réponse l'est moins: les Kulung ont-ils un panthéon ?

Les Kulung ont-ils une religion et des dieux ?

Les Kulung forment une société tribale au sens classique du terme, c'est-à-dire se définissant sur une base généalogique (deux frères, ancêtres fondateurs, dont sont issus une vingtaine de clans égalitaires et de sous-clans). Ils vivent dans une vallée assez reculée de l'Himalaya népalais, d'agriculture en terrasse et, dans une moindre mesure, d'élevage. La question de savoir s'ils ont un panthéon peut d'autant plus légitimement se poser que l'on peut se demander s'ils ont vraiment une religion. Faut-il donc avoir une religion pour posséder un panthéon, et les Kulung ont-ils une religion ? Non, à en croire certains Kulung. Car le terme népali, issu du sanskrit, de *dharma*, que l'on peut traduire par "religion", est utilisé exclusivement par eux pour désigner des « grandes » religions établies régionalement, que ce soit l'hindouisme, le bouddhisme ou, plus récemment, le christianisme, avec lesquels ils sont en contact. En outre, ils n'ont ni dogme ni foi, ni temples ni statues, ni livres saints ni prêtres, ni discours sur l'au-delà, ni notions de faute ou de mérite. Ils n'ont pas de *dharma*, donc, mais ils ont le *ridum*. Ce terme, fondamental pour eux, correspond assez

« pantheism », qui renvoie principalement aux « religions antiques » (égyptienne, babylonienne, zoroastrienne) et chinoises ; s'y ajoute un développement tout particulier sur la Grèce et sur l'Inde (hindouisme). Il n'y a pas non plus d'entrée dans *l'Encyclopedia of Religions* de Mircea ELIADE (1987). Le *Dictionnaire des religions* de Paul POUPARD (1984) comporte une entrée « panthéon », mais elle est précédée de la mention « Religions de la Mésopotamie » (avec comme première définition : « l'ensemble des dieux qui faisaient l'objet d'un culte dans une cité ou dans un Etat ») ; Poupard renvoie aussi aux entrées « Égypte » et « Grèce ». Le *Dictionnaire des Faits Religieux* de Régine AZRIA et Danièle HERVIEU-LEGER (2010) n'en possède pas non plus (mais il y a un petit développement dans l'entrée « Dieu(x) et Divinités » dans la sous-section « Organisation des panthéons »). Quant à *l'Encyclopédie des Religions* de Frédéric LENOIR et Ysé TARDAN-MASQUELIER (2000), elle n'inclut ni entrée ni même le mot-clef « panthéon ». Il n'existe, à ma connaissance, que deux ouvrages entièrement dédiés à cette notion : le volume 8 de la revue *Kernos* : Vinciane PIRENNE-DELFORGE (dir.), *Le panthéon des cités, Des origines à la Périégèse de Pausanias*, *Kernos* supplément 8, 1998, qui porte sur le monde Grec (je remercie Nicole Belayche pour m'avoir indiqué cet ouvrage) et *Classer les dieux ? Des panthéons en Asie du Sud*, dirigé par Véronique BOUILLIER et Gérard TOFFIN, (dir.), *Classer les dieux ? Des panthéons en Asie du Sud*, Paris, 1993 (Purusārtha N°15).

bien à ce que nous nommons la « tradition ». *Ridum* désigne en effet, au sens propre, la généalogie ; mais aussi les mythes, les rituels, et plus généralement la loi et l'ordre social tels qu'ils ont été légués par les ancêtres, et qu'il faut, de ce simple fait, perpétuer en se conformant aux obligations rituelles⁹.

Même sans institutions religieuses comme celles établies par les « grandes » religions (ce qui est finalement assez fréquent parmi les sociétés humaines), on retrouve chez les Kulung nombre d'éléments qui forment le religieux : rites, mythes, spécialistes, interdits, etc. Une seconde question se pose alors : faut-il des dieux pour avoir un panthéon, et les Kulung ont-ils des dieux ? Non, selon eux, ou très peu, si l'on traduit le terme népali de *devatā*, un terme créé à partir de la racine indo-européenne *dēyw- qui donna aussi le mot « dieu ». Les Kulung n'auraient guère que des esprits¹⁰ (*cap* en kulung) ou des démons (*bhūt* en népali), des entités issues des âmes des morts qui n'ont aucune forme de transcendance, à qui l'on n'adresse ni prières, ni autres marques de dévotion, et qu'on contente le plus souvent de nourrir puis de repousser par un rituel d'éloignement. Il existe aussi quelques principes, que l'on pourrait qualifier de « naturels » (la Terre, le Vent), ou de « sentiments » et de notions (la Colère, la Malédiction, le Pouvoir ancestral), mais qui sont très peu personnalisés¹¹. Les seules entités qui pour les Kulung mériteraient le terme de *devatā* sont les êtres nés d'eux-mêmes (*pokma*, « levé ») ; n'ayant pas été enfantés, ils ne proviennent pas de l'âme d'un mort ; mais ils sont rares (voir plus loin). En somme, la hiérarchie entre humains et entités spirituelles est faible : ces dernières ne sont pas considérées comme gérant le cosmos, et les hommes ne sont pas à leur service. Peut-être vaut-il mieux dire qu'il s'agit d'une société sans dieu(x). Mais c'est là qu'intervient une des valeurs heuristiques de la notion de *puissance* telle qu'elle est proposée par Vernant : elle permet de penser ensemble toutes ces forces — dieux et démons, esprits et principes — qui

⁹ Sur ce point, comme de manière plus générale sur l'ensemble de l'ethnographie qui sous-tend mes propos, je me permets de renvoyer à mon travail de thèse (G. SCHLEMMER, « Vues d'esprits. La conception des esprits et ses implications chez les Kulung Rai du Népal », Université Paris 10-Nanterre, 2004).

¹⁰ J'emploie ici le terme d'« esprit » par contraste à « dieu ». Le terme à l'avantage d'évoquer une certaine continuité avec les humains, de mettre l'accent sur l'absence de corporéité visible (ce qui est souvent la première caractéristique énoncée par les Kulung pour les qualifier), ainsi qu'une absence de transcendance, mais il reste, comme tous les termes plus ou moins synonymes, imparfait.

¹¹ Précisons qu'il n'y a, chez les Kulung, ni esprit animal, ni émanation de plantes ou autre qui qualifierait un animisme au sens classique, tel qu'il est défini par Edward TYLOR (*Primitive Culture*, Londres, 1871). Ils ne sont pas non plus animistes au sens que lui donne Philippe DESCOLA (*Par delà nature et culture*, Paris, 2005), à savoir la conception que les humains partagent une même « intériorité » avec les (ou plusieurs) éléments de la nature, dont ils se différencient par leur aspect physique, ou « physicalité ». Les esprits sont des *maîtres de*, autrement dit des puissances qui occupent, contrôlent, et parfois prennent la forme d'éléments que nous qualifierons de naturels, mais elles n'en n'émanent pas.

forment *de facto* un continuum. À partir d'ici, nous nous permettrons donc d'employer de manière assez indistincte « puissances » ou « entités spirituelles » pour regrouper « dieux » et « esprits », des notions qui, au niveau de généralité traité ici, nous semblent pouvoir être pensées ensemble. Reste qu'il est important de tenir compte du fait que les Kulung conçoivent peu de dieux — au sens de figures supérieures aux humains, et plutôt bénéfiques —, si l'on veut appliquer la notion de panthéon à cette population. Chez les Grecs anciens comme dans nombre de sociétés, les esprits des morts, les fantômes, les puissances diffuses existent aussi, mais, pas plus qu'ils ne furent incorporés dans le temple romain éponyme, ils sont très rarement pris en compte dans les approches qui mobilisent la notion de panthéon¹².

Comment est structuré un panthéon ?

S'il n'y a pas de religion ni de dieux chez les Kulung, il y a néanmoins du religieux et des puissances ; admettons alors qu'ils puissent légitimement revendiquer un panthéon. Mais comment l'identifier ? Le premier réflexe est de se tourner vers les mythes qui sont, explicitement ou non, à peu près toujours perçus comme étant le lieu d'énonciation explicite de la structuration des panthéons¹³.

Les Kulung possèdent une mythologie assez riche. Il s'agit de récits agencés selon une généalogie idéalement ininterrompue, du premier être aux humains actuels — même s'il y a, en fait, des ruptures, des histoires plus ou moins annexes. Ces récits sont racontés par séquences lors de différents rituels, ou en réponse à des questions sur l'origine de certaines règles ou institutions. Dans ces récits, apparaissent des êtres nés d'eux-mêmes, avec le monde, certains étant liés à un domaine (le Nagi est associé à la rivière, Diburim à la chasse, Laladum à la

¹² Il y a bien sûr des exceptions ; par exemple, à propos de l'hindouisme, l'article de Edward HARPER (« A Hindu Village Pantheon », *Southwestern Journal of Anthropology* 15, 1959, p. 227-234) ou celui, au titre explicite, de Marie-Louise REINICHE : « Les 'Démons' et leur culte dans la structure du panthéon d'un village du Tirunelveli » (*Purusartha* 1, Paris, 1975, p. 31-48). Mais dans ces textes, la notion de panthéon n'est pas vraiment problématisée : elle sert à désigner l'ensemble des entités spirituelles, et surtout leur lieu de culte et leur répartition spatiale, dans le village donné. De plus, pour ces deux auteurs — comme dans la plupart des écrits d'indianistes (Louis DUMONT, « Définition structurale d'un dieu populaire tamoul », *Journal Asiatique* 241, 1953, p. 255-270 ; Lawrence BABB, *The divine hierarchy: popular Hinduism in central India*, New York, Columbia University Press 1975 ; Chris FULLER, « The Hindu Pantheon and the Legitimation of Hierarchy », *Man* 23, 1988, p. 19-39), l'élément de base du panthéon n'est pas la figure divine, mais des catégories plus larges regroupant une multitude de figures, ces catégories étant décrites comme fondées sur des couples d'oppositions (végétarien/carnivore, pur/impur, bienveillant/malveillant, etc.) mis en parallèle avec l'organisation hiérarchique de la société.

¹³ E. DURKHEIM et M. MAUSS De quelques formes primitives de classification - contribution à l'étude des représentations collectives », p. 1-72 ; M. WEBER, *Sociologie de la Religion*, Paris, 2006, p. 95.

forêt). On voit donc là différents éléments qui caractérisent le panthéon « à la grecque » : un ensemble structuré de puissances nommées, personnalisées et organisées selon des relations de parenté¹⁴.

Reste que ces mythes disent peu de chose de ces puissances, hormis leur nom et leur relation de parenté (encore qu'il s'agisse avant tout de filiation entre eux et les humains). Ils ne narrent pas leurs interactions ; les épisodes du mythe insistent plutôt sur la constitution de l'ordre des choses tel qu'il existe dans les temps présents et sur les questions d'unions matrimoniales entre humains et puissances. Bref, les mythes kulung ne décrivent pas une « société des dieux », selon le modèle de panthéon défini par Vernant. Enfin et surtout, ces puissances sont loin de toutes intervenir dans la vie rituelle kulung. Seule une partie des êtres du mythe intervient dans le rite, et seule une petite partie des êtres du rite est mentionnée dans le mythe.

Or, chez les Kulung, c'est avant tout le rite qui fait les puissances, ici les esprits. Ceci vaut autant pour ce que le rite dit et montre que pour l'implicite qui se dégage des discours et de son organisation. Les esprits y sont explicitement nommés, et parfois qualifiés (« le riche de la forêt », « celui de tel endroit », etc.). Il y a aussi et surtout l'ensemble des éléments qui se dégagent de l'organisation des rites : les lieux¹⁵, le temps, la langue du rituel, le sacrifiant, le sacrificateur et le sacrifié, etc. Ces critères d'ordonnement (souvent des couples d'oppositions) sont relativement fixes, et parfois explicitement utilisés comme mode de classement des esprits : maison/forêt, rite en népali/rite en kulung, offrandes végétariennes/offrandes carnées, etc., comme si les Kulung mettaient davantage en avant les structures mêmes qui permettent de penser les esprits plutôt que la position que ces derniers occupent les uns par rapport aux autres (un même esprit peut être considéré,

¹⁴ Pour une présentation de récits mythologiques d'un groupe proche des Kulung avec une analyse visant à montrer que les récits mythologiques configurent un panthéon, voir Martin GAENZLE, « Ancestral Types: Mythology and Classification of "Deities" among the Mewahang Rai », dans V. BOUILLIER, G. TOFFIN (dir.), *Classer les dieux?* p. 197-217.

¹⁵ Les lieux associés aux entités spirituelles et ceux où un rituel leur est adressé ont une grande importance chez les Kulung, ce qui fait que l'idée d'un panthéon, au sens premier du terme (un temple qui rassemble toutes les divinités), ne peut pas faire sens dans cette société, où l'idée même de *temple* n'est d'ailleurs pas vraiment présente. Précisons aussi qu'il n'y a pas de représentation plastique d'esprit : ni dessin, ni statue, et même rarement de support matériel. L'autel se compose le plus souvent de récipients d'aliments et de boissons. Seuls certains rites faits en népali et d'importation relativement récente impliquent un support – petite pierre dressée, morceau d'argile grossièrement façonné, qui sont qualifiés de *sthāpanā* – ce qui fixe, établit, fonde – ou de *naksā* – dessin, diagramme. L'esprit est pensé comme étant directement présent dans les corps : le plus souvent sous forme de maladie (le rite ayant alors pour finalité de l'expulser), parfois comme étant assis sur les épaules (quand un esprit positif dispense du bienfait). Cf. G. SCHLEMMER, « Le rituel de l'Esprit Noir ou comment créer une présence pour manifester son absence » dans J.-L. DURAND, M. CARRY, R. KOCH-PIETTRE, (dir.), *Architecturer l'invisible. Autels, ligatures, écritures*, Brepols, 2010, p. 97-110.

parfois comme relevant de la maison, parfois de la forêt, mais le contraste maison/forêt, lui, reste stable). L'hypothèse de l'importance du rite, voire son primat sur le mythe dans l'Inde védique, fut avancée par Charles Malamoud, dans l'introduction de *Cuire le monde* (avec pour sous-titre : *Rite et pensée dans l'Inde ancienne*, en référence évidente au *Mythe et pensée chez les Grecs* de Vernant), qui se présente comme un hommage à Vernant et un dialogue critique avec lui. Selon Malamoud, Vernant

« fait le reproche à certains historiens de ne s'intéresser qu'aux formes du culte et de négliger les mythes, effet "d'un préjugé anti-intellectualiste" » supprimant « du même coup toute véritable distance entre les polythéismes du type grec et le monothéisme chrétien, qui fait dès lors figure de modèle »¹⁶.

Mais dans la société védique – point de départ, faut-il le rappeler, de la comparaison avec les Grecs chez Dumézil –, « on parle, dit Malamoud, des dieux pour prolonger et illustrer ce que l'on a à dire sur les rites » (*ibid.*). Dans ce même passage, Malamoud s'exprime directement sur l'usage de la notion de panthéon lorsqu'il écrit :

« Y a-t-il à proprement parler un panthéon brahmanique ? Oui, en ce sens que les dieux sont indubitablement multiples et que chacun d'eux est pris dans un réseau de relations avec les autres. Mais ce panthéon n'a pas la cohérence familière et rassurante que confère au panthéon grec l'anthropomorphisme de ses dieux : unis entre eux par des liens de parenté et d'alliance, les dieux grecs sont assez individualisés pour pouvoir former une société ; leurs histoires s'ajustent entre elles et il y a en somme une histoire des dieux (...). Les dieux du brahmanisme sont en nombre indéterminé, variable suivant le point de vue adopté. Ils n'ont pas vraiment de généalogie et leur identité est trop labile pour être contenue dans quelque système de parenté »¹⁷.

Il existe aussi différentes façons d'ordonner les puissances. Et cette variété d'ordonnement peut se retrouver au sein d'une même société. Nous avons, à propos des Kulung, parlé du mythe et du rite ; ajoutons aussi ce qui pour les

¹⁶ MALAMOUD, *Cuire le monde*, Paris, 1989, p.7.

¹⁷ MALAMOUD, *Cuire le monde*, p.7. Malamoud développe aussi une autre idée qui intéresse notre propos. A propos des « *textes de l'hindouisme sectaire* », postérieurs aux védas et qui « *ont des dieux beaucoup plus classiquement mythologiques* », Malamoud note ainsi que « *même dans les narrations de longue haleine dont ils sont les héros, les différences et oppositions entre dieux individuels qui forment le panthéon sont secondaires par rapport aux spéculations sur les différents aspects et niveaux de réalité d'une même puissance divine* » (*ibid.* : 7). On retrouve aussi cette idée chez Marc AUGE (dans *Génie du paganisme*, Paris, 1982), qui mentionne qu'un dieu et ses différentes formes peuvent constituer un mini-panthéon autonome, qui contrastera avec celui d'un autre dieu. AUGE (*Le dieu objet*, Paris, Flammarion, 1988) avance aussi le fait que la cohérence du panthéon vaudou ne peut être saisie qu'à un niveau supra-ethnique – ce qui pose la question de l'adéquation entre un peuple et un ensemble de dieux, et la détermination de l'ensemble de dieux que l'on peut considérer comme formant un panthéon, et donc devant être pensés ensemble. é

Kulung motive le rite : l'infortune, et donc, la divination. Car tous les rites se présentent comme ayant pour finalité de guérir ou de prévenir les maladies, imputées *a posteriori* aux esprits par un processus divinatoire. Le regroupement de la totalité des entités spirituelles – idée qu'évoque le terme de panthéon – n'existe d'ailleurs chez les Kulung que dans la divination ; l'officiant passe en revue toutes les puissances que l'on connaît (en théorie, car dans les faits il peut y avoir des oublis) afin de soumettre leur nom à un processus divinatoire qui les désignera ou non comme responsables.

Le panthéon : une notion *emic* ou *etic* ?

Il existe donc, au sein d'une même société, plusieurs manières d'ordonner l'ensemble des puissances, selon les corpus mobilisés¹⁸. Ces formes d'ordonnement des puissances forment-elles autant de panthéons ? Répondre à cette question implique de lever une ambiguïté véhiculée par cette notion : le panthéon est-il à prendre au sens large, comme désignant l'ensemble des entités spirituelles de toute société polythéiste ? Ou au sens restreint, comme désignant *un type d'ensemble* d'entités spirituelles de sociétés polythéistes : celui qui est explicitement structuré en système, selon des critères relativement stables (impliquant donc un effort local de systématisation) ? S'agit-il d'une catégorie *etic* (une catégorie analytique du chercheur pour décrire une réalité) ? Ou *emic* (interne aux populations décrites, qu'elles en aient le concept ou plus largement la représentation) ?

De manière surprenante, peu d'auteurs semblent avoir explicitement posé la question, comme si l'usage du terme « panthéon » allait de soi. Max Weber a peut être été l'un des premiers à proposer une définition précise de ce que pouvait désigner ce terme, en privilégiant le sens restreint. Il écrivait ainsi dès le début du XX^e siècle :

« Les "dieux" forment souvent – et ce constat ne se limite absolument pas aux cas où le degré de différenciation sociale est faible – un chaos désordonné de créatures aléatoires perpétuées au hasard des cultes. (...) La règle veut qu'il y ait "constitution d'un panthéon" dès que se trouve atteint un certain degré, variable dans le détail, de systématisme dans la pensée de la tradition religieuse, d'une part, et, d'autre part, un certain degré de rationalisation de la vie en général, avec les exigences de plus en plus typiques que celle-ci implique en ce qui concerne les actes que les dieux ont à accomplir : par "constitution d'un" panthéon", on entend,

¹⁸ Le terme même de *corpus* – qui désigne au sens propre l'ensemble du droit romain – renvoie à nouveau, comme celui de panthéon, aux sociétés antiques, ainsi qu'à l'idée d'une totalité, d'une exhaustivité. C'est d'abord une construction de chercheur, qui délimite un ensemble fini de sources pour analyser son objet. Ce corpus varie selon les données disponibles (avant tout textes et documentation matérielle pour les antiquisants, paroles et actes pour les ethnologues), il oriente bien sûr ce que l'on pourra dire d'un même sujet.

d'une part, la spécialisation et l'attribution de caractères permanents à certaines figures de dieux et, d'autre part, leur dotation en attributs permanents et la délimitation, d'une façon ou d'une autre, de leurs "compétences" respectives »¹⁹.

Plus récemment, Jack Goody a opéré quant à lui un lien direct entre panthéon et structure politique, en l'occurrence étatique :

« la formalisation du panthéon est souvent liée à la formation de l'État, avec l'incorporation ou l'identification de certains dieux locaux dans un cadre national plus large »²⁰.

Parce qu'il a travaillé sur une société où l'idée de panthéon comme ensemble organisé de dieux était donné à voir par les Grecs eux-mêmes (comme dans la plupart des sociétés antiques avec lesquelles il menait en premier lieu la comparaison), et qu'il a repris et développé une forme d'analyse structurale de cette totalité divine, Vernant n'a pas eu besoin de distinguer clairement les deux acceptions possibles du terme. Mais ceci n'est pas sans entraîner une certaine confusion lorsqu'on souhaite appliquer la notion de panthéon à une société où ces deux acceptions ne se retrouvent pas. Detienne, qui initia avec Vernant les recherches sur les panthéons et les poursuivit avec un comparatisme dépassant les sociétés antiques, a bien noté le caractère très labile de l'ordonnement des entités spirituelles. Il écrit :

« Dans le monde africain où prolifèrent les constructions polythéistes, rares sont les sociétés où les figures du panthéon sont liées entre elles dans un cadre narratif, où les concepts et les puissances religieuses sont rassemblées et mobilisées dans un système relationnel global. Et c'est alors la vie quotidienne avec ses gestes et ses pratiques coutumières qui forment le tissu d'une mise en relation entre des puissances de rang et d'efficacité distincts ».

Et il les met en contraste plus loin avec les « polythéismes savants qui cultivent les discours théologiques »²¹. Il propose d'abandonner la focalisation sur le « modèle "dumézilien" des dieux individualisés » (au profit pour d'analyses en termes de « groupements et de configurations de puissances divines »²²), mais non l'usage large du terme de panthéon²³. On peut néanmoins se demander si, à

¹⁹ Max WEBER, *Sociologie de la Religion*, p. 95.

²⁰ GOODY, *La logique de l'écriture. Aux origines des sociétés humaines*, Paris, 1986, p.43.

²¹ M. DETIENNE, « Conférence de M. Marcel Detienne », p 331.

²² DETIENNE, « Expérimenter dans le champ des polythéismes », *Kernos* 9 (1997), p. 65.

²³ Dans Vinciane PIRENNE-DELFORGE (dir.), *Le panthéon des cités, Des origines à la Périégèse de Pausanias*, *Kernos* supplément 8, 1998, plusieurs articles viennent aussi relativiser la notion de panthéon, notamment les articles de Claude CALAME (« Logiques du temps légendaire et de l'espace cultuel selon Pausanias : une représentation discursive du "panthéon" de Trézène », p. 149-163) sur les décalages entre aspect discursifs et cultuels, ainsi que de François de POLIGNAC (« Divinités régionales et divinités communautaires dans les cités archaïques », p. 23-34) et de Annie VERBANCK-PIERARD (« Héros attiques au jour le jour : les calendriers des

trop élargir la notion, elle garde encore une pertinence. Il me semble en effet que l'intérêt porté aux ordres sous-jacents à tout ensemble polythéiste fut la source d'une indéniable avancée dans la compréhension des faits religieux. Il n'en demeure pas moins que qualifier de panthéon tout ensemble de puissances me paraît faire perdre au terme son caractère heuristique en rendant plus difficile la compréhension des différences dans la manière de structurer – ou non – les ensembles de puissances selon les sociétés. Cette idée est bien sûr discutable, mais le plus important, me semble-t-il, est de préciser l'acception que l'on donne au terme « panthéon » si l'on en fait usage, en partant des réalités que l'on cherche à caractériser.

Comment s'actualisent les entités spirituelles ?

Si la notion de panthéon ne me semble pas pouvoir s'appliquer à toute société polythéiste, en particulier parce qu'elle suggère, de façon parfois trompeuse, l'idée d'une systématisme de l'ordonnement du divin, cela ne remet pas en cause le caractère très heuristique de l'approche structurale de Vernant qui veut que les dieux doivent pouvoir être pensés en relation les uns par rapport aux autres, et non comme des personnes. Ceci nous amène à aborder les implications liées au deuxième terme central utilisé par Vernant dans sa volonté de dé-personnifier les dieux : celui de « puissance ». Vernant montre de manière lumineuse qu'il est, chez les Grecs anciens, réducteur d'approcher les dieux comme des personnes, en « sujets singuliers, en centres autonomes d'existence et d'action, en unités ontologiques »²⁴ – notamment en raison de l'absence, tant pour les hommes que pour les dieux, de la conception moderne de personne comme lieu du for intérieur, d'un ego. Ceci lui fait dire qu'une « puissance divine n'a pas réellement d'existence pour soi » (*ibid.*). Je propose de prendre ce propos au pied de la lettre (en prenant l'expression d'« existence pour soi » non seulement comme contrastant avec « existence dans un réseau de relations », mais aussi comme synonyme de « attribution d'une ontologie spécifique ») et de m'inspirer des analyses de Vernant sur la représentation et l'image divine²⁵ afin d'en tirer quelques conséquences méthodologiques. Ceci nous permettrait de compléter l'approche structurale qu'il propose par une approche pragmatique, plus contextuelle. On saisira

dèmes », p. 103-127) sur les implications des questions d'échelles (locales ou panhellénistes). Mais, comme chez M. Detienne, la notion de panthéon reste tout du long mobilisée, et non rejetée.

²⁴ VERNANT, « Figuration de l'invisible et catégorie psychologique du double: le colossos ». *Mythe et pensée chez les grecs*, Paris 1994, p. 352.

²⁵ VERNANT, « De la présentification de l'invisible à l'imitation de l'apparence », « Figuration de l'invisible et catégorie psychologique du double: le colossos », dans *Mythe et pensée chez les grecs*, p. 326-338 et p.339-351

alors les raisons de mon insistance à mettre en garde contre la sur-systématisation du divin (et ce, tout particulièrement dans les sociétés à tradition orale) qu'entraîne parfois l'usage du terme de panthéon.

Partons du fait que ces puissances n'ont de réalité, pour l'observateur extérieur, qu'à partir du moment où les gens s'y réfèrent. L'historien aura accès à ce référent au travers des mentions textuelles et traces matérielles présentes qu'il pourra constituer en corpus, tandis que l'ethnologue travaillant sur une société de tradition orale n'y aura accès qu'à partir des circonstances dans lesquelles les individus les mentionnent, en situation. Ces situations étant multiples, j'ai proposé, à la suite d'un stimulant article de Gilles Tarabout²⁶, de regrouper les contextes d'énonciation en un nombre limité de champs, que je nomme des « champs d'actualisation ». Les principaux d'entre eux ont déjà été mentionnés : les récits mythiques (qui évoquent les actions de certains esprits), les rituels (qui sont adressés aux esprits), les modes de détermination de l'origine des infortunes (que les Kulung imputent aux esprits) ; on pourrait en ajouter d'autres, tels que les récits de rencontres (car, même rares, les rencontres avec un esprit sont dites possibles). Différentes formes de « présence d'esprit » s'établissent au sein de ces champs d'actualisation. Les Kulung distinguent implicitement ce que je qualifie de *re-présentation* — l'évocation d'une absence — de la *manifestation* — la marque d'une présence.

Les discours mythiques laissent imaginer les esprits comme des figures dotées à la fois d'un corps (on parle de leurs actes, de leurs déplacements, etc.) et d'une subjectivité (ils ont des intentions, des émotions, des réflexions). Dans les mythes, il y a *re-présentation*, mais sans *manifestation* ; les esprits ne sont pas dits être présents, sous quelque forme que ce soit. Dans la divination, qui associe le nom d'un esprit à une infortune, on a *manifestation* sans véritable *re-présentation* : les esprits se réduisent à des intentionnalités courroucées, des désirs qui nuisent (la nature de ces désirs et de leurs nuisances variant selon les types d'esprits). Ceci implique que, dans ce champ, c'est la psychologie – sentiments et intentions – attribuée à ces esprits que l'ethnologue doit alors tenter de saisir afin de cerner la manière dont ils sont conçus²⁷. En ouvrant une communication avec un esprit, le rituel spécifie cet esprit par les gestes et les incantations que l'officiant lui adresse. La nosologie associée à ces esprits (chez les Kulung, à peu près tous les rites sont prophylactiques), les raisons associées au fait qu'ils sont sources de maux, la manière dont les maux s'attrapent (par envoi de flèches, par propagation sur les chemins, par vol d'âmes, etc.), ou encore le lieu et le temps du rituel, les membres présents et les rôles qui leur sont attribués

²⁶ G. TARABOUT, « Quand les dieux s'emmêlent. Point de vue sur les classifications divines au Kérala », V. BOULLIER, G. TOFFIN (dir.), *Classer les dieux?* p. 43-74.

²⁷ G. SCHLEMMER, « Métaphysique du désir. Intentions des esprits et (ré)actions des humains chez les Kulung (Népal), *Atelier, revue du LESC*. [En ligne], 2010.

contribuent à organiser quelque peu le domaine labile de ces esprits. Paradoxalement, ce double acte de détermination (*via* la divination) et de communication (*via* le rituel) recréera la distance nécessaire entre les hommes et l'esprit, distance qui fut abolie par la maladie. Lors du rituel, les esprits n'existent qu'en creux ; ils ne sont, en quelque sorte, que les destinataires supposés de la communication rituelle.

J'ai développé ailleurs quelques-unes des conséquences d'une telle approche²⁸. Je me contenterai ici d'en résumer un point important, à savoir que les informations que l'on peut tirer de ces différents champs d'actualisation offrent différentes manières de classer – et plus généralement de concevoir – les esprits. Comme si, pour revenir à notre propos précédent, chaque champ d'actualisation organisait de manière spécifique la diversité des entités spirituelles –formant autant de (ce que d'autres appelleraient des) panthéons. Il me semble donc important de tenir compte de cette relative autonomie de chaque champ. Le portrait d'un esprit — ou dieu, ou puissance – ne peut être tracé par l'association des informations tirées de ses différentes occurrences. Il n'y a pas – et peut-être ne doit-il pas y avoir, comme on le verra plus avant — de représentation unique de ce qu'est un esprit.

Bien sûr, il peut aussi exister des discours ou des écrits sur des entités spirituelles en dehors de toute situation d'interaction avec elles. Ces discours sont plus ou moins développés (par exemple le cas grec *vs* le cas kulung) selon les sociétés. Mais pour moi, ils forment eux aussi un champ d'actualisation ; qualifions-le de champ spéculatif – au sens de discours abstrait et théorique – ou théologique – au sens propre de discours sur le ou les dieu(x). Ces discours qui se présentent comme des propositions abstraites et générales sur tel ou tel esprit ou sur les esprits en général peuvent avoir lieu lors de discussions en famille ou entre voisins (à la suite d'un rite, une maladie, une expérience mystérieuse, etc.) ou en réponse à des questions de l'ethnologue. Ils sont plus ou moins précis et stables, en ce qu'ils dépendent des personnes, des questions posées, du contexte, etc. Certains sont clairement des inférences tirées des discours mythiques ou des incantations rituelles, qui sont les données les plus stables et les plus formelles. D'autres se sont forgés à partir d'expériences de rencontre, de discussions avec d'autres personnes, etc. L'analyse doit bien sûr en tenir compte, mais sans nécessairement en faire *la* conception de référence, comme la matrice de la manière dont sont pensées ces puissances spirituelles en toutes circonstances²⁹.

²⁸ G. SCHLEMMER, « Jeux d'esprit. Ce que sont les esprits pour les Kulung », *Archive de Sciences Sociales des Religions* 145 (2009), p. 93-108.

²⁹ L'idée que l'on peut avoir, de dieux, des compréhensions implicites différentes, voir incompatibles entre elles, a aussi été développée par une toute autre approche, en l'occurrence de psychologie cognitive, par Justin Barrett et Frank Keil (J. BARRETT ; KEIL Frank, 1996, « Conceptualizing a Nonnatural Entity: Anthropomorphism in God Concepts », *Cognitive psychology* 32, p. 219–247), à partir d'expériences menées sur des étudiants américains. Ils opposent une vision théologique, ou abstraite, et une visions intuitive, ou quotidienne des dieux, et en concluent que « les gens ont au moins deux concepts parallèles de Dieu, qui sont utilisés en différents contextes, et [que] ces concepts peuvent-être fondamentalement incompatibles » (*ibid.* p. 240). Je remercie Denis Vidal qui m'a conseillé la lecture de ce texte, suite à une discussion sur les idées que je développe dans le présent article.

Quelle est la nature des entités spirituelles ?

Pour finir, revenons à ma question initiale : comment dresser le portrait d'un dieu, d'un esprit, ou d'une autre puissance ? Si par « portrait », on entend non seulement ses caractéristiques, mais aussi sa nature, son ontologie, ma réponse est que l'on n'a peut-être pas toujours à le faire. C'est en tout cas une entreprise qui fait peu sens pour les Kulung. En dehors des propos, variables et peu construits, relevant du champ spéculatif, il n'existe en effet pas de discours sur la nature des entités spirituelles. Certes, l'absence de discours ne signifie pas nécessairement l'absence de représentations implicites, et l'on pourrait, à partir des formes d'interaction que les humains entretiennent avec elles, en déduire l'ontologie de ces entités. Mais alors, comme j'ai essayé de le montrer précédemment, celle-ci variera selon les champs d'actualisation. De plus, est-il nécessaire de penser que les gens ont une représentation sous-jacente des esprits dans les circonstances où ils y font référence ? S'il est fréquent de supposer que les rites sont des mises en acte de représentations, l'inverse aussi pourrait bien être vrai, à savoir que les représentations seraient des mises en mots de pratiques, des sortes de tentatives de verbalisation et d'intellectualisation *a posteriori* que les Kulung tirent de l'expérience des rites ou autres champs d'actualisation des esprits. Lorsqu'un officiant dit, lors d'un rituel, « que tes yeux regardent, que tes oreilles entendent », cela n'implique pas nécessairement qu'il imagine l'esprit à qui le rite s'adresse assis à côté de lui, et doté de ces organes. On peut du moins faire l'économie de cette hypothèse, car le rituel, ses gestes et ses discours, sont perçus comme autoréférentiels ; ils n'ont pas besoin d'être expliqués (ils se justifient en dernier recours par le simple fait que l'on affirme que les ancêtres ont dit et agi de la sorte), et ils forment un domaine propre (on ne peut pas étendre une vérité du *ridum* à un domaine qui lui est étranger). Nous pouvons même aller plus loin. Dans le cadre rituel, on ne traite pas des esprits comme des êtres parce qu'on les conçoit comme tels, mais on les conçoit comme tels parce qu'on interagit de la sorte avec eux. L'interaction – fondée sur une logique d'échange – prime : toute prise (d'une âme, d'une vie, d'un bien, etc.) implique une contrepartie, et donc une perte. Parce qu'il en faut bien un, les esprits seraient avant tout alors un nom donné à ce partenaire de l'interaction.

Des études de psychologie cognitives ont montré que le processus d'apprentissage et de mémorisation de tout être repose sur une ontologie implicite³⁰. Mais les Kulung ne semblent que très partiellement penser ces esprits comme des êtres, voire les penser tout court. « Il ne faut pas trop parler d'esprits, sinon on tombera malade », entend-t-on souvent dire en pays kulung. L'argument est d'autant plus percutant que tout ce qui se trame autour des esprits a justement pour finalité de *ne pas* être malade. Ce qui se trame autour des esprits repose donc sur un impensé ou, plus encore, sur quelque chose qui doit *ne pas* être pensé. Chez les Kulung, qui ne sont pas des théologiens, il n'y a pas de pensées d'esprit. Il n'y a que des circonstances, des paroles et des actions, qui se justifient par l'existence d'esprits, ou qui supposent *implicitement* leur présence. Les esprits n'existent que quand on se réfère à eux et ne sont définis qu'en fonction des raisons pour lesquelles on fait appel à eux. D'où le problème qui naît des tentatives d'approcher les entités spirituelles comme des êtres. Ils doivent même ne pas être saisis clairement. Je pense ainsi que le flou – tant classificatoire qu'ontologique – qui, chez les Kulung, entoure les esprits est au cœur même de la dynamique du système qui se construit autour.

³⁰ Voir par exemple les travaux de Justin Barrett (J. BARRETT, *Born believers: the science of children's religious belief*, New York 2012, ou un court résumé de ses théories dans J. BARRETT, « Born believers », *New Scientist* (2012), p. 38-41) et de Pascal Boyer (P. BOYER, *Et l'homme créa les dieux. Comment expliquer la religion*, Paris, 2001, notamment le chapitre 4, dans lequel il s'appuie sur notamment sur F. C. KEIL, « The acquisition of natural kind and artefact terms », A. MARRAS and W. DEMOPOULOS, *Conceptual Change*, Norwood, 1986 ; ou encore P. BOYER, « Cognitive aspects of Religious Ontologies : How Brain Processes Constrain Religious Concepts », T. ALHBACK, (dir.), *Approaching Religion*, Åbo-Turku 1999, p. 207-214). P. Boyer et J. Barrett se distinguent notamment sur le fait que, pour celui-ci, l'appréhension des entités surnaturelles est quasiment naturelle et vient très tôt aux enfants, tandis que pour P. Boyer, les entités surnaturelles se caractérisent au contraire par des propriétés contre-intuitives qui les rendent *mémorables*, au sens propre du terme. Voir aussi la position intermédiaire de Paul Harris (P. HARRIS, « Les dieux, les ancêtres et les enfants ». *Terrain* 40 (2003), p. 81-98.