

Raphaël Bessis, *Dialogue avec Marc Augé – autour d'une anthropologie de la mondialisation*. « L'imaginaire de la mondialisation (un imaginaire de la frontière ?) », « La mort (et le deuil) de l'exotisme (et la "mondialatinisation") » Collection Questions Contemporaines, aux éditions de L'Harmattan, juin 2006

L'imaginaire de la mondialisation (un imaginaire de la frontière ?)

Raphaël Bessis : Poursuivant sur la question de la colonisation en tant qu'elle est au coeur de ce qui a offert une existence au système mondial actuel, je souhaiterais réfléchir avec vous à la *symbolique propre à cette condition coloniale*, et aujourd'hui *post-coloniale*. Vous indiquez que « les pratiques religieuses des dominés ou des colonisés se situent bien dans *l'entre-deux-mythes* (...) : entre un passé tronqué et un avenir obscur ». ¹ J'aimerais réexploiter ce concept « d'entre-deux-mythes » à propos de notre actualité, en posant la question suivante *l'imaginaire occidental qui aujourd'hui se planétarise ne serait-il pas celui de l'espace liminaire* (espace propre à la phase intermédiaire des rituels de passage, des rituels initiatiques) que vous nommez ici « entre-deux mythique » ?

D'ailleurs dans le même ouvrage, un peu plus loin, vous vous interrogez dans des termes assez proches de ceux que je viens d'utiliser. Ainsi vous vous demandez « si nous ne sommes pas entrés (nous, l'humanité) dans *une nouvelle /p.35/phase d'entre-deux mythique* qui obscurcit nos perspectives d'avenir. La question peut se formuler différemment : qu'est-ce que notre imaginaire aujourd'hui (...) ? » ²

A cette question essentielle, j'aurais envie de répondre que nous sommes sans doute *plongés dans un imaginaire du colonisé*, que le film de science-fiction de Ridley Scott *Alien, le 8^{ème} passager* (1979) met parfaitement en scène. En effet, la question que traite ici Ridley Scott, est celle de *l'ennemi intérieur* puisque « l'alien » est un monstre qui surgit *depuis les entrailles de l'humain*, en faisant de l'humain *sa matrice*.

Marc Augé : Remarquez que cela ressemble beaucoup à « l'axe du mal » dont parle Bush...

Raphaël Bessis : Bien sûr,... dans les deux cas, il s'agit de la question du système dans lequel *l'altérité*, n'étant plus extérieure, se voit alors nécessairement *internalisée*.

Marc Augé : Oui. Pour partir de votre point de départ, lorsque j'évoque la situation d'un « entre-deux-mythes », je fais allusion d'un côté aux mythes de fondation que la modernité élimine, mais seulement théoriquement parce qu'après tout les religions ne se portent pas si mal, et puis de l'autre côté aux mythes du futur, **les eschatologies**, les lendemains qui chantent, auxquels la post-modernité nous a appris à ne plus croire. Entre ces deux points d'effondrement des mythes de fondation et des mythes du futur, *il y a une effervescence de formes religieuses* qui reste un objet intéressant d'étude pour l'anthropologie. Toutes ces formes sectaires, ces petites religions particulières, etc., ont été déjà étudiées en Afrique, par /p.36/ exemple, ou en Amérique latine. L'expansion du protestantisme, sous la forme des Eglises évangélistes, s'apparente à ce phénomène. Je crois que *cette "soupe" religieuse où chacun peut prendre un petit peu de ce qu'il veut*, correspond bien à *cette espèce de vide du côté des mythes* et surtout à *une absence de pensée du côté de l'avenir*. Bien que l'on ne croie plus beaucoup à l'avenir, il reste que le sens de la vie en société consiste tout de même à transmettre un certain état de société, et si l'on ne veut pas réduire cette transmission à une répétition (qui a quelque chose

¹ *La guerre des rêves*, Exercices d'ethno-fiction, Ed. Seuil, 1997, p. 115.

² *Ibid*, p. 125.

d'hallucinant), il faut bien la penser sous la forme d'un progrès. Or comme nous en sommes en ce moment incapables, *nous sommes soumis au vertige du présent et de la répétition*, et les paniques qui sont engendrées par ce genre de situation trouvent des exutoires dans différents charlatanismes, différents recours religieux ou différentes formes de spiritualité qui sont en quelque sorte des mises à l'écart du social, des sortes de replis sur soi ou de fuite spirituelle...

Raphaël Bessis : Cette situation de vide du côté des mythes comme du côté d'une pensée collective de l'avenir appelle donc *l'émergence de philosophies* individuelles ou, comme vous le dites, de « cosmologies portatives³ ».

Marc Augé : Voilà. Les cosmologies portatives correspondraient davantage à l'efficacité des technologies. Je pense honnêtement que l'on peut vivre au jour le jour sans l'appui des grands systèmes religieux, il suffit tout de même que l'on ait un tout petit peu d'avenir. *Je suis persuadé, sans aucune ironie, que le tiercé, les courses et /p.37/ le championnat de football aident beaucoup de gens à vivre*, parce qu'ils ouvrent sur un avenir, bien qu'à très court terme, et parce qu'ils nourrissent une attente. Je n'ai pas du tout de mépris pour ces pratiques, fondamentalement parce qu'il faut vivre en mouvement, un minimum,... mais on ne peut guère penser que, en cas de coup dur, ces pratiques minimales de sens soient très solides pour vous soutenir. Ce ne sont pas des fondements à la société dans laquelle nous vivons. Le côté de plus en plus commercial, "marchandisé", publicitaire, de ces formes d'évasion les rend encore plus problématiques. Pour ne prendre qu'un exemple, je crois que nous sommes en train d'assister au début de la dépoétisation du sport.

Raphaël Bessis : "*L'entre-deux*" est véritablement une des formes principales de *voire épistémè* : elle ne permet pas seulement de penser des phénomènes épars à des échelles multiples, mais elle est aussi la forme générale d'une compréhension possible de notre monde. Ainsi, vous soulignez que notre monde « un peu embrouillé (...) a quelque chose à voir avec ce que l'on retrouve dans les espaces évoqués par certains *mythes* de l'Antiquité classique mais aussi d'Afrique, d'Océanie, ou encore des sociétés amérindiennes. (...) Les mondes que décrivent un certain nombre de ces mythes donnent l'étrange impression de *champs de ruines, peuplés d'êtres informes et inachevés* (...). Si nous vivons aujourd'hui la mort de la modernité avec celle de ses mythes du futur, peut-être *cette époque apparaîtra-t-elle plus tard, de ce point de vue, comme mythique* elle aussi : *à mi-chemin entre une mort et une renaissance.* »⁴ Or, cet interprétation de notre monde /p.38/ comme un « entre-deux mythique » (nous l'avons vu) ou ici, comme un « mi-chemin entre une mort et une renaissance », nous fait penser à ce que l'anthropologie a appelé un « espace liminaire ». Si l'on rajoute à cela l'évocation des êtres « informes » et « inachevés » qui peuplent cette zone du mi-chemin et de l'entre-deux, on finira sans mal par croire que les descriptions que vous faites du *monde contemporain* possède les caractéristiques structurales de *l'espace liminaire*⁵.

³ « L'ethnologie et le fait religieux » (Entretien avec Ruth Schepps), *La science sauvage*, Ed. Seuil, mai 1993, p. 147.

⁴ « La surmodernité : héritage chrétien ou récurrence polythéiste ? » (Entretien avec Pierre-Olivier Monteil), *La Grâce et le Désordre. Entretiens sur la modernité et le protestantisme*, Ed. Labor et Fides, 1998, p. 97.

⁵ Cette note est à l'usage des non-anthropologues qui sans doute se posent la question de savoir ce qu'est « le liminaire » (qu'il soit espace, temps, monde,...). Il faut préalablement revenir aux travaux du début du XX^{ème} siècle d'Arnauld Van Gennep qui, analysant la structure des rituels de passage en trois périodes, a permis de rendre visible la phase intermédiaire, d'entre-deux, des rituels, où le sujet n'appartenait déjà plus à sa communauté d'origine et pas encore à sa communauté à venir. Cette période intermédiaire, Victor Turner la conceptualisa à son tour sous le terme de (période) « liminaire » (de *limen* qui signifie *le seuil* en latin). La « liminarité » est donc proprement "l'existence au seuil" (au cours d'un rituel de passage), soit d'un point de vue anthropologique, l'existence dans l'absence des symboliques communautaires qui offrent des cadres d'existence aux identités.

Marc Augé : Je suis frappé par la cohérence de votre interprétation, et puisque vous m'en donnez la possibilité je vais revenir sur cette perception de notre monde. Je dirais que la définition du monde actuel comme liminaire constitue en quelque sorte *le côté optimiste* de ma vision des choses. L'espace liminaire départage "ce qui s'achève" de "ce qui commence". Et c'est en cela que l'on peut parler de version optimiste des choses puisque cela suppose que quelque chose va commencer, quoi qu'il arrive. Mais, "ce quelque chose qui va commencer", je /p.39/ pense que, dans l'état actuel de notre monde, nous ne pouvons guère savoir de quoi il s'agit. Il y a un joli texte de Jacques Réda, le poète, qui parle d'un terrain vague dans la banlieue de Paris, terrain vague qui lui inspire des considérations qu'il essaie vainement de faire partager à un homme qui habite dans le voisinage et n'entend rien de l'ambiance particulière propre à ce lieu singulier, cette ambiance qui fait dire au poète que quelque chose va se passer, que quelque chose doit arriver, et non pas seulement l'autobus qu'il est en train d'attendre à la station⁶. Cette sensation est celle que l'on peut éprouver devant un espace en chantier, espace un peu ouvert dont on sent bien qu'il était autre chose, avant, et qu'on y construira sans doute un jour quelque chose d'autre.

Alors, aujourd'hui, je ne dirais pas que notre présent est un présent en « ruine », car nous ne sommes pas dans "le temps des ruines" à proprement parler... En effet, la ruine c'est l'écroulement et, l'écoulement des pierres au rythme de la nature à travers les siècles ; les ruines sont cet ensemble, jadis construit, qui prend une forme presque naturelle du fait de l'usure du temps, et nous inspire à la fois de la mélancolie et du plaisir, peut-être parce qu'il est *une forme créée par le temps* sans référence historique assurée ou bien précise. Or cela, nous ne l'aurons plus /p.40/ aujourd'hui. D'abord, parce que l'on construit dans des matières qui ne se prêtent pas aux ruines, au modelage par le temps, ensuite, parce que nous n'avons aucune raison de rien laisser vieillir. Ce qui opère aujourd'hui, c'est la substitution, le remplacement immédiat. Enfin, nous vivons dans une époque qui affirme *l'idéologie du présent*, où le passé devient un spectacle et où le futur n'est même pas évoqué ou imaginé.

Il y a donc une espèce de double optimisme dans la définition de notre temps pensé comme un temps liminaire, un optimisme portant à la fois sur le passé, comme si nous le sentions encore palpiter dans les apparences du présent, et sur un avenir en attente. Ainsi la vision optimiste de notre époque serait moins celle d'un « champ de ruines » que celle d'un terrain vague, un chantier.

Bien sûr, nous jouons là avec des images plus ou moins poétiques, mais, ces effets d'image nous renvoient à la nécessité que nous éprouvons de penser le temps, de penser contre l'arrêt du temps. Or, je l'ai déjà indiqué, la consommation est une idéologie du présent. L'idée d'un passé ou d'un futur de la consommation n'a pas de sens. Ce à quoi nous avons affaire, aujourd'hui, c'est à une espèce de temps arrêté, et, de fait, il est vrai qu'assez fréquemment la consommation et l'image nous donnent *le sentiment*, surtout si nous consommons de l'image, *d'être arrêtés*. Je ne vous donnerai qu'un exemple, certes caricatural, mais toutefois éclairant. En admettant que l'on voyage un peu, et que l'on aille

⁶ On retrouvera le passage auquel fait référence Marc Augé, qu'il reproduit d'ailleurs dans son livre récent *Le temps des ruines* (Ed. Galilée, 2003, p. 89), dans l'ouvrage de Jacques Réda intitulé : *Les Ruines de Paris* (Ed. Gallimard, 1977, p. 115). En voici quelques lignes : « J'habite là depuis 36, m'explique le vieux monsieur dont j'ai croisé le chien tout à l'heure, et il me montre toute l'étendue changée en murs où poussaient alors le blé, la luzerne, et il s'en fout. Je lui prédis qu'un jour ces faubourgs rejoindront ceux de Marseille, ce qui l'égaie vaguement, ajoutant que si j'aime malgré tout ce ravage et cet envahissement de désordre c'est à cause de ma certitude qu'une révélation s'y prépare, ou sa promesse au moins. »

d'hôtel en hôtel dans des pays différents, il n'est pas rare qu'en allumant le poste de télévision on tombe sur une même série américaine mais dont les épisodes sont différents, décalés, parce qu'ils n'en sont pas exactement au même point dans tel ou tel pays. Je crois, /p.41/ voyez-vous, que *la série fréquentée, comme ça, dans la discontinuité définit notre présent.*⁷

Raphaël Bessis : J'avais en tête l'idée d'une autre interprétation de ce que pouvait être l'espace liminaire *adapté* à nos mondes désormais contemporains. Au sens de l'anthropologie classique - je me réfère ici aux travaux de Van Gennep sur lesquels s'est appuyé Victor Turner - l'espace liminaire est bien un passage pour aller d'un point à un autre, et de ce point de vue-là je vous suis pleinement pour dire que ce lieu transitionnel n'a de sens qu'à partir du moment où il est articulé à ces deux autres lieux que sont le lieu d'origine et le lieu destinal. Cependant, me positionnant depuis une échelle historique et géopolitique, et postulant que *la période liminaire dont je parle ici est à comprendre comme un vaste espace-temps matriciel* qui court sur plusieurs dizaines d'années, voire sur quelques siècles, j'envisageais par conséquent cet "espace liminaire matriciel" comme étant à lui-même sa propre référence, et comme n'ayant plus besoin de se penser en rapport à des berges (originelle et destinale). Mais si les questions "d'où l'on vient" et "où l'on va" sont indifférentes à cet espace liminaire mondial, alors, me direz-vous, pourquoi continuer à l'appeler « liminaire »? Tout simplement parce qu'il possède néanmoins un très grand nombre de caractéristiques propres à l'espace liminaire classique (celui repéré lors des rituels de passage liés au deuil ou à l'initiation), où l'on vit l'expérience d'une /p.42/ métamorphose, d'un devenir, où les espaces s'architecturent à la façon de labyrinthes, de réseaux, où les hiérarchies sociales instituées se voient dissoutes, neutralisées ou inversées, où les identités se structurent selon une logique du tiers inclus jouant de l'ambivalence et de l'ambiguïté, valorisant les formes d'inachèvement et d'indéfinition, etc.

Finalement, c'est tout *notre imaginaire, notre socialité* et même *notre épistémè* qui trouvent là *leur cohérence* au travers de cette catégorie qu'est *la liminarité*, pour autant que l'on puisse l'entendre sans référence à l'articulation d'un départ et d'une arrivée. Car, comme vous le rappelez, nous ne pouvons guère plus répondre à la question destinale "vers quoi tendons-nous ?", dans la mesure où le présent semble avoir cannibalisé toutes les autres formes du temps, c'est-à-dire le passé et l'avenir...

Marc Augé : Voulez-vous dire que *le présent est devenu l'équivalent d'un trou noir* ? Je n'ai aucune compétence particulière dans le domaine de l'astrophysique contemporaine mais je pensais à cette *densité extrême* qui caractérise le trou noir, et qui peut ici nous permettre de saisir métaphoriquement que *le futur et le passé se précipitent comme aspirés par un présent*, d'une densité toujours plus importante. Mais bien sûr, ça n'est qu'une image...

Raphaël Bessis : Je vous suis entièrement, mais ce n'est peut-être pas tout à fait « qu'une image » ou alors c'est une image qui a sa fécondité sur le plan de la pensée. La science-fiction, tout comme ces disciplines qui portent en elle une proportion très grande de fiction (comblant par là leur déficit d'expérimentation) - je pense ici à la paléo-anthropologie ou à l'astrophysique -, nous offrent, à nous /p.43/ contemporains, des outils

⁷ C'est aussi ainsi que Manuel Castells (*La société en réseaux*, Ed. Fayard, 1998) définit le temps dans la société en réseaux, soit comme un « éternel présent » (p. 485) mais dont « le paradigme informationnel et la société en réseaux provoquent une perturbation systémique dans l'ordre séquentiel des phénomènes qui se produisent dans ce contexte » (p. 519).

conceptuels extrêmement puissants. Pour n'évoquer que la science-fiction, je pense que *les paradoxes spatio-temporels qu'elle a su développer constituent en fait le récit de notre contemporanéité*. D'ailleurs, d'une certaine façon c'est aussi ce que vous dites lorsque vous parlez « *d'ethno-fiction* »⁸

La mort (et le deuil) de l'exotisme (et la "mondialatinisation")

Sans quitter ce qui fait la caractérisation de notre monde - nous l'avons vu comme entre-deux possiblement liminaire, soumis au règne du présent, où la séquentialité devient paradoxale - j'aimerais poursuivre vos analyses à propos de l'imaginaire propre à la situation post-coloniale, propre à la mondialisation, en reprenant comme point de départ cette petite phrase qui a un écho considérable dans votre oeuvre : « *La mort de l'exotisme est la caractéristique essentielle de notre actualité* »⁹. Il s'agit ici de bien entendre le sens d'une telle proposition, ce qui *a priori* n'est pas aisé tant la mort est un signifiant chargé symboliquement, que la tradition philosophique occidentale a apparenté à un Absolu. Or l'anthropologie nous a appris que la mort est avant tout une *expérience du deuil* - expérience sociale extrêmement codifiée à propos de laquelle les humains semblent avoir bien plus affaire avec "des morts" qu'avec "la Mort". Si donc la mort appelle invariablement la question du deuil, conséquemment il faut entendre dans l'expression « la mort de l'exotisme » l'idée /p.44/ *d'un deuil de l'exotisme*. Il me semble que le thème de la mort, ou plus exactement le thème du deuil, et peut-être même *le thème d'un deuil impossible à réaliser, constituerait une matrice de l'imaginaire contemporain* : il sature les imaginaires publicitaires, cinématographiques (hollywoodiens), ou cyberculturels, mais aussi plus fondamentalement le champ même de la pensée contemporaine (qu'elle soit de nature anthropologique, sociologique, philosophique...). Penser *la période du deuil impossible de l'exotisme* comme *le lieu matriciel de nos imaginaires et de nos pensées*, c'est ce à quoi nous conduit votre hypothèse d'une mort de l'exotisme comme caractéristique essentielle de notre actualité. Cette expérience géopolitique du deuil¹⁰ s'articule à une temporalité propre à un régime religieux que vous connaissez fort bien : le paganisme. En effet, « l'ampleur des perspectives ouvertes par *le thème de la fin et de la mort dans la pensée contemporaine* (fin de l'histoire, des idéologies, des grands récits, mort de l'homme, fin de la religion), [a] (...) pour corollaire épisodique *la vogue du thème contraire (le retour)* (...) »¹¹ On peut même penser /p.45/ qu'à l'expérience matricielle d'un deuil impossible correspondrait une *temporalité du retour*. Mais sans aller jusque-là (jusqu'à l'articulation forte entre la question du deuil et la question du retour) pensez-vous valide cette hypothèse qu'un deuil impossible structure, comme une matrice à l'échelle mondiale, nos imaginaires et nos champs épistémiques ?

Marc Augé : Le thème du deuil tel que vous le formulez ici pourrait assez utilement accompagner celui de la mort.

⁸ Cf. *La guerre des rêves*. Exercices d'ethno-fiction, Ed. Seuil, 1997.

⁹ *Le Sens des autres*. Actualité de l'anthropologie, Ed. Fayard, 1994, p. 10.

¹⁰ Certaines formulations programmatiques de Jacques Derrida rejoignent cette hypothèse d'une expérience du deuil transposée à la sphère mondiale de la géopolitique, comme si le monde dans sa globalité rencontrait à un niveau historique la période étrange et initiatique du deuil. Ainsi, la phrase presque principielle : "Dieu est mort" est une phrase qui joue comme un symptôme, dit-il, « le symptôme d'un travail de deuil en cours. » Il rajoute alors : « Ce qu'il m'a semblé nécessaire de faire aujourd'hui, c'est de transporter (...) le concept psychanalytique de travail de deuil, qui en général concernait l'individu, la famille, de le transporter en politique. Que peut signifier un travail du deuil, politique et même géopolitique ? » (Jacques Derrida, *Marx en jeu*, Ed. Descartes & Cie, 1997, p. 25).

¹¹ *Pour une anthropologie des mondes contemporains*, Ed. Champs Flammarion, 1994, p. 126.

Je n'ai jamais vraiment adhéré aux théories de la mort (« mort de Dieu », « mort de l'homme », « fin des grands récits »)... Je pense que ceux-là même qui les ont formulées (Nietzsche, Foucault, Lyotard) les ont formulées avec une sorte de "nostalgie", laquelle est déjà la part du deuil, l'ombre portée en quelque sorte de cet acte de décès - qui n'en est pas tout à fait un. Pour ma part, lorsque j'en suis venu à parler de « la mort de l'exotisme », je souhaitais plus simplement évoquer "la fin" de l'exotisme, mais peut-être que le mot m'a échappé, et qu'en ce sens il traduit bien cette dénégation qui fait qu'au moment même où l'on constate la mort de quelque chose, on souhaite qu'elle se maintienne ailleurs ou autrement. Il est vrai que *l'exotisme* au sens d'un *ailleurs absolu et radicalement différent* est quelque chose qui travaille encore notre imaginaire. A cet égard, je pense que ceux qui partent en voyage organisé vers des destinations lointaines sont sans nul doute sollicités autant par le nom du pays que par les images qui lui sont associées, de sorte que jusque dans le voyage le plus banal il y a toujours au départ un élan poétique, l'envie d'inventer une destination fabuleuse et lointaine. Dans cette mesure, nous pouvons dire que le deuil de ce dont on annonce la mort n'est jamais achevé. /p.46/

Je serais donc assez d'accord avec vous pour dire que ce deuil peut fonctionner comme une matrice qui dit quelque chose de notre temps, de même que lorsque nous ne cessons de déplorer - justement ou injustement - la dégradation du débat politique, nous exprimons le regret peut-être un peu imaginaire de quelque chose qui est, en somme, à la fois une mort, un deuil et un regret, soit, paradoxalement, *quelque chose qui a disparu et qui n'a pas complètement disparu, comme un fantôme*. En ce sens, la catégorie du deuil a un rôle matriciel.

Raphaël Bessis : Comme nous l'avons précédemment évoqué, la temporalité qu'expérimentent les endeuillés s'apparente à une temporalité du retour (au travers des revenants) que le paganisme dans sa logique et ses structures connaît fort bien. Pensez-vous à cet égard que le néo-paganisme ferait une suite convenable au christianisme traditionnel ? Serait-il envisageable de penser les nouveaux mouvements païens comme la mutation réussie du passage de l'ère de la Théologie à l'ère de la Technique, avec comme *période transitionnelle actuelle l'invention hybride d'un christianisme païen* ? L'Amérique du Sud peut être pris comme exemple de ce que nous venons de nommer : "christianisme païen", soit la réinvention syncrétique du christianisme au contact des phénomènes propres à la mondialisation - et que Jacques Derrida appelle en un jeu de mot perspicace : « mondialatinisation »¹². /p.47/

Marc Augé : Oui, mais tout cela n'est pas entièrement nouveau, car le christianisme a plusieurs modalités depuis le protestantisme, et si l'on reste dans la tradition catholique, on voit assez vite que les éléments païens y sont considérables.

Le phénomène de contact que vous évoquez à propos de l'Amérique du Sud tient sans doute au fait que le catholicisme possède déjà en lui-même une dimension assez largement païenne. Que l'on songe ici aux multiples saints, aux rites, ou encore à cette idée que la prière peut avoir une efficacité immédiate, et l'on se convaincra de cette dimension païenne au sein même du catholicisme. Ce n'est pas un hasard si l'Eglise catholique installait ses propres dispositifs *sur* les dispositifs païens. Il s'agissait bien sûr d'une stratégie qui consistait à effacer le lieu des autres, mais elle se réalisait au prix

¹² Terme composé de « mondialisation » et de « latinisation » qui désigne pour Jacques Derrida « l'alliance étrange du christianisme, comme expérience de *la mort de Dieu*, et du capitalisme télé-techno-scientifique » (in J. Derrida, *Foi et Savoir*, Ed. du Seuil, 2001, p. 23.)

d'une ambiguïté dont l'Amérique latine a pu jouer... Toutes les légendes, les histoires qui s'attachent à l'installation de telle ou telle vierge avec tel ou tel miracle à la clef attestent de ce phénomène. Pensez à l'histoire de la vierge de Guadalupe au Mexique, par exemple. Il y a donc une dimension païenne du catholicisme dans sa pratique. Le catholicisme de celui qui a la foi du charbonnier passe par une relation avec les saints et avec le rite, qui est presque instrumentale et en cela païenne. En revanche, ce qui n'est pas païen, c'est la spéculation sur le devenir, sur la personne au-delà de la mort, ou sur la notion de péché... Qu'il s'agisse de l'Amérique latine ou de l'Afrique, et plus généralement des régions aux confluent de traditions différentes, on repère aisément cette espèce d'ambivalence au sein de la pratique religieuse indigène : tantôt l'aspect plus chrétien l'emporte sur l'aspect païen, tantôt c'est l'inverse qui s'accomplit. Cette question de l'ambivalence des pratiques religieuses n'a de cesse d'ailleurs de travailler les représentants de /p.48/ l'Eglise qui semblent toujours persuadés que les Indiens, ou d'autres, sont en train de faire semblant d'adhérer au catholicisme pour pouvoir rester fidèles à leurs anciens cultes.

Pour revenir sur votre interprétation de l'évolution du cours des idées religieuses en relation avec la mondialisation, j'hésiterais à définir cette évolution comme un « christianisme païen », car, voyez-vous, je ne suis pas sûr de la nature exclusivement chrétienne de la référence. Ce qui me semble se mettre en place en Amérique latine, et aussi sans doute ailleurs, correspond à un *système de passage possible entre différentes options religieuses*. En quelque sorte le marché religieux s'est diversifié. Dans les différents petits cultes qui font éventuellement sa place par exemple à la Vierge Marie comme à une puissance importante (je pense ici au culte de Maria Lionza au Venezuela, ou aux formes diverses du *candomblé*, ou encore aux formes diverses de *l'umbanda*), de multiples emprunts et citations chrétiennes émaillent chaque symbolique culturelle, si bien que ce qui se fait jour au total correspondrait plutôt à *une espèce de système d'interprétation individuel de l'événement*, et en cela d'inspiration païenne. Mais quelle dose de christianisme contiennent précisément ces inventions religieuses ? C'est difficile à dire.

A l'opposé de ces petits cultes syncrétiques, il existe un christianisme dont l'origine protestante radicalise quelque peu sa nature non-païenne. Je pense ici à l'évangélisme, au pentecôtisme. Ces mouvements radicaux affirment très fortement leurs options *contre* tout ce qui fait le côté pécheur de la vie (la drogue, le sexe, comme plein d'autres choses horribles...) en introduisant un système de châtement net, sans indulgence. Le succès de ces mouvements radicaux chrétiens est assez impressionnant. /p.49/ Saviez-vous que l'évangélisme se répand en Afrique, comme en Europe de l'Est, dans des proportions très importantes ? Il faut peut-être rappeler aussi que plusieurs chefs d'Etat de l'Amérique du Sud actuels sont des représentants des Eglises évangélistes ou y adhèrent.

A première vue donc, l'Eglise évangéliste, tout comme le pentecôtisme, se présentent comme opposés à tous les syncrétismes divers qui ont composé avec le christianisme. Mais après avoir mené des enquêtes sur ces différents mouvements, les ethnologues se sont aperçus que ces formes religieuses ne constituaient souvent *qu'un lieu de passage* dans la vie des croyants. Pour la plupart, le pentecôtisme ou l'évangélisme ne représentaient que des options religieuses possibles et temporaires, comme *en attente d'une alternance*. Ainsi, même si certaines des options sont assez éloignées de ce qui fait le paganisme, le simple fait qu'il y ait une *possibilité de religions à la carte avec un jeu d'options* imprime durablement à la pratique religieuse contemporaine une dimension païenne. Le paganisme demandait bien sûr que l'on adore les dieux de son village mais il ne

répugnait pas à intégrer quelques autres panthéons qui se présentaient devant lui. Les païens ne faisaient pas de guerre de religion...

Raphaël Bessis : Mais ils faisaient d'autres guerres, n'est-ce pas ?

Marc Augé : Oh oui (!), bien sûr... ce n'étaient pas des pacifistes. /p.50/