
RICHARD A. SHWEDER

La pensée magique est-elle une illusion?

Mon beau-frère, qui est médecin, a fait un séjour dans le service de dermatologie d'un hôpital pour y suivre un stage. « En dermatologie, m'a-t-il dit un jour, il n'y a que deux choses à savoir : si c'est sec, tu mouilles, si c'est mouillé, tu sèches ». J'ai par la suite rapporté ce conseil à un de mes collègues anthropologues. « En anthropologie, m'a-t-il répondu, il n'y a que deux choses à savoir : si quelqu'un est pour, tu es contre, et si quelqu'un est contre, tu es pour ». Je vais donc m'efforcer de suivre à mon tour ce conseil et de faire ici de l'anthropologie bien comprise. Puisque l'une des principales hypothèses de ce colloque est l'idée que la « pensée magique » est un processus psychologique fondamental qui influence les attitudes et les pratiques de notre époque en matière d'alimentation, je jouerai mon rôle d'anthropologue en formulant quelques doutes sur l'idée même d'une « pensée magique » dans la pensée moderne.

En quoi consiste la « pensée magique » ? Autant que je puisse en juger, le concept est celui d'un processus psychologique qui produirait chez le « penseur magique » une conscience hypertrophiée de la puissance et de l'objectivité des états subjectifs. C'est une démarche psychologique qui conduit le « penseur magique » à faire une confusion entre la conscience (interne) et la réalité (externe), à projeter l'esprit dans la matière, à confondre les symboles avec

les choses, à faire du discours figuratif une vérité littérale, à attribuer aux associations mentales le pouvoir de causer des effets matériels. Le « penseur magique » attribuerait ainsi aux sensations et aux expériences personnelles, notamment aux émotions (dégoût ou frayeur, par exemple), aux désirs (envie ou intentions hostiles), ou aux jugements moraux (culpabilité et honte), le pouvoir d'engendrer des conséquences naturelles de caractère physique ou biologique. Ainsi, le « penseur magique » est censé posséder un sens de la réalité « enchanté » ou « sur-naturel », alors que la plupart des écrits modernes¹ sur ce sujet, de Tylor à Freud et de Frazer à Piaget, sont caractérisés par leur tendance à considérer la « pensée magique » comme un mode de pensée inférieur ou moins évolué et taxent souvent péjorativement les perceptions « sur » naturelles de réalisme naïf, de fausse objectivité, ou encore de réification fantasmagorique des significations et des états internes.

Je voudrais ici, dans l'intérêt de la discussion, avancer l'idée selon laquelle, malgré le succès remporté par l'idée de « pensée magique » dans les écrits de beaucoup de psychologues et de sociologues, la « pensée magique » n'existe pas en tant que processus psychologique fondamental. Il me semble au contraire qu'il s'agit d'une invention ou même d'une supercherie de la pensée moderniste, ou encore un sous-produit de théories métaphysiques profanes, principalement matérialistes, sur les forces réelles de causalité dans la nature, et qu'il s'agit, en dernier ressort, d'un pur produit de l'imagination contemporaine, sans doute trop bridée par ailleurs. J'irai même jusqu'à insinuer que plus vite nous perdrons cet enthousiasme pour la notion de « pensée magique », mieux nous nous porterons et que, dans l'intérêt de notre propre santé intellectuelle, le moment est peut-être venu de retrouver la prémodernité, et son sens plus juste des rapports entre la subjectivité vécue et la conscience personnelle avec le monde objectif.

Néanmoins, avant d'affirmer ou de réfuter quoi que ce soit, j'aimerais souligner que mon propos, notamment sur mon expérience subjective au cours des vingt-cinq dernières années dans l'Orissa, en Inde, n'est qu'une simple incidente en comparaison de la merveilleuse contribution que nous a donnée Charles Malamoud². En effet, dans l'Asie méridionale d'aujourd'hui, les sensibilités anciennes ou prémodernes

1. Ndlr : l'auteur entend ici « moderne » par opposition à « post-moderne » d'une part, « prémoderne » de l'autre.

2. Voir dans ce volume, p 32.

continuent de bien se porter, les histoires traditionnelles et les contes moraux dont parle Malamoud concernant les aliments, la sainteté et la vie familiale ne sont pas des reliques d'un autre âge. Bien au contraire, ces textes et ce fonds jouent pleinement leur rôle dans la formation d'une conscience populaire hindoue contemporaine. Ce que j'ai à dire confirmera sans doute certains des énoncés de Paul Rozin quant au rôle joué par la magie de contagion et de sympathie dans le domaine alimentaire (l'idée selon laquelle « on est ce qu'on mange »). Mais la raison principale qui me pousse à me livrer à ce petit jeu d'école (« si quelqu'un est pour, tu es contre »), c'est que je voudrais attirer l'attention sur les sérieuses difficultés que soulève cette manière de considérer la « pensée magique » comme un processus psychologique fondamental.

La « pensée magique », invention moderne ?

Mon propos principal tient en ces deux énoncés :

- le fait de considérer la « pensée magique » comme un processus psychologique fondamental qui sous-tendrait les jugements et les réactions d'autrui est une illusion qui se trouve dans la tête de l'observateur scientifique moderne profane, et non dans celle du « penseur magique » ;
- ce type d'illusion où le processus de pensée d'autrui apparaît comme « magique » se produit de manière caractéristique chaque fois qu'il y a un certain type de décalage entre les croyances métaphysiques de l'observateur et celles de l'observé.

De quel décalage s'agit-il ? Je propose l'hypothèse que le fait d'attribuer à autrui une pensée « magique » (c'est à dire une confusion entre le subjectif et l'objectif) intervient, semble-t-il, chaque fois que l'observateur a une conception de la manière dont fonctionne le réel relativement plus étroite (plus mécaniste, plus matérialiste) que celle du « penseur » observé. Lorsqu'un observateur attribue à l'Autre un fonctionnement de « pensée magique » c'est qu'il est prêt (ou même qu'il en a le désir), à privilégier ses propres croyances métaphysiques, si étroites soient-elles, et à en faire les critères qui permettent seuls de définir ce qui est naturel, objectif ou réel. Il définira dès lors comme surnaturel, subjectif ou inventé tout ce qui dépasse cette norme.

Ainsi par exemple, les observateurs qui ont une vision

modérément étroite de ce qui est réel (je pense ici à la plupart des humanistes anti-religieux, pro-scientifiques, « éclairés » de l'époque moderne : vous et moi, en somme) verront de la « pensée magique » (en l'occurrence la confusion entre discours figuré et vérité littérale) dans les textes sacrés et les discours théologiques des principales religions du monde. Les observateurs qui ont une vision très étroite du réel (cette fois-ci, j'ai en tête la plupart des tenants du matérialisme philosophique moderniste et tous ces neurophysiologistes anti-dualistes qui pensent que quelque chose d'aussi caché, insaisissable et mystérieux qu'une idée, un état mental ou une expérience subjective relève de l'épiphénomène, est hors du champ de la causalité naturelle, et donc en fin de compte sans existence réelle), ces observateurs-là verront donc de la « pensée magique » presque partout. En fait, quand la conception du « réellement réel » se rétrécit vraiment, ce ne sont plus seulement les dieux, les anges, les âmes et les esprits qui semblent cachés, fantasmatiques, subjectifs et hors du visible. Ce n'est plus seulement le discours sur le paradis et l'au-delà qui apparaît comme un remplacement illicite de la réalité objective par des bribes de subjectivité (envies ou désirs). Et avec une conception suffisamment étroite de ce qui est « réellement réel », la simple constatation de bon sens que quelqu'un a levé les bras « parce qu'il en avait envie » (l'invocation banale de cette force « occulte » appelée « libre volonté »), peut peut-être passer pour « pensée magique ».

Pensée moderne et pensée magique

Ainsi, je soutiens que, avec l'avènement du modernisme, l'idée d'une vie mentale qui ne serait que pure subjectivité (qui ne serait que quelque chose de personnel, d'arbitraire, d'émotionnel, quelque chose qui ne serait que « dans la tête » ou « dans l'œil de l'observateur », quelque chose de « fou » plutôt que de « visionnaire »), cette idée s'est enracinée parce qu'elle constituait le corollaire de cet exercice de réduction métaphysique massive de la réalité objective moderne qui avait déjà été pratiqué dans le cadre de la pensée séculière. Ou encore, en formulant l'idée autrement : cette tendance moderne d'attribuer une « pensée magique » à autrui (ou même à des aspects de nous-mêmes que nous désavouons), constitue en gros une excroissance ou un sous-produit du rétrécissement historique de nos croyances métaphysiques « officielles » sur les véritables forces du réel. Ainsi, un signe qui trahit infailli-

blement une mentalité moderniste, c'est précisément la tendance à voir vraiment beaucoup de choses comme seulement subjectives, « inventées », folles ou dénuées d'existence. Il n'est pas étonnant que l'observateur moderne, ayant hérité d'un point de vue plutôt étroit sur ce qui est vraiment vrai, soit déconcerté de voir d'autres penseurs à l'esprit moins étroit (les « penseurs magiques ») reconnaître aux états mentaux un pouvoir, une réalité objective, et leur appartenance intégrale à une structure causale sans faille du monde naturel.

Encore une fois, je veux faire valoir qu'il n'y a pas de processus psychologique fondamental ou inhérent qui soit la cause ou le substrat de ce que l'on étiquette comme relevant de la « pensée magique ». Dans ce domaine, le phénomène intéressant est d'ordre « relationnel » ou contextuel, et non pas « fondamental » ou « primordial ». Pourquoi ? Parce que le phénomène vraiment intéressant dans ce domaine tient à la nature du conflit ou du décalage entre les croyances métaphysiques de l'observateur et celles de la personne observée, conflit ou décalage qui amène l'observateur à attribuer, de manière asymétrique ou unilatérale, un caractère « magique » à des choses que d'autres considèrent comme « réelles ».

Pour tout dire, si l'on peut vraiment discerner de la confusion dans la littérature sur la « pensée magique », c'est probablement celle qui tient à notre propre incapacité de reconnaître que la « pensée magique » n'est pas le nom que l'on donne à un quelconque processus de pensée (fondamental), mais bien plutôt un jugement dépendant du contexte, et qui surgit lorsque s'établit une sorte de décalage entre le point de vue ontologique de l'observateur et celui de l'observé. C'est ainsi que, dans l'esprit dialectique du débat anthropologique (« si quelqu'un affirme, contestez ») je veux affirmer que ce n'est pas le « penseur magique » qui fait preuve de confusion ou d'irrationalité et que, dans la plupart des cas, la « pensée magique » chez autrui n'est qu'une apparence.

Façons de penser apparentes

C'est un problème classique en anthropologie que celui des modes de pensée apparemment irrationnels (et des fausses croyances). Il y a beaucoup d'exemples où l'on a pu constater que l'irrationalité ou les fausses croyances qui apparaissent chez les « autres » n'étaient, précisément, qu'apparence

et non réalité.

Dans la recherche anthropologique, on connaît beaucoup de cas où, au stade initial de l'interprétation, ce mode de pensée apparemment irrationnel a été interprété comme un indicateur de quelque processus psychologique fondamental, appelé tantôt « participation mystique », tantôt « caractère trop concret de la pensée » ou même « caractère trop abstrait de la pensée », ou « pensée magique ». Ce n'est que plus tard que l'on s'est rendu compte que le sentiment d'étrangeté apparente éprouvé par l'observateur anthropologue provenait de sa compréhension limitée de ce qui se passait vraiment. L'apparence d'irrationalité était une illusion, qui venait du cadre conceptuel limité du chercheur, c'était un sous-produit des a priori modernistes sur ce qui est subjectif ou objectif et sur ce qui se passe vraiment dans le monde qui nous entoure.

Louis Henry Morgan, cet anthropologue du dix-neuvième siècle, spécialiste des systèmes de parenté, souscrivait au point de vue évolutionniste selon lequel les processus de pensée des peuples « primitifs » étaient excessivement abstraits, généraux et indifférenciés, ce qui expliquait pourquoi les « primitifs » avaient tendance à oublier des distinctions dans la classification de la parenté. Morgan était frappé par le fait que, par exemple, dans le langage des indiens Dakota, « père » et « grand-père » étaient désignés par le même terme. Morgan (comme la langue anglaise) faisant une distinction lexicale entre « père » et « grand-père », il lui semblait donc que les Dakota avaient une pensée très abstraite et indifférenciée.

Des critiques furent formulées plus tard sur l'erreur que constituait cette attribution de caractère abstrait à la pensée en question. Dans les termes de l'anthropologue Alfred Kroeber (1909, p 77), la démarche de Morgan était « caractéristique du point de vue des chercheurs qui, dans leur approche des langues étrangères, ont été marqués par leur échec à faire la distinction entre certaines relations familiales entre lesquelles les langues de l'Europe civilisée font la différence, et qui dans leur enthousiasme à formuler des théories générales sur la base de leurs observations, ont oublié que leurs propres langues sont remplies de regroupements ou de classifications, rendus si familiers et naturels par la coutume qu'ils ne sont pas perçus comme tels ». [Par exemple, la distinction entre les frères et soeurs plus âgés et plus jeunes, ou entre les cousins plus âgés et plus jeunes, manque dans la plupart des langues

de l'Europe Occidentale, alors qu'elle est marquée et notée dans le vocabulaire de beaucoup de langues non-Européennes dans le monde].

Considérons encore les débats historiques sur le fait de savoir si les règles de la logique (par exemple, la règle du tiers exclu, le principe selon lequel une chose ne peut pas à la fois être elle-même et autre chose à la fois) jouent un rôle dans la pensée des « peuples » primitifs. L'anthropologue Lévy-Bruhl (1910) pensait que l'esprit du « primitif » était régi par un processus mental non-logique appelé « participation mystique ». Il en donnait comme preuve les traductions faites par les ethnographes des assertions faites par des Indiens d'Amérique du Sud, dans lesquelles ceux-ci étaient censés avoir affirmé « nous (A) sommes des perroquets rouges (non A) » ou avoir prétendu que « les sorciers (A) sont des chats sauvages (non A) » (Les parenthèses sont de moi).

Lévy-Bruhl a fini par revoir sa position. Aujourd'hui, la plupart des anthropologues pensent que les lois d'identité et de non-contradiction sont pertinentes et importantes dans la pensée soi-disant « primitive ». Les exemples de violations apparentes de l'idée selon laquelle rien ne peut être à la fois A et non-A (par exemple dans « nous sommes des chats sauvages ») sont traités soit comme des métaphores, soit comme des systèmes descriptifs parallèles (ainsi il n'y a pas de contradiction quand nous affirmons que « le sel de table est du chlorure de sodium » car nous décrivons une substance à deux niveaux différents d'analyse), ou encore comme de mauvaises traductions.

Il est très facile de faire une mauvaise traduction. Même si l'on a une bonne maîtrise d'une langue, il est parfois difficile de savoir ce que dit quelqu'un lorsqu'il utilise des expressions de la langue parlée, et il faut toujours faire un important travail d'interprétation pour aboutir à une bonne traduction sans ridiculiser l'orateur. Imaginez, par exemple, un ethnographe de la planète Mars qui essaye de se représenter ce que je veux dire si j'utilise l'expression anglaise « mon estomac a rétréci » en refusant une offre de nourriture qui m'est faite. Qu'est-ce que je veux dire ? Est-ce que je fais une déclaration de causalité ? Est-ce que suis en train de dire que je n'ai pas d'appétit parce que mon estomac a rétréci ? Suis-je en train de dire que si l'on mesurait mon estomac, on s'apercevrait qu'il est maintenant plus petit qu'avant, quand je voulais encore à manger ? Suis-je en train de dire que, si je mangeais maintenant, mon estomac ne pourrait pas, physiquement, s'étirer au-delà de sa circonférence mesurable actuel-

le ? Ferais-je preuve d'irrationalité si je continuais à utiliser l'expression même si l'on constatait que ces deux affirmations sont fausses ? L'ethnographe de Mars pourrait facilement me tourner en ridicule ou me faire paraître irrationnel s'il traduisait mes paroles de manière littérale. Pourtant je soupçonne que ce ridicule apparent ne ferait que prouver que le Martien s'est trompé dans sa traduction. Tout ce que je veux dire en fait, c'est « je n'ai pas d'appétit ».

Les mots et les choses

Considérons encore le type de preuve auquel on fait quelquefois appel pour affirmer que les enfants et les peuples « primitifs » sont des « penseurs magiques », à savoir qu'ils sont incapables de distinguer entre les mots désignant des choses ou des symboles et ces choses ou ces symboles eux-mêmes, et qu'ils ne peuvent distinguer les noms des objets qu'ils désignent. Voici une interview faite au Libéria par Sylvia Scribner et Michael Cole (1981 : 141-142) avec deux hommes appartenant à la culture Vaï, Sembe et Aamah. On demande à Sembe et Aamah si l'on peut substituer l'un à l'autre les noms de la lune et du soleil, à savoir appeler « lune » le soleil et « soleil » la lune. Aamah argumente : « Nous ne pouvons rien changer de ce que Dieu a créé. Nous ne pouvons pas changer un homme en femme ». Réponse de Sembe : « Ils ne vont pas changer un homme en femme. Ils vont seulement changer le nom. » Aamah réplique : « Je ne suis pas d'accord. Jamais une femme ne s'est appelé Sembe, et je ne peux pas changer en « soleil » le nom de la lune. » Un peu plus loin, il fait le commentaire suivant : « Il y a deux choses dans le monde. Une chose peut être, et on peut aussi en parler. La chose qui est ne peut pas être changée. Tout ce que Dieu a créé, Sa parole, les noms qu'Il a donnés aux choses, tout cela on ne peut pas le changer. » On demande à Aamah s'il peut acheter une limonade avec le nom « dix centimes ». Il répond : « Je peux acheter une limonade avec l'argent lui-même, mais pas avec le nom. »

Comme le soulignent Scribner et Cole, les Vaï font la distinction entre les noms et les choses mais, pour des raisons théologiques, ils rejettent l'idée que les noms sont donnés de manière arbitraire, ou qu'ils devraient être dissociés de ce à quoi ils se réfèrent, tout comme nous hésiterions à appeler notre fils « Juliette », et émettrions un jugement moral à l'égard de tout parent qui le ferait. Dans ces cas de « pensée magique » attribuée, il ne s'agit pas

d'une différence dans les processus fondamentaux de la pensée, mais plutôt d'une différence, d'un décalage, entre les croyances métaphysiques sur la loi naturelle (y compris la loi morale) de l'observateur, et celles de l'observé, telles que ces croyances s'appliquent à la langue. Je soupçonne fort que si nous nous penchions de près sur ces croyances métaphysiques, nous découvririons très vite qu'il y a dans la métaphysique moderniste séculière un concept central et distinctif, l'idée de « l'arbitraire ». Sur la base de cette métaphysique particulière, et même singulière, il n'est pas surprenant que pour un observateur moderne qui s'attend à trouver de « l'arbitraire » partout, toute croyance prémoderne ou antique recourant à l'idée de loi naturelle (par exemple l'idée que, pour tout objet, il existe un nom naturel ou approprié, conformément à une loi divine), apparaisse inévitablement comme « magique ».

Aliments et pensée magique : mélange du poulet et du prasad

Je voudrais maintenant parler d'une de mes propres expériences subjectives, qui remonte à 1983, époque à laquelle je vivais en Inde, dans la ville du temple orthodoxe hindouiste de Bhubaneswar en Orissa, où je mène périodiquement des recherches depuis 1968. Cette expérience est particulièrement pertinente par rapport au thème qui nous occupe, car pour l'observateur moderne, elle paraît relever de la « pensée magique », et elle concerne à la fois les aliments et certains interdits alimentaires.

Bhubaneswar est une communauté dans laquelle se perpétuent jusqu'à ce jour un grand nombre de ces traditions antiques et médiévales concernant les aliments, la souillure et la sainteté, telles qu'elles ont été décrites par Malamoud. A Bhubaneswar, on est très préoccupé par ce que l'on mange, par la façon dont sont préparés les aliments, par la personne qui prépare les aliments. Mari et femme ne mangent pas ensemble. Les hommes adultes préfèrent manger seuls. Il n'y a pas de « repas de famille ». Dans cette communauté, non seulement « vous êtes ce que vous mangez », mais vous avez l'obligation morale de « manger ce que vous êtes » et, en un certain sens, les personnes avec qui vous mangez ou ne mangez pas sont déterminantes pour votre identité. Les individus appartenant à la famille Hindoue élargie sont différenciés par leur statut, et leur manière de se nourrir est pour eux une façon, entre autres, d'afficher un statut différent. Le fait de manger est en général considéré comme une offrande ou une obla-

tion faite à une divinité (le Dieu ou l'esprit universel qui habite à l'intérieur du corps humain et anime ce corps). A Bhubaneswar, certains des manquements moraux les plus graves sont des transgressions d'interdits alimentaires et autres tabous concernant la nourriture, par exemple une veuve qui mange du poisson ou un autre aliment « chaud », ou un brahmane qui mange du bœuf.

En travaillant sur le terrain à Bhubaneswar en 1983, il m'est arrivé la chose suivante, qui est venue élargir mon imagination anthropo-logique moderne. Il y avait trois membres de la communauté locale avec lesquels je travaillais beaucoup. Je savais qu'ils avaient des avis différents sur certains sujets, et je voulais les réunir pour ainsi dire en « séminaire », afin de pouvoir me rendre compte de la façon dont chacun d'eux réagissait aux idées des deux autres. Mais en Inde, si vous réunissez les gens chez vous pendant plusieurs heures, vous devez servir à manger ; or ces trois personnes étaient issues de milieux très différents, elles avaient des statuts sociaux très différents : en conséquence, elles avaient également des règles alimentaires très différentes. Dans la plupart des circonstances de leur vie, elles n'auraient jamais été amenées à partager le même repas. Alors comment pouvais-je organiser mon « séminaire » ?

La façon de résoudre le problème était de servir du « maha-prasad ». Il s'agit des restes des aliments qui ont été offerts au Dieu (Lingaraj, manifestation du dieu hindou Shiva) qui réside dans le temple local. Ce sont des restes, au sens où lorsque les aliments sont offerts au Dieu dans le temple, le Dieu Lingaraj consomme ou absorbe leur essence. Ce qui reste, à savoir ce que le Dieu n'a pas mangé, peut être mangé par n'importe quel Hindou, de manière œcuménique, quel que soit son statut.

On acheta donc du « maha-prasad » aux cuisiniers brahmanes du temple. Le « séminaire » eut lieu. Nous mangeâmes le prasad, qui consistait en un plat de riz et de légumes. A la fin de la journée, alors que notre discussion se terminait, il restait encore beaucoup de « prasad » que nous n'avions pas mangé. Candy, ma femme, le remarqua, et dit sans réfléchir : « Qu'allons-nous faire de tout ce riz qui reste ? J'ai envie de faire cuire un poulet, je le mélangerai avec le riz, et nous pourrons le manger plus tard pour le dîner. »

Nos amis hindous, en entendant cela, poussèrent de hauts cris : « Vous ne pouvez pas faire ça ! Ce riz n'est pas simplement un reste de riz, c'est du pra-

sad. Le dieu Lingaraj est végétarien, il se sentira insulté si vous mélangez du poulet avec son prasad. » Dans l'hindouisme, les divinités sont quelquefois classées en végétariennes et mangeuses de viande, les dieux mâles sont plutôt végétariens et les déesses sont plutôt carnivores, ce qui est également une manière de marquer leur statut social différent. Quelques heures plus tard, ma femme, dont la pensée suivait les principes de son propre cadre de référence métaphysique, avait fait cuire un poulet et l'avait mélangé avec les restes de riz (le « prasad »). Lorsque ce fut l'heure du dîner, je regardai le plat qui avait été préparé et je dis : « Je ne peux pas manger ça. C'est une insulte à Lingaraj ». Bien plus, j'éprouvais un sentiment de terreur à la pensée que si je mangeais le plat, il arriverait un malheur. « Après tout, pensais-je et même sentais-je, nous sommes ici dans la ville de Lingaraj, et j'y travaille depuis des années avec sa bénédiction. » Cela semblait un manque de gratitude que de manger ces aliments non-végétariens. Je ne voulais pas insulter Lingaraj. En fait j'avais un peu peur de le faire et j'étais quelque peu surpris de mes propres sentiments. A ce moment précis, je venais d'avoir accès à un certain type de sensibilité qui ne manquait pas de me surprendre. De quel type de sensibilité s'agissait-il ? Quel type de connaissance culturelle avais-je acquis pour manifester cette réaction ? Il faudrait raconter beaucoup de choses sur les Hindous Oriya, leurs théories, leurs croyances et leur façon de classer les choses, ce qui serait trop long. Mais je voudrais en exposer une petite partie et lorsque j'aurai fini, j'espère que le lecteur se rendra compte que ce qu'il aurait tendance à appeler « pensée magique » est plutôt, fondamentalement, une manière rationnelle locale d'aborder le monde, qui s'enracine dans un système de croyance classificatoire et métaphysique.

Catégories morales et alimentation

Tout d'abord, ce n'étaient pas seulement des « restes de riz » que j'avais devant moi. C'était, certes, la façon dont ma femme, fonctionnant dans un cadre culturel familier, voyait les choses, mais ce n'était pas la seule manière de voir cet objet. L'objet était du « maha-prasad », un aliment offert d'abord à un dieu et ensuite transmis sous forme de restes par la hiérarchie des statuts ou par la grande chaîne des êtres vivants. Le fait de recevoir une partie de ces restes (à tous les sens du terme) et de les intégrer

à son propre corps est une manière d'élever sa propre nature et de montrer son respect pour le divin : ainsi une catégorie morale en vient à peser sur l'acte de manger. Traiter Lingaraj en mangeur de viande serait une insulte au dieu patron de la ville. J'étais dans sa ville, il en était le propriétaire, il en était le maire et j'y travaillais grâce à la bonne volonté des gens du lieu qui voulaient bien me parler, et ils m'avaient parlé car ils croyaient, à juste titre, que je m'intéressais à leurs vies et à leur dieu.

En second lieu, il y avait d'autres concepts moraux qui étaient impliqués dans l'action de manger le « prasad ». Seuls les membres d'une communauté morale prennent part à la consommation du « prasad ». Les Indiens de religion chrétienne ne touchent pas à cet aliment, le plus œcuménique que l'on puisse trouver en Inde, parce que c'est un « aliment hindou ». Le « prasad » caractérise donc une distinction entre ceux qui appartiennent à un groupe, et ceux qui n'y appartiennent pas.

En outre ce « prasad » était un aliment végétarien. La nourriture végétarienne a une certaine signification dans le cadre d'un système culturel où les aliments, classés en « froids » et « chauds », sont hiérarchisés selon leur degré plus ou moins grand de pureté ou d'impureté. Dans cette communauté, créer sa propre essence spirituelle est un objectif dans la vie, et ce que vous mangez est en rapport avec la capacité qui vous est socialement reconnue d'approcher littéralement la divinité ou d'être en présence d'un dieu. Les membres de la communauté croient, par exemple, que les âmes ne se réincarnent pas en végétaux mais qu'elles peuvent se réincarner dans des animaux : c'est pourquoi tuer et manger un animal est une souillure qui vous fait passer à un échelon inférieur dans la hiérarchie morale des êtres divins. Ayant vécu et travaillé en Inde pendant des années, je commençais à comprendre la classification locale des gens (masculin, féminin), des statuts sociaux (Brahmanes, intouchables), des stades de la vie (jeunesse, âge adulte, vieillesse), des expériences physiques et psychologiques (colère, sérénité, diarrhée, vomissement, grossesse, menstruation) en termes de pureté et de pollution, états froids et chauds, aliments chauds et froids.

Corps-esprit

Une partie de la rationalité intérieure de ce système de classification est en rapport avec une certaine vision substantialisée des liens entre le corps et l'esprit. Ainsi, par exemple, pour comprendre la pen-

sée hindoue dans l'Inde orientale, le principe « on est ce qu'on mange » convient tout à fait, avec sa portée limitée, mais il est en réalité subordonné à un principe beaucoup plus large, à savoir « on est ce que l'on fait ». Manger n'est qu'une des formes du « faire » et, en faisant ce qui est bien, vous pouvez changer votre nature de fond ; votre nature physique évolue constamment, en bien ou en mal, en vertu de vos actions, y compris ce que vous mangez. L'idée de base est que la conduite est une expression de la nature matérielle, et que la nature matérielle peut être modifiée par la conduite. Le principe selon lequel les flèches de causalité vont dans les deux sens (conduite vers substance, substance vers conduite) est un aspect essentiel de ce mode de pensée.

Cette manière de penser nous est en outre beaucoup moins étrangère qu'il n'y paraît. Lorsque nous entendons des neurophysiologistes ou des cognitivistes faire des spéculations sur le fait que les structures cérébrales sont dépendantes de leur utilisation effective ou que les connexions neuronales sont stabilisées par la conduite, ou que les seuils neurologiques sont influencés par l'expérience, ou que les gens qui ont des goûts différents ont des cerveaux différents, est-ce que nous ne sommes pas invités à substantialiser notre point de vue sur la nature humaine, de la même manière que le font les Hindous ? Et pourtant, nous ne considérons pas les sciences cognitives ou les neuro-sciences comme de la « pensée magique », et ce en grande partie parce que, à mon avis, nous adhérons aux croyances métaphysiques de cette discipline sur le système nerveux humain.

Faute de place, je ne peux m'étendre davantage sur les croyances métaphysiques locales ou sur les systèmes de classification qui donnent à la nourriture son importance dans l'Inde hindouiste. On y trouve une théorie des humeurs (héritée, peut-être, de Galien), qui considère que le corps humain est composé d'éléments de base (vent, phlegme, etc.) dans des combinaisons diverses. La croyance est que l'équilibre des éléments non seulement influence l'état dans lequel on se trouve (agité ou calme, ouvert ou fermé, plein ou vide) mais qu'il peut aussi être modifié par ce que l'on mange. Ainsi ce qu'on mange est une expression du caractère et de la volonté de maîtriser et d'améliorer votre classement naturel et moral dans la hiérarchie divine des êtres vivants.

L'histoire des objets

Je pourrais continuer d'accumuler ce type d'obser-

vation sur la logique interne d'un système qui pourrait apparaître comme « magique » à des observateurs modernes qui ne sont pas conscients de la métaphysique correspondant à ce système. Il y a des idées « karmiques » dans ce rapport intime entre les actions et leur résultat qui, vues sous l'angle de la préoccupation-santé actuelle³ en Europe et aux Etats-Unis paraîtront peut-être bientôt plausibles aux observateurs « occidentaux ». Et il y a aussi une conscience omniprésente de l'histoire d'un objet. Cette conscience de la nature d'un objet axée sur le devenir rappelle certains des exemples de « pensée magique » décrits par Paul Rozin. Dans l'Orissa, on ne regarde jamais un objet sans penser à la manière dont il est arrivé où il se trouve. N'auriez-vous pas un rapport différent à l'assiette dans laquelle vous avez mangé à déjeuner aujourd'hui, si l'on vous avait donné une liste des noms, des identités et des caractéristiques morales de tous ceux qui y ont mangé avant vous ? Si vous saviez la façon dont ont été dépensés depuis dix ans les billets de cent francs qui sont dans votre poche, le type d'objets ou d'activités avouables ou inavouables pour lesquels ils ont été dépensés, est-ce que ce type de connaissance historique ne donnerait pas à vos yeux un caractère particulier à la nature de ces billets de banque, est-ce que cela ne changerait pas votre manière de voir chacun de ces billets ? Dans ce mode de perception historique ou narratif, caractérisé par le refus de séparer processus et produit et par l'existence supposée d'une causalité ou d'une proportionnalité inhérente entre la fin et les moyens (si le processus est méprisable, le produit qui en résulte l'est donc aussi ; la fin ne justifie pas les moyens), on peut voir une façon possible et plausible de voir le monde et d'y exister. Si l'on devait réellement reconnaître, examiner et par-la même revivre la mise à mort qui est à l'origine d'un manteau de fourrure dans un magasin, ou d'un steak sur l'étal du boucher, les consommateurs que nous sommes seraient peut-être amenés à revoir leurs habitudes.

De toutes façons, toute conscience écologique mise de côté, ce sont là les questions que j'ai soulevées dans mon rôle convenu d'anthropologue, celui de contredire ce que disent les autres. Pourquoi donc, exactement, réduirait-on cette façon de penser à quelque principe psychologique fondamental baptisé « pensée magique » ? Pourquoi faudrait-il le considérer comme inadéquat et inférieur ? Pourquoi faudrait-il l'interpréter comme une sorte de confusion

3. Voir l'article de Pasi Falk dans ce volume, p 54.

de la subjectivité et de l'objectivité, de la fin et des moyens, des mots et des choses? J'ai formulé une réponse à ces questions, j'ai affirmé ce que d'autres viendront probablement contredire : je dis que la « pensée magique » est une illusion et que la fascination qu'exerce sur nous la chimère « magie » ne fait que donner la mesure de l'étroitesse de notre vision moderne de ce qui est vraiment vrai.

Bibliographie

Kroeber, A.L. 1909. Classificatory Systems of Relationship. *Journal of the Royal Anthropological Institute* 39 : 77-84.

Lévy-Bruhl, L. 1910. *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*. Paris : Alcan.

Scribner, S. & M. Cole. 1981. *The Psychology of Literacy*. Cambridge : Harvard University Press.