

## L'EXPRESSION DE LA PRIÈRE CHEZ LES PEUPLES SANS ÉCRITURE

QUE la prière existe chez les peuples que l'on appelait autrefois des « primitifs », nul n'en doute. Nous avons d'admirables recueils de prières amérindiennes, africaines ou océaniques ; à partir des textes publiés, il serait facile de proposer une typologie de ces prières (prières de demande, prières d'action de grâce, prières de compensation), ou de répondre à un certain nombre de questions bien précises : Qui prie-t-on : l'Être suprême, les divinités secondaires, ou les Ancêtres ? Quand prie-t-on : dans les grandes cérémonies, au moment des expéditions qui engagent la vie de la population, chasse, pêche, ou guerre, aux divers moments de la journée, du lever du soleil à la tombée de la nuit, ou bien encore aux nœuds qui lient les divers moments de la vie d'un individu, de la naissance à la mort ? Mais on n'attend pas de nous la mise en place d'une liturgie de la prière primitive ; d'ailleurs Heiler l'a faite déjà dans le premier chapitre de son livre sur *La Prière*<sup>1</sup> ; Thomas, Luneau et Doneux l'ont faite pour les religions de l'Afrique Noire<sup>2</sup>. Le lecteur attend de nous, dans ce numéro qui porte sur la prière chrétienne, tout autre chose : une interprétation et une comparaison.

1. F. Heiler, *La Prière*, trad. franc., Paris, Ed. Payot.

2. *Les religions d'Afrique Noire, textes et traditions sacrées*, présentés par L. V. Thomas, B. Luneau et J. Doneux, Paris, Ed. Fayard-Denoël, 1969. Cf. aussi, *Textes sacrés d'Afrique Noire*, Paris, Ed. Gallimard, 1965.

## I. COMPLEXITÉ DU PROBLÈME

### *Une prière difficile à délimiter.*

Or c'est ici que les difficultés commencent. Car le problème de la prière d'abord est lié à tout un ensemble d'autres problèmes, auxquels naturellement les anthropologues donnent des réponses différentes, comme par exemple celui des rapports entre l'individu et le groupe. Est-ce que l'individu se dissout dans le groupe au point qu'il ne puisse exister d'autre « Je » qu'un Je collectif, comme le veulent les durkheimiens ? Dans ce cas, la prière individuelle ne peut exister. Est-ce que la société n'est qu'un ensemble de réseaux normalisés entre des individus, comme le prétend l'anthropologie sociale anglo-saxonne ? Dans ce cas, même si les ethnographes sur le terrain n'en donnent pas d'exemples, faute d'intérêt pour la question, la prière individuelle peut ou doit exister à côté de la prière cultuelle. Il est évident que, dans un article aussi bref que le nôtre, nous devons laisser de côté ces questions très générales. Il nous suffit de signaler que les réponses que l'on donne souvent à un problème bien particulier sont prises dans des théories, dépendent de postulats ou d'affirmations qui sont extérieurs, et causent de multiples distorsions.

Il y a plus grave encore lorsque ces théories, qui orientent les faits au lieu d'être orientées par eux, se veulent diachroniques, comme la théorie évolutionniste ; car alors un postulat donné par l'affectivité — ou l'ethnocentrisme — du savant veut que les formes actuelles de la prière soient supérieures à ses formes archaïques ; mais comme nul ne peut connaître ces formes archaïques, on va les reconstruire à partir des formes modernes, en en prenant l'exact contre-pied. Et puisque ce qui définit pour nous la prière, c'est l'individualisation et la spiritualisation de la foi, ce qui définira la prière « primitive », ce sera l'incantation magique. Chez certains même, comme Frazer, la magie est antérieure à la religion, la religion ne naissant que lorsque l'humanité prend conscience de l'échec de ses pratiques magiques. Marcel Mauss par contre, qui fait le passage entre l'évolutionnisme et la structuralisme, a eu bien soin de distinguer, chez les Australiens qu'il considérait comme les plus « pri-

mitifs » des peuples connus, ce qu'il appelle « la prière vraie » de la formule incantatoire ; certes on ne peut traiter isolément la prière, la considérer comme une réalité autonome, elle est toujours liée à d'autres rites ; elle peut donc s'agglomérer à l'incantation, prendre des allures magiques. Cependant, il faut distinguer, si on ne veut pas tomber dans de regrettables erreurs, les « catégories » religieuses des faits où ces « catégories » peuvent s'emmêler au point que l'ethnologue ne les distingue plus : la prière qui se réfère au « sacré » et l'incantation qui se réfère au « numineux » (pour reprendre les expressions de Cazeneuve).

Ici encore, il est inutile d'insister. Car l'évolutionnisme, tout au moins sous cette forme ancienne de reconstruction de ce qu'a dû être l'humanité primitive, est définitivement condamné.

#### *Une prière incomplètement connue.*

D'autres causes rendent extrêmement difficile la tâche d'interprétation de la prière des « primitifs ». Ces causes sont implicitement inscrites dans l'énoncé de cet article. Car le terme de « primitif » a été lui aussi éliminé de la science ; ce que l'ethnologue étudie, ce sont — exactement — des peuples sans écriture. Mais, puisqu'ils sont sans écriture, nous ne pouvons connaître leurs comportements et leurs motivations que par les récits de ceux qui les ont visité et ensuite décrits. On voit tout ce que cela implique.

Les ethnographes ne peuvent traduire dans leurs écrits que les expressions, visibles ou audibles, des indigènes ; ils pourront donc donner des textes oraux de prières qu'ils auront recueillis, ou enregistrés sur magnétophone ; ils pourront décrire les gestes qui accompagnent ces prières ; donner à la limite (mais, à ma connaissance, ils ne l'ont jamais fait, se contentant d'impressions générales) les modulations affectives de la prière — ils ne peuvent saisir le silence. Ils peuvent certes en compter la durée. Mais tout silence n'est que silence. Ainsi toute une part de la prière, qui peut-être est très importante, qui peut-être n'existe pas (faute de données, nous ne prenons aucun parti), échappe à l'observation.

Les ethnographes sont plus intéressés par les « moments chauds » de la vie d'un peuple, c'est-à-dire les grandes manifestations cérémonielles de leur vie religieuse, que par les faits banals de l'existence quotidienne. Toute une part, qui

est pourtant celle qui forme la trame aussi bien de la vie d'un individu que de celle d'une collectivité, parce qu'elle se perd dans la brume des petits faits sans importance apparente, échappe à leur intérêt majeur. On pourra donc se demander toujours si la primauté de la prière collective ou de celle du prêtre, parlant au nom de la collectivité, caractérise bien la prière primitive — ou ne dénonce pas simplement une lacune de la recherche.

*Une prière interprétée.*

Enfin, le sujet se mettant toujours, et malgré toutes ses précautions, dans l'objet qu'il étudie, l'ethnographe n'observe jamais qu'à travers les concepts, les présupposés, les préjugés même parfois, de sa culture d'origine. La règle de Durkheim d'étudier les faits sociaux comme des choses n'avait d'autre but que de limiter les dégâts, en exigeant de l'observateur qu'il ne juge pas des faits qu'il observe à travers ses préconceptions. Nous ne devons donc pas définir a priori la prière à travers ce qu'est pour nous la prière, afin de ne pas découvrir, chez d'autres hommes que nous, nos propres sentiments ou nos propres idées ; ou encore, afin de ne pas affirmer péremptoirement — si nous n'y voyons pas, au moins en germes, nos sentiments et nos idées — que la prière du primitif n'est pas une « vraie » prière.

— Il y a, cependant, un moyen d'éviter le contresens. C'est d'interroger les hommes, et plus particulièrement les prêtres, sur leurs pratiques religieuses, c'est de leur demander quelle est la signification, pour eux, de ces pratiques. La prière s'enracine dans une théologie ou dans une métaphysique, qui varie d'une culture à une autre, mais qui lui donne son sens « indigène ». Naturellement, ici encore, cette théologie ou cette métaphysique nous sont données dans le discours d'un « autre », qui est pour nous un « étranger » ; il est donc toujours possible, pour l'anthropologue qui le traduit dans nos langues occidentales, de n'en saisir le sens qu'à travers ses propres idéologies et par conséquent d'en donner une expression défectueuse. Le risque est tout de même moins grave que lorsque l'anthropologue inscrit les faits observés dans son seul « discours » à lui et dans les seules séquences de sa parole de blanc, au lieu de tenter de rendre compte du « discours » de l'« autre ».

*Une prière en transition.*

Enfin, il y a une dernière source d'erreurs possibles qui tient à la chronologie, en quelque sorte, de notre documentation. Celle-ci n'est devenue vraiment abondante et nettement plus objective qu'au cours des années ; mais justement ces mêmes années, qui ont vu le perfectionnement de nos méthodes d'observation et le raffinement des précautions à prendre, ont été en même temps, pour ces peuples sans écritures, des années d'acculturation : l'Islam, le Christianisme, les cultures « sécularisées » de l'Occident à travers la colonisation, ont touché, et plus ou moins modifié, tous les peuples de la terre. Ce qui fait qu'au moment où nous aurions tout de même le plus de chances de faire une analyse scientifique de la prière païenne, une question se pose : existe-t-elle encore dans son état pur ?

Je me souviens d'une cérémonie païenne à laquelle j'assistais en terre Holly, au Dahomey ; un des prêtres qui la dirigeaient y prononçait à un moment donné une longue prière liturgique où il englobait, dans une même demande à sa divinité, les musulmans, les chrétiens et les fidèles des dieux Holly. Nous pouvons certes, à travers la méthode comparative, proposer un modèle théorique de la prière païenne d'aujourd'hui, mais ce sera d'une prière certainement déjà touchée par les mutations dues aux pressions de l'Occident, ce que j'appellerai « une prière en transition » comme les sociologues parlent de « sociétés en transition ».

Peut-être trouverait-on la solution à cette dernière difficulté en restreignant le champ de notre analyse justement à ces cultes prophétiques, messianiques ou syncrétiques qui ont fleuri au cours du 20<sup>e</sup> siècle dans les pays colonisés ? Nous pouvons en effet nous demander si ces cultes ne constituent pas de véritables expériences sociologiques où nous pourrions mieux saisir qu'à travers les civilisations traditionnelles la nature spécifique de la prière païenne. Si en effet ces cultes ont en général rejeté le sacrifice pour le remplacer par la prière, comme les églises chrétiennes leur en fournissaient le modèle ; s'ils ont imité, dans ces prières, la forme, le contenu, adopté bien des thèmes des prières que leurs fondateurs, souvent d'anciens catéchistes, avaient bien connues, et si — malgré ce mouvement d'assimilation — ces prières nous apparaissaient comme différentes des nôtres, nous tiendrions bien là l'originalité de la prière

païenne. Elle résiderait dans ce « résidu » que nous obtiendrions en confrontant les prières des sectes millénaristes coloniales avec celles des églises chrétiennes (ou musulmanes). Nous ne procéderons pourtant pas ainsi dans cet article ; car si nous pouvons bien découvrir, au fond de notre éprouvette sociologique, un « résidu » constatable, ce résidu resterait pour nous privé de sens, puisque atteint à travers des groupes ou déstructurés ou en tentative de restructuration, ayant donc perdu cette théologie ou cette métaphysique qui seules permettent de décoder les paroles et les gestes de l'homme orant dans les civilisations traditionnelles structurées.

### *Entre l'anthropologie et l'ethnologie.*

Nous voulons nous placer dans ces civilisations traditionnelles, à un moment de leur histoire, puisqu'elles changent et ont toujours changé au cours du temps, sans vouloir à partir de données relativement récentes construire le modèle « archaïque » de la prière « primitive », que nous ne pourrions jamais saisir. Nous savons que même le « modèle » présent de la prière païenne, que nous allons tenter de réaliser, ne sera pas exact, la documentation dont nous disposons, pour des raisons que j'ai indiquées plus haut, étant lacunaire et ses données sélectionnées trop souvent à travers des théories académiques ou des présuppositions ethnocentriques.

Mais à peine ai-je ébauché mon programme qu'une question m'arrête encore : peut-on parler d'un modèle de la prière païenne ou n'existe-t-il pas, suivant les diverses aires culturelles et les peuples, très différents, qui les habitent, de multiples modèles de prières païennes ? Nous ne pouvons entrer dans une discussion suffisamment poussée pour emporter peut-être l'adhésion du lecteur. Disons simplement que la solution à ce problème doit être cherchée dans la différenciation entre deux sciences que l'on identifie à tort : l'anthropologie, qui postule l'unité et l'identité de tous les hommes et qui, par-delà la diversité des cultures, cherche à découvrir les lois structurelles de l'esprit humain, telles qu'elles s'expriment dans les œuvres, individuelles ou collectives, qu'il crée ; et l'ethnologie, qui étudie au contraire ces œuvres culturelles dans leur riche diversité, soucieuse avant tout de saisir les différences, le concret et le vécu, tournée donc avant tout vers « l'altérité ».

C'est dans l'anthropologique que nous nous placerons en cet article, bien que nous l'illustrerons toujours par de l'ethnologique (et comment faire autrement ?). Nous croyons qu'il y a une structure de *l'homo religiosus*, comme il y a une structure de l'imaginaire ou une structure de la pensée logique ; mais chaque société utilise différemment cette structure, la fait — si l'on préfère — fonctionner selon des chemins qui ne sont qu'à elle ; en d'autres termes encore, elle la nourrit d'images, de thèmes, de contenus métaphysiques qui lui sont propres. Mais si l'on veut bien nous accorder la validité de cette différenciation entre deux sciences, on voit à quelles conclusions nous allons aboutir, avant même d'avoir commencé notre recherche.

Si nous nous plaçons dans l'anthropologique et postulons l'universalité de la structure de *l'homo religiosus*, nous savons à l'avance que nous retrouverons dans la prière païenne les éléments constitutifs de la prière chrétienne, c'est-à-dire que nous nions l'objet même de cet article. Il nous faut donc nous placer un peu ailleurs, dans le chemin qui conduit de l'anthropologique à l'ethnologique, si nous voulons saisir la spécificité de la prière païenne par rapport à la prière chrétienne. Mais alors l'objet que nous voulons construire est un objet ambigu, puisqu'il se veut à la fois formel et matériel, d'un côté pur réseau ou système de liaisons et en même temps contenus affectifs et intellectuels, croyances et pratiques concrètes. Faux modèle par conséquent, car engagé dans deux sciences opposées. Mais nous devons en prendre notre parti, nous sommes condamné, par notre propre démarche, à l'ambiguïté de l'objet : Janus à double visage, l'un tourné vers le permanent, l'autre vers la multiplicité.

## II. ESSAI DE DÉFINITION DE LA PRIÈRE PAÏENNE

On nous excusera d'avoir si longuement et peut-être si lourdement insisté sur ces remarques préliminaires. Mais le sujet est si difficile à traiter et les risques d'erreurs qui s'y glissent si nombreux que ces remarques nous ont paru nécessaires. Mauss aussi s'arrête longuement sur les préliminaires à l'étude de la prière avant d'aborder l'analyse de la prière des aborigènes australiens. Il est impossible, croyons-

nous, dans ce domaine plus peut-être que dans beaucoup d'autres, de procéder autrement ; le proverbe : qui va lentement va sagement, y prend en effet tout son sens.

*La prière matérialisée par un objet.*

Nous devons nous demander, en premier lieu, si la définition que l'on donne de la prière en général — et nous pouvons à titre d'exemple prendre celle de Mauss : « La prière est un rite religieux, oral, portant directement sur les choses sacrées » — est en accord ou non avec ce que nous savons des prières païennes. Laissons de côté la prière silencieuse, car d'abord elle est bien un rite, qui prend place dans une liturgie, comme des points dans une phrase, et en constitue une séquence obligatoire ; et, d'autre part, même si elle n'est pas audible, elle est bien aussi un rite oral, où ce qui se substitue à la parole extérieure est la parole intérieure, qui est encore une parole, ou bien, à la limite, une intention, un mouvement ascendant de l'âme, qui n'est certes pas encore un discours élaboré, mais qui est en tout cas la matrice affective de tout discours (le discours ne faisant qu'explicitier après coup le sens caché de l'intention).

Bien que nous n'ayons que peu de données sur la place et le rôle de cette prière silencieuse dans les sociétés traditionnelles, nous savons qu'elle existe chez les Sioux, où il arrive à certains individus de partir seuls sur les collines, offrant la fumée en silence aux génies, sans formuler l'objet de leurs prières ; nous savons également que chez les Sioux, lorsque quelqu'un va faire retraite pour prier, on dit de lui : « il va fumer ». La prière dans ces deux cas s'exprime extérieurement non plus par une parole, un soupir, ou un cri, mais par l'exhalaison de la fumée qui monte de la pipe cérémonielle. Or c'est ce dernier point qui nous intéresse : l'existence de prières matérielles, ou si l'on préfère, d'« objets-prières », le désir de l'homme s'objectivant non en un discours, mais en une chose.

Or, sur ce point, nous avons tout un ensemble d'observations concordantes. A Madagascar, les divinités peuvent demander à leurs fidèles, par l'intermédiaire d'un rêve, de planter un bâton à l'est de leurs demeures ; ces bâtons sont appelés des « prières permanentes ». En Sibérie, il semble que la plus ancienne forme de prière consistait non en une demande parlée aux Maîtres des Esprits, de l'eau, de la forêt, des montagnes, mais dans la présentation de l'effigie



de ce qu'on leur demande : un animal sauvage (symbole d'une bonne chasse), un animal domestique (symbole de la prospérité du troupeau), un enfant... Chez les Zoulous en Afrique, comme chez les Indiens des Andes, il existe des petits tas de cailloux et lorsqu'on passe auprès d'eux, le voyageur y ajoute une nouvelle pierre en disant : « Dieu, aide-moi », ce qui fait que ces amoncellements de cailloux constituent autant de prières vivantes, disant en leur symbolisme, la permanence de l'appel humain aux divinités tutélaires. La prière païenne est le plus souvent complétée par une offrande ; mais dans tous les cas que nous venons de signaler, il ne s'agit pas d'objets offerts : il s'agit de la matérialisation de l'oraison, il s'agit de faire prier le bois, l'effigie, la pierre qui deviennent l'expression extériorisée du sentiment de dépendance de l'homme, de son besoin d'adoration ou de son action de grâce.

#### *Le rôle du corps dans la prière.*

Le corps lui aussi peut être prière, au même titre que la voix, qui est d'ailleurs elle-même, dans beaucoup de systèmes religieux africains, chose corporelle. La phrase célèbre de Pascal : « Abêtissez-vous », c'est-à-dire prenez l'attitude corporelle (généflexion, yeux fermés, mains jointes) de la prière, et celle-ci finira par jaillir de la posture que vous aurez prise, distingue le point de vue chrétien du point de vue païen, car elle présuppose la distinction du corps et de l'âme, de la posture, qui ne peut être qu'un stimulus, et de l'élan vers Dieu, qui ne peut être que spirituel.

Les descriptions que l'on donne de la prière païenne souffrent parfois, sinon toujours, de cette conception chrétienne que nous avons de l'oraison ; il en va ainsi même chez ceux qui ont fait le plus d'efforts pour se débarrasser de toute préconception, comme Mauss : quand il déclare qu'il ne faut pas traiter isolément la prière orale, il a raison ; mais quand il ajoute qu'elle constitue « une sorte de frange émotive des gestes manuels », il réintroduit dans sa description la distinction âme (qui prie) et corps (qui agit et qui agit le plus souvent magiquement) ; lorsque Thomas nous dit que la prière s'accompagne de danses et d'offrandes, il dissocie peut-être, en employant le terme d'« accompagner », ce qui forme une seule unité d'oraison ; lorsque Heiler explique les attitudes corporelles ritualisées (l'orant debout, agenouillé, accroupi, prosterné, incliné, la

tête baissée, les mains levées ou étendues ou baissées vers la Terre Mère, l'orant dépouillé de tout vêtement ou au contraire la tête recouverte d'un voile qui le sépare du monde environnant) en disant de tout cet ensemble d'attitudes que prend le corps quand l'homme prie, qu'elles ne sont que la généralisation, dans les rapports de l'humain avec le divin, des gestes de la salutation profane, outre qu'il fait alors sortir la prière religieuse de la magie (l'étranger est rempli de *mana* ; en l'embrassant, en le touchant, on prend un peu de cette force, ce qui est pure conjecture), il fait des gestes corporels de la prière en tout cas des « signes » qui n'ont d'autre fonction que de manifester, aux regards des hommes ou des dieux, que l'individu est en train de prier ; accompagnements symboliques certes, mais accompagnement toujours.

Il nous paraît qu'il faut aller plus loin et affirmer l'existence d'une prière corporelle, qui n'est ni « accompagnement », ni « signe » de la vraie prière, laquelle résiderait uniquement dans le spirituel. Encore une fois, la parole est elle-même corporelle. Nous aurions même tendance à écrire qu'elle naît de la posture du corps, plus que la posture du corps ne la suive ou ne la symbolise à travers des gestes, si cette phrase ne pouvait laisser croire encore à une séquence entre le matériel et le spirituel, ce qui serait le contraire de notre pensée. L'importance, dans plusieurs populations, de sifflements (Kosis), de salivation ou crachements (Ndonga, Dchagga), au début ou à l'intérieur même des prières récitées, bref de postures buccales, qui ont tellement frappé les observateurs, montrent que la parole n'est pas le tout de la prière, que cette dernière n'est même au fond qu'un ensemble plus élaboré de ces postures buccales. Non que nous affirmions par là que le cri de détresse ou le sifflement ou la salivation soient à l'origine de la prière, mais seulement qu'ils sont prière au même titre et dans une même unité indissociable que le discours.

Bref, nous ne pouvons définir la prière comme un simple rite oral, c'est un rite total, qui englobe la totalité de l'homme orant. Cette totalité ne se dissociera qu'avec le christianisme ; l'attitude corporelle ne pourra plus être alors que l'« accompagnement » extérieur et symbolique de ce qui se passe, en fait, seulement dans les tréfonds de l'âme. Mais cette dissociation n'existe pas encore dans nos populations païennes. La danse y est autant oraison que « la prière » orale et nous devons affirmer que le Trouvère

célèbre qui, ne sachant prier la Vierge, se met à danser devant elle, car il ne sait faire que cela, retrouve la signification profonde de la danse religieuse païenne.

*La prière dans l'ensemble cérémoniel.*

La prière enfin ne se sépare pas de l'offrande, sans que l'on puisse dire si c'est la parole sacramentelle qui donne la force à cette offrande ou si l'offrande n'est pas l'épanouissement final de la prière. Elle est un moment du cérémonial religieux, sans que l'on puisse dire si elle ne constitue qu'un moment de la liturgie ou si la liturgie tout entière est oraison. Prenons un exemple : « Chez les Kouangalis, on organise de temps en temps une réunion de prière et d'expiation centrée sur un esprit ou ancêtre appelé Nyambinyambi. On dresse à l'entrée du Kraal un arbre de Nyambinyambi. A son pied, on dépose des offrandes, des haches, des armes et de la nourriture. On prépare et mange des aliments en soufflant dans une corne de céphalopode. Pendant ce temps le maître du Kraal prononce cette prière :

Nyambinyambi é o !  
 Nyambinyambi é o !  
 Karunga, aide-nous (par la) pluie !  
 Donne-nous de la pluie, vieux Kapango !  
 Vieux Lisuro,  
 Vieux Kayoka, vieux Sirudi,  
 Vieux Sinimbo, vieux Nyangana,  
 Vieux Livévé !  
 Donnez-nous de bonne pluie  
 Pour qu'elle nous enrichisse !  
 Gardez-nous des maladies  
 Pour que nous puissions aller aux champs,  
 Pour que nous ayons des produits de la terre  
 Et que le pays s'enrichisse !  
 Nyambinyambi é o !  
 Nyambinyambi é o !

Puis, au coucher du soleil, on célèbre un rite de purification qui consiste à jeter en direction du soleil de la bouillie au bout d'une baguette. Ainsi cette prière est insérée dans un rite destiné à expier les péchés du pays et recouvrer la prospérité<sup>3</sup> ». La séparation de la prière de l'ensemble gestuel postule que l'on a défini la prière a priori comme un rite oral ; alors, naturellement, elle « s'insère » ou elle

3. E. DAMMAN, *Studien zum Kwangali*, Hambourg, 1957. Cf. aussi *Les religions de l'Afrique*, trad. franç., Paris, Ed. Payot, 1964, p. 119.

« accompagne » ou elle « est un moment » d'un ensemble plus vaste. Toute la question est de savoir si ce qui est vrai pour nous, la prière comme parole, est vraie aussi des populations dont nous parlons ou si le terme de « prière » ne devrait pas englober l'ensemble cérémoniel. Bref, la difficulté à laquelle nous nous heurtons est celle de savoir où passe la ligne de coupure entre ce qui est prière et ce qui ne l'est pas ; qu'il faille découper, c'est évident, mais pouvons-nous introduire « notre » découpage à nous dans les complexes des religions traditionnelles ? Est-ce que toutes les catégories analytiques que nous utilisons pour mieux cerner et comprendre ce que nous appelons « les religions primitives » ne sont pas des catégories « exogènes » par rapport aux mentalités traditionnelles ? Certes il est facile de détacher d'ensembles cérémoniels des rites oraux qui constituent des prières analogues aux nôtres :

O Dieu  
 Tu m'as fait passer la journée en paix,  
 Fais-moi aussi passer la nuit en paix.  
 O Seigneur  
 qui n'as nul seigneur au-dessus de toi !  
 En dehors de toi,  
 Il n'y a pas de force.  
 Toi seul ne dois rien à personne.  
 En ta main je passe le jour ;  
 En ta main je passe la nuit.  
 Tu es mon père  
 Tu es ma mère<sup>4</sup>.

Il est facile de considérer de tels rites oraux comme des réalités *sui generis*, puis de les classer, d'en énumérer les thèmes ou d'en analyser les formes. Mais, dans tous ces cas, il s'agit de « prières-énoncés » qui explicitent au niveau de l'intelligence la signification d'un rituel global de « dépendance » de l'homme par rapport aux puissances spirituelles ; exactement comme dans d'autres ensembles cérémoniels, le mythe que l'on récite en même temps que l'on mime le rite, ne constitue lui aussi qu'une explicitation de la signification des gestes rituels.

S'il s'agit bien, dans ce dernier cas, comme presque tous les anthropologues le pensent, d'une même réalité, dont le mythe est la face et le rite le verso (ou/et réciproquement), pourquoi en serait-il autrement de cet autre type d'ensemble cérémoniel, que Damman appelle « réunions de prière »,

4. PAULITSCHKE, *Ethnographie Nordost-Afrikas*, Berlin, 1896, vol. 2, p. 44.

et où la parole et les gestes (offrandes, sacrifices, purifications...) sont l'envers et l'endroit d'une unité insécable ? Non point — et notre comparaison entre la récitation des mythes et l'énoncé des sentiments, à la fois personnels et collectifs, aux puissances surnaturelles en est le témoignage — que nous ne séparions pas la prière de ce qui ne l'est pas ; mais cette séparation, nous la faisons porter, non sur l'opposition entre l'oral et le non-oral, mais sur l'opposition entre des « complexes » cérémoniels pour définir le complexe « cérémoniel-prière » des autres par l'intention ou la fonction qui en détermine à la fois l'unité, la spécificité, la cohérence et qui est le sentiment de dépendance. C'est-à-dire que nous cherchons la matrice de la prière dans un « sentiment » ou dans une « attitude » globale qui peut s'exprimer par des objets matériels, des postures corporelles tout autant que par des mots et très souvent par les trois à la fois, comme dans le cas des Kouangalis que nous avons donné, où il y a érection d'un arbre, rites manuels, et hymne à Nyambi-nyambi.

#### *Prière et culte.*

Mais si notre conception est acceptée de nos lecteurs, on voit quelle conséquence s'en dégage. C'est que la prière est toujours une activité de culte. C'est sans doute ce que veut dire Robert Will lorsque, s'opposant à W. James qui distingue la religion personnelle de la religion institutionnelle, il déclare que le besoin d'entrer en rapports conscients avec Dieu réclame une objectivation et que par cela même la prière individuelle est déjà une première forme de culte.

Si nous prenons une des populations les mieux connues de l'Afrique, les Dogon, nous voyons que le Hogon prie Lébé c'est-à-dire la Terre, parce qu'il est le doyen d'âge et le chef religieux d'une région. Le prêtre totémique prie Nommo, qui s'est sacrifié pour le salut des hommes et dont le corps a été démembré, car le culte totémique honore justement les parties de ce corps démembré. Le patriarche prie les Ancêtres du groupe lignager paternel, dont le sanctuaire est ménagé dans la grande maison de la famille (les alliés étant d'ailleurs aussi présents et le rôle du neveu utérin consistant à retransmettre aux utérins les paroles du patriarche). Enfin chaque individu peut être amené à prononcer des prières personnelles.

Nous ne devons donc pas séparer la prière individuelle de

la prière collective, celle du groupe domestique, celle du groupe totémique, celle enfin du groupe local ; elle n'est qu'une espèce d'un genre qui les englobe toutes les quatre dans un même principe de classification. Nous pourrions dire de la prière individuelle exactement ce que Lévi-Strauss dit des noms, dans la *Pensée Sauvage*, qu'il n'y a aucune différence de nature entre un nom commun et un nom propre ; que l'individu est en somme une espèce qui n'engloberait en son sein qu'un seul représentant. Nous sommes ici, on le voit, à l'antipode de toute théorie évolutionniste qui ferait sortir la prière collective, liturgique, institutionnalisée, formulée par le représentant du groupe, du cri de détresse d'un individu, de la demande angoissée, ou de désir de l'homme seul, par un double processus : de généralisation (la prière collective est l'ensemble des prières individuelles) et de cristallisation (cette synthèse des prières individuelles ne peut s'effectuer que par la formulation stéréotypée récitée par le prêtre). Loin que la prière individuelle, du moins dans les sociétés païennes que nous étudions, soit du pur subjectif — même lorsqu'elle est silencieuse, même lorsqu'elle s'exprime par la lente montée de la fumée de tabac vers le ciel, elle est une « espèce » du genre « culte d'oraison », il ne faut pas en faire une catégorie à part.

#### *Le rôle exact de la parole.*

En définissant la prière, comme nous l'avons fait, comme un acte global et complexe, non comme un rite purement oral, qui pourrait s'accompagner de gestes, d'offrandes, de musiques sans doute, mais qui ne se confondrait pas avec eux, nous ne mésestimons pourtant pas la place de la parole et nous comprenons très bien que les ethnologues lui aient donné la première place. C'est en effet à travers les prières parlées ou chantées que nous pouvons répondre aux deux questions suivantes : à qui s'adresse la prière ? pourquoi prie-t-on ? Et d'abord à qui s'adresse la prière ? question qui intéresse au premier chef l'anthropologie religieuse, car elle pose le problème de l'Être Suprême dans les religions « primitives ». On trouve certes l'idée d'un Grand Dieu dans toutes les religions, mais on le conçoit le plus souvent comme un *deus otiosus* ; or selon que la prière s'adresse bien à lui ou au contraire à des génies par exemple, on confirme ou on infirme l'hypothèse du *deus otiosus*. Une autre question que pose l'anthropologie religieuse, c'est la

signification profonde du polythéisme ou de l'animisme : les divinités ou les génies que l'on prie sont-elles ou sont-ils de simples « intermédiaires », des « relais » entre l'homme et Dieu, chargés par conséquent parce que plus proches de nous, de prendre notre prière pour la transmettre à Dieu ? Ainsi chez les Dogon dont je parlais plus haut, la prière suit une ligne ascendante qui va des Ancêtres à Nommo, de Nommo à Lébé et de Lébé à Amma. Ou bien au contraire, comme il semble que ce soit le cas chez les Yoruba, la prière (tout en reconnaissant l'existence d'un intermédiaire, Eshu, mais d'un intermédiaire qui serait plutôt un « interprète » qu'un porteur de message : Eshu « traduit » les paroles humaines dans le langage des dieux, tout comme dans la divination, il traduira la parole des Dieux en mots humains) s'adresse-t-elle aux divinités (Orishá) et non à l'Être Suprême (Olorum) ? Seulement, comme on le voit, ces questions, si elles ont un très grand intérêt pour l'anthropologie religieuse, nous font sortir du problème essentiel : la nature de la prière. La prière n'est plus, alors, étudiée en elle-même, elle devient une simple documentation pour résoudre d'autres problèmes.

La seconde question : pourquoi prie-t-on ? est beaucoup plus proche de notre sujet ; les ethnologues ont été amenés à distinguer les prières de demande :

Nouvelle lune, sors, donne-nous de l'eau,  
Nouvelle lune, envoie-nous de l'eau en tonnant,  
Nouvelle lune, envoie-nous de l'eau en secouant<sup>5</sup>,

des prières d'action de grâces :

Ata Emit,  
Voici le riz  
Que nous t'offrons  
Car tu as donné ton eau,  
Car tu as eu pitié de nous,  
Et de nos enfants<sup>6</sup>,

des prières d'adoration :

Tout, hommes et choses, tout est à vous.  
Tout est vôtre, Seigneur Dieu !  
Rien ne reconnaît d'autre Maître que vous<sup>7</sup>,

5. J. SCHAPERA, *The Koisian Peoples of South Africa*, Londres, 3<sup>e</sup> éd. 1960, p. 176.

6. THOMAS, LUNEAU et DONEUX, *Les religions d'Afrique Noire*, p. 43.

7. R. P. VAN CAENAGHEM, *La notion de Dieu chez les Ba-Luba du Kasai*, Mem. Acad. Roy. Sc. Col, tome IX, fasc. 2, Bruxelles, 1956, p. 114.

des prières d'imprécation et d'insultes au contraire, lorsque la demande est refusée :

Vous êtes inutiles, dieux !  
Vous ne faites que nous ennuyer !  
Bien que nous vous offrions des sacrifices,  
Vous ne nous exaucez pas.  
Nous sommes privés de tout.  
Vous êtes plein de haine<sup>8</sup>.

Cette typologie permet de tirer deux conclusions intéressantes : d'abord que les civilisations traditionnelles n'ignorent pas plus que nous la prière d'adoration ou celle d'action de grâces et en second lieu, lorsque l'on « compte » les prières au lieu seulement de les classer en catégories, que les prières de demande sont infiniment plus nombreuses que les autres. On insistera davantage sur l'un ou l'autre de ces deux points suivant que l'on voudra ou bien prouver la plus haute spiritualité en germe dans le paganisme ou, au contraire, l'existence d'une différence radicale entre la prière païenne et la prière chrétienne.

La prière orale enfin peut être improvisée ou être, soit une formule stéréotypée, soit encore un discours, si elle est longue, ce qui est en général le cas dans les grandes cérémonies publiques, qui enserme l'improvisation possible des détails dans un cadre rigide et immuable. Elle prend même souvent la forme d'un hymne, chanté par le prêtre avec des répons de la foule assemblée. Or il suffit de se souvenir que le chant, *carmen*, signifie aussi charme, pour que l'on comprenne que les anthropologues, qui veulent faire sortir la religion de la magie, insistent sur le caractère incantatoire de la parole et réduisent finalement l'action de la prière à une action magique s'exerçant sur les puissances surnaturelles. L'échec de la prière ne tient pas au choc de deux libertés, celle de l'homme désirant et celle d'une divinité toute-puissante, mais au fait que la formule de la prière a été mal dite ou que l'offrande a été mal faite. On voit, par ces quelques remarques au sujet de la prière comme rituel oral, à la fois l'intérêt de l'étude des mots prononcés et le danger de s'en tenir à cet aspect. La communication verbale peut nous faire pénétrer plus facilement dans la phénoménologie de la religion vécue, elle risque aussi de nous lancer sur de fausses pistes. C'est pourquoi nous avons

8. H. A. JUNOD, *The life of a South African Tribu*, London, 1913, tome II, p. 368.



envisagé, dans cet article, la prière comme « forme » d'un certain type culturel par opposition à d'autres types, qui s'en distinguent par une « forme » différente.

Le moment est donc arrivé de proposer une définition provisoire de la prière : *elle est une communication, qui peut se faire par des objets, des gestes, des paroles, le plus souvent un complexe des trois, entre les hommes et les puissances surnaturelles, dans une relation posée comme asymétrique* (l'asymétrie se manifestant dans le discours comme dans les gestes symbolisant la supplication ou les objets qui signifient cette dernière attitude). Elle appartiendrait donc plutôt à la structure que Lévi-Strauss désigne du terme de structure de subordination-domination par opposition à celle qu'il appelle d'échange égalitaire. Mais elle est aussi une « communication », et par cela même un effort pour surmonter la dissymétrie qui la fonde.

### III. PRIÈRE ET SACRIFICE

Mais en partant ainsi de l'asymétrie, de la posture de subordination que prend l'homme quand il communique avec les puissances surnaturelles, si nous situons bien la prière parmi les rites religieux et en dehors des rites magiques, n'en donnons-nous pas cependant une définition trop générale et qui vaudrait pour l'ensemble de tous les cérémoniels religieux ? Il nous faut donc poursuivre encore notre analyse de l'homme orant pour la comparer maintenant avec celle de l'homme sacrifiant, le sacrifice et la prière étant bien, semble-t-il, les deux pôles de la pratique religieuse proprement dite quand on l'oppose à la volonté de l'homme thaumaturge.

Bien entendu, ces deux pôles ne sont pas exclusifs l'un de l'autre. Dans la réalité des faits, ils peuvent s'unir, s'ils peuvent aussi rester distingués. Il y a des prières que l'on dit le matin :

O Dieu ! c'est en paix que je me suis reposé  
Fais que je passe en paix cette journée<sup>9</sup>,

et des prières du soir, sans sacrifices. Mais le sacrifice, lui, est ponctué de prières qui communiquent aux dieux

9. Thomas, LUNEAU et DONEUX, *Les religions d'Afrique Noire*, p. 38.

d'abord les raisons pour lesquelles on leur offre telle ou telle victime :

O Chef [Ancêtre], qui m'as laissé à ta mort en ce monde,  
Je viens t'offrir les sacrifices.  
La pluie a cessé depuis longtemps dans notre pays.  
Donne-nous la pluie<sup>10</sup>,

On chante la louange des esprits en les saluant par leurs noms ou leurs devises. On les prie d'accepter le témoignage de la subordination de l'homme :

Voici ton fils à genoux,  
Celui-là même qui t'apporte de la nourriture.  
Daigne agréer,  
Prends et mange de bon cœur,

et si la divination montre que le sacrifice, contrairement à toute espérance, n'a pas été accepté, on en demande la cause, qui ne peut être que la méchanceté de certains hommes.

Mais à celui qui sera venu à toi avec de bonnes intentions  
Qu'à lui Dieu fasse voir le bonheur<sup>11</sup>.

Mais, malgré cette alliance entre les gestes de la prière et ceux du sacrifice, il y a une différence essentielle entre les deux, comme l'ont bien montré Hubert et Mauss dans leur article sur le sacrifice : la victime n'est pas seulement offerte, elle est détruite. L'objet du sacrifice est donc, par l'intermédiaire de la victime qui permet aux divinités de s'en nourrir, d'assurer entre l'homme et les puissances surnaturelles un circuit de forces. Ces puissances ne peuvent en effet assurer la vie de leurs fidèles qu'en la leur donnant, mais en la leur donnant, elles s'épuisent ; le sacrifice a pour but de restaurer cette perte, mais en restaurant la force du sacré, les forces religieuses qui ont été mises en branle rejaillissent sur les fidèles pour augmenter leurs puissances de vie ou de survie : la négation de la victime n'a d'autre fin que de libérer son âme, énergie en instance, qui cesse d'appartenir à une individualité spécifique et qui, renforcée par les génies ou les ancêtres selon un décret divin, renforce à son tour la puissance vitale du fidèle.

10. W. BLOHM, *Die Nyamwezi*, tome II, Hambourg, 1932, p. 88.

11. THOMAS, LUNEAU et DONEUX, *Les religions d'Afrique Noire*, pp. 159-161.

*Le modèle dogon de la prière.*

La prière ne s'explique-t-elle pas de façon analogue, par un circuit de forces ? C'est ce qui apparaîtrait pour la prière dogon, telle que Mme Calame-Griaule l'a interprétée ; après avoir souligné que la prière, comme l'offrande et le sacrifice, nourrit et abreuve les puissances spirituelles, elle insiste sur deux points, celui de la conception ontologique de la parole chez les Dogon : « Les paroles de la prière, qui sont, selon la conception habituelle de la parole, porteuses des quatre éléments, auxquels s'ajoute une bonne dose d' " huile " due à son caractère poétique, agissent sur les " graines claviculaires " des auditeurs surnaturels, provoquant les mêmes réactions que chez les auditeurs humains<sup>12</sup>. Leurs graines germent, croissent et prospèrent... C'est seulement chez Amma<sup>13</sup> que ce mil symbolique arrive à maturité. Amma " récolte les épis " et les renvoie en bienfaits aux hommes, ce qui constitue sa " réponse " à la prière. »

Et en second lieu, à partir du caractère poétique de la prière, sur l'analogie que ses informateurs ont souligné entre ce qui se passe dans la prière et ce qui se passe avec les griots : « La prière amorce un circuit d'échange entre l'humain et le divin, échange qui suppose une identité de structure entre les deux termes du message (l'orant et la puissance visée). Cette identité admise, on peut en effet supposer que les paroles ont les mêmes effets sur la divinité que sur les hommes, et qu'il suffit d'envoyer de " bonnes paroles " pour obtenir la réponse adéquate. La qualité poétique de la prière crée chez la puissance surnaturelle un surplus d'énergie vitale qui va pouvoir être redistribué aux hommes sous forme de biens tangibles (nourritures, fécondité) exactement comme les " flatteries " du griot provoquent chez l'auditeur une exaltation qui se transforme en richesses matérielles (cadeaux) revenant au sujet parlant<sup>14</sup>. »

Nous devons ajouter à ces textes quelques remarques :

12. « Les êtres surnaturels sont en effet conçus à l'image exacte des êtres humains du point de vue psycho-physiologique. Ils ont les mêmes principes spirituels et les mêmes graines. » Cf. GRIAULE et DIERTERLEN, *Le Renard Pâle*, Paris, 1965.

13. La prière en effet suit une marche ascendante, comme nous l'avons dit plus haut, elle atteint d'abord les puissances intermédiaires qui transmettent le message, pour aboutir à Dieu, Amma. La réponse suivra la marche inverse.

14. G. GALAME-GRIAULE, *Ethnologie et langage. La parole chez les Dogon*, Gallimard, 1965.

1° le terme d'identité de structure ne doit pas nous induire en confusion ; cette identité de structure n'empêche pas — sinon il n'y aurait plus prière — la différence de position dans une hiérarchie d'êtres ; la comparaison avec les griots nous le prouve d'ailleurs, la relation horizontale entre le barde africain et ses auditeurs est une relation asymétrique, puisque entre « gens castés » et « hommes libres ». 2° la parole doit être prise dans son sens large et pas seulement comme oralité ; tout comme dans un autre domaine le mythe n'est pas forcément un « récit » mais peut être un « nom de louange » ou même une « graphie » (les mythes dogon sont conservés sous forme de dessins symboliques sur les murs des temples et autres lieux). 3° enfin le terme de « flatteries » convient parfaitement à certaines prières ; il existe toute une stratégie pour attirer l'attention de la divinité que l'on prie et pour se la rendre favorable, on la salue de ses louanges, on insiste sur sa puissance, on s'accuse, on s'humilie devant elle, on la flatte.

Dans quelle mesure pouvons-nous généraliser à d'autres populations ou à d'autres aires culturelles ce que nous avons dit des Dogon ? Nous trouvons bien chez les Indiens d'Amérique du Nord la conception d'une parole comme réalité ontologique, douée de force opératoire et de puissance, bien que puissance non contraignante ; les prières constituent chez eux comme chez les Dogon une richesse que l'on conserve jalousement et que l'on se transmet, dans une même famille, suivant la ligne paternelle ou maternelle, cela bien entendu non comme on conserve des formules de magie, mais parce que ces prières ont été données autrefois en rêve par les Esprits ou par les Dieux comme leur plaisant tout particulièrement et comme un cadeau ou une récompense à l'individu méritant ; elles peuvent même, comme chez les Zuñis par exemple, être échangées (contre d'autres biens) et même être vendues ; d'ailleurs ce caractère ontologique de la parole se manifeste en dehors même de la prière ; ainsi après la mort d'un individu, sa voix peut survivre et devenir un fantôme errant. Mais ce n'est pas cependant l'établissement d'un circuit de forces pour rééquilibrer l'univers troublé par une perte d'énergie quelque part, qui apparaît à partir de cette conception ontologique de la voix humaine. Nous extrayons de l'interprétation de la danse du soleil donnée par un Sioux à Miss Densmore quelques phrases qui nous paraissent plus particulièrement significatives :

Le corps d'un homme lui appartient en propre, et quand il donne son corps ou sa chair, il donne la seule chose qui

lui appartienne réellement. Nous savons que toutes les créatures qui sont sur la terre y furent placées par Wakantanka. Donc si un homme dit qu'il veut donner un cheval à Wakantanka, il ne fait que donner à Wakantanka ce qui lui appartient déjà. Je pouvais offrir du tabac ou d'autres produits dans la Danse du Soleil, mais si je donnais ces choses et gardais pour moi le meilleur, personne ne me croirait sincère. Je dois offrir quelque chose que j'apprécie vraiment... c'est pourquoi je promets de donner mon corps...

Il est juste que les hommes se repentent quand ils font un vœu à Wakantanka ou l'accomplissent. Quelle que soit la bonne réputation d'un homme, il y aura toujours des actions qu'il a commises et pour lesquelles il aurait lieu de se repentir, et il se sentira mieux s'il s'en repent. Souvent les hommes pleurent, et se lamentent à haute voix pendant la Danse du Soleil... Ils savent que leur requête est plus promptement accordée à l'enfant qui pleure.

Nous parlons à Wakantanka et nous sommes certains qu'il nous entend <sup>15</sup>.

La prière prend donc des sens différents suivant les contextes socio-culturels. Elle apparaît nettement, d'après le témoignage de ce Sioux, comme un acte de communion entre le fidèle et son dieu. Ce n'est pas impunément que l'on trouve chez ces Amérindiens des paroles analogues à celles de chrétiens, quand ils demandent par exemple à leurs divinités non pas des biens matériels, mais d' « avoir des esprits sans ombre et des cœurs aimants ».

#### IV. CONCLUSIONS

Nous pourrions naturellement prendre d'autres exemples encore dans d'autres communautés. Mais elles ne nous feraient pas avancer au-delà du point où nous sommes maintenant arrivés. La prière se situe sur une ligne qui va de l'échange des forces dans une structure de communication asymétrique à une communion spirituelle dans le respect encore de l'asymétrie. Mais il reste toujours une frange de l'échange dans la communion, puisque l'homme donne ce qu'il a « de plus précieux », son corps et sent fluer en retour les sources de la vie ; tout comme la prière — échange suppose, à un moment donné, la rencontre communielle entre le fidèle et son dieu.

15. F. DENSMORE, *Teton Sioux Music*, Bur. of Amer. Ethnol. Bul., 61, 1918, pp. 95-96.

On peut donc tenter, mais en restant bien entendu dans le formel, de découvrir ce qu'il y a de commun à tous ces modèles idéologiques, à toutes ces conceptions indigènes ou interprétations de la prière païenne.

1° Cette prière est une relation asymétrique ; elle peut prendre des formes différentes, se calquer sur les relations de filiation (les génies ou les divinités sont considérés comme nos « pères » ou bien nos « mères » ; la relation est alors de cadet à aîné ; les Ancêtres sont les Pères de nos pères) ou bien sur les relations de type féodal (de vassal à seigneur, de sujet à chef) ou encore, comme dans le cas des Dogon que nous avons donné, suivre le type de relation qui s'établit entre gens castés et hommes libres ; dans tous les cas, pas de prière sans sentiment de dépendance, et c'est ce qui la distingue de la formule magique, même si la magie reste la grande tentation de la prière ; car une prière qui reçoit une réponse favorable risque de se figer en une formule toute-puissante par elle-même, automatiquement efficace.

2° Cette relation est une relation de communication. Si la religion affirme d'un côté la transcendance du sacré par rapport au profane, définit par conséquent une coupure, cette coupure laisse l'homme désemparé ; il faut abolir la distance et créer des canaux de communication qui nous feront passer de la « présence » du sacré à la « rencontre » avec le sacré. Sans doute cette communication se fera toujours entre deux êtres asymétriques ; elle nous semble en tout cas un effort pour aller de l'asymétrie vers la symétrie, sans jamais, naturellement, atteindre cette dernière. Ou, si l'on préfère, la prière est un échange, un don suivi de contre-don, ce qui — sans arriver jamais à une relation égalitaire — homogénéise tout de même dans une certaine mesure les êtres en contact. De là la difficulté de la prière païenne à reconnaître la non-réponse des Ancêtres, des dieux ou des génies implorés, qui se manifeste par exemple par la distinction entre « les bonnes paroles », celles qui permettent la communication et les « mauvaises paroles », celles qui ne sont pas écoutées (on voit ici que même là où nous paraissions le plus près de la magie, il y a un abîme ; la bonne parole n'est pas contraignante, elle est « audible » seulement) ou qui se manifeste encore par ces prières d'imprécation, dont nous avons donné plus haut un exemple.

3. Cette communication permet de rétablir l'ordre perturbé, d'équilibrer des forces déséquilibrées, de restructurer un cosmos déstructuré ; elle est, comme me le disait un informateur dahoméen le poids supplémentaire que l'on ajoute à un plateau de la balance pour que les deux plateaux soient en position symétrique (et l'on voit mieux peut-être maintenant pourquoi, dans le paragraphe précédent, je disais que la prière tendait à passer de l'asymétrie à la symétrie, de l'inégalité à l'égalité, à neutraliser l'opposition binaire sacré-profane, dans la reconnaissance de la transcendance toutefois). Cet ordre perturbé peut être l'ordre matériel (les enfants meurent, la terre est stérile...) ou l'ordre moral (impureté, péchés, multiplication des sorciers...). On pourrait dire que le point de départ de la prière est double : d'un côté le malheur, de l'autre le sentiment d'un vide, l'existence d'un manque ontologique (créé par l'impureté des hommes), qu'il faut combler. Des deux exemples de prières interprétées que nous avons données, la prière dogon correspondrait plutôt à la réparation d'un déséquilibre, la prière amérindienne à un sentiment de vide (qui se manifeste par les pleurs de l'orant, l'existence du péché ayant coupé la communication) ; dans le premier cas, il faudra donc rétablir le circuit des forces vitales, où le contre-don semble l'emporter d'ailleurs sur le don ; dans le second cas, il faudra rétablir la communication coupée, et le rétablissement de la communication se traduira par une exaltation des forces, une énergie accrue, perçue, vécue par l'orant, ce qui relie finalement les deux interprétations que nous avons donnée. L'oraison est donc bien communication, plus que communion, encore qu'elle puisse dans certains cas s'achever en mysticisme ; mais cette communication, même si elle s'établit à travers des paroles, orales ou gestuelles, voire matérielles, est une communication de forces, et c'est justement pourquoi à la limite, même chez les païens, elle peut aboutir à la communion.

Roger BASTIDE.

## Eléments de bibliographie

- BASTIDE (R.), « La connaissance de l'événement », *Perspectives de la sociologie contemporaine*, Hommage à G. Gurvitch, Paris, P.U.F., 1968, pp. 159-168.
- BASTIDE (R.), « Anthropologie religieuse », *Encyclopaedia Universalis*, Paris, 1968, vol. 2, pp. 65-69.
- BASTIDE (R.), « Le problème des mutations religieuses », *Cahiers Internationaux de Sociologie*, XLVI, 1969, pp. 5-16.
- BASTIDE (R.), « L'état actuel de la recherche en ethnologie religieuse », DESROCHE (H.) et SÉGUY (J.), *Introduction aux sciences humaines des religions*, Paris, Ed. Cujas, 1970, pp. 129-144.
- BASTIDE (R.), *Le proche et le lointain*, Paris, Ed. Cujas, 1970.
- CALAME-GRIAULE (G.), *Ethnologie et langage. La parole chez les Dogon*, Paris, Ed. Gallimard, 1965.
- CAZENEUVE (J.), *Sociologie du Rite* (Tabou, magie, sacré), Coll. SUP, Paris, P.U.F., 1971.
- ELIADE (M.), *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, Paris, Ed. Payot, 1968, 2<sup>e</sup> éd. revue.
- EVANS-PRITCHARD (E.-E.), *La Religion des primitifs à travers les théories des anthropologues*, trad. franç., Paris, Petite Bibliothèque Payot, 1971.
- FAVRET (J.), « Le malheur biologique et la répétition » (La sorcellerie du bocage), *Annales, Economie-Sociétés-Civilisations*, 1971, 3-4, pp. 873-888.
- HEILER (Fréd.), *La prière*, trad. franç., Paris, Ed. Payot, 1932.
- HERTZ (R.), *Sociologie religieuse et folklore*, Paris, P.U.F., 1970, 2<sup>e</sup> éd.
- HEUSCH (Luc de), *Pourquoi l'épouser ? et autres essais*, Paris, Ed. Gallimard, 1971, en part. « Possession et chamanisme », pp. 226-244, et « La folie des dieux et la raison des hommes », pp. 245-285.



- HUXLEY (J.) et Coll., *Le comportement rituel de l'homme et de l'animal*, trad. de l'angl., Paris, Ed. Gallimard, 1971.
- LEENHARDT (M.), *Do Kamo*, la personne et le mythe dans le mélanésien, Paris, Ed. Gallimard, 1971, nouvelle éd.
- LÉVI-STRAUSS (Cl.), *Le totémisme aujourd'hui* (Coll. Mythes et religions), Paris, P.U.F., 1965.
- LÉVI-STRAUSS (Cl.), *Anthropologie structurale*, Paris, Ed. Plon, 1958.
- LÉVI-STRAUSS (Cl.), *L'homme nu*. (Mythologiques, 4), Paris, Ed. Plon, 1971. (En part. « finale », pp. 559-621.)
- MAUSS (M.), *Œuvres*, 1. Les fonctions sociales et le sacré, présentation de Victor Karady, Paris, Ed. de Minuit, 1968. (En part. ch. 4, pp. 355-477, « La prière et les rites oraux ».)
- PELICHY (Gilles de, o.s.b.), « Prières païennes d'Afrique noire », *Rythmes du monde* VII (1), 1959, pp. 2-25.
- SIMONDON (G.), *Du mode d'existence des objets techniques*, Paris, Ed. Aubier-Montaigne, 1958.
- VAN DER LEEUW (G.), *La religion dans son essence et ses manifestations*, trad. franç., Paris, Ed. Payot 1970, nouv. éd.
- M'VENG (E.), « Structures fondamentales de la prière négro-africaine », *Présence africaine* 1963, pp. 153-201.

(Bibliographie établie par la Rédaction.)