

# MARTOR



---

Title: "Conclusions"

Author: Daniel Fabre

How to cite this article: Fabre, Daniel. 1996. "Conclusions." *Martor* 1: 127-133.

Published by: *Editura MARTOR* (MARTOR Publishing House), *Muzeul Țăranului Român* (The Museum of the Romanian Peasant)

URL: <http://martor.muzeultaranuluiroman.ro/archive/martor-1-1996/>

---

*Martor* (The Museum of the Romanian Peasant Anthropology Journal) is a peer-reviewed academic journal established in 1996, with a focus on cultural and visual anthropology, ethnology, museum studies and the dialogue among these disciplines. *Martor Journal* is published by the Museum of the Romanian Peasant. Interdisciplinary and international in scope, it provides a rich content at the highest academic and editorial standards for academic and non-academic readership. Any use aside from these purposes and without mentioning the source of the article(s) is prohibited and will be considered an infringement of copyright.

*Martor* (Revue d'Anthropologie du Musée du Paysan Roumain) est un journal académique en système *peer-review* fondé en 1996, qui se concentre sur l'anthropologie visuelle et culturelle, l'ethnologie, la muséologie et sur le dialogue entre ces disciplines. La revue *Martor* est publiée par le Musée du Paysan Roumain. Son aspiration est de généraliser l'accès vers un riche contenu au plus haut niveau du point de vue académique et éditorial pour des objectifs scientifiques, éducatifs et informationnels. Toute utilisation au-delà de ces buts et sans mentionner la source des articles est interdite et sera considérée une violation des droits de l'auteur.

*Martor* is indexed by EBSCO and CEEOL.



## Conclusions

Daniel Fabre

Centre d'anthropologie historique de l'Europe, EHESS - Toulouse

En anthropologue, je m'attacherai surtout à ce qu'implique notre titre: „L'étranger autochtone“. Le parti que nous avons pris, et qui après coup m'apparaît très fertile, a été de faire comparaître des figures susceptibles d'incarner cet insolite oxymoron. On a donc successivement évoqué ici l'ermite, le fou en Christ, le prophète, le saint, le reclus, le sage et même, ultime apparition un peu inattendue, le bandit repent. Dans cette première liste manque le chamane, qui pourtant fut bien présent. C'est une éliision volontaire, je préfère le garder pour plus tard, comme un précieux contrepoint, un miroir inverse, j'y reviendrai donc plus loin.

Ces diverses figures partagent une situation paradoxale. On peut la définir simplement en suivant les deux chemins dont elle constitue le croisement. Première possibilité: un être venu d'ailleurs, inconnu, est non seulement accueilli mais adopté au point qu'il devient porteur de l'identité du groupe, du noyau de son autochtonie. L'autre parcours est en partie inverse. Quelqu'un d'ici, fruit d'une lignée locale, incarnation reconnue de l'autochtonie, s'éloigne, quitte la coutume, la *doxa* de ses compatriotes, choisit de pérégriner dans le monde, dans le savoir, dans la variété étrangère des expériences. Cette aventure, et nous retrouvons là notre premier cheminement, ne l'isole pas absolument et

pour toujours, son appartenance originelle l'impose encore, et parfois plus que jamais, comme quelqu'un du lieu. En effet, à travers l'étranger autochtone s'opère comme un élargissement des bases de l'autochtonie, voire une refondation de celle-ci, mais dans un discours qui, le plus souvent, se réfère à l'origine, à l'authenticité des commencements. C'est là le point commun aux deux types d'expériences. Je n'ai pas besoin de m'appuyer sur tel ou tel exemple, chacun d'entre nous les a bien présents à l'esprit et peut facilement décliner les variantes de ce dyptique, je retiendrai seulement qu'elles nous confrontent toutes à la notion de *marge fondatrice* dont la plupart des sociétés, des groupes qui ont été présentés – malgré leur diversité dans le temps et dans l'espace – ne peut se passer. La compréhension plus profonde de ce nouvel oxymoron nous introduit à un thème cardinal de l'anthropologie du religieux, thème que l'on a successivement traduit dans le langage des substances ou, comme nous l'avons fait ici, dans celui de l'espace et, secondairement, dans celui des sentiments, des émotions. Il vaut la peine de s'y arrêter un moment.

En 1889, dans une note additionnelle de ses *Lectures on the Religion of the Semites*, William Robertson Smith s'interroge sur les relations entre le sacré, l'impur et le tabou en remarquant que des interdits similaires écartent aussi bien

des lieux, objets et êtres consacrés que de toutes les choses impures. Il en conclut que le sacré est par essence ambigu (*doubtful*), qu'il est donc à la fois attractif et dangereux. Quand Durkheim reprend cette idée c'est pour lui donner une extension plus complexe, plus dynamique. Pour lui il y a bien deux types de „forces religieuses“. Les premières sont „bienfaites, gardiennes de l'ordre physique et moral, dispensatrices de la vie, de la santé, de toutes les qualités que les hommes estiment“. Les secondes sont „productrices de désordres, causes de mort, de maladies, instigatrices de sacrilèges“. Il n'y a donc pas d'ambiguïté ontologique mais deux sphères distinctes, opposées même, du moins au départ. En effet, et c'est là le second aspect de l'analyse durkheimienne, les deux moitiés, faste et néfaste, fonctionnent comme deux polarités qui gouverneraient un champ magnétique au sein duquel les êtres et les choses sacrés circulent, entre catégories et valeurs: „un même objet peut passer de l'une à l'autre sans changer de nature. Avec du pur, on fait de l'impur, et réciproquement. C'est dans la possibilité de ces transmutations que consiste l'ambiguïté du sacré.“ La contribution de Robert Hertz opère, dans ce débat, un déplacement important. Pour lui, en effet, la notion d'ambiguïté ou d'ambivalence du sacré résulte d'une confusion de perspective, elle reflète simplement le point de vue du profane pour qui le pur comme l'impur sont également interdits. Si l'on se place maintenant du strict point de vue du sacré ce dernier est homogène, il se sépare radicalement de la partie profane du monde comme la droite s'oppose à la gauche, le jour à la nuit, le masculin au féminin, la paix à la guerre, la vie à la mort... Le débat reprend dans les années trente avec le retour de la réflexion anthropologique sur le sacré au sein du Collège de Sociologie. La notion devient en effet centrale pour les trois principaux acteurs du groupe: Georges Bataille, Michel Leiris et Roger Caillois. La dualité stricte à laquelle était revenu R. Hertz n'était, en effet, pas vraiment satisfaisante. Elle faisait très bien apparaître l'effet classificatoire général de l'opposition du profane et du sacré

mais devait-on se satisfaire d'un jeu d'oppositions qui rangeait, par exemple, la nuit, le dehors, l'infini et la mobilité du côté gauche, de l'impur, du profane? Fondée sur des données ethnographiques principalement océaniques cette dichotomie s'imposait moins évidemment dans un monde chrétien, par exemple. En tout cas la comparaison élargie suggéra une sorte de synthèse, nettement formulée par R. Caillois. Il est, selon lui, plus éclairant de distinguer trois mondes: profane, sacré droit et sacré gauche. Se trouvent donc opposés un sacré d'institution, s'exprimant par la fixité dogmatique et liturgique, par la construction hiérarchique, et un sacré de dissolution qui fait toute sa place à l'expérience fusionnelle, à la transe, à l'extase... Différence qui fait écho à celle proposée par Max Weber, et rappelée déjà ici, du *prêtre* et du *prophète*, ou à celle, plus récente et plus générale, de Victor Turner, de la *societas* et de la *communitas*. La première étant entendue comme ensemble des règles qui font tenir l'ordre social, la seconde comme expérience d'une effervescence elle-même ambivalente, pouvant déboucher sur la dissolution violente des formes sociales ou la communion inspirée et pacifique. Ces divers modèles ont pour point commun de ne pas figer l'antagonisme, d'admettre, au contraire, une alternance, une complémentarité, une convergence, voire des moments de contact et de confusion paradoxale des deux pôles. J'ai le sentiment que notre réflexion commune sur l'étranger autochtone s'est inscrite, explicitement ou non, dans cet univers de pensée.

Cependant, le fait que notre intitulé soit formulé au singulier me semble introduire une nouvelle série de réflexions particulièrement stimulantes. L'étranger autochtone cumule les qualités du „même“ et de l'„autre“, il possède une sorte de double appartenance, il est le point de contact entre deux espaces, l'ici et l'ailleurs. Mais, inévitablement, dans le regard du groupe qui le perçoit et le reçoit comme tel, c'est le mélange et donc l'étrangeté qui dominant, autrement dit la familiarité avec le sacré gauche,



la révélation prophétique, la *communitas*. Toute la question est alors de comprendre comment cette singularité devient attractive, organisatrice et, finalement, plurielle en ce sens qu'elle génère de nouveaux liens. Cette adhésion nous pouvons, rarement il est vrai, la saisir à la source quand nous apprenons comment, en 1930, un paysan des Pouilles a converti au judaïsme un groupe de ses compatriotes. Ou bien nous la voyons fonctionner comme un état constant du champ religieux lorsque nous nous intéressons aux prêtres d'un culte de possession – comme le fit Michel Leiris chez les chrétiens d'Éthiopie –, ou aux confréries soufis anatoliennes. Quoiqu'il en soit, l'évidence s'impose, on ne devient jamais saint, prophète ou ermite pour soi seul et dans la complète solitude. Une communauté, fût-elle minimale, d'auditeurs et d'interprètes, est à la fois le destinataire premier et le garant indispensable. Grâce à elle la singularité la plus étrange peut être traduite dans la langue d'ici.

Nous touchons là une des difficultés fécondes de notre vocabulaire. Elle renvoie, comme souvent, à un débat essentiel. Pour dire vite: *singularité n'est pas individualité*. Le problème était déjà présent à l'esprit des premiers anthropologues du sacré. Robert Hertz s'est légitimement demandé où situer le moi personnel dans son tableau à deux colonnes; du côté droit ou du côté gauche? Il opte pour le côté droit, en s'appuyant sur le fait que chez certaines populations on ne peut se désigner soi-même qu'avec la main droite, la gauche servant, au contraire, à désigner l'autre hostile, l'étranger, l'ennemi. Ce qui laisse entendre que ce moi que l'on montre est en fait la partie identifiée d'un nous, c'est un moi social. Aussi rejoint-il normalement „le dedans“ et „le clan“ dans la partie droite, sacrée, du tableau. Marcel Granet, le grand sinologue, et à sa suite Roger Caillois sont revenus sur ce point à partir d'un exemple emprunté à la Chine classique. Le noble conseiller qui, après débat, s'obstinait à ne pas partager l'opinion de ses pairs, prenait le risque d'une perte de son rang et d'une totale abolition de sa seigneurie. Sa destitution et son bannissement – on le conduisait

au delà de la frontière où il subissait un temps de deuil, il renonçait à tout lien avec sa famille et ses ancêtres, il devenait littéralement un „homme de nulle part“ – étaient moins un châtiment qui lui était appliqué qu'un rite de protection déployé par sa société d'origine. Protection contre quoi, demandera-t-on? Protection contre le germe mortel que risque d'introduire l'affirmation libre de l'individu. Nos étrangers autochtones n'ont pas, en principe, cette audace. Leur aventure spirituelle est certes singulière mais il s'agit toujours d'une singularité significative. Elle n'a donc rien à voir, du moins idéalement, avec la singularité de l'individu, avec cette valeur absolue, centrale, que les sociétés modernes attachent à l'unité singulière de chaque moi. Donc les choix personnels que nous avons scrutés ici, choix souvent justifiés par une mission reçue ou un appel venu du dehors, ont d'emblée du sens, ils ne sont pas d'abord recherche personnelle d'un sens, en tout cas ils se situent sur un horizon de sens commun qu'ils peuvent contribuer à transformer parce qu'il est en quelque façon déjà là.

Reste à identifier maintenant les points d'acrocroche de ces singularités dans des sociétés où la totalité du groupe s'impose comme suprême valeur à chacun de ses membres pris isolément. Il me semble qu'un ancrage très solide de l'étranger autochtone doit être recherché du côté des parcours d'apprentissage que tout membre de la société doit réaliser pour pleinement participer à l'identité commune. L'ermite fournit un bon exemple de cette homologie entre deux situations à la marge, la sienne et celles des jeunes garçons dont il lui arrive d'être le passeur, l'initiateur réel ou imaginaire. Dans un article récemment réédité, Yvonne Verdier interroge l'une des situations narratives communes à toutes les littératures orales d'Europe, pour le moins. On y voit le héros ou l'héroïne quitter sa maison, ses parents, son village d'origine, pour prendre le chemin de la forêt, lieu de risque mais aussi d'abondance, domaine d'êtres inquiétants que neutralisent des êtres protecteurs, surtout des solitaires: les charbonniers, les er-

mites. A y bien regarder ceux-ci aident le héros en lui fournissant la solution avant que l'obstacle apparaisse, la réponse avant même que la question soit posée. Non qu'ils soient devins mais parce que, tout simplement, la quête qu'ils assistent de leurs secours est celle d'une identité sociale, objet sans mystère dont ils connaissent parfaitement les ressorts. Le conte met donc ses étrangers autochtones à leur place, capitale: comme d'autres passeurs rituels des sociétés villageoises, ils détiennent les clés du sens social de la vie.

Le deuxième volet de leur enracinement est à découvrir du côté des rites qui, le plus ostensiblement, donnent à voir et à éprouver l'instant fusionnel de la *communitas*. Le premier programme de notre séminaire proposait à notre réflexion trois incarnations possibles de l'étranger autochtone. A côté du moine fondateur de monastère et du saint local entrainé en scène, beaucoup moins attendu, l'acteur rituel, et l'on évoquait aussitôt le cas des masques. Même si leur présence parmi nous fut discrète et tardive, elle ne doit pas nous échapper car elle est expérience forte, inoubliable, de la capacité d'étranglement dont semble disposer, plus ou moins intensément, la culture. J'entends par là la possibilité de faire surgir dans et par le rite, non tellement l'envers, le désordre et le chaos, qui ne sont que des apparences, mais très précisément le monde des sauvages, le monde des sots et le monde des morts, soit les trois caractères les plus constants de l'altérité dont on se défend, dont on se sépare. Ces différences on apprend à les mimer, on les vit parfois plus ardemment, on les apprivoise un moment. Ne proposent-elles pas les éléments d'un langage par lequel l'étrangéité vraie, extérieure, devient non tant familière que concevable, revers secret, dénié et toujours à redécouvrir de l'autochtonie. Car celle-ci n'est jamais donnée, elle se construit et reconstruit sans relâche. On se souvient de la belle analyse du mythe d'Oedipe proposée par Lévi-Strauss. En le situant dans la longue histoire des Labdacides il montrait comment celle-ci n'était qu'une série de variations sur la question de l'au-

tochtonie. Le mythe cosmogonique grec voit, en effet, dans les hommes des autochtones, c'est-à-dire exactement des êtres nés du sol, issus de la terre. Poussant à l'extrême le souci d'identité le mythe refuse donc le fait que l'homme soit né de la conjonction des deux sexes donc de la différence. Dans la réalité il en est tout autrement, l'autochtonie n'est pas donnée, le sang reçu n'y suffit pas, elle se nourrit de l'autre qui lui fait face et c'est bien pour cela que les étrangers du dedans sont ses points d'appui nécessaires.

La situation dont j'ai essayé trop rapidement, à partir de la richesse de nos réflexions et de nos échanges, de tracer les grandes lignes, est celle de sociétés que l'on appelait naguère „traditionnelles“, que d'aucuns qualifient aujourd'hui de sociétés „holistes“. Nous ne les avons pas conçues comme immobiles, loin de là, mais il est vrai que notre visée commune a été de creuser des concepts, de préciser, à partir d'un matériau très éclaté, des catégories, d'exemplifier des situations, de définir par contraste des types... Sur cette voie, qui n'est pas la plus facile, il reste peut-être à faire un dernier effort, à opérer une ultime distinction, fût-elle, comme elles le sont toutes, hypothétique. L'apparition, en fin de séminaire, du chaman sibérien nous en fournit l'occasion.

L'étranger autochtone dans la plupart des cas qui ont été débattus et en particulier dans les contextes monothéistes, a la capacité exceptionnelle de conjoindre des contraires, il met en contact ce qui est habituellement distinct, il établit, en dehors de toute légitimité institutionnelle, un court circuit novateur. Il lui arrive pour cela de braver des interdits ou tout simplement des ridicules, en tout cas il outrepassa sa condition. L'histoire du brigand repentant que nous avons entendue (pp. 66 - 71) s'achevait sur l'idée forte que ce destin paradoxal avait abouti à une sorte de complétude. Or l'ermitage, lui aussi, se donne comme total, il semble contenir dans sa diversité élémentaire l'intégralité du monde. C'est pourquoi il peut susciter des cultes - on en a vu



émerger en Roumanie – éventuellement associés à l'unité idéale du pays, de la nation. Celle-ci est donc fondée sur la complétude reconnue d'une personne qui réussit véritablement à relier ce qui a été séparé... Nous sommes en effet dans des univers religieux marqués, modelés même, par la séparation, entre le créateur et ses créatures, l'ici-bas et l'au-delà, le mondain et le transcendant, la chair et l'esprit... Par contraste, la situation du chamane semble sensiblement différente. On pourrait superficiellement remarquer que lui aussi met en contact sa société et les esprits. Sauf que le monde des esprits est immanent, il est là, présent parmi les hommes, leurs espaces forment un tout, donné comme tel, sans frontière repérable, sans solution de continuité. Ce tout contient le chaman. Il cultive certes une acuité particulière, mais sa médiation est incluse, elle n'est pas sans cesse à construire. Les grandes monographies anthropologiques sur les sociétés tribales nous l'ont bien appris, s'il est vrai que le découpage du licite et de l'interdit jette un filet rigoureux sur les existences, donnant corps à ce que l'on a appelé le sacré, celui-ci ne découpe pas un monde invisible, distant, séparé, dont l'approche exigerait de chacun un parcours, une quête, un réseau différencié et sans arrêt renouvelé d'intermédiaires, un travail rituel et spirituel d'*incarnation*.

Du point de vue d'une typologie des formes religieuses, l'étranger autochtone, avec toutes les expériences et fonctions dont nos réflexions l'ont enrichi, est donc une notion complexe et, pourrait-on dire, transitive, en ce qu'elle traverse l'histoire mais en changeant remarquablement de valeur. On peut, pour finir, retenir, à titre de jalons, trois situations.

1. Avec le chaman, précieux point de repère, nous sommes devant un médiateur de l'immanence, unique acteur d'une communication à usage social, articulé à une expérience du monde unitaire.

2. Avec le groupe central de nos ermites, reclus, saints et prophètes, une tension s'installe. D'abord ils prennent tous place dans un univers

religieux réordonné sur la transcendance et maîtrisé, corrélativement, par l'institution ecclésiastique. La séparation y est la condition ontologique de l'homme et aussi l'expérience commune du croyant. Retrouver le contact avec l'originel, avec le temps hors du temps qui précède la séparation, est un espoir légitime. Il faut parfois pour cela des médiateurs aventureux et des communautés qui les reconnaissent, sans toutefois rompre toujours avec l'ordre ecclésial. Tous nos étrangers autochtones ne sont pas, loin s'en faut, des hérésiarques. L'autorité théologique s'est souvent ressourcée à leurs saintes divagations, en a reconnu la force créatrice même si, au quotidien, l'aventurier religieux fut souvent censuré. Pourtant, et c'est là le deuxième aspect de cette figure, elle ne peut exister que dans des sociétés locales dont la culture est ouverte aux expériences d'étrangement. L'étranger autochtone y est donc attendu, sa place est prête et doit être remplie, aussi devient-il médiateur actif dans les affaires du groupe qui l'accueille et fait de lui un pôle vivant de son espace sacré en même temps qu'un agent de sa continuité. Du point de vue de la communauté son destin ne se détache pas de la coutume, il fait partie des indispensables singularités significatives qui contribuent à en réaliser le cours.

3. Cette socialisation complexe, et qui reste encore à creuser tant elle révèle des aspects inattendus, ne doit pourtant pas faire oublier qu'en deçà de l'usage que telle société locale peut en faire, l'expérience de certains étrangers autochtones n'en demeure pas moins frappée du sceau de la différence, d'une différence radicale, définitivement mystérieuse, insensée peut-être. En tout cas nous les approchons aujourd'hui avec des questions qui témoignent d'un autre monde social et, sans doute, d'un autre rapport au religieux. Le retour des solitaires, des ermites, en Europe occidentale, ne peut plus se comprendre dans les termes qui furent ceux de la longue durée chrétienne et villageoise. Ils ne prennent plus sens dans le réseau des relations sociales et symboliques qui les environnent. On veut croire, au contraire, à la singularité absolue

de leur choix, on s'adresse à eux comme à des découvreurs de sens, des prédécesseurs dans la voie de la réalisation individuelle. L'attente religieuse n'est pas séparable de cette „recherche“ dont le moi est l'acteur, l'objet, la scène et la fin. Le mystère du croire ayant pris le pas sur le mystère du monde, on attend des initiateurs religieux modernes une médiation qui ne vaut que pour soi. Pour cela l'étrangeté est toujours nécessaire, l'exotisme même, à voir le succès des maîtres spirituels les plus éloignés de notre culture, mais en revanche l'autochtonie s'efface dans la mesure où elle renvoyait à la continuité d'un monde local dont l'individu moderne s'est abstrait.

Pour conclure vraiment je m'autoriserai un dernier écho. Nous, venus de plusieurs coins de l'Europe, spécialistes de cultures et de périodes historiques diverses, avons pris du temps pour

réfléchir sur un paradoxe dont nous sommes peut-être les incarnations. Ne sommes nous pas en effet de modernes étrangers autochtones? Vivre et penser dans la marge est bien le problème, parfois le drame, de l'intellectuel, à la fois engagé et désengagé, s'efforçant de situer lucidement sa place, perpétuel étranger du dedans. Vous en savez bien quelque chose ici, en Roumanie. Cette position générale n'est pas sans affinité avec l'oxymoron fondateur de notre discipline, la fameuse „observation participante“, si utilement discutée aujourd'hui. Elle exprimait le rêve d'une conciliation contrôlée de la proximité et de la distance, de la fusion et du détachement, de l'autochtonie partagée et de l'étrangeté maintenue. N'y a-t-il pas dans le choix de notre sujet et dans l'exercice collectif de pensée que nous avons déployé autour quelque chose d'une secrète correspondance?

## Note

Ces conclusions ont suivi le fil d'une improvisation „à chaud“, je n'ai pas souhaité en remodeler ou en interrompre après coup le déroulement mais, par ailleurs, comme les références explicites ou sous-jacentes ne manquent pas, je les regroupe ici comme des invites à la lecture et aux débats futurs.

Sur le sacré ont été évoqués W.R. Smith, *Lectures on the Religion of the Semites*, first series, Edinbourg, Black éd., 1889, „Holiness, uncleanness et tabou“, p. 427 - 435; E. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, Alcan, 1912; R. Hertz, „La prééminence de la main droite. Etude sur la polarité religieuse“, in *Sociologie religieuse et folklore*, Paris, P. U. F., 1970, p. 84 - 109 (1ère éd. 1909). De la reprise du débat dans les années trente témoignent les textes suivants: *Le Collège de Sociologie*, 1937-

1939, éd. par D. Hollier, Paris, Gallimard, Folio essais, 1995; R. Caillois, *L'homme et le sacré*, Paris, Gallimard, 1963, coll. Idées (1ère éd. 1939). Ma présentation a été stimulée par la lecture des réflexions de F. Isambert, J. Jamin et G. Poitry, ces derniers à propos de Michel Leiris dont on peut lire l'enquête éthiopienne dans: *Miroir de l'Afrique*, Paris, Gallimard, 1996, coll. Quarto.

Les autres classifications duelles citées, portant sur le domaine de la religion et des rites, sont celles de M. Weber, *Economie et société*, livre II, Paris, Plon, 1956 (1ère éd. 1922) et de V. Turner, *Le phénomène rituel*, Paris, P.U.F., 1990 (1ère éd. 1966). Il eût fallu faire une place à part à la démonstration de la distinction indo-européenne du *sacer* et du *sanctus* par



E. Benveniste, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, Paris, Minuit, 1969, t.II, p. 187-192.

Sur l'opposition sociétés individualistes-sociétés holistes la référence à Louis Dumont (*Homo hierarchicus*, Paris, Gallimard, 1967) est d'autant plus précieuse qu'il a fait entrer l'étranger autochtone dans le débat anthropologique avec son analyse fameuse du „renonçant“ indien. Que ce dernier soit l'unique façon d'affirmer l'individu dans une société holiste a été contesté par Jean-Pierre Vernant dans *L'individu, l'amour, la mort en Grèce ancienne*, Paris, Gallimard, 1990. Les racines chrétiennes de l'individualisme

sont également mises en évidence par Louis Dumont dans ses *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Paris, Le Seuil, coll. Points, 1991, p. 33-81, (1ère éd. 1983). L'ouvrage d'Yvonne Verdier, *Coutume et destin, Thomas Hardy et autres essais*, Paris, Gallimard, 1995, porte sur l'apparition de l'individu moderne dans le roman du XIX<sup>e</sup> siècle et l'oppose à la formation de la personne dans les sociétés coutumières. Une stimulante perspective d'ensemble sur les mutations anthropologiques du religieux est proposée par Marcel Gauchet dans *Le Désenchantement du monde*, Paris, Gallimard, 1985.

