

CROYANCE POPULAIRE ET RELIGION ORDINAIRE

Deux modalités d'accomplissement Le visible et l'invisible

La croyance n'est pas dans la visibilité. Elle ne s'observe pas. Elle est inférée (Lenclud, 1994, p. 4). Personne ne croit à tout instant la même chose et de la même manière. Nous disons souvent ce que nous ne pensons pas. Nous doutons de nous-même et des autres. Pourtant, croire, c'est avoir confiance (Pouillon, 1993, p. 22). Ainsi, la croyance à l'existence d'un saint et à son pouvoir implique la confiance en lui, aux bienfaits qu'on lui attribue et qui renforcent la conviction ; de même à tous ceux qu'on entend et qui parlant de lui sont comme des témoignages vivants, créditeurs. En croyant en saint Expédit, c'est-à-dire en ayant confiance en lui, cela fonde un credo : « *un ensemble d'énoncés qui deviennent l'objet direct de la croyance* » (Pouillon, 1993, p. 25). On comprend dès lors la formulation créole courante : « faire un service ». Tout cela, au fond, reste très biblique car « servir », c'est rendre un culte à. Et l'image se confond avec le personnage et réciproquement. Mais l'une comme l'autre délivrent le message d'une vérité conceptuelle à laquelle véritablement on s'adresse. Celle-ci laisse toujours un jeu suffisant pour douter, même au cœur de la conviction la plus ancrée, afin de permettre la suspension de la « vocation ».

A La Réunion, le poids des séquelles bien actives de l'Esclavage, la violence quotidienne de l'Hydre des misères pour le plus grand nombre, le passage de la Nuit de la Colonie au pseudo-jour de la mise en Département qui n'en finit pas, la puissance du Catholicisme comme prêt-à-porter moral, etc. ont poussé la plupart des hommes et des femmes vers la crypte du déni. Le passé « enclos » s'y exprime comme un immense cénotaphe à l'envers, charnier psychique et spirituel où morts et vivants se parlent sans se voir ni se comprendre...

Malgré tout, au bord des routes, comme une réalité incontournable, répétitive, symptôme du déni qui cherche, malgré lui, à se résoudre, émergent des iconostases dont la rouge visibilité s'inscrit et se transmet dans **un Nom : Saint Expédit.**

Il faut dire un mot ici de ce qu'on appelle couramment la « religion populaire ». C'est une banalité de poser que la religion des élites n'est pas la religion vécue par le plus grand nombre. Cependant, les frontières entre élites et masses ne sont pas si distinctes car les clivages sont bien souvent d'ordre social et culturel. Et, c'est la nature de leurs relations qui va, tout aussi souvent, faire problème. Nous savons tous combien les rapports entre dominants et dominés sont mouvants, historiques et conflictuels ! N'a-t-on pas tendance à péjorer tout ce qui n'entre pas dans le cadre institutionnel établi par le haut de l'échelle hiérarchique ? N'a-t-on pas préférence à assimiler les croyances populaires aux pratiques superstitieuses ?

En fait, le « populaire » existe et il est partout. Il n'est pas l'élémentaire opposé au complexe. Il est plus du côté du geste que de la parole, de l'implicite que l'explicite, du vécu que

du formulé. La religion « populaire » ajuste le divin à sa mesure et à ses intérêts factuels. Elle bricole. Elle crée. Elle n'invite qu'à des attitudes à vivre ; il n'y a aucun contenu à expliciter. Elle ne s'enseigne pas au sens du catéchisme. Elle est une religiosité transmise en tant qu'elle procède d'un environnement culturel « *qui peut s'appeler tradition et qui le plus souvent rassemble des débris épars, survivants ou témoins d'enracinements tenaces d'une culture traditionnelle* » (Dupront, 1979, p. 413). Cette transmission a lieu au sein du groupe social et familial et fonctionne comme gage de conformité et comme garante de la mémoire.

La société réunionnaise longuement et encore hiérarchique et inégale a injecté entre dominants et dominés des rapports de pouvoir qui se jouaient autant sur le terrain de l'idéologie que de la religion. Face à la souffrance et à la mort, les Réunionnais ne sont pas restés enfermés dans un système inerte de croyances. Beaucoup étaient et sont encore des gens actifs, des bricoleurs prêts à désosser la foi et la pratique chrétienne notamment pourvu qu'elle leur donne les « pièces » susceptibles d'enrichir leur propre système religieux afin de se rendre favorable les puissances invisibles qui faisaient et font leurs peurs et leurs espoirs. Prosper Eve, il n'y a pas si longtemps (1985, pp. 149-50) nous en a donné des exemples saisissants. Le Dieu chrétien, par exemple, a découvert à ses dépens que son unicité trinitaire pouvait être prise au mot et supporter la proximité d'autres entités toutes aussi actives selon les préceptes de leur structure originale comme de leur configuration originelle.

C'est dans ce moment, que l'on pourrait dater de la fin du XIXe siècle, que commence la prolifération de l'image comme tenant-lieu de la pensée.

L'image est banalement, phénoménologiquement vraie. Elle est la manifestation visible de ce qui pose le sentiment du vrai. Cependant, le visible n'est pas le sensible. L'inscription graphique n'est, en effet, qu'un simulacre. Reflétant l'être en énigme, l'image ordinaire est une crypte pour le regard, un berceau pour l'imaginaire, une conversation entre absents. Fallacieusement, elle pose des interprétations qui agissent de biais, par réfractions. Elles vont et viennent, disent et se taisent, montrent et se cachent, ne permettent ni vérité ni certitude.

Saint Expédit participe de ce mouvement. Il est à la fois une image, un simulacre, en même temps que celle-ci détient son contenu transfiguré qui est la seule image vraie de Lui et qui pourtant demeure invisible. C'est là l'expression de son ambiguïté selon qu'il est vécu comme une icône ou utilisé comme une idole par ceux dont les tempéraments ou les intérêts l'ouvrent ou le ferment. Ce qui signifie encore que ce n'est pas le saint qui est à l'origine de l'icône, mais l'image qui est cause de ce qui est saint.

Il y a là une leçon humaine et éthique : la vérité de l'image n'est pas la vérité ontologique. La vérité fait image mais il n'y a pas d'image de la vérité. Qui comprend cela assume la puissance du regard et renonce à dire naïvement qu'il ne croit qu'à ce qu'il voit ou qu'il ne voit que ce qui est visible. Parce que l'icône nous contemple, elle dispense un regard qui est invisible. Ce regard produit la seule vérité de l'icône : la vérité comme relation existentielle. Elle agit. Elle est un opérateur efficace et non l'objet d'une fascination passive ou mesquine. Qui la voit se voit. Qui la voit est vu. Elle fonctionne comme une présence effective (mais pas réelle), comme la présence d'un regard qui garantit et ne peut tromper. Née sous le signe de la relation, elle préside à tous les contrats. Elle est la pression de l'absence qui fait tout le poids de l'autorité. Elle figure ce qui nous manque et c'est là sa loi.

A contrario, pris dans les tourbillons séducteurs des simulacres, chacun peut faire « fonctionner » Saint Expédit selon son caprice. Ce qu'ils suggèrent, ils/Il le révèle/nt ; ce qu'ils disent, ils/Il l'exécute/nt. En miroir de son Nom, ils sont sans délai. Comme Lui, comme le dieu aristotélien, ils n'existent qu'en acte.

Cette dialectique montre que l'image est une matrice doctrinale, puissante et scientifique. Quelle est son pouvoir ? Non dans les visions ou les effets qu'elle produit mais dans l'adhésion qu'elle impose : image qui parle le discours de l'évidence univoque, frontale et mimétique. Cette conception suppose que l'altérité des autres peut être « déchiffrée », c'est-à-dire réduite à la vision simple d'un déguisement symbolique opaque à ses propres concepteurs que la sagacité d'un « savant » (ou d'un « sachant ») extérieur serait seule capable de débrouiller.

La vision d'un oratoire à Saint Expédit au bord d'une route peut se vivre comme la délégation iconique du pouvoir. C'est l'expression spectaculaire et pourtant immobile d'une socialité, un opérateur architectural de la vie collective réunionnaise. Ainsi s'obtient la croyance, l'obéissance et le silence. Pas d'objection, pas de doute. La vision est une photographie qui peut se passer des mots et montrer le rouge qu'il y a à voir. Les yeux du croyant vont communier avec elle et être dessillés par elle, d'où les témoignages multiples du « respect », du « signe de croix », d'un « signe de tête », bref d'une reconnaissance qui persuade que dans cette « chapelle »-là, cette boîte-là ne se tient pas une image vide et muette mais « un corps », un cadavre qui respire, qui « est comme un corps », c'est-à-dire une image fondamentalement miraculeuse. L'oratoire comme la chambre noire de l'appareil photographique montre que la révélation du vrai s'opère par le négatif.

Or, c'est parce que le « corps » n'est pas un cadavre ou plutôt que ce cadavre n'est pas celui d'un mort, mais le corps de celui qui est la vie rapide, qui expédie et qui sauve en même temps qu'il punit, que l'oratoire ne peut le montrer — le cadrer — que dans une procédure d'inversion. Le rituel et plus particulièrement la démarche, la bougie allumée, la prière sont les gestes techniques qui fondent le passage à un équivalent rhétorique. Produire un négatif, c'est-à-dire une négation, c'est agir positivement, puisque, respectant l'invisibilité du saint Expédit qui est toujours là quelque part ailleurs mais toujours bien présent là où l'on croit le connaître, on se donne les moyens de l'inverser en positivité du vrai. Telle est la magie classique du désir ; la pensée magique (Lévi-Strauss, 1949) ne cessant d'opérer par équivalence de l'image et du mot, d'un faire consubstantiel à un dire.

Des oratoires émane une impression esthétique qui n'est accessoire qu'en apparence. Celle-ci possède un sens référée à un mode d'agir qui tout en exprimant la vie, en surpasse les limites, au point de s'avérer capable de franchir la barrière de la mort. Là encore, rien d'explicite : seulement du flou. Il n'y a pas de « signification symbolique » univoque. La réalité de l'oratoire suscite chez chacun du rituel qui a pour but de réintégrer dans la société des personnalités régénérées ou revivifiées par la fréquentation de ce qui, à tout instant, transcende la dimension profane du quotidien. L'esthétique est donc ici un opérateur supplémentaire qui permet de poser que telle ou telle « chapelle accorde plus » qu'une autre. Pour pouvoir dire cela, l'affirmer, le faire savoir, il faut bien qu'il y ait eu apprentissage de combinaisons sophistiquées de la gestuelle comme de la prière impliquant une sorte d'ascèse efficace ou si l'on veut encore : « un carême ».

Retenons pour finir ce point important. Il n'y a pas dans le panthéon réunionnais de hiérarchie admise par tous. Chaque localité, chaque famille a sa façon de classer les dieux. Bref, il n'y a pas un rituel, il n'y a que des variantes.

La Réunion de ces dernières années est l'illustration de cette description. Au quotidien du monde industriel et capitaliste, les simulacres ne livrent que les moments opportuns qu'ils ont su dérober. Transformés en ustensiles, ils sont les visibilités d'aujourd'hui. Les

producteurs qui s'y intéressent ne pensent qu'à nos croyances, à nos adhésions massives, à nos consensus dans le seul but de s'emparer de la pensée et de déterminer les figures de la liberté. Ils nous font croire qu'en plus de montrer ce qui se montre, il y a quelque chose à dire sur ce qui ne peut pas se dire.

Philippe Reignier

27 mars 2002

Proposition pour AKOZ, N°16, août 2002

Bibliographie

LENCLUD, G., Attribuer des croyances à autrui. L'anthropologie et la psychologie ordinaire, in *Gradhiva*, 15, Paris, Jean-Michel Place, 1994, pp. 3-25.

POUILLON, J., *Le cru et le su*, Paris, Seuil, 1993.

DUPRONT, A., De la religion populaire, in *Actes du Colloque International sur « La religion populaire », 17-19 octobre 1977*, Paris, CNRS, 1979, pp. 411-9.

EVE, P., *La religion populaire à la Réunion*, 2, Université de la Réunion, ILA, 1985.

LEVI-STRAUSS, C., 1949, Magie et religion, in *Anthropologie structurale*, 2, coll. Agora, Paris, Plon-Presses Pocket, 1996, pp. 301-15.