

Lionel Obadia

La
marchandisation
de Dieu

L'économie religieuse



CNRS EDITIONS

Présentation de l'éditeur

Lionel Obadia

La
marchandisation
de Dieu
L'économie religieuse



encre éditions

Un peu partout dans le monde, les antiques traditions religieuses – bouddhisme, christianisme, islam – comme les « nouvelles religiosités » – mouvances sectaires et spiritualités alternatives –, s'accrochent à une mondialisation économique qui, pourtant, véhicule des valeurs et des logiques apparemment opposées à celles de la religion.

Hostiles, par principe mais non dans les faits, aux choses de l'argent et au commerce, les religions n'en ont pas moins été des agents particulièrement actifs du développement des systèmes économiques. En retour, ceux-ci ont contribué à façonner les dogmes et les formes des religions.

Mais une révision des rapports entre économie(s) et religion(s) s'impose : depuis les années quatre-vingt-dix, en effet, les analyses et modèles de l'économie politique s'appliquent à la compréhension des nouvelles relations que les individus et les sociétés entretiennent avec le religieux. Lionel Obadia dresse ici un état des lieux inattendu du vaste domaine de ces relations et questionne la pertinence du concept d'*économie religieuse* – l'économie *de* la religion et non *dans* la religion.

Lionel Obadia est professeur en anthropologie sociale et culturelle à l'université Lumière Lyon 2. Il est l'auteur de plusieurs ouvrages dont La Sorcellerie (2004), La Religion (2005) et Anthropologie des religions (2007).

La marchandisation de Dieu

L'économie religieuse

LIONEL OBADIA

La marchandisation de Dieu

L'économie religieuse

ISERL
INSTITUT SUPÉRIEUR D'ÉTUDE
DES RELIGIONS ET DE LA LAÏCITÉ

CNRS ÉDITIONS

15, rue Malebranche – 75005 Paris

Ouvrage publié sous la direction
de Guy Stavridès

Cet ouvrage a été publié
dans le cadre des travaux de recherche de l'ISERL

À Sophie, Zoé et Maya

*Le bouddhisme et l'économie de marché
sont radicalement opposés l'un à l'autre.
Le bouddhisme résiste en effet à l'hédonisme :
il n'encourage jamais l'accomplissement de la richesse.*
Hoang Thi Thô
(Philosophe vietnamien contemporain)

L'homme doit être au centre de l'économie.
Pape Benoît XVI
(Journées mondiales de la Jeunesse, août 2011)

*Dieu exterminera l'usure et fera germer l'aumône.
Dieu hait tout homme infidèle et pervers.
Ceux qui croient et pratiquent les bonnes œuvres,
qui observent la prière et donnent l'aumône
recevront une récompense de leur Seigneur.*
Le Coran, II, 276
(édition présentée par Mohammed Arkoun,
Paris, Garnier-Flammarion, 1970)

La Torah est la meilleure de toutes les marchandises.
(citation puisée dans un récit prisé dans les milieux juifs,
où il est dit que la connaissance religieuse et la sagesse,
richesses de l'âme, ne suscitent pas la convoitise,
mais possèdent à coup sûr une valeur supérieure à celle
des autres biens marchands que l'on peut voler...)

*Le capitalisme est purement un culte religieux, peut-être
le plus extrême qu'il y ait jamais eu. Rien en lui n'a de
signification qui ne soit pas immédiatement en rapport
avec le culte : il n'y a ni dogme spécifique ni théologie.
L'utilitarisme y gagne, de ce point de vue,
sa coloration religieuse.*
Walter Benjamin
(*Le capitalisme comme religion*, Fragment, 1921)

TABLE DES MATIÈRES

Introduction. – Signes du religieux dans l'économie.....	11
Chapitre 1. – La religion au prisme de l'économie	17
Chapitre 2. – L'économie religieuse : émergence du champ et conquêtes théoriques.....	47
Chapitre 3. – Chantiers intellectuels et objets hybrides : l'économie des religions à l'œuvre.....	91
Chapitre 4. – La religion à l'épreuve de l'économie et du marché	121
Chapitre 5. – Modernité, mondialisation et marché religieux.....	149
Chapitre 6. – Métamorphoses économiques du sacré?.....	171
Chapitre 7. – Un si fragile paradigme	199
Conclusion. – Limites et promesses d'un domaine émergent.....	237

INTRODUCTION

Signes du religieux dans l'économie

Une information récemment divulguée par l'hebdomadaire *Newsweek* rapporte que le *Legatum Institute*, un Think Tank britannique installé dans les plus beaux quartiers de Londres, regroupant les plus influents banquiers du moment, et qui entend conduire une réflexion sur l'avenir de l'économie de marché, avait eu, en 2002, un invité très spécial. Ni un capitaine d'industrie, ni un économiste de renom, ni encore un homme politique : la *guest star* de cette réunion n'était autre que Tenzin Gyatso, le 14^e Dalai-Lama, premier des moines bouddhistes dans la tradition *Gelugpa* (les fameux « chapeaux jaunes » de l'ordre monastique tibétain) et chef spirituel des Tibétains.

Sa réputation d'homme de paix (qui lui a valu le prix Nobel en 1989) l'a précédé mais c'est surtout l'homme de sagesse qui était invité. Un homme déjà réputé pour avoir à de multiples reprises énoncé un avis bouddhiste critique sur l'économie mondiale et ses travers, faisant écho à d'autres voix bouddhistes et émanant d'autres religions pour incriminer l'orientation actuelle de l'économie mondiale et souligner les graves dangers

qui pèsent sur la planète : pollution atmosphérique, des sols et des fleuves, surproduction alimentaire et de déchets, épuisement des ressources énergétiques, inégale répartition des richesses, violence sociale...

Ce sont encore des hôtes de marque que le dernier Forum Mondial de l'Économie de Davos a accueilli avec les mêmes fastes que des hommes d'État. Qui étaient-ils donc ? Respectivement : Rowan Williams, ancien archevêque de Cantorbéry (Angleterre), Reinhard Marx, archevêque de Munich (Allemagne), Diarmuid Martin, archevêque de Dublin (Irlande) et le pasteur John Wallis (États-Unis), invités d'un sommet économique où leur présence aurait été des plus improbables il y a quelques années. Le premier s'est fendu d'un discours sur l'avidité et la charité qui, si l'une et l'autre étaient bien ordonnées, devraient déboucher sur une répartition plus équitable des richesses en régime capitaliste. Les seconds ont quant à eux plaidé pour une inflexion humaniste et spirituelle de l'économie mondiale. Le fait qu'ils soient invités au cours d'une table ronde où était discutée la notion de valeur signifie à tout le moins que le lieu de décision de l'élite économique mondiale prête désormais une oreille attentive aux discours des religieux. Pour parachever ce court panorama déjà édifiant, dans une actualité très rapprochée, la presse internationale a signalé que les hommes d'affaires israéliens ont pour conseillers des rabbins qui, en lieu et place de commentaires et avis économiques, prodiguent des instructions et recom-

mandations puisées dans le Talmud. Conjonction exceptionnelle ou tendance de fond ?

Dénonçant la chimère de la poursuite effrénée du confort matériel et de l'accumulation des biens et des richesses, les leaders religieux et nouveaux gourous n'entendent en aucun cas laisser l'économie dicter la marche de la religion à travers la modernité. Mais il leur faut bien admettre que le poids moral et matériel de l'économie est tel, qu'il est désormais impossible de faire autrement que de composer avec « le marché ». Or, de manière inattendue, les religions tendent à s'aligner sur l'économie et l'économie prend des accents religieux. Le marché capitaliste n'avait pas vocation à s'allier au sacré, à créer du sacré, voire à être sacralisé : c'est pourtant ce qui est arrivé, alors qu'il s'était développé en se dégageant progressivement de l'emprise du religieux. Son autonomie par rapport à la religion, l'économie financière l'avait parachevée avec le développement massif de l'industrialisation au XIX^e siècle. Le divorce était consommé, et chacune pouvait s'engager dans sa propre trajectoire historique, jusqu'au moment (venu assez tôt) de leurs retrouvailles, au cœur de la mondialisation, lorsque, d'un coup, il est apparu que mondialisation religieuse et mondialisation économique allaient non seulement de pair, mais s'influençaient mutuellement de manière très intime.

En 1993, un hebdomadaire français d'économie avait consacré un numéro spécial à Dieu en signalant qu'il s'agissait d'une *valeur qui*

monte. La couverture du numéro spécial représentait la figure du divin chrétien sous une forme conforme aux canons esthétiques mais agrémentée de symboles caricaturalement assignés au capitalisme : Dieu, un homme d'un certain âge, mais sans âge, porte non seulement longs cheveux et barbe blancs, mais il fume un cigare – image d'Épinal du capitaine d'industrie amateur de havanes et qui exhibe de cette manière son statut social et sa position dans l'échelle économique. Dieu, un homme d'affaire avisé – attributs du « patron bourgeois » en plus ? La figuration aurait de quoi crispier les plus orthodoxes des chrétiens, d'autant que, quelques années plus tôt, deux auteurs s'étaient fendus d'un *Dieu est-il contre l'économie ?*¹, un des nombreux ouvrages prenant explicitement position dans le débat ouvert par les questions économiques au sein de l'Église catholique. Confirmant ainsi l'évidence que les religions ne vivent jamais dans un splendide isolement de leur environnement culturel, politique, social et économique, qu'il émane en outre de la société environnante un ensemble de questions sociales ou de problèmes économiques que les Églises, Consistoires, Fédérations, Cultes auront à débattre...

La presse économique a poursuivi mais dans une autre voie : à mesure que les religions se réinventent et se réinventent dans un espace public d'où,

1. Jacques Paternot, Gabriel Veraldi, *Dieu est-il contre l'économie ? Lettre à Jean-Paul II*, Paris, Éditions l'Âge d'Homme/Bernard de Fallois, 1989.

en Europe et en France, elles semblaient avoir été exclues par la relégation séculière à la sphère privée, elles reconquièreent des territoires sociaux et des espaces économiques... Vingt ans après, le thème de l'immixtion du religieux dans l'économie est plus que jamais d'actualité, mais s'est décliné sous des formes variées : et entre, d'un côté, l'émergence d'une « finance islamique » et, d'un autre, le constat d'un « consumérisme spirituel » généralisé, l'inventaire est vaste et comprend une multitude de relations entre l'économie et la religion, qui ont suscité des débats et la fondation d'un champ de connaissance spécialisé, l'économie religieuse, à laquelle ce livre est consacré. Le champ n'a qu'une trentaine d'années de vie « officielles » et s'impose déjà comme un chantier prometteur, mais aussi quelque peu aventureux. Car si c'est une véritable révision d'ensemble des vues sur la religion que l'approche économiste permet d'entreprendre, cette dernière n'est pas sans écueils ni chausse-trappes intellectuelles. C'est la raison d'être de cet essai – qui n'a d'autre ambition que de brosser à grands traits les contours et les lignes de réflexion de ce domaine intellectuel émergent, aux racines variées et aux conséquences qui ne le sont pas moins.

On dit régulièrement d'une dimension de l'activité humaine qu'elle est « trop sérieuse pour être abandonnée » à ceux qui s'en sont faits les spécialistes. En l'occurrence, ici, la religion est sans doute chose trop sérieuse pour être laissée à l'évaluation des religieux eux-mêmes, et les économistes s'en

sont fort heureusement mêlés. Ainsi l'économie de la religion est une affaire « trop sérieuse » pour que les économistes, déjà associés aux sociologues qui les épaulent, ne fassent pas un peu de place à un anthropologue qui entend l'examiner ici avec un regard bienveillant, mais critique, et dans tous les cas qu'on espère constructif.

CHAPITRE 1

La religion au prisme de l'économie

En ce début du XXI^e siècle, la référence à l'économique dans la presse, la littérature et les débats publics des sociétés industrialisées ou pas, est obsédante. Dans un monde devenu multipolaire, traversé par des processus de mondialisation, le fait est peu surprenant : les références à l'économie ont colonisé le langage et la pensée de la culture populaire comme des milieux académiques. Si on parle beaucoup d'économie, on parle surtout beaucoup de culture, de société, et de religion avec le langage de l'économie. Et de tous les termes utilisés, c'est celui du capitalisme, en particulier, qui est de tous les débats : doté d'un pouvoir quasi-surnaturel pour transformer le monde, opposant ses adorateurs et ses détracteurs dans un conflit digne d'une guerre de religion, figure presque maléfique, pour les altermondialistes ou les antimodernistes, il s'est vu consacrer une volumineuse littérature critique, du *Livre noir de l'économie mondiale*¹ jusqu'au

1. Moisés Naim, *Le livre noir de l'économie mondiale*, Paris, Grasset, 2007.

livre de Paul Jorion, *Le capitalisme à l'agonie*². C'est, à l'inverse, une figure quasi-divine pour les champions d'une « mondialisation heureuse », qui en défendent, avec souvent quelque partialité (au moins autant que celle qu'affichent les « anti »), les impacts positifs³ : le capitalisme est paré des vertus d'amélioration de la vie humaine, du confort physique et moral des sociétés, de réassurance contre l'instabilité économique, le désordre politique et les troubles sociaux qui caractériseraient des sociétés non-capitalistes⁴. Que ces vues contrastées cèdent chacune à une réduction simpliste d'une réalité complexe ne doit en aucun cas troubler l'analyse : car ce n'est pas le capitalisme qu'il faut interroger – cela a été fait quantité de fois et débouche toujours sur un débat de valeurs plus que d'idées. Plus intéressantes sont les raisons pour lesquelles il revêt ces atours pseudo-religieux. Le capitalisme incarne en effet la figure la plus discutée de la mondialisation : horizon idéologique et industriel de sociétés toujours plus nombreuses, il fait peser sur elles la menace d'une standardisation culturelle comme il enjoint à la réjouissance de l'enrichissement

2. Paul Jorion, *Le capitalisme à l'agonie*, Paris, Fayard, 2011.

3. L'expression est initialement d'Alain Minc, *La mondialisation heureuse*, Paris, Pocket, 1998.

4. Un parmi d'autres (mais moins nombreux que les livres « anti ») : Johan Norberg, *Plaidoyer pour la mondialisation capitaliste*, Paris, Plon, 2003.

individuel et collectif. Parangon de la modernité puis de la mondialisation, il cristallise les vues et les opinions les plus tranchées à son endroit, alors qu'en même temps peu de gens ont une idée claire de sa forme, son extension, ses dynamiques. Ses impacts, en revanche, sont pointés partout sur la surface de la planète, dans la plupart des cas pour en dénoncer les excès et l'ombre spectrale du « marché » (sous-entendu « mondial ») planant sur les pays qui tardent à en adopter les standards.

La religion, mais de manière plus inattendue, s'est aussi réinvitée au cœur d'une modernité puis d'une mondialisation dont elle avait été exclue pour l'une, et ignorée pour l'autre. Avec la modernité, d'abord, mais la mondialisation, surtout, c'est toutefois l'économie qui a colonisé l'ensemble des secteurs de la vie privée et publique, le monde culturel et les conduites sociales, là où la religion était dans le même temps supposée procéder d'un cheminement inverse, en se retirant (officiellement) de compartiments toujours plus nombreux et importants de la société sous les latitudes occidentales (les instances de gouvernance, l'École, la santé⁵...) pour se réfugier dans une « sphère privée » qui aurait dû en contraindre les expressions. Mais l'obsédante présence du religieux,

5. C'est le fameux processus de sécularisation par lequel la religion (ses idées, valeurs, croyances, pratiques, symboles, organisations, espaces) se serait retirée du domaine public, en premier lieu des institutions collectives.

bien au-delà d'une sphère (subjective ou domestique) où il devait être relégué, mais dont il déborde en permanence pour se verser dans les espaces publics, n'allait pas manquer de lui faire rencontrer une sphère économique elle aussi en expansion perpétuelle. Comme si la collusion du religieux et de l'économie avait été concrètement et intellectuellement inévitable. Cela ne s'est pourtant pas passé de cette manière et c'est par à-coups, crises, ajustements structurels, concessions idéologiques... que le religieux et l'économique se sont croisés et qu'ils tentent aujourd'hui de se domestiquer l'un l'autre.

Une question le plus souvent abordée sous l'angle des « affaires », de la condamnation du nouveau « business » des religions – leurs enrichissements au cœur d'une mondialisation qui impulserait tous azimuts le goût du gain –, de l'enrichissement « secret » des grandes religions. Autant d'angles d'attaques qui, en même temps, énoncent de très sérieux avertissements à destination d'une économie mondiale source de biens des maux d'une planète rongée par la pollution et les inégalités de développement.

L'économie est ainsi une référence butoir et repoussoir contre laquelle se positionnent les grandes religions : source désignée des inégalités entre le Nord et le Sud ou entre les couches sociales, elle structure les idéologies contemporaines en traçant des zones idéologiques marquées entre les « pro » et les « anti », adversaires de la *Culture Davos*, telle que la désigne le sociologue

nord-américain Peter Berger⁶, culture des élites économiques et politiques internationales qui possède sa grand-messe annuelle (au sens métaphorique du terme), le Forum Mondial de l'Économie.

La réalité, pourtant, joue des tours à cette si belle frontière tracée entre la morale de la religion et l'absence de morale d'un capitalisme frénétiquement lancé au galop du productivisme. En 2012, l'élection à la tête de l'Église anglicane – laquelle regroupe près de sept millions de fidèles – d'un ancien homme d'affaire du nom de Justin Welby, a fait couler beaucoup d'encre. Le 105^e archevêque de Canterbury est un ancien dirigeant d'un trust pétrolier, en l'occurrence la compagnie internationale ELF. Mais si certains se sont interrogés sur le parcours d'un homme qui s'est engagé dans la voie religieuse après avoir suivi celle du business, d'autres ont posé une question à la portée plus large et plus problématique : les compétences professionnelles d'un homme qui a fait carrière dans le secteur industriel et dans un monde régi par l'économie peuvent-elles se convertir en aptitudes pour la gestion des affaires religieuses ? La nomination d'un *businessman* à la tête d'une Église est-elle, encore, un signe des temps qui changent ou un événement fortuit sur lequel une trop grande lumière aurait été faite ?

6. Peter Berger, "Four Faces of Globalization", *The National Interest*, 49, Fall 1997, p. 23-29.

Par-delà ces anecdotes, la mondialisation, en particulier sous la forme de l'extension internationale du système capitaliste, toile de fond de nos sociétés contemporaines, représente une matrice de transformation des sociétés et des cultures, et autorise quantité d'inventions en matière religieuse, qu'elles soient sociales (comme des religions « économiques ») ou techniques : le marché des objets liturgiques s'est démultiplié avec l'Internet et la vente à distance, et les artefacts eux-mêmes suivent les rapides évolutions technologiques. Parmi les créations inattendues, on note en 2012 celle du tapis de prière électrique qui se dirige automatiquement vers La Mecque. Les sociétés modernes se fondent également sur une économie de la magie qui est on ne peut plus florissante : la consommation d'horoscopes, de fétiches New Age et de services d'une spiritualité « soft » (techniques de bien-être ou de mieux-être pour hommes et femmes modernes stressés par leur mode de vie) connaît de substantiels développements.

Les plus convaincus des modernistes pré-sageaient, il y a encore un demi-siècle, que la marche de la sécularisation emporterait sur son passage les institutions obsolètes des religions. Erreur, si l'on en croit les clameurs d'un « retour du sacré » souvent décliné en variantes d'une spiritualité sans Dieu ni Église, ou à l'inverse en une « revanche de Dieu » dont le politologue Gilles Kepel a souligné le premier qu'elle prenait la forme inquiétante de la radicalisation reli-

gieuse⁷. Apparemment éloigné de ces turbulences politique, le monde marchand et celui de la publicité n'en sont pas moins gorgés de références religieuses (c'est plus précisément le cas dans les pays anglophones d'Europe du nord ou d'Amérique) et la religion se pare des atours clinquants du business : les Églises font la promotion de leurs « produits », le monde religieux semble se convertir en « marché » et même les croyants apparaissent désormais comme des « consommateurs » de religion.

La sociologue Danièle Hervieu-Léger assure que le contexte de la mondialisation engendre une « libéralisation du marché des biens symboliques »⁸. Dans une ère où le capitalisme s'avère l'une des références les plus importantes inscrites dans la mondialisation, faut-il, comme l'a suggéré le théologien Wolfgang Palaver⁹, considérer qu'il existe actuellement un *capitalisme religieux* (une religion qui se moule sur le modèle du capitalisme, plus qu'un capitalisme qui est adoré comme une religion) et que l'apparition de celui-ci est un *signe des temps*, temps de mélange des genres entre le religieux et l'économique ?

7. Gilles Kepel, *La revanche de Dieu. Chrétiens, juifs et musulmans à la reconquête du monde*, Paris, Le Seuil, 1991.

8. Dans *La globalisation du religieux*, collectif, Paris, L'Harmattan, 2001, p. 88.

9. Wolfgang Palaver, "Challenging Capitalism as Religion : Hans G. Ulrich's Theological and Ethical Reflections On the Economy", *Studies in Christian Ethics*, 20 (2), 2007, p. 215-230.

L'économie à la rescousse des sciences du religieux ?

Jusqu'à une période récente, les grands modèles d'analyse des religions, de leur organisation sociale et de leur contenu symbolique, mais aussi de leur dynamique dans l'histoire et dans la géographie, étaient fondés sur des analyses sociologiques, culturelles ou politiques. Les mutations des religions (expansions ou récessions, conquêtes et reculs, transformations d'idées ou de liturgies, apories ou redéploiements...) s'expliquaient par référence aux changements dans les formes sociales, mœurs, habitudes et normes, qui représentent l'armature concrète des systèmes de croyances (perspective sociologique). Ces mutations s'expliqueraient aussi par les métamorphoses des systèmes de représentations, valeurs et visions du monde sur lesquels les religions s'appuient ou dans lesquels elles se moulent (perspective anthropologique), ou se rapportaient aux transformations des forces idéologiques et modes d'exercice du pouvoir, qui façonnent, à travers des institutions légales, les sociétés et que les religions ont engendré, contrôlé, dont elles ont dû s'accommoder.

Elles pouvaient également embrasser toutes ces perspectives à la fois, dans une vaste rétrospective visant à reconstituer la grande marche du *désenchantement du monde*¹⁰ ou celle d'un Dieu de

10. Décrite par Marcel Gauchet dans son ouvrage éponyme paru en 1985 chez Gallimard.

terroir devenu divin globalisé, sous l'influence de transformations sociotechniques et idéologiques retracées par Régis Debray¹¹. Dans ces modèles, toutefois, peu ou pas de référence à l'économie. Seul Max Weber en avait vu l'importance, en écrivant le désormais classique *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme* (1904-1905)¹². Ses idées, après avoir été longtemps méconnues de la sociologie et plus généralement des sciences des religions d'expression française, ont essaimé depuis une trentaine d'années dans tous les secteurs des sciences religieuses, jusqu'à la théologie ou l'ecclésiologie où elles ont été largement débattues. Mais pour en dégager des conclusions sociologiques, rarement économiques : pour la religion comme pour les autres objets des sciences humaines et sociales, le détour par l'économique ramène toujours Weber, les sociologues qui lui ont succédé, et les théologiens qui ont lu son œuvre, à une théorie de la société ou de l'action sociale qui en figure la trame et le point d'arrivée.

Depuis trois décennies, les choses ont progressivement changé : le vocabulaire économique a colonisé les sciences des religions, et s'invite désormais dans les analyses sociologiques, historiques et anthropologiques. Mais c'est surtout lorsque l'analyse pointe du doigt l'influence du contexte

11. Régis Debray, *Dieu, un itinéraire*, Paris, Odile Jacob, 2001.

12. L'ouvrage a été republié en France chez Gallimard en 2004.

de la mondialisation sur la religion (ou une religion particulière) que les théories convergent vers l'examen de facteurs économiques, comme s'il n'y avait de mondialisation qu'économique.

Si la presse grand public commence à se faire écho de ce qui n'est pas un mouvement intellectuel, mais plutôt une perspective originale sur la religion, les revues de sciences sociales ont récemment consacré des numéros spéciaux à des thématiques d'économie religieuse qui sont déjà mises à l'épreuve de leur pertinence. Le numéro 98-99 du *Journal des anthropologues* (2004), publié en France, a pris pour objet d'étude la « Consommation du religieux ». Les contributions interrogeaient les manières dont le « marché » s'impose (engendrant une certaine aliénation) comme le nouveau cadre des rapports au religieux. Quelques années plus tard, en 2012, le journal belge *Social Compass* a accueilli les actes du colloque de la Société Internationale de Sociologie des Religions consacré à la thématique « religion et économie dans un monde globalisé », privilégiant les avancées théoriques en matière de réflexion sur les rapports entre les religions et les régimes de l'économie (et réexaminant le degré d'impact de la pensée religieuse sur le développement économique). Le lecteur averti reconnaîtra facilement les idées de Karl Marx d'un côté, celles de Max Weber de l'autre. Mais les deux grands auteurs doivent-ils *nécessairement* rester les uniques références lorsqu'il s'agit de penser l'économique et le religieux et surtout l'économique dans le religieux ? C'est initialement du

côté des économistes, anglophones, d'abord, français ensuite, qu'est venue l'impulsion de traiter de la religion en termes économiques, mais c'est en sociologie que cette démarche a connu ses développements les plus significatifs.

Une approche économiste de la religion ?

La pensée économique classique, celle qui s'est exprimée à travers des auteurs comme David Ricardo, Thomas R. Malthus, Jean-Baptiste Say ou encore John Stuart Mill, avant que les sociologies économiques d'un Karl Marx et historique d'un Max Weber ne rectifient la perspective, a fait assez peu cas du rôle de la religion, ou du moins celle-ci n'est pas à proprement parler le plus important des paramètres de l'analyse. En se focalisant sur les ressources et leur transformation en biens, l'origine et la distribution des richesses, l'énergie humaine à produire et à consommer, la monnaie et le capital, quelle place pouvait-elle laisser à la croyance, aux rites et aux fidélités religieuses ? Seul Adam Smith leur aura réservé une attention particulière – ce qui en ferait le pionnier (qui s'ignorait) du domaine émergent des économies religieuses. On peut dire qu'étrangement, l'économie de la religion n'a en définitive intéressé que tardivement les économistes : c'est là l'un des nombreux paradoxes qui entourent la naissance et le développement de cette approche des faits religieux.

Il fut un temps où l'histoire des religions (ou de la religion) s'écrivait en l'absence presque totale de références explicites à l'économie. Inversement, l'étude des systèmes économiques dans l'histoire ancienne était truffée de références à la religion. Avec les processus de modernisation et de sécularisation, d'abord de l'Europe, puis de l'Occident – et, de manière très diversifiée, de certaines autres régions du monde –, les systèmes économiques se sont progressivement dissociés des instances religieuses dans lesquels ils étaient préalablement enchâssés. Depuis, dans la science économique moderne, la religion était devenue une référence butoir, voire une référence repoussoir – celle de croyances irrationnelles parasitant les activités productives. Après Max Weber, on s'efforçait de démontrer que telle ou telle religion présentait plus (ou moins) d'affinités (idéologiques ou symboliques) avec telle ou telle forme économique (collectivisme ou capitalisme).

Il y a quelques années, Shmuel Trigano a dénoncé l'occultation du politique dans les théories sociologiques actuelles de la religion¹³. À l'exception de l'œuvre de Weber et d'une poignée d'autres auteurs moins réputés, c'est un même diagnostic qui pourrait s'appliquer à l'économie dans les théories sociologiques et historiques de la religion, du moins jusqu'aux années 1990. Tout au

13. Shmuel Trigano, *Qu'est-ce que la religion ?*, Paris, Flammarion 2001.

plus mentionnait-on l'influence de facteurs à l'arrière-plan politique, culturel et économique, ou *en passant* ou lorsque l'économie entraînait, à l'occasion d'une expression particulière (crise, changement de régime de production, etc.), des métamorphoses sociales de nature à impacter significativement les systèmes de croyance. La religion ne constituait pas à proprement parler une grille de lecture – au mieux, un paramètre agissant sur les changements économiques, au pire, un aspect de l'arrière-plan culturel et social dans lequel évoluait un système religieux. C'est avec la progression historique du capitalisme mondial et les mutations rapides qu'il a impulsées aux sociétés, aux cultures et aux religions, que les questions de la place de la religion dans l'économie et la place de l'économie dans la religion se sont repositionnées avec acuité.

Religion et économie : des relations complexes

À qui doit-on les phrases suivantes ? « Le sordide esprit mercantile imprègne la langue tout entière, tous les rapports humains sont traduits en formules commerciales expliquées sous forme de catégories économiques. [...] Voilà qui explique la libre concurrence partout, voilà qui explique le régime du “laissez-faire” et du “laisser-aller” dans l'administration, dans la médecine, l'éducation et bientôt aussi dans la religion où la domination de l'Église d'État s'effondre de plus en plus. » Il ne

s'agit pas d'un quelconque prêtre conservateur animé, en ce début de XXI^e siècle, d'une volonté de proclamer la supériorité de l'éthique religieuse sur la dégradation des mœurs imputable à une économie conquérante et abêtissante, mais de Friedrich Engels, qui lançait cette charge anticapitaliste dans l'un de ses premiers ouvrages, *La situation de la classe laborieuse en Angleterre* (1844).

Les rapports entre l'économie et la religion peuvent en fait, de manière assez classique, se résumer à un ensemble limité de propositions générales, qui sont ensuite déclinées en fonction de spécificités culturelles : les influences religieuses sur l'économie et les influences économiques sur la religion. Une alternative quelque peu tautologique dont il est difficile de savoir qui a initialement influencé l'autre.

Le raisonnement économique, pratiqué par des économistes ou pas, d'ailleurs, a longtemps exclu la religion des paramètres pertinents de la modélisation théorique. La religion était, tout au plus, l'un des plans de la réalité sociale et historique affectés par la montée d'un « esprit mercantile » ou plus généralement de nouveaux régimes économiques qui en sapaient les fondations au fil de la marche de la modernité. C'est en outre à la religion que revenait la lourde responsabilité d'avoir infléchi dans un sens ou dans un autre, les chances de voir un pays se développer. Le succès des nations européennes ayant adopté le protestantisme en valait pour preuve (l'hypothèse

de Max Weber) alors que les difficultés économiques des pays du Maghreb étaient imputées à l'islam – il aura fallu que Pierre Bourdieu lui-même prenne la plume pour réfuter cette idée à propos de l'Algérie¹⁴. Les proscriptions des bénéfices associés à une production matérielle, les nombreuses contraintes qui s'imposent sur les activités financières (interdit de l'intérêt), la prédominance de structures de production à l'échelle d'une domesticité étendue (parenté et alliances) plutôt que des modes industriels fondés sur le contrat et le capital... sont autant de paramètres régulièrement attribués à l'islam qui en font le responsable des difficultés du monde arabo-musulman en matière de décollage économique. Ce jugement, qui a valu pour le Maghreb, s'exporte très bien ailleurs.

L'une des œuvres majeures de l'universitaire népalais Dor Bahadur Bista, fort à propos intitulée *Fatalism and Development*¹⁵, a poussé cette thèse jusqu'à attribuer à l'hindouisme la responsabilité du sous-développement du sous-continent indien. Bista considère que la conception du cosmos, comme lieu où se déploient les lois du sacré et du divin, et qui s'imposent à l'individu, est à l'origine d'une culture de la passivité et de l'attentisme,

14. Pierre Bourdieu, Abdelmalek Sayad, *Le déracinement. La crise de l'agriculture traditionnelle en Algérie*, Paris, Éditions de Minuit, 1964.

15. Dor Bahadur Bista, *Fatalism and Development. Nepal's Struggle for Modernization*, Delhi, Orient Blackswan, 1991.

matrice idéologique et praxéologique à partir de laquelle les régimes économiques indigènes (système d'agriculture et d'artisanat) se sont développés et au sein de laquelle les économies d'exportation (industrielle et capitaliste) ont pris greffe au Népal. Pourtant, celui-ci reste désespérément mal classé du point de vue économique ; pour se maintenir, l'économie traditionnelle du Népal doit s'appuyer sur des organismes de développement qui y injectent des modèles modernes mais qui, au final, échouent toujours à être transférés aux populations locales, tant celles-ci ont, par tradition religieuse et culturelle, pris l'habitude de se trouver sous dépendance extérieure (cosmique ou internationale).

La thèse de Bista, qui associe la religion aux freins idéologiques à l'économie industrielle, et à une mentalité religieuse la résistance au changement, a eu un fort retentissement dans la région et reste très discutée. Mais elle pêche à l'évidence par un accent excessif porté aux formes scripturaires de la religion et à son influence sur les mentalités : les facteurs géographiques, démographiques, écologiques et géopolitiques sont autant sinon plus responsables de la situation économique du Népal. L'Inde, le grand voisin du Sud, également à majorité hindouiste, connaît historiquement de même difficultés à s'aligner sur les standards internationaux du développement mais a néanmoins réussi son essor dans certains secteurs économiques (services, informatique, etc.). L'autre grand voisin du Nord, la Chine, conserve ses

anciennes traditions religieuses sous contrôle de l'État et le confucianisme impérial s'est si fortement sécularisé qu'il est difficile de rapporter l'essor économique du géant asiatique à ses racines religieuses. Le sécularisme chinois, qui s'est constitué dès le XX^e siècle autour du mot d'ordre «démolir les temples, construire des écoles»¹⁶ et par des politiques particulièrement agressives à l'endroit des religions sous régime maoïste (jusqu'à leur assouplissement à partir de 1978), a étrangement contribué à ériger la figure de Mao en incarnation (bien malgré lui) du divin.

Une thèse identique à celle de l'hindouisme pourrait s'appliquer à l'autre grande religion de l'Asie, le bouddhisme. Jusqu'à une période récente, les problèmes rencontrés par les pays d'obédience bouddhiste en matière de développement économique étaient imputés à la religion contemplative du Bouddha, qui avait fait du laisser-faire spirituel un principe social et une norme culturelle¹⁷. Mais dans la mesure où la religiosité bouddhique se divise entre l'ascèse des moines (retirés du monde économique) et la dévotion des laïcs (acteurs productifs de la société), sa marque sur l'économie des

16. Peter Van der Veer, *Smash Temples, Burn Books*, "Comparing secularist projects in India and China", in C. Calhoun, M. Juergensmeyer, J. Van Antwerpen (Eds), *Rethinking Secularism*, New York, Oxford University Press, 2011, pp. 270-281.

17. La thèse est par exemple reconduite chez Xavier Couplet, Daniel Heuchenne, *Religions et développement*, Paris, Economica, 1998.

pays d'Asie est sans doute surévaluée. Ce à quoi il faut ajouter que les monastères bouddhistes, en dépit des normes éthiques qui défendent une quelconque activité économique, ont partout été des lieux de concentration des pouvoirs séculiers et des richesses matérielles.

Bref, si l'on reprend enfin l'expertise éculée du degré de développement des pays en correspondance avec le système religieux qui y prédomine, l'évidence s'impose que les cartes sont brouillées : selon les données de 2009 (qui établissent le classement de 2012), parmi les pays au plus fort PIB par habitant, on trouve le Qatar, le Luxembourg, Singapour, la Norvège, le Brunei... et le même classement par volume de PIB situe les États-Unis au premier rang, puis la Chine, le Japon... L'Inde, supposée mauvaise élève, arrive dixième. L'instauration récente, par le roi du Bhoutan, ce petit royaume bouddhiste coincé entre deux géants industriels, la Chine au Nord et l'Inde au Sud, d'un Bonheur National Brut (*Gross National Happiness*) en lieu et place d'un Produit National Brut (*Gross National Product*) n'a pas manqué d'intéresser les intellectuels qui y ont vu l'extension d'une mode mondiale pour le bonheur et le bien-être, et surtout un pied de nez d'un des plus petits pays du monde face aux standards économiques et idéologiques instaurés par les grandes puissances.

À suivre Karl Marx dans la voie du rapprochement de la religion et de l'économie qu'il a tracée, celle-ci est associée à des mécanismes d'aliénation, tout comme l'est, d'ailleurs, la reli-

gion. Marx a consacré beaucoup de temps à l'étude de l'une et peu à celle de l'autre. Il est d'ailleurs paradoxal, comme le souligne Shmuel Trigano, que dans l'œuvre de Marx « la religion est le centre absolu de l'investigation alors que son étude y reste souverainement délaissée »¹⁸. Ce déséquilibre n'empêche pas de constater des similitudes : l'économie comme la religion produisent des représentations figuratives créant des entités abstraites (« Dieu » ou l'« État ») dotées d'un pouvoir qui aliènent les individus et les groupes entiers. Marx n'a pas songé à les rapprocher pour les comparer, comme un Walter Benjamin aura, peu de temps après lui, l'idée de le faire. Pour l'auteur du *Capital*, l'économie comme la religion enferment l'Homme dans le carcan des contraintes sociologiques de la production et du gain. C'est bien tout ce qui les rapproche sous la plume de celui qui désignera la religion comme *opium du peuple*. Mais chez Marx, l'économie est la vraie *cause* de l'aliénation politique alors que la religion n'en est qu'un *symptôme*. Remarquable d'un côté, pour les rapprochements du religieux et de l'économie en termes de domination idéologique, l'analyse de Marx pêche aussi par circonscription du religieux à un imaginaire destiné à masquer les réalités sociales.

18. Cf. *Qu'est-ce que la religion ?*, *op. cit.*, p. 117.

Systèmes économiques et types de religion

L'un des premiers et plus intimes rapports qu'entretiennent l'économie et la religion est celui qui associe un type de religion à un environnement écologique-économique particulier, selon une grille de lecture d'histoire économique que ne rejettent d'ailleurs pas les religions. C'est le cas du chamanisme, ce culte formé autour de la figure du médium aux pouvoirs surnaturels qu'est le chamane, qu'on a enregistré de l'Asie du Nord à l'Amérique centrale. Il est considéré par beaucoup, depuis Mircéa Éliade, comme une « tradition primordiale » (expression qu'il a énoncée dans son livre *Le chamanisme ou les techniques de l'extase*¹⁹) et associé à des interfaces écologiques directes : des sociétés rurales de petite dimensions établies sur des économies de subsistance. Le chamanisme est né dans des sociétés de chasseurs-cueilleurs ou des sociétés à l'économie nomade. Religion de la relation avec des esprits « sauvages », qui ne sont pas domestiqués, elle s'est toutefois maintenue avec une étonnante résistance dans les sociétés urbaines, de vastes dimensions, à l'économie productive²⁰. Les *mudang* de Corée du Sud, ces chamanes qui officient par la divination et la transe, illustrent par

19. Mircéa Éliade, *Le chamanisme ou les techniques de l'extase*, Paris, Payot, 1951.

20. Voir à ce titre le volume *Chamanismes* dirigé par Roberte Hamayon, *Chamanismes*, Paris, Presses Universitaires de France/Diogenès, 2003.

exemple ce transfert du chamanisme du rural à l'urbain, de l'économie de subsistance à l'économie industrielle, de la communauté de petite taille à la société de vastes dimensions... ce qui signifie, s'il fallait encore s'en convaincre, que l'économie symbolique n'est en aucun cas réductible dans ses formes à l'économie concrète, et que même les religions les plus apparemment dépendantes d'un système écologique-économique particulier ont une capacité à s'acclimater à de nouvelles conditions d'existence.

Dans une perspective inverse, c'est un topique assez récurrent des sciences sociales et historiques que de revenir sur la manière dont les systèmes religieux ont influencé les économies locales ou nationales. S'il est d'usage de souligner à quel point l'économie et la religion entretiennent des relations difficiles, d'exclusion mutuelle sur le plan idéologique, mais d'intégration nécessaire sur le plan pratique, c'est avec la thèse sociologique de Max Weber que l'on dépasse les distinctions simplistes. Weber a montré que, sur le plan des idées, le protestantisme pouvait admettre des « affinités électives » avec les valeurs sous-jacentes du système capitaliste, en suscitant chez le croyant des initiatives économiques justifiées en termes religieux. La leçon la plus couramment retenue de *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme* est que le protestantisme voit dans la réussite économique d'un individu ou d'un foyer, l'œuvre de Dieu sur terre ; c'est dans le protestantisme que l'on trouve cet élément éthique qu'est l'esprit d'entre-

prise, non plus opposé mais désormais conforme aux observances et aux valeurs religieuses.

Max Weber n'a pas appliqué sa théorie qu'au seul contexte du protestantisme au cœur de la modernité européenne : son analyse vaut surtout par son caractère comparatif. C'est en effet à partir de ce système religieux de référence (celui de l'éthique protestante) qu'il élabore un système théorique complexe, agrémenté d'autres facteurs explicatifs (conditions socioéconomiques, environnementales, etc.), retraçant la naissance et l'essor du capitalisme moderne au cœur de l'Occident chrétien moderne et, par ricochet comparatif, l'incapacité qu'ont eue les autres creusets culturels et contextes historiques à voir le capitalisme s'y développer. Non que des religions comme le judaïsme, l'hindouisme, le confucianisme, le bouddhisme et les autres systèmes qu'il a étudié aient contrarié l'apparition d'un système économique fondé sur l'échange monétaire, l'entreprise marchande et l'accumulation de capital (il l'a bien montré à propos de l'hindouisme et du bouddhisme²¹). Mais tous ont, sur un plan ou sur un autre (idéologique ou pratique) restreint les chances que les formes embryonnaires de capitalisme qui sont apparues hors de l'Europe et dans des contextes antiques, ne se développent pour donner lieu au capitalisme industriel que l'histoire a connue ensuite.

21. Dans *The Religions of India*, New York, Free Press, 1958.

Depuis Weber, les recherches ont fait de considérables progrès et les impacts des pensées religieuses sur les régimes ou les comportements économiques sont désormais bien renseignés, ne serait-ce que grâce à la somme imposante réunie dans les deux volumes de l'*Economics and Religion*, dirigés par l'économiste Paul Oslington, une œuvre nécessaire qui permet de conforter une théorie qui a marché en Occident, dans des contextes différents du point de vue culturel et religieux²².

Mais si la théorie wébérienne est forte dans son contexte d'énonciation, elle demande des ajustements par rapport à la situation géopolitique et économique actuelle. Le poids de la religion sur la société s'est amoindri, celui l'économie sur le déroulement de l'histoire a changé. Certes, la démonstration wébérienne n'est pas projective (elle ne dit pas ce que sera l'avenir de la religion en vertu de son rapport à l'économie) mais rétrospective (elle dit ce qu'*a été* le poids de la pensée religieuse sur le développement de l'économie). Et on ne saurait en faire un sésame intellectuel applicable à toutes les situations, en particulier celle de la mondialisation économique qui caractérise notre époque contemporaine. En outre, les liens entre système économique et système religieux ne sont pas aussi organiques que la sociologie wébérienne, aussi souple qu'elle soit dans le rapport qu'elle tisse entre idées religieuses et pratiques économiques,

22. Paul Oslington (Ed.), *Economics and Religion*, Northampton, Edward Elgar Publishing, 2003.

pourrait le laisser penser : les religions universelles ont su évidemment s'étendre et s'acclimater partout (le christianisme en Afrique, l'islam en Asie, le bouddhisme en Europe...). Mais les cultes sorciers s'installent au cœur de la modernité (africaine, asiatique, voire occidentale), les religions animistes et chamaniques s'invitent dans les sociétés urbaines pour y être célébrées comme des cultes de la nature...

De même le Japon, contre-exemple régulièrement convoqué pour discuter les théories de la modernité et en contester certains aspects (le fait qu'une modernisation soit nécessairement une occidentalisation), peut ici encore servir d'illustration contradictoire de ces rapports. Car si le Japon est un pays hypermoderne sur le plan culturel comme sur celui de son organisation socio-économique, il doit sa modernisation et une partie de son essor économique à l'établissement du Shintô au rang de religion d'État. Or, le Shintô n'est rien d'autre qu'une forme institutionnalisée du culte des *Kami*, antique animisme qui prévaut historiquement sur les autres religions qui ont accosté et ont pris racine au pays du Soleil levant.

Par de brefs retours sur l'Histoire, il est évident que, depuis toujours (un « toujours » abstrait et théorique, cela va de soi), la religion s'est mêlée d'économie sans en avoir l'air. Paul Radin, auteur d'un remarquable *Primitive Religion*²³, affirme que la

23. Paul Radin, *La religion primitive. Sa nature et son origine*, Paris, Gallimard, 1941.

naissance de la religion, sous sa forme primitive (des chamanes et *medicine-men*) doit doublement à l'économie. D'une part, pour Radin, elle serait née comme une réponse psychologique de l'humanité à l'instabilité de ses conditions d'existence initiales, et notamment les conditions économiques des premières sociétés. D'autre part, ce sont les développements économiques qui ont permis, toujours selon l'anthropologue américain, de dégager une classe d'individus non productifs, prêtres tribaux et chamanes, permettant ainsi à la religion de se constituer, très tôt dans l'histoire de l'humanité, une place dans les structures sociales – place qu'elle n'allait plus perdre. Dans ce sens, les « théologies primitives » chères à Radin, ces premiers systèmes magico-religieux de l'histoire, ne peuvent exister qu'incarnés dans les acteurs sociaux qui les portent, les « théologiens primitifs », tous deux indirectement nés de l'économie des sociétés de chasseurs-cueilleurs.

L'économie à l'origine de la religion ?

Que les rapports entre religion et économie soient aussi anciens que la civilisation elle-même, c'est un truisme de le rappeler. Que ces rapports soient complexes et qu'ils se déclinent en suivant des voies qui se laissent difficilement saisir sous la forme d'un modèle unique et linéaire est une difficulté à laquelle la recherche historique et préhistorique sur les religions a tenté de pallier depuis des

années. Les spéculations sur la naissance de la religion situaient, il y a un demi-siècle, la naissance de celle-ci environ 100 000 avant J.-C. (chez les Néandertaliens) alors qu'il est actuellement admis qu'elle serait née, ou du moins que les signes de sa « naissance » sont plus convaincants, vers 50 000 avant J.-C., à la fin de l'ère paléolithique qui a vu l'apparition d'*Homo Sapiens*. De ces temps reculés, on ne conserve que des traces indirectes d'art et de pratiques funéraires, à partir desquelles s'élaborent des théories longtemps disputées des religions de la préhistoire. Si André Leroi-Gourhan avait invité les archéologues à la prudence par rapport à des religions préhistoriques dont on ne sait finalement pas grand-chose²⁴, Emmanuel Anati a récemment repris et réinterprété les données de la préhistoire pour démontrer qu'à défaut d'une seule et unique religion primitive née dans les premiers groupes de chasseurs-cueilleurs, au moins peut-on établir l'existence de schèmes de pensée (dualistes) à partir desquels semblent prendre sens à la fois les figurations mais aussi les rites préhistoriques²⁵. Ce que montre Anati, c'est que le matériau préhistorique révélant les premières croyances et pratiques « religieuses » admet déjà des variations significatives en fonction de systèmes économiques que l'auteur divise en

24. André Leroi-Gourhan, *Les religions de la préhistoire*, Paris, Presses Universitaires de France, 1964.

25. Emmanuel Anati, *La religion des origines*, Paris, Hachette, 2004 (traduction d'un ouvrage italien de 1995).

quatre catégories : la chasse archaïque, la chasse évoluée, le pastoralisme et l'économie complexe, qui se distinguent en fonction de choix particuliers dans les motifs esthétiques et les modalités d'exécution des figurations de l'art préhistorique (pariétales ou statutaires : animaux, plantes, figures anthropomorphes, symboles et pictogrammes...). Par la suite, la fin de l'ère glaciaire qui a appauvri le mésolithique a laissé place au renouveau et au foisonnement religieux du néolithique qui, avec l'installation des économies agricoles et pastorales, allait donner naissance aux polythéismes, en particulier dans le creuset de civilisation sémitique, et aux monothéismes²⁶.

Avec la transition entre le paléolithique et le néolithique, puis la sédentarisation des sociétés liées au passage d'une économie de subsistance à une économie de surplus, de la chasse à l'agriculture, les figures du sacré et du divin se sont territorialisées tout en devenant plus abstraites. Les trois monothéismes d'ascendance sémitique sont nés de cette transition et conservent de leurs liens initiaux avec l'économie agropastorale antique des éléments qui prévalaient dans les sociétés agraires : valeurs cardinales (générosité, bonté, échange... nécessaires à la collaboration du collectif à la pro-

26. Le lecteur trouvera une rétrospective joliment documentée sur ces périodes dans celle de Julien Ries, *Les origines des religions*, Paris, Le Cerf, 2012, même si l'ouvrage dit finalement très peu de choses sur le rôle de l'économie dans ces transitions religieuses.

duction), symboles alimentaires (le pain, à partager, les fruits, lourds de référence en matière de fertilité, etc.), festivités calendaires (correspondant aux moissons), ou modalités de communication avec le divin qui ont disparu dans certaines traditions mais se sont maintenues dans d'autres (sacrifice de têtes de bétail...).

Il y a des millénaires, déjà, l'humanité semblait ainsi s'être dotée d'institutions religieuses ou de cultes. Sur ce constat, relativement aisé à dresser tant que la documentation historique le permet (ce qui veut dire, peu de choses avant le IV^e millénaire avant J.-C.), on trouve partout dans les anciennes civilisations l'omniprésence des rites, des magies, des cultes, des symboles, des figurations surnaturelles... Sur cette base, faut-il penser que la religion et l'économie, nées, donc, conjointement avec la civilisation humaine, se sont séparées à un moment de l'histoire pour cheminer indépendamment l'une de l'autre ? Les psychologues évolutionnistes, Scott Atran en tête²⁷, se perdent en conjectures : pourquoi diable l'humanité a-t-elle dévolu autant de temps, d'énergie et de ressources à organiser socialement et à maintenir idéologiquement des systèmes de croyances qui n'ont, de toute apparence, aucun lien direct avec les stratégies d'adaptation dont la civilisation humaine avait besoin, et pour lesquelles l'économie s'est en définitive avérée une

27. Scott Atran, *In Gods We Trust. The Evolutionary Landscape of Religion*, New York, Oxford University Press, 2002.

bien meilleure alliée ? Si la réponse se perd dans les tréfonds de l'histoire et de la pensée, c'est sur le plan des systèmes d'économie symbolique que l'analyse peut se déployer pour apporter quelques éclairages. Selon une certaine tradition anthropologique, qui se fait persistante, l'économie (productive, puis monétaire) sous ses formes les plus anciennes (celle des sociétés de chasseurs-cueilleurs ou de « sociétés primitives ») était toute entière enchâssée dans le religieux. De Arthur M. Hocart²⁸ et Marcel Mauss (dans son *Essai sur le don*, 1903-1904²⁹), jusqu'à Maurice Godelier³⁰, le xx^e siècle est encore profondément attaché à cette idée très romantique, forgée au siècle précédent, que l'économie avait pour origine la religion. Si les sociétés « primitives » n'ont jamais été des sociétés de l'indigence (il s'y produit aussi de l'abondance, comme l'a montré Marshal Sahlins³¹), il y est évidemment aussi apparu des rituels et peut-être même la naissance (antique) de l'économie religieuse, qui est d'abord une économie rituelle. Car un rite procède toujours peu ou prou d'une économie – d'une organisation rationnelle d'actes

28. Arthur M. Hocart, *Au commencement était le rite. De l'origine des sociétés humaines*, Paris, La Découverte, 2005.

29. Édité dans son *Sociologie et Anthropologie*, Paris, Presses Universitaires de France, 1950.

30. Maurice Godelier, *Au fondement des sociétés humaines*, Paris, Albin Michel, 2007.

31. Marshal Sahlins, *Âge de pierre, âge d'abondance. Économie des sociétés primitives*, Paris, Gallimard, 1976

efficaces visant à produire et à distribuer du sacré ou du symbolique. Cette production intéresse les anthropologues en ce qu'elle revêt des significations voire qu'elle assume des fonctions sociales : l'économique crée du lien, de l'alliance et de la réciprocité, à l'image de la parenté, l'autre grande forme de sociabilité normative qui structurait ces sociétés d'un autre temps.

Retrouvez tous les ouvrages
de CNRS Éditions
sur notre site

www.cnrseditions.fr