



**HAL**  
open science

## L'excellence de la souffrance

Dominique Casajus

► **To cite this version:**

Dominique Casajus. L'excellence de la souffrance : Présentation du dossier. Systèmes de pensée en Afrique Noire, 2005, 17, pp.5-24. halshs-00451052

**HAL Id: halshs-00451052**

**<https://shs.hal.science/halshs-00451052>**

Submitted on 28 Jan 2010

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

## Présentation

**Dominique Casajus**

Directeur de recherche au CNRS  
Systèmes de pensée en Afrique noire  
CNRS/EPHE

De nombreuses sociétés marquent par de douloureux rituels l'entrée des jeunes gens dans la vie adulte. Les souffrances souvent cruelles qui leur sont administrées en ces occasions solennelles ont depuis longtemps retenu l'attention des ethnographes et avant eux des voyageurs; elles auront été le point de départ du travail collectif présenté ici, mais le point de départ seulement. Car il est bien d'autres situations où l'infliction de la souffrance est ainsi mise en scène, où celui qui la subit sous le regard de tous doit l'endurer en silence à peine de déchoir. Les articles rassemblés ici examinent donc une série de telles situations, qui bien que fort éloignées parfois des rituels dits de passage où s'originait notre réflexion collective, s'apparentent à eux en ce qu'elles mettent en œuvre un dispositif relationnel analogue. Pour faire apparaître cette analogie, rappelons d'un mot la forme que ce dispositif prend dans les rituels de passage. La souffrance infligée aux novices l'est devant témoins. Même lorsque qu'ils sont torturés à l'écart, sans autres témoins que leurs tortionnaires, leurs souffrances sont sues de tous : les femmes restées au village savent que leurs garçons souffrent et que certains mourront peut-être, parfois elles entendent leurs cris au loin<sup>1</sup>. Cela reste vrai encore lorsque les souffrances sont endurées sans aucun témoin humain. L'Indien des plaines qui, pour acquérir une vision, s'inflige dans la solitude d'abominables tourments souffre en présence des divinités qu'il espère

<sup>1</sup> Henry, 1993 : 117.

attendrir par le spectacle de son supplice<sup>2</sup>. Il ne s'agit pas seulement d'endurcir les novices en leur faisant subir des épreuves douloureuses, mais de prendre à témoin la société tout entière de leur souffrance. L'initié n'est pas seulement celui qui a souffert, mais celui dont tous savent – et dont quelques-uns ont vu – qu'il a souffert. Il n'est devenu un être nouveau que parce que les autres en jugent ainsi; et eux fondent leur jugement sur les souffrances qu'ils l'ont vu endurer.

On retrouve ce schéma d'interaction dans les diverses situations examinées ici puisque toutes mettent aux prises des acteurs qui souffrent et des témoins aux yeux de qui ces souffrances sont source ou signe d'excellence. Ces situations ont été voulues les plus disparates possible, notre objectif ayant été de considérer un schéma d'interaction en tant que tel, indépendamment du contexte culturel où il est mis en œuvre. Un objectif qui aura été atteint en plusieurs étapes. À l'automne 2000, des discussions très informelles avec Michael Houseman, Marianne Lemaire et Véronique Duchesne m'avaient permis de dégager une formulation encore très sommaire de ce schéma d'interaction. J'en ai tiré la matière d'un texte programmatique que j'ai soumis à plusieurs collègues, ethnologues ou sociologues, travaillant selon des perspectives ou sur des terrains très variés. Nous nous sommes réunis périodiquement de l'automne 2000 au printemps 2002, chacun exposant à tour de rôle une étude de cas susceptible d'illustrer – ou de réfuter – le texte qui lui avait été soumis. Pour certains, ces exposés auront été le premier brouillon de leur contribution au présent volume; d'autres les ont publiés ailleurs et livrent ici un état ultérieur de leur réflexion<sup>3</sup>.

<sup>2</sup> Benedict, 1949 : 58.

<sup>3</sup> Signalons que, là où ce texte programmatique parlait de « compétence », terme que certains contributeurs ont conservé à bon droit, j'ai préféré dans cette introduction parler d'« excellence », terme au sens plus englobant. Ceci pour la simple raison que je fais plus loin référence à des travaux de Luc Boltanski, où « compétence » a un tout autre sens. Sur les acceptions du mot « compétence », voir dans ce volume la discussion très fouillée proposée par Régis Dericquebourg.

Les poètes touaregs présentent les souffrances qu'ils disent endurer, ou qu'ils infligent au narrateur dolent mis en scène par leurs poèmes, comme la preuve qu'ils excellent dans leur art (Dominique Casajus). Lorsque le narrateur s'écrie : « J'aime et je souffre », il faut imaginer l'auteur qui derrière lui murmure : « Je suis un authentique poète. » Nous sommes donc ici dans un cas où c'est l'acteur souffrant lui-même qui prend le public à témoin de ses souff-

frances, en lui demandant d'y voir une preuve d'excellence. Cette réalisation particulière de notre schéma d'interaction se retrouve dans des traditions poétiques aussi différentes que la poésie arabe archaïque ou la poésie troubadouresque, et semble liée à une certaine forme de production et de diffusion de la parole poétique. Comme Jean Lambert nous l'avait montré dans un exposé qui n'a pas été reproduit ici, elle est également à l'œuvre dans la poésie yéménite contemporaine, où elle donne lieu à un curieux partage des rôles : quoique cet étalage de sentiments douloureux soit considéré comme un peu honteux, la honte n'en retombe pas sur les poètes eux-mêmes, qui ne se produisent jamais en public, mais sur les interprètes, qui appartiennent le plus souvent à des catégories sociales subalternes<sup>4</sup>. Le cas d'une autre poésie bédouine nous avait été exposé par Corinne Fortier, qui depuis l'a publié ailleurs<sup>5</sup> : en pays maure, où la poésie est un élément du commerce galant, les jeunes gens font valoir les souffrances qu'ils y chantent comme autant de titres à la bienveillance de celles qui les leur infligent : « Comment peux-tu ne pas m'aimer, moi qui souffre tant de t'aimer. » Tout cela rappelle beaucoup la poésie troubadouresque, sauf que le jeu amoureux est ici réel alors qu'il était probablement fictif chez les troubadours. Caterina Pasqualino nous avait montré dans son exposé que, pour les Gitans de Jerez, un chanteur de flamenco n'atteint le sommet de son art que s'il est en proie à de grandes souffrances morales. Ici, le public impute à celui qui manifeste son excellence des souffrances qui seules l'expliqueraient ; magnifiée par elles, la performance du chanteur est à son tour l'occasion d'une souffrance physique tenue pour mortelle à terme. Il doit, en effet, exécuter son dernier couplet, le *macho*, sans reprendre son souffle, et prononcer les derniers vers au bord de l'étouffement : « On chante mieux quand on se sent perdu (*perdido*). » Exercice difficile auquel il ne se livre pas impunément. On dit que si le *macho* est bien fait, « après avoir chanté, on vomit le sang et cela tue »<sup>6</sup>. Les grands chanteurs finissent par mourir de phtisie, les poumons ravagés pour avoir trop chanté. La contribution de Caterina Pasqualino dans le présent volume reprend une partie de cet exposé, mais elle est surtout consacrée à

<sup>4</sup> Lambert, 1997.

<sup>5</sup> Fortier, 2004. Admirablement introduit par son éditeur Michel Demeuldre, l'ouvrage dans lequel cet article a paru (Demeuldre, 2004) parcourt un large éventail de traditions poétiques comparables à celles qui sont évoquées ici.

<sup>6</sup> Pasqualino, 1998 : 199 & 240.

un sujet nouveau : la souffrance collective du peuple gitan<sup>7</sup>. Chez les Sénoufo de Côte d'Ivoire, on retrouve semblablement une performance à l'accomplissement de laquelle la souffrance morale est nécessaire (Marianne Lemaire). À l'époque où se pratiquaient encore les concours de culture, les champions étaient ceux qui, tenaillés par un douloureux désir de vaincre, acceptaient d'affronter jusqu'à leur paroxysme les peines inséparables du travail agricole. Régis Dericquebourg avait fait apparaître dans son exposé que, dans les religions dites de guérison, les fondateurs et les guérisseurs situent volontiers une épreuve douloureuse à l'origine de leur vocation et de leurs charismes ; la contribution qu'il livre ici approfondit le cas particulier des Témoins de Jéhovah. Eux aussi prennent le public à témoin de souffrances qu'ils tiennent comme preuve de leur excellence. On retrouve la même démarche chez quatre malades du Sida dont le cas est présenté par Anne-Cécile Bégot ; dans leur recherche anxieuse d'une thérapie salvatrice, ils avaient rencontré des thérapeutes de style Nouvel Âge puis étaient devenus thérapeutes à leur tour, convaincus que leurs souffrances leur en avaient donné l'aptitude. En revanche, les dévots du Kerala dont nous parle Gilles Tarabout constituent une manière de contre-exemple puisqu'ils disent ne pas souffrir malgré tous les tourments qu'ils s'infligent ; dans leur cas, c'est l'absence de souffrance qui est tenue pour preuve d'excellence. La contribution de Christine Henry, consacrée pour l'essentiel à Oshoffa, le fondateur de l'Église béninoise dite du Christianisme Céleste, propose elle aussi un contre-exemple. À la différence du Congolais Simon Kibangu et du Libérien William Harris, eux aussi fondateurs d'Églises mais qui eurent à endurer des persécutions où leurs disciples voient aujourd'hui la preuve de leur sainteté, Oshoffa n'est ni un martyr ni un ascète : mes miracles, affirme-t-il tranquillement, « ne sont pas accomplis par ma propre puissance, je ne suis que le serviteur de Celui qui m'a envoyé », c'est pourquoi « je n'ai pas besoin de me livrer à des assauts de prières, de veiller toute la nuit, de jeûner ou de m'infliger une quelconque ascèse ». Une sainteté paisiblement revendiquée rend ici la souffrance superflue. Dans sa contribution, qui présente des réflexions

<sup>7</sup> On peut retrouver la matière de son exposé dans sa monographie (Pasqualino, 1998). Lorsqu'ils ne proviennent pas de sa contribution dans le présent volume, les passages cités ici sont empruntés soit à cette monographie, soit à son exposé oral.

nouvelles par rapport à son exposé, Corinne Fortier analyse le rôle des souffrances de l’Au-delà dans la théologie musulmane. Hormis les saints et les martyrs, tous les hommes sont promis à l’Enfer, et les Musulmans évoquent volontiers la cruauté de ces souffrances à venir pour relativiser celles qu’ils ont à endurer ici-bas. Ils savent cependant que certains n’y resteront que le temps d’expier leurs fautes, tandis que d’autres, notamment les Infidèles, y demeureront à jamais. Pour les premiers, la souffrance est en un sens source d’excellence puisqu’elle fait d’eux des justes, pas pour les seconds.

Il est clair que les souffrances alléguées dans ces diverses situations sont très différentes les unes des autres. Celles que disent éprouver les poètes bédouins n’est pas celle que disent éprouver les chanteurs gitans, ni celle qu’on attribue aux champions sénoufo. Sans parler des Témoins de Jéhovah, dont Régis Dericquebourg montre qu’ils assimilent leur sort à celui des premiers Chrétiens ou des victimes de la Shoah. Il aurait été indécent de mettre sur le même plan les peines d’amour de la poésie élégiaque et les souffrances de l’Holocauste. C’est pourquoi il nous fallait soumettre le terme même de « souffrance » à un travail d’élaboration conceptuelle. Nous sommes partis pour cela des distinctions que Simone Weil établissait dans un texte écrit peu avant sa mort, « L’amour de Dieu et le malheur »<sup>8</sup>. Le malheur, écrivait-elle, est ce qui n’est pas choisi, et il tend toujours à avoir une dimension sociale. Il suppose la souffrance physique, ou du moins cette part irréductible du chagrin qui est « quelque chose comme une douleur physique, une difficulté à respirer, un étau autour du cœur, ou un besoin inassouvi, une faim, ou un désordre presque biologique causé par la libération brutale d’une énergie jusque-là orientée par un attachement et qui n’est plus dirigée ». « Un chagrin qui n’est pas ramassé autour d’un tel noyau irréductible, ajoutait-elle, est simplement du romantisme, de la littérature. » En ce sens, les souffrances dont parlent les poètes bédouins ne sont certes que de la littérature, mais les tourments qu’ils disent souffrir sont toujours dépeints comme une souffrance physique, une soif mortelle, une brûlure du corps autant que de l’âme. Peut-être y a-t-il

<sup>8</sup> Weil, 1999. Les passages cités proviennent des pages 693 et 694.

plus ici qu'une simple métaphore. La soif est un véritable malheur, puisque ces hommes du désert savent qu'on peut en mourir. Qu'une souffrance morale soit ressentie dans le corps l'élève à la dimension du malheur.

Pour les chanteurs de flamenco, nous retrouvons des traits comparables sinon dans leurs compositions, du moins dans ce que le public raconte d'eux. On en parle comme d'hommes frappés de multiples malheurs : tel chanteur a connu la prison, tel autre la trahison, etc. De plus, les Gitans dans leur ensemble sont un peuple habité par le malheur, au sens précis que Simone Weil donne à la notion lorsqu'elle insiste sur sa dimension sociale. Et c'est cette condition de malheur collectif qui fait que leurs chanteurs sont réputés avoir plus de sensibilité que les *Payos*, les non-Gitans. Il est intéressant de noter que les Gitans de Jerez voient dans la Passion de Jésus-Christ la préfigure de leur propre souffrance. Leur Christ n'est ni le rédempteur de la théologie chrétienne ni le Christ un peu hétérodoxe d'une Simone Weil pour qui la crucifixion, aboutissement d'un destin injuste, est l'extrême du malheur. Il est tout simplement un des leurs. On le perçoit bien à la façon dont ils commémorent ses souffrances lors des cérémonies de la semaine sainte<sup>9</sup>. Le mercredi saint, la statue de *Nuestro Padre del Prendimiento*, « Notre Père de l'Arrestation », quitte l'église du quartier de Santiago pour être portée en procession solennelle à travers la ville. Les Gitans de Santiago la saluent de leurs *saetas*, louanges psalmodiées qu'ils font monter vers elle comme de longues plaintes. Sur le captif du Mont des Oliviers, ils gémissent comme sur un frère de misère, eux qui se souviennent de leur passé d'asservissement et des longues journées de labeur dans les oliveraies des *Payos*. Le Vendredi saint, *El Cristo de la Expiración*, qui réside dans l'ermitage de San Telmo, est à son tour porté dans les rues de la ville. Les Gitans du quartier l'appellent *Melena*, « cheveux flottants », à cause de sa longue perruque que la rumeur dit faite de cheveux de femmes. Ils racontent qu'à la fin de la procession, au moment où on le ramène à San Telmo, le vent se lève pour faire flotter ses cheveux. Mais est-ce vraiment le vent, se demandent-ils parfois, et ne serait-ce pas plutôt le dernier souffle du Supplicié? Quoi

<sup>9</sup> Pasqualino, 1998 : 160 & 198.

qu'il en soit, le nom même de ce *Cristo de la Expiración* le rend semblable au chanteur de flamenco lorsqu'il achève le *macho*. Comment, en effet, au moment où il arrache de ses entrailles un dernier cri, le flamenco expirant et *perdido* ne verrait-il pas un frère dans l'Abandonné qui mourut sur la croix « en poussant un grand cri » ? Quelques-uns, comme le grand Camarón de la Isla dont Caterina Pasqualino nous parle dans sa contribution, ont un sentiment très vif de cette fraternité.

Quant aux cultivateurs sénoufo, ils ne diraient sans doute pas en temps normal qu'ils souffrent dans leur travail. Le travail agricole est assurément pénible, mais certains d'entre eux, les *kanwolo*, s'y adonnent avec une lenteur et une nonchalance qui leur épargnent de trop y souffrir. Si les champions de culture (les *tegban*) souffrent, c'est parce que l'effort se double pour eux d'un tourment moral. Les xylophonistes qui les accompagnent ont même pour tâche « de maintenir toujours vivace la souffrance morale de leur *tegban* », une souffrance d'abord causée par le risque de l'humiliation et de la défaite. État d'âme qui rend le champion insensible même à la douleur ; comme le dit un des interlocuteurs de Marianne Lemaire, « même s'il se tape avec la houe jusqu'à toucher l'os, il ne le considère pas, il cultive ». On peut mettre ceci en parallèle avec ce qui nous est dit du chanteur flamenco : « Un chanteur ne doit pas apaiser sa douleur [morale], mais au contraire chercher à l'augmenter pendant sa performance. » On ne peut pas dire que le champion sénoufo soit malheureux, puisqu'il est libre de ses choix. Sans doute n'est-il pas libre de la passion qui l'habite, mais un malheur n'en est pas un lorsque la fatalité vient de soi-même. En revanche, le malheur le guette à terme. En effet, les plus grands champions risquent de se voir frappés de deuils ou de désastres qui sont autant d'injonctions surnaturelles à renoncer au travail agricole pour devenir des devins et porter la parole des puissances dont viennent leurs malheurs. Tandis que les malheurs passés du chanteur de flamenco le rendent apte à vivre avec talent un destin fait d'une souffrance physique dont il finira par mourir, les malheurs qui frappent les champions sénoufo les obligent à renoncer à leur gloire pour affronter un nou-



veau destin, fait là encore d'une souffrance qui est à la fois morale et physique. Les devins sont en effet poursuivis par une douloureuse incertitude : Suis-je sûr de dire la vérité? Les malheurs où j'ai vu la marque d'une élection étaient-ils un signe authentique? De surcroît, la pratique de la divination elle-même est physiquement douloureuse. Tout comme le cultivateur, le devin « travaille “avec les mains”, et il les “chauffe”. Tout comme lui, il “frappe”, et frappe non pas la terre, mais son propre corps : là où il frappe, le sang “se coagule” de sorte que la peau devient noire et dure ». Mais cette douleur est la promesse d'un apaisement de son tourment moral car elle seule peut garantir la véridicité de son dire, et par là même donner un sens à son malheur.

Les Témoins de Jéhovah étudiés par Régis Dericquebourg présentent un autre type de configuration. D'avoir été capables d'affronter sans se renier les souffrances subies dans les camps de concentration les rend à leurs propres yeux semblables aux martyrs chrétiens. Mais un martyr n'est pas un malheureux, il est même, à la lettre, un bienheureux. À les entendre, ce qui pour d'autres a été un malheur ne fut pour eux que l'occasion de témoigner (*martyrein*) de leur foi. Là est, notons-le, le nœud du profond malentendu qui a opposé Jean-Paul II aux survivants de l'Holocauste : en 1979, lors de sa première visite comme pape à Auschwitz-Birkenau, il s'était écrié : « Auschwitz, Golgotha du monde contemporain »<sup>10</sup>, paroles pour eux intolérables ; car il donnait ainsi un sens christique au drame de la Shoah, ce qui revenait à transformer ses victimes en martyrs et partant à lui ôter toute dimension de malheur.

Dans un tout autre registre, George Catlin a fait en 1832 l'expérience du malentendu inverse lorsqu'il a observé le *o-kee-pa*, le rituel de passage chez les Mandan. Curieusement semblables au *hook-swinging* décrit par Gilles Tarabout pour le Kerala, les supplices que ces Indiens de la Prairie infligeaient aux novices étaient recherchés, méthodiques et interminables. Et pourtant<sup>11</sup> :

During this painful operation, most of these young men, as they took their position to be operated upon, observing me taking

<sup>10</sup> La formule, on le sait, est inspirée de Jacques Maritain, qui disait en 1944 dans un message radiophonique : « Ce que le monde nous donne à contempler dans les grandes persécutions d'aujourd'hui, c'est Israël engagé lui-même dans la voie du Calvaire... » (Maritain, 1965 : 202).

<sup>11</sup> Catlin, 1967 : 63. Catlin a publié plusieurs descriptions de l'*o-kee-pa*, dont l'une est traduite dans Catlin, 1992.

note, beckoned me to look them in the face, and sat, without the change of a muscle, smiling at me whilst the knife was passing through their flesh, the ripping sound of which, and the trickling of blood over their clay-covered bodies and limbs, filled my eyes with irresistible tears.

Il y a plus que du courage, plus que de la bravade dans le sourire de ces adolescents. Leur courage, ils savent bien que leur silence le prouve amplement, mais cet étranger qui les observe, il ne le sait peut-être pas ; avec lui, il faut donc être plus explicite. Car c'est à Catlin qu'ils sourient et non à leurs tortionnaires, d'un sourire qui veut dire un peu : ne va pas croire que nous sommes malheureux, nous que tu vois souffrir. Les croyait-il malheureux ? J'imagine que oui. D'ailleurs, il leur aurait suffi d'une chose pour éprouver le malheur qu'il leur prête : se dire qu'eux aussi après tout auraient pu naître comme lui dans un monde où ces supplices sont inconnus. Les Mandan d'alors n'auraient pu concevoir de telles pensées, mais plus tard, si l'*o-kee-pa* n'avait pas été interdit en 1890<sup>12</sup>, peut-être serait-il arrivé parfois qu'elles effleurent l'esprit des jeunes gens qu'ils suppliciaient. Ceux-là, n'en doutons pas, auraient été malheureux. C'est à cet avènement du malheur qu'on a assisté lorsque des affaires d'excision sont venues devant les tribunaux il y a quelques années. Quelques ethnologues se sont alarmés qu'on pénalise ainsi des usages qui avaient à leurs yeux la banalité d'un objet d'étude<sup>13</sup>. Ils avaient contre eux des femmes qui militaient pour éviter à leurs filles ce qu'elles-mêmes avaient enduré. Ces souffrances, elles l'avaient appris depuis pour leur malheur, n'appartenaient pas à l'ordre inaltérable des choses. Elles savaient ce que les Mandan de Catlin avaient pour quelque temps encore le bonheur d'ignorer.

Les jeunes Indiens qui sourient dans le livre de Catlin me paraissent l'image inversée des pleurs qu'un autre livre perpétue depuis deux millénaires. Rappelons-nous. Nous sommes au huitième chant de l'*Odyssée*, dans la haute salle du palais d'Alcinoos, où, tandis qu'on banquette, Demodocos célèbre sur sa lyre la gloire impérissable des Achéens. Un hôte est là, dont personne ne connaît le nom, et qui en entendant le vieil aveugle ne peut retenir ses

<sup>12</sup> À cette date, les Mandan avaient été depuis longtemps décimés par la variole, et leur société se survivait à elle-même (voir Drewers, 1967).

<sup>13</sup> Voir l'appel à pétition que les collaborateurs de la *Revue du Mauss (Mouvement Anti-Utilitaire des Sciences Sociales)* publièrent en 1989 dans le numéro 3 de leur revue (pp. 162-163).

larmes. C'est la première fois depuis longtemps qu'Ulysse – car c'est lui – goûte le bienfait d'un vrai repas, pris en commun à la table des hommes. Et qu'apprend-il? Que sa gloire touche le ciel et résonne partout parmi les hommes mangeurs de pain. Alors il se détourne et il pleure. Car il sait ce que ni l'aède ni Alcinoos ne savent encore, et qu'il va bientôt leur apprendre. Ce n'est pas au souvenir de ses peines sous les murs d'Ilion qu'il pleure. Elles sont le lot inévitable des héros, le prix de leur gloire, comme Sarpedon le rappelait à Glaucos lorsqu'il le pressait de marcher avec lui contre les Achéens<sup>14</sup>. Mais lui Ulysse, quelle gloire tire-t-il de ses dix années d'errance sur la mer infertile<sup>15</sup>? Il n'est plus aujourd'hui qu'un malheureux privé par les dieux du retour doux comme le miel. Il y a d'autres larmes dans l'épopée homérique, et ce sont toutes des larmes de malheur – qu'elles soient versées par Briséis, Andromaque, ou même Patrocle et Achille. Les jeunes Mandan sourient dans leurs supplices; le glorieux Ulysse pleure dans son malheur. Les souffrances qui donnent le renom, il ne les a pas endurées plus que les autres Achéens; mais ces dix années d'un malheur inutile et sans gloire, lui seul les a connues. Il est à la fois divin et souffrant, glorieux et misérable – comme le rappelle la locution *polutlas dios Odusseus*, « le divin Ulysse qui a beaucoup enduré », dont il est systématiquement désigné quand son nom apparaît au nominatif après la césure trochaïque<sup>16</sup>.

La même sorte d'ambivalence, apparemment inaperçue de ceux qui s'empressent aujourd'hui d'annexer la souffrance juive<sup>17</sup>, se laisse lire sur la figure de Jésus. Tout appliqués eussent-ils été à faire de ses souffrances le paradigme de l'épreuve glorifiante (« Ne fallait-il pas que le Christ endurât ces souffrances pour entrer dans sa gloire<sup>18</sup>? »), les Évangélistes se sont quelquefois oubliés à leur donner la tonalité du malheur. Dans les Synoptiques, il connaît à Gethsémani l'angoisse, l'effroi et la tristesse à en mourir, au point de répandre, pire que des larmes, une sueur devenant comme du sang<sup>19</sup>. Les paroles que les rédacteurs mettent alors dans sa bouche (« Père, si tu le veux, éloigne de moi cette coupe... ») et dont Jean qui

<sup>14</sup> *Illiade* 12, 310-328; sur ces vers, parfaite expression d'une morale où l'acceptation de la souffrance est le signe d'une supériorité aristocratique, voir Wood, 1973 : VII, A. Parry, 1989 : 3.

<sup>15</sup> Voir Hartog, 1996 : 37 *sqq.*

<sup>16</sup> Voir M. Parry, 1928.

<sup>17</sup> La formule est d'Henri Tincq, dans « Auschwitz : la mémoire juive et la mémoire chrétienne », *Le Monde* du 29 janvier 2005.

<sup>18</sup> Luc 24, 26.

<sup>19</sup> Mt 26, 38; Mc 14, 33; Luc 22, 41-44.

pourtant l'a presque divinisé<sup>20</sup> se souvient encore<sup>21</sup>, mettent dans l'embarras les fidèles ignorant qu'elles s'inspirent tout simplement de la prière juive conseillée aux agonisants<sup>22</sup>. Pour ne rien dire du *Eli, Eli, lama sabachthani* que Marc et Matthieu lui font prononcer à l'heure ultime. Les rédacteurs veillaient là encore à inscrire la scène dans le cadre de la piété juive traditionnelle<sup>23</sup> puisqu'il s'agit du début du Psaume 22, mais le lecteur non averti est tenté d'y voir un signe du désespoir<sup>24</sup>. Les Gitans de Jerez pensent de même, et Simone Weil aussi sans doute. Malentendu...

Il n'est pas question de prolonger plus avant cette digression, mais elle aura au moins permis de pointer des malentendus dont nous avons nous-mêmes à nous garder. Étions-nous sûrs, en effet, que notre grille d'interprétation n'était pas tout simplement une réminiscence de la théodicée chrétienne de la souffrance? Ce qui aurait signifié que c'est seulement parce que nous l'avons tiré de notre héritage culturel que ce schème d'analyse nous paraissait si naturel et si efficace. Nous devons d'autant plus nous poser la question que, dans trois des situations examinées (Régis Dericquebourg, Christine Henry, Caterina Pasqualino), les acteurs eux-mêmes interprètent leurs souffrances en se référant à la tradition chrétienne. C'est pourquoi il aura été important d'isoler cette modalité spécifique de la souffrance que nous appelons ici le malheur : le malheur est la souffrance qui ne témoigne de rien. Les malentendus que je viens d'évoquer reviennent tous à oublier, dans un sens ou dans l'autre, la spécificité du malheur. Or, les souffrances dont il est question ici ne prennent leur valeur de témoignage que dans le champ clos du dispositif relationnel et axiologique à l'intérieur duquel tous les acteurs consentent à se situer. Qu'une faille apparaisse dans ce consensus, comme lorsqu'une société pratiquant les mutilations rituelles devient perméable à l'individualisme éthique<sup>25</sup>, et elles deviennent d'irrémediables malheurs.

Le cas étudié par Gilles Tarabout fait bien apparaître combien ce dispositif relationnel est primordial. Il nous est impossible de savoir si le dévot qui meurtrit, transperce, déchire sa chair, souffre ou non. Tout ce que nous

<sup>20</sup> Friedriksen, 1992.

<sup>21</sup> Jean 12, 27.

<sup>22</sup> Léon-Dufour, 1979 : 117.

<sup>23</sup> Guignebert, 1969 : 506. Flusser 2005 : 157.

<sup>24</sup> Même un Renan résiste mal à cette tentation (Renan, 1923 : 437).

<sup>25</sup> On emprunte le terme à Y. Dros (2000), qui propose à propos des affaires de mutilations rituelles une confrontation intéressante entre ce qu'il appelle respectivement la perspective anthropologique et l'individualisme éthique.

savons est que le public pense qu'il ne souffre pas, et seule cette opinion doit nous importer. Ce cas pourrait sembler aberrant par rapport aux autres cas exposés ici, mais il faut noter, comme Gilles Tarabout y insiste, que ce dévot est dans une situation où tout autre que lui souffrirait – au point d'ailleurs que son immunité à la souffrance est explicitement présentée comme un miracle. La souffrance est donc bien présente, au moins par prétérition. D'ailleurs, les jeunes Mandan qui subissent à peu près les mêmes tortures souffrent, et parfois jusqu'à la mort; c'est que, si la manipulation des corps est la même qu'au Kerala, elle s'inscrit dans un dispositif relationnel qui change du tout au tout. Sur ce plan, le dévot du Kerala se rapprocherait plutôt du champion sénoufo tout en s'en distinguant. L'un et l'autre sont indifférents à la douleur, le premier parce qu'il s'est sanctifié par de longues macérations préalables, le second parce que ses tourments moraux sont pires encore que ses blessures. Il en est de même du prophète Oshoffa dont parle Christine Henry. Certes, il se considère comme dispensé des pratiques ascétiques si en faveur chez ses homologues de la région, mais on raconte tout de même qu'il a reçu l'Esprit Saint au fond d'une forêt dont il ne sortit qu'après trois mois d'errance et alors que certains déjà le croyaient mort. Si sa relation de l'épisode ne fait aucune place à la souffrance, il semble bien qu'aux yeux de ses disciples seule la faveur du ciel lui a épargné les douloureuses angoisses qu'une telle situation aurait normalement dû lui faire éprouver.

Le contexte relationnel est tout aussi important pour appréhender le cas des différentes poésies élégiaques examinées aussi bien dans ce volume que dans le séminaire préalable. Le public attribue aux poètes une souffrance dont on ne peut savoir si elle est réelle ou non, mais il est par ailleurs sensible au fait qu'il leur a fallu la surmonter pour être à même de la chanter : nul ne croit qu'il suffit de souffrir pour devenir poète. Les Indiens du Kerala admirent leurs dévots parce qu'ils ne souffrent pas, les Sénoufo admirent leurs champions parce qu'ils « ne considèrent pas » leur douleur, les Chrétiens Célestes vénèrent Oshoffa parce que

le ciel lui a épargné la souffrance, les Bédouins admirent des hommes capables de surmonter leur souffrance et d'en faire des chants qui les émeuvent. On pourrait ajouter que les Témoins de Jéhovah se jugent dignes de considération parce qu'ils ne se sont pas reniés malgré leurs souffrances. Dans tous ces cas, c'est moins la souffrance que son dépassement qui est signe d'excellence. Régis Dericquebourg donne une place centrale à la notion qui apparaît ici, et que les psychologues appellent la résilience : la résilience est la capacité à surmonter les épreuves de la vie. Sa contribution comporte en annexe le résultat d'enquêtes qu'il a menées auprès d'échantillons d'étudiants, et qui font apparaître que s'ils répugnent à tenir la souffrance pour un critère d'excellence — ou de compétence —, ils ne refusent pas de voir un tel critère dans la résilience. Il y aurait donc sur ce point un malentendu entre les Témoins de Jéhovah et le public qu'ils voudraient convaincre. Selon eux, les souffrances qu'ils ont endurées ont donné à leur religion une estampille d'authenticité comparable à celle que le sang des martyrs a donnée au christianisme. Selon les étudiants interrogés par Régis Dericquebourg, c'est parce que les Témoins de Jéhovah étaient authentiquement religieux qu'ils ont été capables de surmonter leurs souffrances ; autrement dit, elles ne leur ont rien apporté qu'ils n'aient pas déjà.

Il n'est pas inutile au terme de ce parcours de revenir aux rituels de passage où nous avons puisé notre inspiration première. Ce retour s'impose d'autant plus que Pierre Clastres, lorsqu'il commentait les rituels mandan décrits par Catlin, y voyait à l'œuvre un schéma fort différent de celui dont nous avons ici testé la prégnance. J'ai rappelé plus haut combien Catlin avait été impressionné par le stoïcisme des jeunes novices, et les témoins de toutes les souffrances dont parlent les contributions du présent volume ont le même genre de réaction. Pour Catlin, le courage des jeunes Mandan est la marque de leur excellence, en l'espèce de leur force morale. Mais Clastres refuse de s'en tenir là. Sans doute, admet-il, le silence que les novices opposent à la souffrance est-il l'expression du courage que l'initiation doit mettre à l'épreuve ; mais qu'en est-il des « traces que

laisse sur le corps l'opération du couteau ou de la pierre, les cicatrices des blessures reçues »<sup>26</sup>? C'est, nous dit-il, qu'il faut que les initiés se souviennent de leurs souffrances, que les marques imprimées sur leur corps les leur rappellent, car ce qu'ils ont appris là est une loi qu'ils ne doivent pas oublier. « La loi qu'ils apprennent à connaître dans la douleur, c'est la loi de la société primitive qui dit à chacun : *Tu ne vaux pas moins qu'un autre, tu ne vaux pas plus qu'un autre.* [...] La loi primitive, cruellement enseignée, est une interdiction d'inégalité dont chacun se souviendra »<sup>27</sup>. Clastres a assurément raison de relever que ces rituels doivent laisser un témoignage indélébile de ce qui a été enduré ce jour-là. Dans une étude beaucoup plus documentée, Anni Peller ne fait rien d'autre<sup>28</sup>. Mais elle au moins ne se croit pas obligée d'invoquer une société « primitive » et idéalement égalitaire qui n'a jamais existé ailleurs que dans nos nostalgies. On veut bien admettre que les initiés mandan, compagnons d'une même infortune, se considèrent désormais comme des semblables. Pour autant, il faut avoir lu le texte de Catlin avec beaucoup de désinvolture pour affirmer qu'ils sont devenus des égaux. Les chefs et les dignitaires sont attentifs à distinguer les plus endurants et les plus braves d'entre eux, ceux qu'on pourra en temps de guerre placer à la tête d'un groupe de guerriers ou à un poste exposé<sup>29</sup>; et des guerriers déjà initiés demandent à subir à nouveau ces terribles ordalies, pour certains plusieurs fois au cours de leur vie, ce qui accroît d'autant leur prestige<sup>30</sup>. De plus, et là je ne parle pas seulement des Mandan, les marques que les initiés portent sur le corps en ont fait des êtres désormais différents de ceux qui n'en porteront jamais. Ceux-là font précisément partie des témoins auxquels les contributions de ce volume se sont intéressées. Sans témoins dont certains au moins ne sont pas appelés à souffrir, les souffrances de l'initié ne signifient rien. Ce qu'on écrit sur son corps n'est lisible que parce que d'autres corps restent vierges de toute écriture<sup>31</sup>. Pierre Bourdieu n'avait pas tort quand il affirmait que l'effet majeur des rites dits de passage n'est pas de faire « passer » une ligne aux nouveaux initiés mais de consacrer la différence entre ceux que le rituel concerne et

<sup>26</sup> Clastres, 1974 : 157.

<sup>27</sup> Clastres, 1974 : 158-159.

<sup>28</sup> Peller, 2003 : 204-205.

<sup>29</sup> Catlin, 1967 : 66.

<sup>30</sup> Catlin, 1967 : 65-66.

<sup>31</sup> La souffrance occasionnée par le marquage n'a d'ailleurs pas partout l'importance que lui donnent les Mandan (voir là encore Peller, 2003). L'enfant qu'on circonci sept jours après sa naissance ne se souviendra pas de sa souffrance. Et même lorsque la circoncision est pratiquée à un âge plus tardif, la souffrance n'en est pas toujours une composante nécessaire. Durant les années où je demeurais parmi eux, les Touaregs d'Agadez commençaient à faire circoncire leurs garçons à l'hôpital, où l'opération était pratiquée sous anesthésie.

ceux dont le destin est de lui rester étrangers (les hommes et les femmes dans les sociétés dont il parle, mais la différence peut se situer ailleurs dans d'autres sociétés)<sup>32</sup>.

Il convient également de situer notre réflexion par rapport aux travaux de Luc Boltanski et Laurent Thévenot<sup>33</sup>, qui nous ont aidés à la préciser. Ce qu'ils appellent « grandeur » est proche de ce que j'appelle ici « excellence », tandis que leur « compétence » est la capacité que manifestent des acteurs engagés dans des querelles lorsqu'ils argumentent leurs prétentions. Toutes les épreuves douloureuses dont nous parlons ici sont le prix à payer pour l'acquisition d'une grandeur, à moins qu'elles ne manifestent une grandeur déjà acquise. Là cependant s'arrêtent les analogies car la grandeur revendiquée par ces acteurs souffrants est, du moins dans la plupart des cas, d'un autre type que celle à laquelle pensent Boltanski et Thévenot. Elle réside moins dans des savoir-faire où ils excelleraient que dans une qualité d'être qu'ils prétendent avoir réalisée. Il faudrait bien sûr nuancer selon les cas. Les poètes bédouins maîtrisent un savoir-faire et l'affirment hautement, mais ils représentent un cas limite; les chanteurs de flamenco sont déjà différents, qui disent tenir leur talent de leurs malheurs davantage que de techniques apprises (ce en quoi ils se distinguent des chanteurs *payos*); il en est de même des thérapeutes de style Nouvel Âge dont nous parle Anne-Cécile Bégot, lesquels savent très bien que les techniques qu'ils disent maîtriser ne sont pas de celles qui s'acquièrent laborieusement à l'Université; les *teghan* sénoufo utilisent leurs compétences d'une manière techniquement absurde lorsqu'ils s'affrontent : à trop remuer la terre comme ils le font, ils finissent par rendre les champs sur lesquels ils concourent à peu près impropres à la culture; quant aux dévots du Kerala, aux prophètes béninois ou aux Témoins de Jéhovah – sans parler des Musulmans qui gémissent dans les flammes de l'Enfer –, ils ne prétendent pas maîtriser des savoir-faire. À des degrés certes variables, tous ces acteurs revendiquent plutôt une dignité qu'une compétence au sens courant du terme, ou du moins font valoir que leur compétence tient à une dignité particulière.

<sup>32</sup> Bourdieu, 1982. M. Bloch rapporte que lorsqu'un garçon mérina va être circoncis, les hommes qui font cercle autour de lui s'écrient : « Un homme, c'est un homme! ». Les femmes, qu'on maintient de force à l'écart, se jettent alors de la poussière sur elles-mêmes, en signe d'auto-humiliation (Bloch, 1986, ch. 3). Dans un tout autre registre, voir Houseman, 2001.

<sup>33</sup> On veut parler des trois ouvrages suivants : Boltanski et Thévenot, 1991 ; Boltanski, 1990 ; quant à Boltanski (1993), les souffrances dont il y est question relèvent de la catégorie du malheur; elles ne sont pas comme celles dont il est ici question éprouvées dans le cadre d'un dispositif relationnel sur lequel tous s'accordent. Ce livre nous a cependant été utile pour repérer par contraste certains traits caractéristiques des situations que nous examinons.



En la formulant dans des termes qui lui sont propres, Régis Dericquebourg analyse longuement la distinction entre dignité et compétence qu'on voit apparaître ici. Elle n'est, au demeurant, pas nouvelle. Pascal Boyer<sup>34</sup> a opposé l'« expertise », somme de savoirs acquis par l'apprentissage, et l'aptitude à tenir une parole de vérité, dont seul est crédité celui qui peut exciper d'un certain parcours biographique. Un peu de la même manière, Giorgio Agamben<sup>35</sup> oppose l'expérience traditionnelle, forgée dans l'épreuve et source d'autorité, à ce que nous appelons aujourd'hui expérience, source de savoir. Ces deux auteurs ont cependant laissé un point en suspens : le processus d'interaction au terme duquel les témoins acceptent ou non d'imputer à l'acteur qu'ils ont sous les yeux un parcours biographique en lequel ils verront un critère d'excellence. Le premier s'est simplement intéressé à l'appareillage cognitif dont ils doivent disposer pour construire leurs inférences et s'est par méthode désintéressé des jeux d'interaction dans lesquels seuls cet appareillage trouve à s'employer ; le second s'est contenté d'une fresque historique brillante mais cursive. Or une réputation ne se construit que peu à peu, dans tout un jeu d'imputations et de supputations. Lorsque l'épreuve douloureuse est mise en scène, cette performance est en elle-même un processus. On le voit bien pour la séance de flamenco, dont le déroulement fait parfois surgir le *duende*, ce moment de grâce dont il ne dépend pas de la volonté du chanteur ni des auditeurs qu'il advienne ou non. Il est difficile d'appréhender ce qui le fait advenir, mais on est sûr en tout cas qu'il naît d'une certaine interaction entre le premier et les seconds<sup>36</sup>. Une carrière, succession de performances, est à son tour un processus au cours duquel se fait ou se défait une réputation suffisant dans certains cas à garantir effectivement l'excellence qui la fonde<sup>37</sup>. Pour ce qui est du poète bédouin, sa carrière est inséparable de la diffusion de ses poésies. Portées au loin par les rhapsodes, elles s'éloignent peu à peu de lui jusqu'à parvenir à des auditeurs qui ne l'ont jamais vu, et qui imagineront sa vie d'après ses poèmes, puisque c'est tout ce qu'ils connaîtront de lui. De sorte que les biographies de poètes qui circulent, et qui sont parfois mises par écrit, se ressemblent toutes

<sup>34</sup> Boyer, 1992.

<sup>35</sup> Agamben, 2000.

<sup>36</sup> On pourrait invoquer le cas des séances de divination, au cours desquelles une certaine image de la réalité s'impose peu à peu, et qui elles aussi font souvent intervenir des imputations biographiques. Songeons par exemple à la divination *ndembu* observée par V. Turner (1972, ch. 3).

<sup>37</sup> Pensons par exemple, bien qu'il ne soit pas abordé ici, au cas des religieux marocains étudiés par Ernest Gellner (1969) et Raymond Jamous (1977), dont l'aptitude à apaiser les discordes est inséparable de leur réputation de posséder cette aptitude : possède la *baraka* celui qui est réputé la posséder.

plus ou moins puisqu'elles se conforment aux canons selon lesquels ils ont chanté leurs tourments<sup>38</sup>. Les Gitans ont eux aussi tendance à considérer que la vie d'un grand chanteur se conforme à un certain patron : il est un homme dont les malheurs passés ont fait un grand artiste et qui mourra d'avoir trop chanté. Le champion sénoufo a pareillement un parcours typique : sa souffrance morale en fait un champion, et sa carrière de champion l'expose au malheur. Quant aux prophètes dont parle Christine Henry, bien plus que leur doctrine, c'est leur vie exemplaire et singulière qui les désigne comme prophètes. Tous ces hommes tiennent leur réputation d'excellence d'un parcours biographique allégué, mais ce qu'on dit de ce parcours se réduit à ce qu'en laissent apparaître les épreuves où ils manifestent leur excellence. Ce court-circuit est remarquable et justifierait un prolongement des recherches qui sont exposées ici.

<sup>38</sup> Ce qui, soit dit en passant, distingue le cas de ces poètes de celui de notre poésie romantique : eux n'arguent pas de la singularité de leur expérience pour faire valoir la poésie qu'ils disent en avoir tirée, puisque, au bout du compte, cette expérience est dépourvue d'attribut singulier.

### Références bibliographiques

- Agamben, G  
2000 [1978] *Enfance et histoire*, Paris, Payot.
- Benedict, R.  
1949 [1935] *Patterns of Culture*, Londres, Routledge & Kegan.
- Bloch, M.  
1986 *From blessing to violence. History and ideology in the circumcision ritual of the Merina of Madagascar*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Boltanski, L.,  
1990 *L'amour et la justice comme compétence. Trois essais de sociologie de l'action*, Paris, Éditions Métailié  
1993 *La souffrance à distance*, Paris, Éditions Métailié.
- Boltanski, L. & L. Thévenot  
1991 [1989] *De la justification. Les économies de la grandeur*, Paris, Éditions Métailié.
- Bourdieu, P.  
1982 « Les rites d'institution », *Actes de la Recherche en Sciences sociales* 43, pp. 58-63.
- Boyer, P.  
1992 *Tradition as truth and communication*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Catlin, G.  
1967 [1867] *O-kee-pa. A religious ceremony and other customs of the Mandan*, New-Haven/ Londres, Yale University Press.  
1992 [1844] *Les Indiens d'Amérique du Nord. Introduction et textes rassemblés par Peter Matthiessen*, Paris, Albin Michel.
- Clastres, P.  
1974 *La société contre l'État*, Paris, Éditions de Minuit.
- Demeuldre, M. (dir.)  
2004 *Sentiments doux-amers dans les musiques du monde*, Paris, L'Harmattan.
- Drewers, J. C.  
1967 « Introduction », in G. Catlin, *O-kee-pa. A religious ceremony and other customs of the Mandan*, New-Haven/ Londres, Yale University Press, pp. 1-33.
- Droz, Y.  
2000 « Circoncision féminine et masculine en pays kikuyu », *Cahiers d'études africaines* 158 [<http://etudesafriaines.revues.org/document172.html>].
- Flusser, D.  
2005 [1967] *Jésus*, Paris/Tel-Aviv, Éditions de l'Éclat.

- Fortier, C.  
2004 « Ô langoureuses douleurs de l'amour ». Poétique du désir en Mauritanie », in M. Demeuldre (dir.), *Sentiments doux-amers dans les musiques du monde*, Paris, L'Harmattan, pp. 15-25.
- Friedriksen, P.  
1992 *De Jésus aux Christs*, Paris, Cerf.
- Gellner, E.  
1969 *Saints of the Atlas*, Londres, Weidenfield & Nicholson.
- Guignebert, Ch.  
1969 [1933] *Jésus*, Paris, Albin Michel.
- Hartog, F.  
1996 *Mémoire d'Ulysse. Récits sur la frontière en Grèce ancienne*, Paris, Gallimard.
- Henry, C.  
1993 *Les îles où dansent les enfants défunts*, Paris, Éditions du CNRS/Éditions de la MSH.
- Houseman, M.  
2001 « Is this play? Hazing in French preparatory schools » *Focaal. European Journal of Anthropology*, 37, pp. 39-47.
- Jamous, R.  
1977 *Honneur et baraka*, Paris, Éditions de la MSH/ Cambridge, Cambridge University Press.
- Lambert, J.  
1997 *La médecine de l'âme. Le chant de Sanaa dans la société yéménite*, Nanterre, Société d'ethnologie.
- Léon-Dufour, X.  
1979 *Face à la mort. Jésus et Paul*, Paris, Seuil.
- Maritain, J.  
1965 [1944] « La Passion d'Israël », in *Le mystère d'Israël et autres essais*, Paris, Desclée de Brouwer.
- Parry, A.  
1989 [1973] « The Language of Achilles », in *The Language of Achilles and other Papers*, Oxford, Clarendon Press, pp. 1-7.
- Parry, M.  
1928 *L'épithète traditionnelle dans Homère*, Paris, Les Belles Lettres.
- Pasqualino, C.  
1998 *Dire le chant. Les Gitans flamencos d'Andalousie*, Paris, Éditions du CNRS/Éditions de la MSH.
- Peller, A.  
2003 « Non Pain No Gain. Zur Verbesserung sozialer Chancen das Ertragen von Schmerz », *Africa Spektrum* 38 (2), pp. 197-214.

- Renan, E.  
1923 [1863] *Vie de Jésus*, Paris, Calmann-Lévy.
- Turner  
1972 [1968] *Les Tambours d'affliction*, Paris, Gallimard.
- Weil, S.  
1999 [1942], « L'amour de Dieu et le Malheur », in *Œuvres*, Paris, Gallimard, pp. 693-715.
- Wood, R.  
1973 [1769], *An Essay on the Original Genius and Writings of Homer with a Comparative View of the Ancient and Present State of the Troade*, Washington, McGrath Publishing Company.