

Mary Douglas, mémoire(s) d'un biographe

Richard Fardon

SOAS University of London

2020

POUR CITER CET ARTICLE

Fardon, Richard, 2020. «Mary Douglas, mémoire(s) d'un biographe», in *Bérose - Encyclopédie internationale des histoires de l'anthropologie*, Paris.

URL Bérose : article1883.html

Publication Bérose : ISSN 2648-2770

© UMR9022 Héritages (CY Cergy Paris Université, CNRS, Ministère de la culture)/DIRI, Direction générale des patrimoines et de l'architecture du Ministère de la culture. (Tous droits réservés).

Votre utilisation de cet article présuppose votre acceptation des conditions d'utilisation des contenus du site de Bérose (www.berose.fr), accessibles [ici](#).

Consulté le 26 avril 2024 à 04h34min

La fin est différente de l'achèvement, [...];
la première est difficile, le second impossible. (Douglas 2007 : xiii)

On pourrait concevoir que Margaret Mary Douglas (1921-2007) [1] ait été attirée vers l'achèvement par l'impossibilité qu'elle a exprimée de façon épigrammatique dans le dernier ouvrage publié de son vivant [2]. Mais cela lui conférerait une sensibilité postmoderne. Plus vraisemblablement, c'est l'inverse : l'attrait de l'achèvement, son caractère concevable, était si intense que son impossibilité semblait fortuite. Mary Douglas s'est efforcée de mener à bien ce qu'elle considérait de plus en plus comme le projet de toute une vie. Elle n'avait pas l'intention de célébrer l'impossibilité ou l'inachèvement, même si la clarté de ses pensées pouvait parfois rester ouverte à l'interprétation de son lecteur. Les défis intellectuels étaient mis au monde pour être affrontés et surmontés.

La retraite de Mary a duré près d'un quart de siècle, assez longtemps pour qu'elle s'évanouisse tranquillement dans l'obscurité. Pourtant, ce qui se passa fut diamétralement et résolument opposé : une productivité croissante même au-delà de ses 80 ans, une position incontestable au sein de la génération professionnelle la plus brillante de l'anthropologie britannique, une réévaluation généreuse, au sein de sa propre discipline, de l'œuvre menée au mitan de sa carrière. Peu de gens auraient pu prédire ce résultat lorsqu'en 1977, Mary démissionna de son poste de professeur à l'University College London (UCL) pour devenir directrice de la recherche sur la culture à la Fondation Russell Sage à New York. Et encore moins quand elle se trouva aussitôt embourbée dans le licenciement controversé de l'homme qui l'avait engagée. Pourtant, elle sortit de cette mêlée avec une analyse du risque qui vint

s'ajouter à l'éventail déjà impressionnant des domaines sur lesquels elle avait écrit. Elle exerça sa pensée sur tous les domaines de l'anthropologie - religion, symbolisme, politique, économie, connaissance, pour n'en citer que quelques-uns.

Malgré tous les défis qui se posent au début et à la fin de toute existence, sans mentionner le simple fait d'enjamber neuf décennies de changements sociaux rapides, il est plus facile de raconter la vie de Mary en reliant les premiers événements à ses dernières réalisations. Comme Mary semble l'avoir elle-même réalisé, les années du milieu, du « tournant » entre le départ et le retour au bercail - si on considère la vie comme un cercle - sont la période à la fois la plus importante et la plus problématique de l'histoire. Je ne présenterai donc pas cet essai de façon chronologique, mais je glisserai plutôt de la fin au début de sa vie et de sa carrière, abordant en dernier les années du milieu et deux livres considérés généralement comme ses plus importants : *Purity and Danger* [De la souillure] (1966) et *Natural Symbols* (1970).

En 1988, Mary Douglas retourna définitivement à Londres et à la solide maison familiale, une maison mitoyenne avec garage, qu'elle et Jim [3] avaient gardée pendant la dizaine d'années passée aux États-Unis. Elle avait officiellement pris sa retraite en 1985 de la chaire occupée pendant quatre ans à l'université Northwestern, un poste doté depuis 1967 par la Fondation Avalon pour favoriser l'interdisciplinarité dans les sciences humaines. Dans le cas de Mary, celle-ci était assurée par une nomination conjointe au département d'anthropologie et au département d'histoire et de littérature des religions. Le deuxième titre ne pouvait pas être mieux choisi : Mary passa au moins la moitié de ses années de retraite à utiliser les techniques de l'anthropologie sociale pour réinterpréter historiquement la littérature religieuse, en particulier le Pentateuque. Cependant, comme elle l'a elle-même noté, la relation entre ces deux disciplines était resté potentiel et n'avait pas été exploré à fond pendant ses années à Northwestern. Les fils commencèrent à se rassembler pendant les deux années qu'elle passa en tant que professeure invitée à l'université de Princeton de 1986 à 1988, après son départ à la retraite [4].

Mary publia à peu près autant après 1985 qu'avant, ses publications se divisant en deux grandes catégories : des réélaborations et des prolongements de son œuvre théorique, souvent écrits avec des collaborateurs, généralement centrés sur les sociétés contemporaines et les problèmes sociaux de fond ; un intérêt de spécialiste qui l'incita à se réinventer en tant que chercheuse sur l'Ancien Testament, auteure de plusieurs monographies réinterprétant le Livre des Nombres et le Lévitique, ainsi que les cinq livres du Pentateuque dans leur intégralité, et du Pentateuque dans sa relation avec d'autres écrits archaïques. Plusieurs de ces ouvrages et essais étaient des versions publiées de conférences qu'elle était invitée à prononcer, dont la fréquence augmenta après sa retraite. Avec les invitations vinrent les honneurs, dont beaucoup ont permis de retracer les étapes de sa carrière. Je pense qu'elle a dû recevoir quatorze diplômes honorifiques en tout, mais j'ai pu en oublier. Les plus anciens proviennent d'Europe continentale : doctorat honoris causa décerné par l'université d'Uppsala en 1986, membre de l'Academia Europaea en 1988, année de sa fondation. L'année suivante, elle fut élue *fellow* de la British Academy. L'année 1992 fut particulièrement riche

avec l'obtention du titre de Compagnon de l'Ordre de l'empire britannique, de professeure honoraire de son ancienne université, St Anne's College, à Oxford. L'University College London, où elle fut le plus longtemps en poste, lui décerna un titre de membre distingué ; l'Institut Roehampton de l'université du Surrey, qui comprend les bâtiments encore existants du couvent du Sacré-Cœur, l'école secondaire de Mary, l'a honorée en 1999. Elle reçut un doctorat honorifique de l'université de Londres en 2001 et un doctorat ès lettres de l'université d'Oxford en 2003. Le dernier fut le titre de Dame Commandeur de l'Ordre de l'empire britannique, décerné au palais de Buckingham le 8 mai 2007, qu'elle reçut en compagnie de trois de ses petites-filles et de son auxiliaire de vie, huit jours avant son décès à l'âge de 86 ans [5].

La reconnaissance comptait pour Mary. Face aux épreuves du vieillissement, du fardeau de la santé et de l'audition défaillantes de Jim, et de sa propre maladie, ces moments lui procuraient une grande satisfaction. Si on garde présent à l'esprit qu'elle a avoué à de nombreuses reprises sa préférence personnelle pour une organisation hiérarchique basée sur la différence complémentaire et sur l'ancienneté, le fait d'être jeune n'était pas une mauvaise chose si l'on respectait ses aînés et prévoyait un avancement à sa juste mesure et en temps voulu. De même, devenir une vieille dame ne lui posait pas non plus de problème et, de fait, Mary excella dans le rôle de mère supérieure anthropologue à la retraite. Une vie qui culmina plutôt qu'elle ne tourna court. Malgré l'épigraphie inaugurale, Mary aimait une bonne fin.

Une fois qu'elle fut publiée, Mary et moi n'avons pratiquement pas parlé de la biographie intellectuelle que je lui avais consacrée. Mais elle m'a répété une histoire qui illustre aussi son plaisir à faire de nouvelles figures de style. En 2000, lorsqu'elle reçut un diplôme honorifique de l'université de Pennsylvanie lors de la même cérémonie que Seamus Heaney, elle demanda au prix Nobel de littérature : « — Seamus, avez-vous un biographe ? ; — Je ne crois pas, Mary , lui répondit-il ; — Seamus, faites quelque chose de votre vie ! » Une vie exige d'avoir un but clair et de grandir, ainsi que Mary le signifia dans un autre contexte : « Une composition bien conçue est sa propre authentification » (2007 : 27). C'est à force d'efforts et d'application qu'on accomplit un ouvrage artisanal au fil du temps, en ce sens l'artisan est à l'opposé de la vie romantique, d'une histoire racontée en fonction du moment-clef de la destinée. Entre le moment où elle se présenta comme une recrue prometteuse et celui où elle termina sa vie comme le personnage principal bien établi, il y a la petite question du milieu de la carrière, marqué par la compétition pour obtenir ressources, autorité et disciples - c'était un domaine dans lequel Mary se débrouilla avec beaucoup moins d'aptitudes intuitives. Mais concentrons-nous sur les travaux de sa retraite avant de retourner à cette période du milieu de sa carrière.

Pourquoi la retraite de Mary fut-elle si productive ? On peut considérer qu'elle avait conservé intacts sa curiosité et ses facultés intellectuelles, son inlassable désir d'écrire, sa discipline de fer. Mary pensait que sa mémoire était défaillante vers la fin de sa vie mais, comme beaucoup d'entre nous qui vieillissent, elle semble avoir d'abord oublié que sa mémoire des détails a

toujours été inégale. Elle avait le don mystérieux de reconnaître les modèles (*patterns*) et de relier les grandes ressemblances entre elles. L'utilisation de ce talent était facilitée par sa méthode et son style, lesquels étaient plus souples dans la pratique que dans le précepte. La méthode avait deux aspects principaux : une approche vaguement structuraliste pour comprendre les idées de façon holistique, tempérée par un refus d'alimenter les constructions structuralistes qui ne lui semblaient pas fondées sur la compréhension des termes et des symboles-clés locaux. Ensuite, ces « styles de pensée », comme elle les appelait dans ses derniers travaux, étaient culturellement ancrés, donc récurrents, mais de telle façon qu'ils épousaient une forme de vie sociale. Une idée ou un symbole identique pouvait avoir une signification différente au sein de formes sociales différentes, et ces différentes significations étaient généralement concurrentes. En collaboration avec d'autres, elle affina la méthode *grid-group* formulée au milieu de sa carrière dans ce qu'elle avait appelé la « Théorie culturelle », consistant essentiellement en une carte découpée en quartiers de types sociaux, chaque quart étant occupé en son centre par un type paradigmatique : deux d'entre eux possédaient de fortes caractéristiques de groupe (la hiérarchie et son équivalent égalitaire, l'enclave) qui faisaient défaut aux deux autres (l'individualisme compétitif et l'individualisme isolé). Les termes pouvaient varier, mais pas la conception générale. Aux quatre environnements sociaux correspondaient quatre types de personnes entretenant quatre ensembles différents de représentations sur la nature du monde. En se parlant entre eux, les types sociaux représentatifs renforçaient l'évidence de leurs certitudes partagées, mais en essayant de débattre avec d'autres types sociaux, leurs différentes représentations préconçues faisaient que cela risquait de tourner au dialogue de sourds. Une simplification ? Bien sûr, c'était tout l'intérêt d'un schéma suffisamment général pour pouvoir s'appliquer à n'importe quel cas et permettre la comparaison. Je n'ai rencontré Aaron Wildavsky, le collaborateur de Mary sur les cultures du risque, qu'une seule fois, mais je me rappelle encore un commentaire qu'il m'avait fait. Avant de travailler avec Mary, il n'était jamais sûr de ce qu'il pensait sur un sujet particulier. Depuis qu'il travaille dans le cadre du paradigme de la théorie culturelle, il a su trouver sa propre perspective sur un problème donné. En bref, il a attribué à Mary le mérite d'avoir développé sa capacité à avoir ses propres idées. Je pense que la plupart de ses collaborateurs diraient quelque chose de semblable, que la théorie culturelle produisait des hypothèses.

L'histoire et la littérature des religions

Mary lut pour la première fois le Livre des Nombres dans son intégralité en 1987, en préparant les conférences Gifford pour l'Edinburgh Divinity School. L'étude de l'Ancien Testament n'était pas un élément aussi important dans une éducation catholique romaine qu'elle aurait pu l'être dans une éducation protestante tout aussi traditionnelle de son époque. Mais les professeurs et les contemporains de Mary à Oxford s'étaient inspirés de l'Ancien Testament dans leurs exemples, et ils avaient étudié le bibliste universitaire William Robertson Smith, précurseur pour les anthropologues, en ce qu'il s'était inspiré de l'ethnographie du Moyen-Orient pour interpréter la parenté et le rituel bibliques. Mary suivit leurs exemples, les prescriptions alimentaires du Lévitique XI lui fournirent les matériaux du

chapitre le plus célèbre, pièce d'anthologie, de *Purity and Danger* [De la souillure] (1966). Cependant, l'analyse d'un livre entier du Pentateuque dans son contexte complet, c'est-à-dire comme un texte mis en forme par des rédacteurs spécifiques qui avaient à l'esprit une réception à la fois étroite et large, représentait un nouveau défi exigeant des compétences historiques et linguistiques qui allaient bien au-delà de l'habileté à repérer des exemples bibliques comme illustrations appropriées. Mary se mit à acquérir ces compétences et à cultiver un cercle de plus en plus large d'érudits de la Bible, tant dans les traditions juives que chrétiennes, qui commentèrent abondamment son travail. *In the Wilderness* (1993) est le premier opus de la trilogie d'œuvres qui en résulta. Mary détecta une structure élégante dans le Pentateuque, livre que de nombreux érudits avaient dénigré comme étant un texte hétéroclite. Nombre de ses analyses consistaient en un cercle composé de douze ou treize sections qui alternaient des passages de récit, marqués par l'action et l'intrigue, avec des passages sur la loi éternelle (liés aux noms de Moïse ou d'Aaron). En disposant ces épisodes en cercle, les passages narratifs et les passages juridiques étaient mis en parallèle (ou en échelons selon ses propres termes) : en faisant correspondre II/XII, IV/X, VI/VIII comme échelons juridiques, et I/VII, III/XI, V/IX comme histoires. Douglas avait découvert que la puissance de chaque passage apparié était renforcée lorsqu'il était lu en relation avec son complémentaire : ainsi, II et XII traitent des frontières et des exclusions ; IV et IX précisent tous deux les occasions où les trompettes doivent être utilisées ; VI et VIII traitent du péché, de la purification et du sacrifice. De même, les épisodes narratifs peuvent être lus consécutivement pour retracer le passage de la défaite au renouveau. La découverte de la structure l'avait évidemment enchantée esthétiquement, mais cela n'avait pas satisfait sa sensibilité anthropologique. Qui pouvait avoir créé une construction aussi complexe, et pourquoi ? La réponse dépend essentiellement de la date de rédaction. Mary imagina des auteurs sacerdotaux appartenant à la communauté qui allait construire le second temple ; leurs textes contenaient une vision socialement inclusive, une conclusion qui allait entraîner une révision significative de l'analyse initiale de Mary sur la communauté qui avait produit le Lévitique. Ce point fut développé dans l'opus suivant.

Leviticus as Literature (1999a) [L'anthropologue et la Bible. Lecture du Lévitique, 2004] reprend les questions qui avaient préoccupé Mary Douglas depuis son travail de terrain chez les Lele de ce qui était alors le Congo belge. *Purity and Danger* [De la souillure] n'avait constitué ni la première ni la plus récente occasion d'utiliser le Lévitique XI pour illustrer l'anomalie et l'abomination. Pourquoi y avait-il chez les Juifs une horreur de l'anomalie, traitée comme une abomination, alors que les Lele sanctifiaient le transgressif pangolin ? En 1972, elle avait suggéré que la rigidité de la classification et l'antagonisme au mélange des catégories étaient typiques d'un peuple, comme les Israélites, qui se voyait « comme une espèce distincte » n'ayant pas besoin « de refléter dans la nature leur société vue comme une série de transactions réglementées avec d'autres humains », à la différence des Lele exogames (1972 ; 1975 ; 1999c : 279). La nature, l'ingestion et la reproduction, soutenait-elle, étaient ainsi soumises à des codes cohérents. *Leviticus as Literature* rejeta la majeure partie de cette lecture du texte. Pris dans sa totalité (sans se concentrer sur un chapitre particulier comme elle avait

eu tendance à le faire auparavant), le Lévitique était formellement plus complexe que le Livre des Nombres même. Le but de ses auteurs et rédacteurs sacerdotaux était de créer une religion nouvelle et distincte, libérée des rois, des ancêtres, des démons et des mauvais esprits.

En 1999, Mary Douglas soutint que le Lévitique était structuré, comme la poésie concrète ou un poème graphique, en trois sections qui reflètent textuellement les dimensions spatiales tripartites du mont Sinaï, du tabernacle du désert et du temple. Les divisions entre les trois sections de lois, correspondant aux trois pièces du tabernacle, sont marquées par deux intermèdes narratifs. Dans ses dix-sept premiers chapitres (dont le chapitre XI sur la classification des animaux), le texte conduit le lecteur dans la cour extérieure du tabernacle, en traversant un épisode narratif sur le blasphème, avant d'entrer dans le sanctuaire qui comprend des versets sur le rôle des prêtres et les temps de fêtes à marquer par les holocaustes. Un deuxième écran est traversé pour entrer dans le Saint des saints, la chambre de l'Arche, où le texte est centré sur la proclamation de l'alliance avec le peuple d'Israël lui enjoignant de se comporter avec justice. Les célèbres passages sur la classification des animaux sont recontextualisés ici comme éléments d'un « cosmogramme » beaucoup plus vaste qui fonctionne par analogies entre les corps, les couvertures, le tabernacle et le mont Sinaï, et qui porte fondamentalement sur le sacrifice et l'expiation appropriés. Au lieu d'être des abominations, les animaux anormaux du Lévitique qui ruminaient mais n'avaient pas les sabots fendus ou, comme le porc, avaient les sabots fendus mais ne ruminaient pas, étaient les sujets de la compassion divine, ils ne pouvaient donc pas être mangés. L'attitude du créateur représenté dans le Pentateuque envers sa création était inclusive et attentionnée.

Ces thèmes furent repris dans le dernier volume de la trilogie, toujours centré sur les livres sacerdotaux, mais élargi à l'ensemble du Pentateuque. *Jacob's Tears : the Priestly Work of Reconciliation* (2004) est constitué en grande partie d'articles publiés antérieurement sur des thèmes précis et peut, pour cette raison, être le moyen le plus facile pour un nouveau lecteur de saisir les conclusions de Douglas dans son projet autour de l'Ancien Testament. De façon très claire, elle livre au lecteur sa conclusion selon laquelle les rédacteurs sacerdotaux du Pentateuque, dans leur description peut-être idéalisée d'une pratique religieuse radicalement aniconique et monothéiste, étaient engagés dans une politique d'inclusion de tous les descendants de Jacob qui étaient en désaccord avec le séparatisme croissant au sein de la Judée. Les rédacteurs sacerdotaux apparaissent comme les héros de la trilogie : idéalistes, bienfaisants et dotés d'un grand talent artistique dans des formes qui ne furent pas reconnues par des siècles de lecteurs. Et c'est cette dernière observation qui a permis un post-scriptum aux vastes travaux qu'elle venait d'achever sur les livres sacerdotaux.

Thinking in Circles : an Essay on Ring Composition (2007) fut le dernier ouvrage à paraître du vivant de Mary. On lui avait diagnostiqué un cancer en 2006, mais elle avait décidé de ne pas le dire immédiatement à ses enfants, comme Philip me l'a raconté après sa mort, parce qu'ils allaient en faire toute une histoire et que cela l'empêcherait de terminer le livre qui découlait de ses conférences F. D. Maurice au King's College London et de celles « sur la religion à la

lumière de la science et de la philosophie » à la Fondation Dwight Harrington Terry. Les conférences avaient porté sur la question générale du genre littéraire comme un ensemble d'attentes qui guident notre compréhension du contenu textuel. Elles représentent son ultime déclaration sur l'importance de la « perception des façons de penser », sur la façon dont nos attentes en matière de structure biaisent notre compréhension. Les chapitres expliquent la composition des cercles et fournissent des exemples non seulement des études bibliques de Mary, auxquelles elle en ajoute certains provenant de la Genèse, mais aussi de sources aussi variées que les romans policiers classiques jusqu'à l'*Illiade* et le *Tristram Shandy* de Laurence Sterne. Dans sa conclusion, elle s'interroge sur la perte historique de la capacité à reconnaître des constructions complexes, pas seulement ces derniers temps mais aussi dans le passé. Le postmodernisme, suggère-t-elle, est simplement le dernier cas en date de méfiance à l'égard de la vérité, du langage, de la fermeture (de la forme et du sens) et des structures poétiques. En tant qu'attaque anti-formaliste, le post-modernisme est un argument qui fait écho au « mépris du rituel », comme nous le verrons plus loin.

C'est avec enthousiasme et un plaisir non feint que Mary prit livraison de ses exemplaires de *Thinking in circle*, qu'elle distribua à ses nombreux amis. Puis, parce qu'elle n'en avait pas encore tout à fait fini, elle s'acquitta de son devoir filial d'éditer les articles sur la pêche de son père en vue de leur publication. Ils parurent après sa mort, avec des notes éditoriales détaillées et pleines d'esprit, sous le titre *Being Fair to Trout* (2008).

La Théorie Culturelle

Si les études bibliques furent le sujet prédominant des écrits individuels de Mary après sa retraite, elles ne l'absorbaient pas à l'exclusion de tout le reste, elles étaient même contenues dans ses préoccupations théoriques. Avec un groupe de plus en plus large de collaborateurs et de coauteurs, elle continua à développer la « Théorie Culturelle », qui avait succédé à la théorie « grid-group » » (*grid and group theory*) qui avait évolué depuis qu'elle était passée à la Fondation Russell Sage [6]. Ce poste avait renforcé sa résolution d'appliquer les théories anthropologiques qu'elle avait développées pour comprendre des questions telles que la connaissance et le rituel aux problèmes des sociétés occidentales contemporaines. Au cours des années 1970, elle avait commencé à travailler sur les habitudes alimentaires britanniques avec Michael Nicod (1974). Une collaboration plus large avec Baron Isherwood chercha à réviser les fondements de la théorie de la consommation en économie. La sortie de *The World of Goods* [Pour une anthropologie de la consommation. Le monde des biens], dont la plupart des recherches et de l'écriture furent menées à Londres et dont la parution avait été largement annoncée pour 1978, fut retardée et parut en 1979 [7], date à laquelle elle avait pris ses quartiers à la Fondation Russell Sage. Elle y dirigea un autre volume sur les festivals culinaires et entreprit également des recherches sur les mouvements environnementaux avec Aaron Wildavsky qui seront publiées sous le titre *Risk and Culture* (1982). Malgré toute l'affection évidente dans leur amitié, les papiers de Mary révèlent que la collaboration ne fut pas toujours facile et qu'elle ne partageait pas l'optimisme d'Aaron quant à la qualité de la première ébauche complète de leur travail, envoyant une quarantaine d'exemplaires du

manuscrit dactylographié à des lecteurs potentiels pour recueillir leurs commentaires. Les archives confirment également ce qui est évident pour tout lecteur : les deux auteurs assumaient des chapitres différents, la différence de style posant un problème pour l'unité du livre. Mary s'inquiétait du fait qu'Aaron n'était pas suffisamment attentif aux détails, comme elle l'écrivit à Mike Thompson : « Les groupes environnementaux sont pour Aaron ce que les chiffons rouges sont pour un taureau et il ne prend pas le temps de les démêler avant de baisser la tête et de charger » (Northwestern University Archives, Douglas, boîte 7, lettre du 17 octobre 1980, page 3). Aaron ayant perdu son poste à la Fondation Russell Sage au début du projet, leur collaboration s'est souvent faite à distance. Néanmoins, le livre fit beaucoup de bruit, de nombreux critiques admettant l'argument principal - des conditions sociales préalables devaient jouer un certain rôle pour expliquer pourquoi des niveaux de risque objectivement similaires ne suscitent pas la même inquiétude de la part de tous les individus -, sans pour autant concéder la corrélation spécifique proposée par Douglas et Wildavsky - le type social qu'ils dénomment secte ou enclave devait faire appel à des questions de pollution et de pureté pour garder ses frontières dans la mesure où il manquait de moyens d'organisation interne pour agir autrement.

Le raffinement et la réaffirmation de la « théorie culturelle » ont été le leitmotiv de tous les travaux ultérieurs de Mary. Les plus importants firent l'objet de deux ouvrages entiers. Le premier, *How Institutions Think* [Comment pensent les institutions] (1986), basé sur les conférences Frank W. Abrams données en 1985 à l'université de Syracuse, appartient à la période de ses travaux également concernés par le risque. Sa préoccupation récurrente est en quelque sorte l'avvers de *Risk and Culture*. Alors que ce livre avait cherché les origines sociales d'idées opposées, *How Institutions Think* s'enquêrait des bases organisationnelles pour des normes communes de justice et de droit [entitlement], et de la capacité commune de produire et de partager des biens publics. *Missing Persons. A critique of Personhood in the Social Sciences* (1998, avec Steven Ney) peut être lu comme un ouvrage complémentaire : le premier livre mettait en évidence les pouvoirs souvent invisibles des institutions tandis que le second soulignait la variabilité de l'identité de la personne selon l'institution concernée. Ensemble, ces livres forment une puissante réaffirmation de la critique constante de Mary de l'individualisme et l'utilitarisme dans la théorie sociale.

La majorité des derniers essais de Mary sur l'analyse des risques et l'environnementalisme ont été rédigés en collaboration avec des chercheurs avec lesquels elle travaillait depuis longtemps (Douglas, 2013b). L'un de ces collaborateurs était Gerry Mars avec lequel elle appliqua la théorie culturelle aux problèmes contemporains du terrorisme. C'était le sujet de sa dernière interview avec Christopher Howse.

Cela ne sert à rien d'attaquer des enclaves, dit Mary Douglas, en découpant un morceau de pintade dans son assiette. Ça ne fait que les rendre encore plus fermement enclavées. Si une enclave sectaire n'est jamais autorisée à publier ses opinions dissidentes, elle se fera entendre par des attaques violentes contre ses ennemis, explique-t-elle. Si ces gens détestent l'Amérique et que l'Amérique les attaque, cela augmentera l'hostilité de l'enclave. (Entretien avec Christopher Howse, *Spectator*,

25 avril 2007.)

Après leur déjeuner et cette conversation, Howse décrit comment il quitta Mary entourée de ses classeurs à papiers, au travail, en train de réviser les articles de son père sur la pêche.

Les commencements

Mary Douglas est née Margaret Mary Tew à San Remo, en Italie, le 25 mars 1921, première des deux filles de Phyllis Margaret Twomey (1900-1933) et de Gilbert Charles Tew (1884-1951). Sa sœur, Patricia, naquit deux ans plus tard. Les parents de Mary s'étaient mariés en Birmanie l'année précédente et avaient retardé leur lune de miel, avec la mère de sa femme (comme son père ne l'a apparemment jamais oublié), sur la Riviera italienne, profitant du congé prolongé auquel Gilbert avait droit tous les trois ans en tant qu'officier colonial.

Le père de Phyllis, Sir Daniel Harold Ryan Twomey (1864-1935), fils d'un boucher et fournisseur de navire de Queenstown, avait fait une brillante carrière dans la fonction publique coloniale indienne qu'il avait rejointe après ses études chez les Jésuites de Saint Stanislas College, à Leinster, puis à l'University College London. Arrivé en Birmanie à l'âge de vingt ans, il devint avocat en 1895, fut nommé juge en 1909 et juge en chef de la cour de la Birmanie méridionale en 1917, année où il fut fait chevalier (information tirée de l'*India List* et de *Indian Office List* de 1906 et des années suivantes). Il prit sa retraite en 1920, l'année du mariage de sa fille, lorsque lui et sa femme May s'installèrent à Totnes, dans le Devon.

Sur le papier, la carrière de Gilbert Tew dans la fonction publique indienne semble moins brillante que celle de son beau-père. Fils d'un directeur d'usine à gaz, il fit ses études à la Warwick School, où il obtint une bourse pour étudier les lettres classiques à l'Emmanuel College, Cambridge. D'après l'histoire qu'il raconta à Mary (2008 : 14), il avait choisi la fonction publique indienne dans l'espoir de pêcher le légendaire *mahseer* [8], pour finalement découvrir à son arrivée en Birmanie en 1908 que la pêche était mauvaise. D'abord commissaire adjoint, il fut le secrétaire particulier du lieutenant-gouverneur pendant un an avant son mariage et confirmé comme commissaire adjoint en 1924, assumant divers rôles rappelant leur époque de « gardien des biens ennemis » et de commissaire chargé de percevoir les taxes indirectes (*excise commissioner*) sur les monopoles gouvernementaux de l'opium et du sel (informations tirées de l'*India List* et de *Indian Office List* des années 1920 et 1930).

Une fois qu'elle atteignit l'âge d'entrer à l'école en 1926, Mary fut envoyée avec sa jeune sœur vivre avec leurs grands-parents maternels dans leur maison de Totnes. Comme elle l'écrivit, « «renvoyer les enfants chez eux» faisait partie de la vie familiale coloniale britannique » (2002 : 10). La grand-mère maternelle de Mary, May Ponsford, fille d'un aumônier protestant de l'armée, s'était enfuie de chez elle pour devenir infirmière à l'hôpital de Guy. Bien qu'elle fût restée fermement protestante, elle tint sa promesse d'élever sa propre fille Phyllis dans la foi catholique. Dans une entrevue tardive avec Alan Macfarlane, Mary se souvient d'une promesse similaire que sa grand-mère avait faite à sa mère la concernant. Que l'histoire

s'applique dans les deux cas ou non, l'idée de respecter une promesse eut clairement une grande importance pour Mary. Elle et Pat fréquentèrent Stoodley Knowle, une école française catholique primaire tenue par des sœurs à Ilsham, dans le Torquay, où elles étaient pensionnaires pendant la semaine, retournant chez leurs grands-parents pour les week-ends et les vacances. Mary décrivit plus tard l'impact qu'eut sur elle cette famille, ce foyer hiérarchique, où chacun avait sa place, où il y avait un lieu pour chacun et un temps pour chaque chose. Il lui manquait peut-être quelque chose de chaleureux et de spontané : « [...] il est vrai que peu de gens s'y rendaient à des heures irrégulières pour prendre un repas. Mais il avait d'autres mérites, la stabilité, la prévisibilité et l'empressement à adopter des petits-enfants » (1997 : 19). Les filles recevaient la visite annuelle de leur mère, et tous les trois ans celle de leur père.

Cette routine changea lorsque la mère de Mary et Pat tomba malade et revint à la maison avec leur père en 1932, où elle mourut en 1933. Mary et Pat furent confiées aux Sœurs du Couvent du Sacré-Cœur par leur propre mère lorsqu'elle réalisa que son cancer était en phase terminale. Pat se souvient qu'une religieuse âgée les avait emmenées dans le jardin pour leur annoncer la mort de leur mère pendant que « nous descendions une allée d'acacias en fleurs ». Gilbert Tew prit officiellement sa retraite de la fonction publique indienne en 1934 (*India List*, 1935) et prit ses enfants en charge : « Nous laissâmes nos grands-parents pour aller vivre avec lui, un étranger bienveillant qui n'avait jamais eu grand-chose à faire avec les enfants » (2002 : 12). Elle ajoutait : « Mon père était invinciblement agnostique, mais il se fit un pieux devoir de nous conduire à la messe et tous trois nous déposions des fleurs sur la tombe de ma mère chaque dimanche sans jamais faillir » (2002 : 13).

Le couvent du Sacré-Cœur de Roehampton se trouvait alors encore au-delà de la banlieue sud de Londres. C'est là que sa mère (et les cousines de sa mère) avaient également été envoyées pour faire leurs études pendant que leurs parents servaient outre-mer. Ce sens profond d'une tradition d'éducation catholique romaine appuyée sur une lignée familiale particulière, celle de la mère de Mary et du père de sa mère, semble avoir prévalu pendant la majeure partie de sa vie dans sa propre perception de la filiation et de la personne, y compris son ascendance irlandaise. Plus tard, elle reconnut deux autres héritages de son éducation : le modèle hiérarchique d'organisation, basé sur les rituels, les injonctions et les sanctions de l'école, qui s'est imposé à son esprit [9], et les enseignements sociaux de l'Église catholique romaine, étudiés en détail et dont la formulation des problèmes sociaux, leur résolution, la fascinèrent. Elle se rappelait en particulier l'étude à l'école de l'encyclique de Pie XI de 1931 *Quadregesimo anno*, quarante ans après celle de Léon XIII, *Rerum novarum* (en réaction à la nouvelle situation des questions sociales à la fin du XIXe siècle). Ces textes mettaient l'accent sur les thèmes de la justice et de la charité dans l'atténuation des inégalités inévitables, et rejetaient fortement les excès du laissez-faire capitaliste. La subsidiarité, c'est-à-dire la dévolution de responsabilités proportionnelle à l'autorité, était présentée comme un principe directeur de la hiérarchie.

Mary était si enthousiaste face à ces questions qu'elle se rappelait avoir voulu étudier la

sociologie à la London School of Economics. Mais les Sœurs avaient trouvé cette démarche trop radicale. Au lieu de cela, elle passa six mois à Paris à la Sorbonne, puis quelques mois dans les Cotswolds dans une boîte pour bûcher l'examen d'entrée à Oxford. Elle choisit de s'inscrire dans la filière « Modern Greats » (Politique, philosophie et économie), un programme d'études alors encore relativement récent, considéré comme particulièrement approprié pour aborder les problèmes contemporains sous divers angles et préparer les diplômés à une carrière dans la fonction publique. Le Sacré-Cœur avait ouvert une « petite maison » à Oxford en 1929, permettant à certaines des religieuses, ainsi qu'aux jeunes filles qui vivaient avec elles, d'étudier à Oxford, cette maison servant de résidence officielle aux pensionnaires de St Anne. Mary obtint son diplôme de *Bachelor of Arts* en 1943 et de *Master of Arts* en 1947.

Le déclenchement des hostilités survint au début de ses études, et Mary s'engagea dans le service de guerre. Sa fille Janet se souvient que Mary disait que son père tenait à ce qu'elle participât à l'effort de guerre, bien qu'il ne le fit pas lui-même, et qu'elle passa un certain temps à fabriquer des munitions. C'était peut-être dans les lieux même de St Anne's College (qui s'appelait alors Society of Home-Students), puisque sa directrice d'alors, Eleanor Plumer, était une partisane et une organisatrice de l'effort de guerre, y compris sur place.

Après avoir obtenu son diplôme, Mary travailla quatre ans (1943-1947) comme directrice adjointe temporaire au Bureau colonial qui s'est révélé une voie sans issue dans l'effort de guerre, alors qu'il lui avait semblé être l'endroit approprié compte tenu des antécédents coloniaux de sa famille. C'est pourtant là qu'elle commença à rencontrer des anthropologues, dont Audrey Richards et Raymond Firth. Sa curiosité piquée par l'anthropologie, elle décida d'étudier cette discipline après la guerre.

En 1942, la Society of Home-Students était devenue St Anne's Society. C'est là que s'inscrivit Mary lorsqu'elle commença à étudier d'abord pour un diplôme et ensuite pour son *Bachelor of Science* (licence) en anthropologie en 1947, présentant en mai 1948 un mémoire sur « Le prix de la fiancée (*bridewealth*) en Afrique ». Le résumé le décrit comme « une étude comparative du prix de la fiancée en Afrique avec une attention particulière accordée à la structure de la parenté et à l'organisation tribale. On se propose de comparer les fonctions du prix de la fiancée dans une sélection de sociétés de différentes régions d'Afrique afin de découvrir son rôle dans la stabilisation du mariage ». Mary avait entrepris une comparaison assez poussive de plus de vingt sociétés africaines mettant en corrélation le divorce, la filiation des enfants et la solidarité des groupes de filiation avec le type de système de filiation. Les conclusions n'avaient rien de sensationnel : elle constate, comme on pouvait s'y attendre, que la paternité biologique a plus d'importance dans les sociétés matrilineaires que patrilineaires, et que le développement du lignage tend à être corrélé avec la reconnaissance de la paternité sociologique et le paiement du prix de la fiancée, ce qui revient à peu près au même, puisque le paiement établit la paternité (1948 : 281). La conclusion était largement négative : « En ce qui concerne le prix de la fiancée, on peut seulement dire que, comme il s'agit avant tout d'un épisode contractuel du mariage, il est moins important pour la stabilité du mariage que

l'attitude générale de la société à l'égard de la parenté et de toutes les obligations contractuelles » (1948 : 286). Le mémoire était de son époque mais eut deux conséquences durables : il permit à Mary de se familiariser avec les analyses de parenté et le travail de comparaison raisonnée au sein de l'Afrique, et il l'a convaincue que les problèmes les plus intéressants à cet égard concernaient les sociétés matrilineaires plutôt que patrilineaires, une décision cruciale qui la décida à entreprendre un travail de terrain parmi les Lele matrilineaires du Congo belge de l'époque.

Au début de cette période, elle envisagea de se marier avec l'anthropologue australien W. E. H. (Bill) Stanner, qu'elle avait rencontré lors d'une fête pour Phyllis Kaberry organisée par Audrey Richards, dans un appartement que Mary se rappelait être quelque part près d'Oxford Circus à Londres, lorsque Phyllis était sur le point de partir pour le Cameroun (s'il s'agissait de son premier voyage là-bas, cela aurait probablement eu lieu en 1944, lorsque Stanner était à Londres au War Office et Mary au Colonial Office). La relation se poursuivit jusqu'en 1949 environ, bien que Mary fit remarquer plus tard que Stanner n'avait pas soutenu son ambition de devenir anthropologue et que leur mariage aurait été malheureux [10].

Pendant les années 1948-1949, Mary était sous l'aile de Daryll Forde en tant qu'assistante de recherche à l'International African Institute, travaillant sur l'ouvrage d'enquête ethnographique de l'Afrique qui couvrait le Nyasaland (l'actuel Malawi). Là encore, l'expérience de la synthèse de matériaux africains immédiatement pertinents pour son domaine de recherche était plus importante que l'ouvrage fini lui-même qui s'inscrivait dans une collection générique. De plus, cet emploi lui permit de financer une partie de son travail sur le terrain. La publication de l'ouvrage sur le Nyasaland suscita l'envoi de deux lettres de Hastings Banda [11] en janvier 1951, que Mary pensa être suffisamment importantes pour être préservées et archivées à Northwestern. La première d'entre elles commence ainsi :

Vous devez me pardonner d'écrire cette lettre. Je suis une personne inconnue pour vous. Mais si je mentionne le fait que je suis un Chewa du Kasungu, mon écriture deviendra facilement compréhensible (Northwestern University Archives, boîte 1).

J'ignore si quelque chose ressortit de ces lettres, mais la seconde ne semble pas avoir encouragé le développement de leur relation car son auteur avoua être très occupé.

Un premier séjour sur le terrain au Congo belge se déroula de mai 1949 à avril 1950, un séjour bref selon les normes de l'anthropologie de l'époque. Le travail de Mary sur le terrain fut considérablement facilité par l'offre d'hébergement faite à son arrivée par l'ordre missionnaire des Pères Oblats de Marie Immaculée à Basongo, d'où elle pouvait se faire conduire aux villages lele par un camion appartenant à la compagnie locale de palmiers à huile.

Sans une étude intensive par une personne capable de lire la transcription en lele, les notes de terrain archivées à la Northwestern University n'ajoutent pas grand-chose à ce que l'on peut déduire des articles et des livres publiés (Fardon 1999, chapitre 3). Les carnets de terrain

de Mary semblent avoir été divisés pour être réorganisés en dossiers thématiques qui contiennent également des notes de lecture et paraissent annoncer les grandes lignes de conférences données à Oxford sur des sujets tels que « Les disputes villageoises : relation du clan au village », « l'organisation interne du village », « Aspects de la religion lele ». Elle a raconté dans une entrevue enregistrée en 2006 avec Alan Macfarlane comment elle s'était éloignée de l'influence de la mission pour finalement s'installer dans le village de son cuisinier [12].

La presse s'intéressa beaucoup au retour de Mary de son terrain et à son mariage imminent avec James Douglas, mais c'était sur un ton très frivole : « Amour parmi les sauvages ! » (*Sunday Pictorial*, 11 février 1951), ou « la Fille Tarzan va se marier » (*Sunday Graphic*, 4 février 1951), « Une année dans un "village d'épouses en commun". L'incroyable exploit d'une jeune fille seule » (*Reveille for the Weekend*, 30 juin-2 juillet 1950). Si ces articles de presse furent remarqués, une telle couverture ne fut sans doute pas bien accueillie dans les milieux professionnels [13].

Le père de Mary souffrait alors d'ostéoporose. Il put assister à son mariage dans un fauteuil roulant en mars 1951, mais elle fut conduite à l'autel par son oncle, le brigadier Twomey. Son mariage mit fin à une année passée à enseigner à Oxford, où elle s'inspira largement de sa propre ethnographie lele, comme c'était la coutume à l'époque. Elle assista également aux conférences de Franz Steiner sur « Taboo » qui devaient lui laisser une impression durable (Steiner 1956 ; Adler et Fardon 1999). En 1951, alors qu'elle avait un nouvel emploi à l'University College London, Mary et Jim vécurent d'abord dans l'appartement de ce dernier dans le quartier de South Kensington, avant la naissance de Janet en fin d'année. Jim était passé de la fonction publique, à la Chambre de commerce, à un poste au département de la recherche du parti conservateur la même année. En 1953, Mary était prête à se lancer dans une deuxième enquête de terrain. Une nouvelle maturité est évidente dans ce projet dont les objectifs ont été plus clairement définis. Les notes de terrain relatives au voyage sont conservées intactes dans les archives de la Northwestern University sous la forme de deux carnets, chacun portant deux numéros, l'un sur la couverture de face et du dos, écrits en partant du début puis de la fin du carnet :

Tome 1 : de face, « Chasse » (p. 1-80) ; de dos, « Journal » (p. 158-106)
 Volume 2 : de face, « Sorcellerie et pollution » (1-74 p.) ; de dos, « Parenté et village » (158-100 p.)

Un passage dense de la première partie du tome 2 présente un intérêt particulier à la lumière de ses écrits ultérieurs, puisqu'il s'agit du premier énoncé d'idées telles que la pureté et la souillure, la parenté étroite des plaisanteries et des insultes, la transgression et la solidarité, avec lesquelles elle devait être identifiée plus étroitement que n'importe qui d'autre.

Demander de définir la saleté en Angleterre - pas la terre, simplement la [saleté]. Contraste : idée de la saleté avec de la « bonne boue propre », etc. Chesterfield « La saleté est toute matière déplacée », par exemple les cheveux, source de grande fierté, etc. et les cheveux dans la soupe.

L'enfant qui remet la cuillère qu'il a léchée dans la soupière à légumes et réprimandé parce qu'il est « sale ». Le terme « sale » est beaucoup plus large que le simple terme « saleté ». Tout excrément corporel, salive, vomi, fèces et tout ce qui est en contact avec eux est sale. La nourriture est saine lorsqu'elle est servie, mais dès que quelqu'un a mangé un peu et la laisse, ça devient « les reliefs du repas », c'est un reste, c'est sale. Évitement de la brosse à dents. Boire dans la même tasse, marque de solidarité. Le partage d'expérience « sale » symbolise un statut commun, d'où l'importance des blagues salaces pour briser la glace, mais c'est déplacé d'en faire « en public » c'est-à-dire là où le statut supérieur est reconnu. Sale de laisser des balais traîner en public à la maison. Les Lele cachent aussi les balais. Associations de rasoirs. Intimité des toilettes. Des blagues cochonnes. Le sexe, les toilettes et les crachats (par exemple : « Ma bière, j'ai craché dedans », le vicaire et la tasse de thé de l'Irlandaise). Les insultes ont la même forme – La bonne insulte combine les trois. (Notes de terrain de 1953, volume 2, page 29.)

Les deux blagues citées à la fin du passage tout d'abord : j'ai entendu la première de mon père, qui est de la génération de Mary, il y a longtemps, avec un sergent-major impopulaire comme protagoniste. Philip, le fils cadet de Mary, m'a adressé son souvenir de la version de sa mère :

Un homme entre dans un pub dans un quartier difficile de la ville. Il n'est pas dans son milieu et se sent par conséquent menacé. Le silence tombe quand il entre, les yeux suivent chacun de ses mouvements, le barman est maussade et est injuste avec lui, et ainsi de suite. Donc, quand il va aux toilettes, il laisse un mot sur son verre, "Ne buvez pas, j'ai craché dedans". À son retour, il trouve une douzaine de signatures griffonnées sous la déclaration.

Outre le rôle du crachat qui frappait Mary, Philip a noté que la version de sa mère reprenait deux thèmes qui lui semblaient particulièrement intéressants, l'idée de l'étranger dans un milieu inconnu, et le reflet de cette dissonance dans le changement de registre scripturaire, un ordre écrit et une série de signatures griffonnées. La deuxième blague ne m'était pas familière, mais Philip est venu à mon secours :

Un nouveau vicaire dans le petit district rural et pauvre de Killywhatever [14] visite les pauvres et les malades de sa paroisse. Il est originaire d'un milieu différent de celui de ses paroissiens, il a vécu dans une belle maison et est allé à l'université, donc tout cela est un peu nouveau pour lui, de devoir rencontrer les nécessiteux face à face. Il est mal à l'aise et ne se sent pas à sa place. Dans la maison d'une femme particulièrement malade et nécessiteuse, une tasse d'eau lui est proposée dans un geste de courtoisie minimal, la pauvre femme n'a rien d'autre à offrir à qui ce que soit. Elle tient devant lui une tasse à thé ébréchée, manifestement sale, remplie à un seau sous l'évier. Il sent que refuser ce maigre geste ne peut être pris que comme une insulte, ce qui n'est pas cohérent avec son rôle. Il prend la tasse, et boit dedans. Il a la présence d'esprit, cependant, de s'apercevoir que s'il tient cette tasse fendue et sale par l'anse, il mettra presque certainement sa bouche sur la même portion du bord de la tasse que la femme, à moins qu'il ne prétende être gaucher.

En saisissant la tasse par l'anse avec sa main gauche, il s'assure qu'il mettra sa bouche du côté opposé. Oh ! dit-elle en voyant cela, vous êtes gaucher vous aussi, mon Père ! Nous avons tant de choses en commun !

Le dénouement bien mérité de l'histoire, la proximité avec celle des crachats de personnes d'un cercle social différent de celui du buveur, est similaire dans les deux cas : l'étranger dans le pub est empêché de boire tandis que le curé qui n'est pas à sa place aurait plutôt souhaité ne pas boire.

Janet Farnsworth, la fille de Mary, raconte que sa mère expliquait sa sensibilité à la classification variable de la saleté en fonction des différents seuils de tolérance de Jim et d'elle-même pour des types particuliers de désordres (une explication que Mary donne également dans *Purity and Danger* [De la souillure]). Jim était apparemment consterné par le fait de jeter l'urine de bébé dans l'évier de la cuisine, alors que Mary et Janet avaient appris des religieuses du Sacré-Cœur qu'il y avait un endroit précis pour ranger une brosse à cheveux et qu'il ne fallait certainement pas la trouver ailleurs. Dans son entretien de 2006 avec Alan Macfarlane, Mary fait une observation très semblable au sujet de la vie avec sa sœur Pat, avec laquelle elle vécut après le décès de Jim : Pat trouvait ses pratiques de cuisine peu hygiéniques, tandis qu'elle trouvait Pat désordonnée, ce à quoi Mary ajoutait que, bien qu'elle crût aux microbes, elle ne croyait pas qu'on pouvait faire grand-chose à leur sujet. Remarquer ce type de préoccupations domestiques est une chose, les élever au rang d'éléments de base de schémas théoriques sur la classification en est une autre. Son acuité devait beaucoup aux conférences de Franz Steiner, dont l'influence est évidente non seulement dans ses écrits mais aussi dans les diverses séries de notes qu'elle a prises sur leur version publiée ; la capacité de tirer des leçons anthropologiques de la vie quotidienne était propre à Mary (2013a). Dresser des analogies entre des relations personnelles (y compris avec des membres de la famille), des institutions contemporaines au Royaume-Uni et aux États-Unis, et des cultures globales conférait une texture comparative à la pensée de Mary. Ainsi, la « hiérarchie » est reprise comme une caractéristique de la maison de sa grand-mère, de l'internat de son école religieuse, du système de castes indien, des voisins bushong des Lele par rapport à eux-mêmes et de l'environnement social qu'elle préférait pour elle-même.

L'envers de son intérêt pour les frontières des systèmes de classification se trouve dans la forte aversion de Mary pour ce qu'elle appelait le matérialisme médical, l'idée que des propriétés scientifiques découvertes plus tard pouvaient être repérées dans des classifications et tabous (comme le fait d'éviter de manger du porc dans les climats chauds qu'on expliquerait par les dangers de l'intoxication). À son retour du Congo belge, elle s'était efforcée de découvrir les propriétés actives des médicaments lele, mais sans grand succès (une recherche qu'elle poursuivait parallèlement aux tentatives d'identification des spécimens animaux et botaniques décrits par les Lele avec leurs homologues scientifiques). Prenez cette lettre d'un inspecteur de la santé coopératif de l'arrondissement londonien de Hammersmith répondant à son enquête :

Vous soulignez qu'ils considèrent la matière animale putréfiée comme la

saleté par excellence, il est donc clair que les cadavres ne seront manipulés qu'au strict minimum. Bien que très désagréables au nez – et le cadavre à la vue –, les odeurs de putréfaction émanant des cadavres sont tout à fait inoffensives du point de vue de la maladie.

L'autre habitude concernant la pratique qui encourage les chiens à aider à l'élimination du pus et des excréments me semble très risquée si les chiens sont ensuite autorisés à utiliser le logement commun et à « frayer » avec la famille. Le préjugé selon lequel il faut également éviter de marcher dans les empreintes de pas des personnes souffrant de maladies vénériennes ou de la lèpre n'est pas étayé par des preuves scientifiques. En fait, il serait tout à fait inoffensif de marcher fréquemment dans l'une ou l'autre, et aucune maladie ne pourrait en résulter.

F. M. Day, Inspecteur de santé, hôtel de ville, Hammersmith, 16 décembre 1953 (Northwestern University Archives, Douglas, Box 1)

À cela s'ajoute le témoignage d'une lettre du 13 janvier 1954 de l'Ecole de Pharmacologie de l'UCL concernant le *Parinari Latifolium Exell* - « trois extraits aqueux de feuilles ont été préparés [...] Des doses allant jusqu'à 2 ml ont été ajoutées à un bain de liquide de Ringer contenant un utérus isolé de rats. Aucun principe ocytotique détectable n'a été détecté » (probablement signé par G. Y. Somers).

Il y avait des raisons à la fois positives et négatives de croire que la classification était un phénomène cognitif lié à des préoccupations sociales, et des preuves aussi diverses que des plaisanteries et des insultes, d'une part, et des expériences scientifiques, d'autre part, allaient dans le même sens. Cependant, il faudra encore une décennie pour que ces idées débouchent sur *Purity and Danger*. Ses fonctions à l'UCL, couplées à la naissance de ses trois enfants, limitaient le temps que Mary pouvait consacrer à ses travaux scientifiques, comme Max Gluckman devait le lui rappeler en 1956 en commentant une version inachevée d'un article.

Pour aller vite, j'ai apprécié la lecture de l'article, en particulier la section sur le raphia et les 6 dernières pages. Mais, franchement, le manuscrit se lit comme le produit d'une mère de trois jeunes enfants - qui a couché ses bonnes idées en vrac sur le papier, qui n'a jamais eu la chance d'entreprendre un travail continu d'écriture et de réflexion sur le problème, qui n'a pas eu le temps de « copier-coller » ou d'indexer l'ordre des points et de réécrire. Vous avez toute ma sympathie ! (Northwestern University Archive, Douglas, boîte 1.)

Suivaient dix pages de notes détaillées, tapées en interligne simple sur du papier ministre avec des modifications manuscrites supplémentaires, qui nuançaient les mots d'ouverture avec de nombreuses preuves de bonne volonté. Mais les relations entre Mary et Max Gluckman, et en particulier sa femme, qui se prénommaient également Mary, n'ont jamais été chaleureuses. Les recherches de Mary sur les Lele aboutirent en 1963 à la publication de sa monographie *The Lele of Kasai*, ouvrage qui, selon elle, ne reçut jamais l'attention qu'il méritait, en particulier de la part du cercle de Manchester auquel elle l'avait adressé, plus spécifiquement les études de cas et enquêtes qui auraient dû leur plaire pensait-elle. Comme elle le supposait, ce désintérêt était probablement dû au fait que la plupart des recherches

anthropologiques en Afrique suivaient le drapeau colonial et la langue impériale, de sorte que son travail dans une colonie belge, sur lequel elle écrivit ensuite en anglais, lui fit perdre une grande partie de deux lectorats potentiels.

Le tournant du mitan de la vie

Comme si toutes les idées sur lesquelles elle avait travaillé étaient finalement libérées, la publication de sa monographie ethnographique conduisit à une période extraordinairement créative qui inclut l'écriture de ses deux livres les plus célèbres : *Purity and Danger* [De la souillure] (1966) et *Natural Symbols* (1970). Les premières ébauches du premier apparurent dès 1953, dans le passage de réflexions consignées dans ses notes de terrain, et la célèbre analyse du onzième chapitre du Lévitique a connu plusieurs sorties avant de devenir une pièce maîtresse de *Purity and Danger*. Le programme de l'University College London pour la saison de conférences à l'heure du déjeuner de 1959 (trimestre d'automne, 19 novembre) annonçait « Les abominations de Lévitique XI (interprétation d'une anthropologue) » (Northwestern University Archives, Douglas, Box 5). Le synopsis de sept pages, qui est évidemment une version du chapitre sur le même sujet dans *Purity and Danger*, et qui comprend la citation caractéristique de Lord Chesterfield sur le fait que la saleté est une « matière qui n'est pas à sa place », était accompagné de notes tirées de *Taboo* de Franz Steiner (1956). Cette relation apparut nettement en 1964 avec la publication d'un article intitulé « Taboo », la deuxième contribution de Douglas à un nouveau magazine grand public, *New Society*. Écrire pour un lectorat plus large, comme elle le fera plus tard pour *The Listener*, l'équivalent à l'écrit des émissions de la BBC, permit à Mary Douglas de polir un style attrayant pour le lecteur cultivé et de réaliser, comme elle le dira plus tard, l'importance de se joindre à « un dialogue qui est déjà en cours » : « Je pense que la différence entre un livre qui est acclamé et un autre tout aussi bon qui ne l'est pas est la confiance dans le lecteur » (Lettre à Kenelm Burridge, 8 mai 1981, Northwestern University Archives, Douglas, boîte 7).

Dans quelle mesure son propre jugement sur le public était-il juste dans le cas de *Purity and Danger*? Le livre n'a pas fait sensation immédiatement auprès des anthropologues qui en ont fait un compte rendu ; ils ne l'ont trouvé ni sujet à controverse ni particulièrement original. L'accueil fut plus cordial qu'enthousiaste quant au résultat, les recenseurs d'Oxford reconnaissant des continuités avec les sources françaises de l'anthropologie d'Oxford et la dette envers Franz Steiner. Cependant, *Purity and Danger* avait un style compréhensible pour le lecteur non spécialiste prêt à lui consacrer un peu d'effort et, que ce fut ou non pensé comme tel, il était écrit de façon à résoudre un problème, ce qui le différenciait de la plupart des livres anthropologiques de son temps qui tendaient à verser dans les monographies ethnographiques, les textes théoriques ou bien encore les textes d'introduction. Malgré toutes les réserves de Mary à l'égard de *La pensée sauvage* (1962) de Claude Lévi-Strauss, c'est dans ce livre, ou *Le totémisme aujourd'hui* (1962) du même auteur ou encore *La mentalité primitive* (1922) de Lucien Lévy-Bruhl qu'il faut chercher des modèles de ce genre. *Purity and Danger* n'est devenu un classique reconnu que lorsqu'il fut découvert par des non-anthropologues qui goûtèrent la démonstration de Mary Douglas selon laquelle les primitifs

comme les modernes devenaient des sujets d'expérience grâce à des classements schématiques qui s'appliquaient pareillement aux questions séculières et religieuses. Les choses de l'expérience doivent être distinguées et séparées les unes des autres, étant donné la propre place de chacune. Les règles et les rituels sont là pour s'assurer que la séparation est maintenue. Les classifications produisent pourtant des anomalies. Les créatures vivantes qui violent les limites de la classification font l'objet des rituels les plus importants : lorsqu'elles abandonnent volontairement leur vie, de grandes forces pour le bien sont libérées. Ainsi, le pangolin est considéré comme une victime consentante par les Lele, tout comme le maître de la lance de pêche chez les Dinka qui est enterré vivant quand il est âgé, et cette catégorie comprend, comme le suggère l'utilisation par Mary d'une imagerie catholique romaine familière, le dieu sacrifié incarné de la théologie chrétienne.

C'est en gros l'argument de la première moitié de *Purity and Danger* et de sa conclusion. La deuxième moitié du livre a moins attiré l'attention pour de bonnes raisons. Bien que *Purity and Danger* semble être conçu comme une défense générale de la religion, son raisonnement continue en distinguant les religions primitives des grandes traditions religieuses qui se sont détachées au cours des siècles de leur imbrication dans la vie quotidienne. De plus, comme elles appartiennent à des sociétés plus différenciées, elles permettent une plus grande réflexivité. L'avancée que représente son ouvrage *Natural Symbols* (1970), telle que Douglas elle-même la décrivit, fut d'abandonner cette vision progressiste et de la remplacer en adaptant un schéma du sociolinguiste Basil Bernstein qui mettait en corrélation la délimitation des groupes sociaux avec l'étendue et la cohérence de leurs systèmes symboliques. Cette révision avait été directement impulsée par le défi lancé à la liturgie catholique romaine par Vatican II, un défi que Mary, avec son don pour repérer le cas exemplaire, avait résumé dans le retentissement que la fin de l'abstinence de viande le vendredi avait eu sur les catholiques irlandais de basse extraction [15] de Londres. Défaites seulement un nœud, suggérait-elle, et tout un tissu symbolique cohérent peut se défaire à la manière d'un pull tricoté à la main. Elle formulait sa thèse comme « Le mépris du rituel », un titre qui devait avoir une résonance considérable pour elle puisqu'elle l'a réutilisé (1966b ; 1968). Cette fois-ci, les critiques ne pouvaient pas se tromper sur son intention de lancer une défense en faveur du rituel, de la hiérarchie et de la déférence. Les revues anthropologiques lui furent particulièrement défavorables, notamment Edmund Leach, qui affirmait que *Natural Symbols* « met l'érudition [de Mary Douglas] au service de la propagande catholique romaine » (1971).

Malgré ce livre déterminant dans sa carrière, ce ne fut pas une bonne période dans la vie professionnelle de Mary. Daryll Forde prit sa retraite de sa chaire de l'University College en 1970 et Michael Garfield Smith fut nommé à sa place. En compensation, une chaire personnelle fut attribuée à Mary. Elle avait postulé sans succès pour des postes de professeur à Chicago et à la London School of Economics (LSE) de Londres. Pendant les années 1970, le département d'anthropologie de l'UCL était rongé par les luttes intestines : si on reprend son vocabulaire, Mary se retrouva à tenter de maintenir l'autorité dans une petite enclave plutôt que dans une hiérarchie inclusive. Elle accepta l'invitation à écrire pour la collection

« Fontana Modern Masters » un volume consacré à E. E. Evans-Pritchard (1980) qu'elle considérait comme son mentor. Mais même cet ouvrage, publié après qu'elle eut déménagé aux États-Unis, ne fit que l'éloigner des autres survivants de l'Institut Evans-Pritchard d'Oxford [16]. Les choses n'allaient pas mieux dans la carrière de Jim, à la tête du département de recherche conservateur au moment des échecs électoraux de Ted Heath en 1974, suivis de près par l'élection de Margaret Thatcher comme leader des conservateurs en 1975 qui vit la vision conservatrice d'« une seule nation » de Jim en désaccord avec l'orthodoxie conservatrice néo-libérale. Il prit sa retraite en 1977. Les publications de Mary continuèrent à être bien accueillies par les non-anthropologues, notamment la collection étincelante d'essais publiée pour la première fois en 1975 sous le titre *Implicit Meanings*, révisée et augmentée par la suite. Peut-être plus qu'aucun autre, l'essai demeura le genre qui convenait le mieux à l'esprit de la formule de Mary. Mary estimait que personne ne regretta son départ de Grande-Bretagne, et son séjour à New York qui commença à peine mieux avec le licenciement d'Aaron Wildavsky peu de temps après son arrivée lui donna un aperçu de ce qui était à ses yeux un style de management très différent. En 1981, Mary partit pour l'université Northwestern et commença le dernier chapitre de sa vie, ce qui nous ramène à mon point de départ et à une sorte d'énigme. En effet, la hiérarchie n'étant pas le principe de fonctionnement des départements universitaires d'anthropologie, Mary était mieux placée pour devenir une aînée respectée à la retraite, d'un point de vue institutionnel. Pourtant, ses idées les plus puissantes et ses écrits les plus influents furent conçus précisément dans ces milieux adverses contre lesquels elle écrivait.

Bibliographie

Adler, J. and Fardon, R. (1999), 'Orientpolitik, value, and civilisation : the anthropological thought of Franz Baermann Steiner', in J. Adler and R. Fardon (eds.), *Franz Baermann Steiner, Selected Writings*, Vol. 2 (Oxford), p. 11–104.

Douglas, M. (1963), *The Lele of Kasai* (London).

Douglas, M. (1964), 'Taboo', *New Society* (12 March), 24–5.

Douglas, M. (1966a), *Purity and Danger : an Analysis of Concepts of Pollution and Taboo* (London) [*De la souillure. Études sur la notion de pollution et de tabou*, trad. française d'Anne Guérin, préface de Luc de Heusch, postface de Mary Douglas, Paris, Maspero, 1981 ; rééd. La Découverte, 2005].

Douglas, M. (1966b), 'The contempt of ritual', *New Society* (31 March), 23–4.

Douglas, M. (1968), 'The contempt of ritual' (St Thomas Day Lecture for Dominicans at Blackfriars, Oxford), *New Blackfriars*, Part 1 : June, 49 : 475–82 ; Part 2 : July, 49 : 528–35.

Douglas, M. (1970), *Natural Symbols : Explorations in Cosmology* (London).

Douglas, M. (1972), 'Self-evidence', Henry Myers Lecture of the Royal Anthropological

Institute, *Proceedings of the Royal Anthropological Institute*, 1972 : 27–44. Reprinted in 1999c, *Implicit Meanings*, second revised edition.

Douglas, M. (1975), *Implicit Meanings. Essays in Anthropology* (London and Boston). Augmented second edition 1999c.

Douglas, M. (1980), *Evans-Pritchard* (London).

Douglas, M. (1986), *How Institutions Think*, The 1985 Abrams Lectures (Syracuse, NY) [*Comment pensent les institutions* suivi de *La connaissance de soi et Il n'y a pas de don gratuit*, trad. française d'Anne Abeillé, préface de Georges Balandier, Paris, La Découverte, 2004].

Douglas, M. (1997), 'A course off the menu', *Times Higher Education Supplement*, 2 August, 1294 : 18–19.

Douglas, M. (1999a), *Leviticus as Literature* (Oxford) [*L'anthropologue et la Bible. Lecture du Lévitique*, traduction de Jean L'Hour, Paris, Bayard, 2004].

Douglas, M. (1999b), 'Sorcery accusations unleashed : the Lele revisited, 1987', *Africa*, 69 : 177–93.

Douglas, M. (1999c), *Implicit Meanings. Selected Essays in Anthropology*. Augmented second edition of Douglas 1975 (London and New York).

Douglas, M. (2002), 'A feeling for hierarchy', Marianist Award Lecture 2002 (Dayton, OH).

Douglas, M. (2004), *Jacob's Tears. The Priestly Work of Reconciliation* (Oxford).

Douglas, M. (2007), *Thinking in Circles. An Essay on Ring Composition*, The Dwight Harrington Terry Foundation Lectures on Religion in the Light of Science and Philosophy (New Haven, CT).

Douglas, M. (2008), *Being Fair to Trout. The Fishing Essays of Gilbert Tew*, compiled and with notes by Mary Douglas (Ellesmere, Shropshire).

Douglas, M. (2013a), *A Very Personal Method : Anthropological Essays Drawn from Life* (London).

Douglas, M. (2013b), *Cultural and Crises : Understanding Risk and Resolution* (London).

Douglas, M. and Isherwood, B. (1979), *The World of Goods. Towards an Anthropology of Consumption* (New York) [Pour une anthropologie de la consommation. Le monde des biens, trad. française de Manuel Benguigui, Paris : Éd. du Regard, Institut français de la mode, 2008].

Douglas, M. and Ney, S. (1998), *Missing Persons. A Critique of Personhood in the Social Sciences*, The Aaron Wildavsky Distinguished Lectures in Public Policy (Berkeley, CA).

Douglas, M. and Nicod, M. (1974), 'Taking the biscuit', *New Society*, 19 Dec., 637 : 744–7.

Douglas, M. and Wildavsky, A. (1982), *Risk and Culture. An Essay on the Selection of Technological and Environmental Dangers* (Berkeley, CA).

Fardon, R. (1999), *Mary Douglas : an Intellectual Biography* (London).

Fardon, R. (2007), Obituary of Mary Douglas *Guardian* (18 May 2007) reprinted with bibliographic supplement *Anthropology Today*, October 2007, vol. 23, no. 5 : 24–7

India Office List 1906–35 (London).

Leach, E. R. (1971), 'Mythical inequalities', *New York Review of Books*, 28 Jan., VVI(i), p. 44–5.

Steiner, F. (1956), *Taboo*, edited posthumously by Laura Bohannan (London).

Manuscripts

Mary Douglas Papers, 1948–1985, Northwestern University Archives, Series 11/3/2/2, 7 Boxes.
Inventaire :

http://www.library.northwestern.edu/archives/findingaids/mary_douglas.pdf

Douglas, M. (1948), *Bride Wealth in Africa*, thesis submitted for B.Sc. in Anthropology at the University of Oxford.

[1] Lorsqu'un membre de la British Academy décède, il est de coutume de solliciter la rédaction d'un « mémoire », généralement écrit par un autre membre de l'Académie. Un mémoire n'est pas tout à fait une nécrologie : il est plus long et, son nom même de « mémoire » suggère une remémoration plus personnelle. En écrivant sur Mary Douglas, le défi que j'ai dû relever consistait à ne pas souhaiter aborder le même sujet, de la même manière que dans ma « biographie intellectuelle » publiée de son vivant (voir note 2). D'où les trois caractéristiques de cet essai qui ne pouvaient être anticipées dans un récit biographique écrit dans un autre but : la concentration sur les œuvres de la dernière décennie de sa carrière ; l'inclusion de matériau personnel qui aurait été déplacé dans une biographie purement intellectuelle ; la tentative bien intentionnée d'exécuter une variation sur la composition circulaire, petit hommage à l'idée qui a le plus enthousiasmé son ultime recherche littéraire. À la réflexion, cette dernière peut avoir été ou non une bonne idée.

L'article original est paru dans les *Proceedings of British Academy*, 2010 (166) : 135-158. Il est publié avec l'autorisation gracieuse de la British Academy. Je suis très reconnaissant à Christine Laurière pour le grand soin apporté à la discussion de points de traduction entre l'anglais et le français qui sont ouverts au débat.

[2] J'ai achevé *Mary Douglas : an Intellectual Biography* (Londres, 1999) au début de l'année 1998. Une bibliographie supplémentaire a été publiée avec une réédition de la nécrologie de Mary Douglas pour le *Guardian* (18 mai 2007) dans *Anthropology Today* (octobre 2007, vol. 23, n° 5, 24-7). J'ai ensuite lu deux sortes de documents sur lesquels je m'appuie ici : Mary ayant fait de moi son exécuteur littéraire, j'ai pu, à ce

titre, passé en revue les papiers et les livres de son bureau de Bloomsbury. Les dossiers d'un intérêt particulier ont été envoyés pour être archivés à l'University College London (les photographies au British Museum). La plupart des documents personnels antérieurs à 1985 avaient déjà été déposés aux archives de la Northwestern University, à Evanston (Illinois). Je suis reconnaissant à l'archiviste Kevin Leonard pour la générosité de son accueil lors de ma visite en mars 2009. Ian Brown a apporté des conseils sur la Birmanie coloniale. Quelques lecteurs ont porté à mon attention des corrections mineures qui devraient être apportées au livre, que j'inclus ici (avec des remerciements particuliers à Sœur Mary Coke et à J. D. Y. Peel). Les lecteurs remarqueront dans ce compte rendu ma dette particulière envers Janet Farnsworth, James et Philip Douglas, les enfants de Mary et Jim, mais aussi envers Pat Novy, la sœur de Mary.

[3] James (Jim) Alexandre Thomas Douglas, né le 22 juillet 1919 à Simla, où son père a servi dans l'armée indienne, est décédé le 22 septembre 2004. L'année avant sa mort, Mary quitta la maison de Highgate où Jim et elles vivaient depuis 1956 pour s'installer dans un appartement à Bloomsbury, près de l'University College London.

[4] C'est pendant cette période que Mary effectua son unique retour chez les Lele après 1953. Ngokwey Ndolamb, un Lele avec lequel elle avait souvent communiqué par lettre depuis qu'il avait été étudiant dans les années 1970, l'avait persuadée de revenir (Northwestern University Archives, boîte 1). Dans les années 1980, Ngokwey entama une carrière remarquable au sein des Nations Unies, qui se poursuit encore aujourd'hui. Choquée par les rapports sur les mouvements anti-sorcellerie qu'elle avait recueillis, elle retarda la publication de l'essai qu'elle écrivit immédiatement à son retour en raison de son impact éventuel sur les personnes impliquées (voir Douglas 1999b).

[5] Les autres diplômes honorifiques furent décernés par Notre-Dame, le Jewish Theological Seminary, les universités d'East Anglia, d'Essex, de Warwick, d'Exeter, d'Oslo, de Pennsylvanie et l'université Brunel. L'élection à l'American Academy of Arts and Sciences en 1974 semble être l'exception significative à la règle selon laquelle les distinctions honorifiques lui furent attribuées après sa retraite de la Northwestern University. Le Prix Marianiste de 2001, à Dayton (Ohio), a une importance particulière en raison des reflets autobiographiques présents dans son discours d'acceptation de 2002, «A feeling for hierarchy» (Douglas 2002). Avec mes excuses pour les distinctions honorifiques que j'aurais pu oublier dans cette liste.

[6] Mary conjugua sa nomination à la Fondation Russell Sage avec une série de postes de professeur invité aux universités de New York (1978-1979), Columbia (1979-1980) et Yale (1980-1981).

[7] D'où l'erreur bibliographique dans mon ouvrage *Mary Douglas : an Intellectual Biography*. Il existe une documentation substantielle sur ces retards dans les archives de la Northwestern University (Douglas, boîte 7).

[8] NdT : poisson appartenant à l'ordre des cyprinidés.

[9] Mes conversations avec Mary m'ont convaincu que cette préférence pour l'organisation hiérarchique qui l'a suivie tout au long de sa vie, sous une acception plutôt spécifique, était à souligner. Au cours de sa conférence pour le Marianist Award, elle nota gentiment que son biographe « avait rassemblé ces fils dispersés et m'avait convaincue qu'il y avait là une question centrale » (2002 : 36) sans préciser que c'était Mary elle-même qui avait dispersé les fils pour que son biographe puisse les rassembler.

[10] Je suis reconnaissante à Melinda Hinkson de l'Université nationale australienne qui m'avait demandé d'interroger les souvenirs de Mary en relation avec son propre projet biographique sur Stanner.

[11] NdT : Hastings Kamuzu Banda (1898-1997) sera le premier président du Malawi (1966-1994).

[12] <http://www.alanmacfarlane.com/ancestors/douglas.htm>

[13] Merci à Phil Douglas d'avoir retrouvé ces documents dans le bureau de sa mère et de les avoir recopiés pour moi.

[14] NdT : Nom de village irlandais imaginaire, composé sur la base de « Killy » par lequel débute la dénomination de nombreux villages et « whatever », « n'importe quel lieu ».

[15] En anglais : *Bog Irish*. L'emploi du terme est péjoratif (NdT).

[16] Bien qu'il ne fasse aucun doute que la relation de Mary avec Evans-Pritchard était proche à la fin de vie de ce dernier. Parmi les documents de l'université Northwestern, il y a une curiosité : une carte postale de roses roses, écrite au feutre rose, portant le cachet de la poste du 9 septembre 1973, de Saxmundham : « Merci beaucoup pour votre lettre. J'ai presque terminé mes mémoires. Vous vous en êtes bien sortie », signée « E-P ». Il mourut le 11 septembre et ses mémoires, probablement une deuxième version promise au *New Diffusionist*, n'ont jamais été publiés et n'existent peut-être pas en tant que tels (comme l'a confirmé l'éditeur à Mary Douglas : C. E. Joel, 9 mai 1980, Northwestern University Archives, Douglas, Box 4).