

Mary Douglas, un certain goût pour la hiérarchie

par François Buton et Eric Soriano

Méconnue en France, l'œuvre de l'anthropologue Mary Douglas est pourtant fondamentale pour penser les formes élémentaires de l'organisation sociale et de la vie quotidienne. En dévoilant sa trajectoire universitaire et personnelle, ce portrait réhabilite la pensée d'une grande intellectuelle.

L'œuvre de Mary Douglas (1921-2007) ne bénéficie sans doute pas de la réception qu'elle mérite de la part du lectorat français. Connue principalement pour deux ouvrages parus à 20 ans d'intervalle – *De la souillure* (*Purity and Danger*, 1966, première traduction en 1971) et *Comment pensent les institutions* (*How Institutions Think*, 1986, première traduction en 1999)¹ –, l'anthropologue britannique est l'auteur d'une œuvre bien plus considérable : les *collected works* chez Routledge comptent 12 volumes parus entre 1963 et 1992, auxquels il faut ajouter une dizaine d'ouvrages parus chez d'autres éditeurs jusqu'en 2007. Mary Douglas considérait *Purity and Danger*, son premier ouvrage, comme indissociable d'un second, *Natural Symbols* (1970), jamais traduit en français, et défendait l'idée que *How Institutions Think*, qui rassemble un ensemble de conférences données en 1986 aux États-Unis, où elle séjournait depuis une dizaine d'années, devait être compris comme une introduction rétrospective aux deux ouvrages susmentionnés. Autant dire que présenter le travail de Mary Douglas, comme on le fera ici, c'est d'abord inviter à compléter la lecture

¹ Mary Douglas, *Purity and Danger*, Routledge, 1966 (trad. *De la souillure*, Maspero, 1971, 2^e ed. 1981, 3^e éd. 1992) ; *How institutions think*, Routledge & K. Paul, 1970 (trad. *Comment pensent les institutions*, La découverte, 1999, 2^e éd. 2004).

des traductions françaises (parfois confidentielles) et des travaux des chercheurs qui, comme Marcel Calvez ou Denis Duclos, ont su faire profit de l'œuvre douglasienne, par la rencontre directe avec Mary Douglas en version originale.

Ici, on voudrait, non pas rendre compte de la totalité de l'œuvre, mais, au risque de la réduction voire du parti pris, suggérer sa cohérence profonde, en s'appuyant sur les écrits de l'anthropologue elle-même et de ses plus fins commentateurs, dont, au premier chef, Richard Fardon². La trajectoire intellectuelle de Mary Douglas représente en effet une énigme. La saillance de ses travaux contraste ainsi avec ses positions universitaires non pas périphériques, mais décalées. D'un côté, elle a travaillé sur différents objets au cours de sa carrière (une société africaine, la consommation, les risques, la religion chrétienne, etc.), ce qui lui a valu de fortes notoriétés disciplinaires, par exemple en sociologie de la culture aux États-Unis, tout en étant consacrée comme l'une des principales anthropologues britanniques de la seconde moitié du XXe siècle, auteure d'un classique enseigné à tous les étudiants en anthropologie du Royaume-Uni (*Purity and Danger*, précisément), honorée dans une quinzaine d'universités dans le monde et anoblie par la Reine d'Angleterre. En France, *Comment pensent les institutions* est également devenu un classique en sociologie et en science politique, et même au-delà. De l'autre côté, sa carrière a été de son aveu même une succession de seconds sinon de mauvais choix dans des institutions non centrales, après une thèse dans le prestigieux *Institution of Social Anthropology* (ISA) d'Oxford. Elle occupe un poste à University College London (UCL) de 1951 à 1977 lorsque, faute d'obtenir un poste à la London School of Economics (LSE) ou à Chicago, elle rejoint les États-Unis, d'abord la Russell Sage Foundation à New York à l'invitation du politiste Aaron Wildavski, puis le département de sociologie des religions de Northwestern University, enfin celui de Princeton University. Après sa retraite en 1988, de retour en Angleterre, elle écrit plusieurs ouvrages³.

On voudrait soutenir l'hypothèse que la force de l'œuvre de Mary Douglas réside dans le projet, poursuivi tout au long de sa carrière, visant à modéliser les effets de quelques formes élémentaires d'organisation sociale sur les manières de classer, de percevoir, de connaître et d'agir des individus. Par commodité de lecture, on dégagera deux grands moments dans la trajectoire intellectuelle de Mary Douglas.

² Richard Fardon, *Mary Douglas: An intellectual biography*, Routledge, 1999. Nous le remercions vivement pour les documents et références qu'il a bien voulu nous communiquer pour la préparation de cet article.

³ Les éléments biographiques sont tirés des travaux de Fardon et d'un entretien filmé de Mary Douglas avec l'anthropologue Alan Macfarlane, le 26 février 2006.

Jusqu'au milieu des années 1960, elle est avant tout une anthropologue africaniste « oxfordienne », déjà intéressée par les institutions. À partir de *Purity and Danger*, elle s'engage dans une réflexion puis sur des terrains davantage tournés vers le monde occidental, utilisant le comparatisme sociologique pour élaborer une analyse des comportements sociaux dite « culturelle », mais en fait sociologique de part en part⁴.

Une anthropologue africaniste

Le travail engagé par Mary Douglas à partir des années 1950 est le moins lu en France, sans doute parce qu'associé à un engagement strictement disciplinaire, celui de l'anthropologie sociale. On y trouve pourtant une grande partie des fils tirés tout au long de sa carrière et l'on peut le résumer à son goût pour les formes sociales et les institutions. Mary Tew est née en 1921. Fille d'un administrateur colonial de l'*Indian Civil Service* en Birmanie, dès 1926, elle est envoyée par ses parents en Angleterre avec sa sœur cadette. D'abord élevées par leurs grands-parents maternels, comme le veut l'usage chez les fonctionnaires coloniaux, les deux sœurs sont éduquées dans le prestigieux établissement catholique du Sacré Cœur dans la banlieue sud-ouest de Londres, après la mort de leur mère en 1933. Son enfance baigne dans une atmosphère conservatrice marquée par un catholicisme social en pleine résurgence. Malgré le désir d'étudier la sociologie, elle s'oriente finalement vers des études générales (science politique, philosophie, économie) à Oxford et passe quelques mois à la Sorbonne. C'est pendant la guerre, notamment durant son passage au *Colonial War Office*, que Mary Tew se découvre un intérêt pour l'anthropologie.

Au cœur de l'anthropologie britannique ?

Lorsqu'elle commence à étudier l'anthropologie au sein de l'université d'Oxford, la discipline s'est progressivement orientée contre l'évolutionnisme de James Frazer (1854-1941) et son postulat de la supériorité des sociétés occidentales. La *London School of Economics* (LSE) s'est alors imposée comme le grand centre de l'anthropologie anglaise, en particulier sous l'influence de Bronislaw Malinowski

⁴ On ne traitera pas ici, faute de place, les travaux les plus tardifs en sociologie des textes religieux.

(1884-1942). Depuis les années 1920, celui-ci a largement contribué à formaliser une doctrine et surtout une méthode fonctionnaliste partant de l'hypothèse de l'unité des faits sociaux : il s'agit notamment de lier entre eux des phénomènes aussi variés que la parenté, la magie, les tabous, la religion, etc., en leur attribuant des fonctions.

En se tournant vers l'*Institute of Social Anthropology* d'Oxford après la Seconde Guerre mondiale, Mary Douglas intègre pourtant un lieu qui, tout en ayant l'évolutionnisme pour principale cible, prend progressivement ses distances avec le courant fonctionnaliste devenu dominant. Les réserves formulées par Alfred Radcliffe-Brown (1881-1955) et surtout par Edward Evans-Pritchard (1902-1973) orientent ses premiers travaux de manière décisive. Quelques années auparavant, Evans-Pritchard a proposé de faire une analyse politique d'un système qui ne dispose pas d'un organe central de gouvernement et de dévoiler ainsi l'ordre de situations d'apparente anarchie. Mary Douglas participe alors à un mouvement intellectuel fécond, davantage porté vers l'analyse du contexte social des comportements que ne l'est le fonctionnalisme, mais tout aussi prompt à établir la cohérence des sociétés sans État.

En 1949, elle part donc au Congo belge pour y mener une enquête sur une société matrilineaire du Kasai : les *Lele*. Elle admet volontiers qu'à la fin des années 1940, son désir la portait plutôt vers les rivages européens de la Méditerranée que vers l'Afrique. Ce terrain est finalement choisi parce que des financements sont disponibles et que la région, par son climat et sa stabilité, est considérée comme plus facile. De fait, l'organisation propre aux *Lele* l'inscrit dans les enjeux centraux de l'anthropologie avec l'ambition de prolonger les cadres théoriques hérités de Durkheim (1858-1917), figure tutélaire de l'anthropologie oxfordienne de l'après-guerre.

Le monde *Lele* est marqué par une forte division des tâches entre hommes et femmes, entre chasse en forêt et production vivrière, mais ses règles matrimoniales polyandriques permettent à certaines femmes du village d'avoir plusieurs maris. Bien que Mary Douglas soit informée par ses lectures et les séminaires d'Evans-Pritchard, cet univers l'étonne par ses fondements égalitaristes, son autonomie et l'apparente anarchie qui l'organise. C'est la découverte d'un monde social tout autre que celui qu'elle a connu, peu hiérarchisé et qui pourtant tient. Elle soutient sa thèse en 1953, mais ne publie *The Lele of Kasai* qu'au début des années 1960. L'ouvrage est relativement classique : de la production à la répartition des richesses entre les clans, de la description fine de l'organisation matrilineaire au rôle des clans aristocratiques

dans l'agencement des pouvoirs, de la place des mariages dans les jeux d'alliance entre clans aux pratiques de sorcellerie et leur contrôle. Néanmoins, l'approche rompt déjà avec les habitudes fonctionnalistes. Elle se démarque aussi de l'idéalisme d'une ethnologie africaniste française centrée sur les mythologies et les systèmes symboliques. Si l'intense travail empirique de Mary Douglas lui permet de rendre compte de la pensée *Lele*, c'est qu'elle s'empare surtout de la discordance entre l'idéal et le réel, de l'écart entre ce que disent les institutions et les pratiques concrètes des individus, du décalage entre les règles implicites et explicites.

Penser les institutions contre le fonctionnalisme

Introduite par Radcliffe-Brown avant son arrivée à Oxford, la référence à Durkheim a largement alimenté le modèle de causalité sociale du fonctionnalisme britannique. Néanmoins, elle porte également en germe une critique fondamentale. Alors que dans l'anthropologie de Malinowski, les institutions sont placées au centre d'un système d'utilité fonctionnelle, la lecture de Durkheim impose l'idée qu'elles contribuent à accomplir des processus d'adaptation ou de continuité. Ce sont les débats sur leurs fonctions classificatrices qui retiennent le plus l'attention de Mary Douglas. Sa réflexion accompagne alors celle d'Evans-Pritchard dont la rupture publique avec le fonctionnalisme s'opère au début des années 1960 : il formalise une conception de l'anthropologie assimilant les sociétés à des « systèmes moraux » et privilégiant le travail interprétatif et passe progressivement de la fonction à la signification. D'ailleurs, si Mary Douglas contribue à introduire au Royaume-Uni le travail de Claude Lévi-Strauss (1908-2009) au début des années 1960, au point d'être parfois assimilé au « structuralisme britannique »⁵, c'est surtout qu'en tant que « disciple inconstant » de Durkheim sur ce point, Lévi-Strauss tente d'entrer dans la « logique primitive » de la classification et de la pensée « à l'état sauvage ». À l'inverse du projet structuraliste, Mary Douglas ne cherche pas à reconstituer des universaux et des intemporels. Elle tente de montrer comment les groupes cherchent à écarter ceux qui ne respectent pas certaines normes ou qui n'entrent pas dans les classifications communément admises. Elle en souligne d'autant mieux les dynamiques de changement induites par ces exclusions et ces réintégrations.

⁵ Adam Kuper, *L'anthropologie britannique au XXe siècle*, Ed. Karthala, 2000, p. 197.

L'importance que Mary Douglas accorde au culte du pangolin est le signe de son intérêt pour ces exceptions qui semblent contrevenir à l'ordre social et aux institutions chargées d'en exprimer les principes. Ce petit animal contredit en effet toutes les catégorisations animales : le pangolin est un fourmilier à écailles qui grimpe sur les arbres, dont la femelle pond des œufs, allaite et ne met au monde qu'un petit à la fois. Mary Douglas s'intéresse aux interdits qui frappent l'animal et son analyse lui permet de mettre de l'ordre dans le désordre. Elle note en effet combien, chez les Lele, les relations avec les esprits de la nature, entre la forêt et les hommes, se nouent par l'intermédiaire des animaux sauvages, notamment lorsque leur respect engage la fertilité des femmes et la prospérité de la chasse masculine. L'influence de Franz Steiner (1909-1952), dont elle a suivi les enseignements, la porte à interroger la contradiction entre connotations négatives et positives associées à l'interdit et au rite sacrificiel réservé aux seuls initiés. C'est tout une économie des relations entre groupes sociaux, entre clans et entre territoires, entre jeunes et vieux et entre hommes et femmes, qui se dessine alors.

Paru en 1966, *Purity and Danger* marque un tournant important où l'anthropologue puise dans son terrain africain et s'en détourne, afin d'élaborer une analyse comparée des sociétés « primitives » et modernes, en s'appuyant en partie sur de nombreux exemples tirés de la vie quotidienne dans le monde occidental. Quatre ans plus tard, avec *Natural Symbols* (1970), elle engage une interrogation systématique des effets des formes élémentaires d'organisation sociale sur les comportements et les modes de pensée.

Le fil d'une « œuvre » : vers le comparatisme et la sociologie de la connaissance

Les deux dernières décennies de la carrière de Mary Douglas sont marquées par un décalage entre son activité de recherche et les institutions universitaires qui l'accueillent. Dans un entretien filmé en 2006, elle déclare, d'un air amusé, qu'elle était sans doute « rayée de la carte » (ou hors des radars) de l'anthropologie universitaire britannique (« *I think I was off the map* »), pour commenter le fait que, tout au long de sa carrière, et notamment des années passées à UCL, elle n'a été invitée qu'à un ou deux jurys de thèse et n'a pas eu de doctorants. Elle affirme aussi s'être sentie « démunie intellectuellement » (« *deprived* ») au sein du département d'anthropologie d'UCL, peu doté et peu dynamique, où personne ne s'est intéressé à

ses travaux des années 1960 et 1970. Quelques semaines après qu'elle a accepté son invitation à New York, Aaron Wildavsky est brutalement démis de ses fonctions de président de la Russell Sage Foundation, ce qui complique son séjour (1977-1981). À la Northwestern University (1981-1985), près de Chicago, elle enseigne dans le département d'études religieuses mais travaille encore sur les risques. C'est finalement seulement au cours de ses dernières années de professeur invitée à Columbia (1985-1988), que ses travaux, qui portent alors sur la Bible, se trouvent en cohérence avec sa position institutionnelle et qu'elle semble s'épanouir dans l'univers académique.

De l'Afrique aux sociétés occidentales : vie quotidienne, visée anthropologique et comparaison sociologique

Dans son livre, Richard Fardon reproduit un extrait d'article dans lequel Mary Douglas explique être convaincue qu'un chercheur peut mieux résoudre les énigmes théoriques qu'il se pose quand il parvient à les relier à sa propre vie intérieure (« *inner life* ») ; dans l'expérience vécue (« *some vivid experience* »), il reconnaît une version simplifiée ou résumée qui l'aide à modéliser le problème⁶. Décisive chez Mary Douglas, l'attention à sa propre expérience, ce qu'on pourrait appeler l'ordinaire de la vie quotidienne, soutient la montée en généralité dans sa manière d'écrire, et procède en partie de sa position d'universitaire peu épanouie. Après avoir fait le « choix » d'un poste à UCL pour suivre son mari nommé à Londres dans le département de la recherche (dont il prendra plus tard la direction) du Parti Conservateur, après y avoir enseigné et publié sur les Lele, après avoir aussi élevé trois enfants, Mary Douglas participe activement aux débats intellectuels britanniques des années 1960, à une époque où les Tories assument l'héritage travailliste en gérant l'État-providence et en défendant des positions moins libérales économiquement que par le passé. Elle entreprend de faire connaître les idées de l'anthropologie dans de courts articles qui paraissent dans des revues intellectuelles⁷, notamment dès 1963 dans *New Society*, une toute jeune revue plutôt proche du Parti Conservateur et destinée à vulgariser les travaux de sciences sociales. Pour la bonne compréhension de ses lecteurs, elle tend alors à comparer systématiquement les

⁶ Richard Fardon, *Mary Douglas: An intellectual biography*, op. cit., p. 78.

⁷ L'extrait cité par R. Fardon est tiré de « Nommo and the fox », paru dans la revue de la BBC, *The Listener*, 12 septembre 1968.

sociétés « primitives » avec la société britannique. Ces articles lui fournissent l'occasion de présenter et d'affiner ses recherches en cours, par exemple sur le « mépris des rituels » ou sur les classifications en matière d'alimentation⁸. Cette activité l'introduit dans un paysage intellectuel bien plus large que les cercles universitaires spécialisés, ce qui contribuera à la réception éditoriale et au succès de *Purity and Danger* et de *Natural Symbols*.

En outre, Mary Douglas défend une conception assez classique de l'anthropologie comme science de l'homme, donc porteuse d'analyses universalistes pour lesquelles tout, dans les petits faits de la vie quotidienne, peut faire office de source primaire, dès lors qu'ils sont pris au sérieux. On l'a vu, l'expérience de terrain chez les Lele a profondément marqué la jeune femme, mais la situation politique du Congo après l'indépendance, puis du Zaïre de Mobutu, l'empêche d'y retourner. Elle n'a donc d'autre choix que de reprendre ses notes de terrain, par exemple sur le pangolin, de les croiser avec d'autres types d'observation, et de les insérer dans une réflexion plus large, qu'encourage par ailleurs le succès des théorisations, notamment structuralistes, en anthropologie. L'égalitarisme des Lele trouve par exemple un écho dans les *swinging sixties* londoniennes, où la remise en cause répétée des formes d'organisation hiérarchiques surprend Mary Douglas. Deux ouvrages naissent de ces réflexions à la fin des années 1960. On connaît les thèses de *Purity and danger* (1966), qui offre une analyse des manières de classer les dangers dans les sociétés primitives et modernes, et s'intéresse tout particulièrement à la pollution symbolique (les formes de souillure) et aux rituels permettant d'appréhender et gérer les marges de la société, par analogie entre le monde physique (et notamment le corps) et le monde social. Le second ouvrage, *Natural Symbols* (1970), est né en partie d'une critique par le sociolinguiste Basil Bernstein (1924-2000) de la tendance de Mary Douglas à universaliser, dans *Purity and Danger*, le besoin d'ordre, alors même que certains acteurs peuvent, dans certaines situations, apprécier le désordre ou s'accommoder de formes de désordre. Largement commenté et critiqué à sa sortie, *Natural Symbols* ne défend pas l'idée que les symboles seraient naturels, donc légitimes, mais soutient au contraire, dans une veine constructiviste, qu'ils sont le produit de processus sociaux de naturalisation. Mary Douglas s'inquiète alors du dénigrement dont sont l'objet les rituels les plus ordinaires de la vie sociale ou religieuse dans la société occidentale des années 1960, aussi bien dans les courants politiques contestataires de gauche que dans la modernisation de l'Église après le Concile Vatican II. Elle emprunte à Bernstein l'opposition entre codes linguistiques

⁸ Par exemple, « The contempt of ritual », (*New society*, 31 mars 1966).

restreints ou élaborés, entendus comme des modes de communication socialement déterminés⁹, afin de souligner les dommages éventuels d'un abandon des rituels, qu'elle assimile à des codes restreints, donc davantage accessibles. Ce faisant, elle insiste aussi sur le caractère universel de la détermination des croyances et des pratiques par « l'environnement social », au sens des autres acteurs sociaux avec lesquels chacun interagit : la critique des rituels, des hiérarchies ou des institutions au nom de l'autonomie individuelle est souvent aveugle aux conditions de possibilité et aux limites des points de vue individualistes.

Il est enfin évident que la comparaison des résultats de l'enquête anthropologique avec la vie ordinaire des britanniques prend encore sa source dans la pensée de Durkheim, qui a fait du comparatisme le principe même de la méthode sociologique. A partir de *Natural Symbols*, Mary Douglas nourrit ses comparaisons de véritables enquêtes sur les pratiques de consommation dans les années 1970, la perception des risques dans les années 1980, et les textes religieux dans les années 1990, pour le dire très schématiquement. Ces travaux sur les sociétés britannique et états-unienne, réalisés en collaboration avec des économistes et des politistes, ont donné lieu à de nombreuses publications qui fonderont sa notoriété en sciences de la communication ou en science politique, mais aussi en sociologie. Outre-Atlantique, Mary Douglas est ainsi considérée comme l'une des principales figures de la sociologie de la culture d'inspiration durkheimienne, qui s'intéresse aux classifications, aux rituels et aux frontières symboliques.

Un modèle de sociologie de la culture

De fait, l'anthropologue britannique a proposé dans *Natural Symbols* une première modélisation des effets, sur les manières de classer, de l'organisation sociale saisie dans deux dimensions, celle de l'ouverture ou la fermeture relative du groupe et celle des relations plus ou moins réglées à l'intérieur du groupe. Ce sont ces dimensions qui, sous le terme de « *group* » (dimension de l'ouverture) et « *grid* » (dimension des règles), seront constamment retravaillées dans les travaux ultérieurs sous l'expression, assez malheureuse pour des chercheurs francophones, de « théorie culturelle » ou « *grid-group theory* ». Loin de défendre une perspective culturaliste, dans laquelle les acteurs sociaux seraient mus par leur « culture d'appartenance », la

⁹ Basil Bernstein, *Class, codes and control*, Routledge and K. Paul, 1971, repris en partie et complété dans Basil Bernstein, *Langage et classes sociales, codes socio-linguistiques et contrôle social*, Minuit, 1975.

théorie culturelle de Mary Douglas entend rapporter les manifestations de la culture comme mode de connaissance du monde social (idées, symboles, etc.) à quelques formes élémentaires d'organisation sociale.

Si le modèle de Mary Douglas a connu bien des évolutions et des contradictions, il demeure l'élément fondamental de son œuvre, et un élément fondamentalement sociologique, en ce qu'il s'oppose frontalement à l'individualisme méthodologique et à la perspective atomistique des théories du choix rationnel qui nourrissent bien des analyses de la consommation ou des risques. Plutôt qu'une nouvelle théorie, le modèle grip/group est en effet une manière de prolonger et d'intégrer des éléments d'analyse déjà existants, notamment dans le schéma évolutionniste durkheimien du passage de la solidarité mécanique à la solidarité organique, tout en conservant à dessein un caractère schématique, au risque de l'oubli de l'historicité. Mary Douglas a insisté sur le caractère nécessairement parcimonieux d'un modèle à deux dimensions et quatre quadrants, visant à montrer comment des formes élémentaires et antagonistes d'organisation et d'interaction favorisent de manière idéal-typique des biais dans les manières de percevoir, de classer ou d'agir, dès lors considérées comme également dotées d'une rationalité, comme des rationalités plurielles. La première dimension (« group ») oppose des groupes (des milieux, des sociétés) plus ou moins ouverts au reste du monde social, et mesure au fond le poids des institutions dans les comportements sociaux ; la seconde dimension (« grid ») oppose des formes de régulation plus ou moins égalitaires des relations sociales au sein des groupes (milieux, etc.), et mesure davantage le poids des situations et des interactions dans les comportements sociaux ; à la fin, le modèle peut être interprété comme une synthèse tenant compte à la fois des structures et des interactions.

La principale opposition met en présence les formes plutôt fermées (group fort) et hiérarchiques (grid fort) aux formes plutôt ouvertes (group faible) et égalitaristes (grid faible) ; soit, de manière idéal-typique, d'un côté la bureaucratie, étatique ou cléricale, de l'autre le marché. Selon Mary Douglas, ces deux formes fondent deux cultures, hiérarchistes et égalitaristes, en jeu dans la plupart des luttes pour la définition du bon gouvernement des sociétés : c'est typiquement celles qu'elle observe dans les années 1980, au moment de la montée en puissance du néolibéralisme à l'époque de Thatcher et Reagan et de la remise en cause de l'État-providence. Une troisième forme, que Mary Douglas appelle une enclave, et qu'elle a pu observer dans les mouvements de contestation, notamment écologistes, dans les années 1960 et 1970, se constitue par distinction avec les deux premières : plutôt

fermée (group fort), comme les bureaucraties, mais aussi égalitariste (grid faible) comme les marchés. On peut rapporter typiquement les enclaves aux cas de monopole professionnel, même si Mary Douglas tend plutôt à les assigner au seul registre de la contestation politique : très souvent, ceux qu'elle appelle les sectaires n'entendent pas lutter pour l'exercice réel du pouvoir politique. Le quatrième quadrant, antagoniste des sectaires, est construit par défaut, et regroupe ceux qu'elle appelle les isolats ou les fatalistes : il s'agit d'une forme plutôt ouverte (group faible) comme dans les marchés, mais soumise à des règles contraignantes (grid fort), comme dans les bureaucraties. Les travaux de Mary Douglas et de ses collaborateurs ont consisté à examiner les effets de ces formes d'organisation sur, par exemple, la perception des risques, la conception de l'environnement ou le rapport aux savoirs officiels.

Le modèle a pu être critiqué pour son déterminisme et son caractère anhistorique. Si le premier point est largement rhétorique, Mary Douglas n'ayant jamais pensé en termes de causalité nécessaire, le second présente une pertinence indiscutable, l'anthropologue reconnaissant elle-même être incapable de situer et lier les choses chronologiquement¹⁰, peut-être par habitus disciplinaire de l'anthropologie dont on sait qu'il pousse au présentisme. Pourtant, plusieurs auteurs reprenant la théorie culturelle lui insufflent une perspective clairement diachronique¹¹.

Donner du sens à la hiérarchie.

Mary Douglas a exprimé son intérêt ou son désir pour l'ordre, mais c'est plus largement la hiérarchie qui lui tenait à cœur. Dans le bel entretien de 2006, dont on ne saurait trop recommander le visionnage, elle explique en quoi son enfance chez ses grands-parents, puis, après le décès de sa mère, son adolescence au Couvent du Sacré-Cœur, l'ont dotée d'une confiance en soi très peu éprouvée par des situations de conflit : le principe hiérarchique qui gérait à la fois la maisonnée grand-parentale et l'internat catholique lui avait apporté une stabilité, un sens de la sécurité, un sentiment d'appartenance à une communauté. De fait, Mary Douglas a décrit son rapport à la hiérarchie à plusieurs occasions, et le titre de notre article fait écho à celui, « *A feeling for hierarchy* », d'une étonnante conférence donnée en 2001 à

¹⁰ Voir « *The interest in order : an interview with Mary Douglas* », P-ROK vol 1 n° 3.

¹¹ Christopher Hood, *The art of the state: Culture, rhetoric, and public management*, Oxford UP, 2000.

l'occasion de la réception du *Marianist award*, récompense accordée chaque année à de grands intellectuels catholiques par l'Université de Dayton, dans l'Ohio¹². De son propre aveu, son projet théorique vise en effet à donner du sens à la notion de hiérarchie et aux valeurs, qu'elle tient pour vertueuses, rencontrées au cours de sa socialisation. Du couvent, elle écrit ainsi :

Quelques élèves ont tiré profit de cette organisation réglée en devenant de jeunes rebelles, opposées aux prétentions de la hiérarchie, défendant leur liberté de pensée. D'autres l'ont simplement accepté, et d'autres encore, comme moi, se sont senties investies d'un projet à vie : lui donner du sens.¹³

Loin de se résumer au fonctionnement rigide d'une bureaucratie sans âme, la hiérarchie des institutions familiales et éducatives est définie positivement comme un système inclusif, qui régule les tensions internes au groupe par l'équilibre et la symétrie. L'ordre intrinsèque à la hiérarchie est un principe englobant qui suppose à la fois un modèle des positions, le respect du moins bien placé ou encore la dimension rituelle, plus que réelle, de certaines positions dominantes. Après une éducation catholique soucieuse de justice sociale, Mary Douglas a dû affronter au cours de sa vie d'autres formes d'organisation et d'autres valeurs, qui l'ont surprise, parfois consternée. C'est bien sûr d'abord la rencontre fondatrice avec le caractère fanatiquement égalitaire des Lele, c'est-à-dire leur rejet de la hiérarchie et des formes d'autorité, leurs manières sophistiquées d'empêcher toute monopolisation du pouvoir. Mais c'est aussi le libéralisme presque athée en vigueur à UCL, les principes individualistes de la Russell Sage Foundation, qui permettent le renvoi du jour au lendemain d'Aaron Wildavski (lequel en est lui-même pénétré), ou encore les logiques sectaires des mouvements écologistes ou des organisations terroristes. Au contraire de l'individualisme, qui défend une philosophie de l'égalité mais se traduit par une pratique des inégalités fondées sur le pouvoir et la richesse, la hiérarchie selon Mary Douglas crée un modèle cohérent et coordonné de positions et de rôles qui protège les individus des formes brutales de concurrence, et prévient la concentration du pouvoir, au prix de frustrations susceptibles d'être justifiées rationnellement. Au lecteur français qui, au terme de cette présentation, s'étonnera peut-être que l'on n'ait pas abordé *Comment pensent les institutions ?*, son ouvrage sans doute le plus largement lu en France, on dira que c'est précisément à la lumière du rapport ici décrit de Mary Douglas aux formes élémentaires d'organisation sociale ou aux rituels de la vie quotidienne que l'on propose de lire ou relire –

¹² Mary Douglas, 2005. « A feeling for hierarchy ». In *Believing scholars: Ten catholic intellectuals*. Edited by J. L. Heft, Fordham Univ. Press, 2005, p. 94–120.

¹³ *Believing scholars*, op. cit. p. 102. Souligné par nous.

pourquoi pas en langue originale – un ouvrage dans lequel l’anthropologue anglaise, en fin de carrière, décrit non plus comment des institutions antagonistes produisent des rationalités plurielles, mais au contraire comment elles permettent de construire des visions partagées du monde social.

Pour aller plus loin :

- Mary Douglas, *A very personal method : anthropological writings drawn from Life*, Sage, 2013
- Mary Douglas, *Constructive drinking* (Cambridge UP, 1991)
- Mary Douglas, *Risk and Culture* (avec Aaron Wildavski, 1982)
- Mary Douglas, « Four cultures : The evolution of a parsimonious model », *GeoJournal*, 47, 1999, p. 411–415.
- Mary Douglas, « Being Fair to Hierarchists », *University of Pennsylvania Law Review*, Vol. 151, No. 4 (Apr., 2003), p. 1349-1370.
- Mary Douglas, « The Lele of Kasai » dans D. Forde (dir.) *African worlds: Studies in the cosmological ideas and social values of African peoples*, Oxford University Press, 1-26.

Autres ouvrages en français :

- Mary Douglas, *L'anthropologue et la Bible. Lecture du Lévitique*, Bayard, 2004.
- Mary Douglas et Baron Isherwood, *Pour une anthropologie de la consommation. Le monde des biens*, IFM/Regard, 2008.

À propos de Mary Douglas :

- Marcel Calvez, « L'analyse culturelle de Mary Douglas : une contribution à la sociologie des institutions », *Sociologies, Théories et recherches*, 2006 (mis en ligne le 22 octobre 2006, <http://journals.openedition.org/sociologies/522>).
- Richard Fardon, « Margaret Mary Douglas, 1921–2007 », *Proceedings of the British Academy* 166, 2010, p. 135–158.
- Christophe Lemardelé, « Mary Douglas et la Bible ». La (re)conversion d'une anthropologue, *L'homme* n°212, 2014, p.139-158.
- Perri 6 and Gerald Mars, eds., *The institutional dynamics of culture: The new Durkheimians* (2 vols). Ashgate, 2008.
- James V. Spickard, « A guide to Mary Douglas's three versions of grid/group theory. », *Sociological Analysis* 50.2, 1989, p. 150–170.

Publié dans lavedesidees.fr, le 22 mai 2018.