

camille tarot

le symbolique et le sacré
théories de la religion

ÉDITIONS LA DÉCOUVERTE/M.A.U.S.S.
9 *bis* rue abel-hovelacque
PARIS XIII^e

*Ouvrage publié avec le concours du Centre régional des lettres
de Basse-Normandie*

Si vous désirez être tenu régulièrement informé de nos parutions, il vous suffit de vous abonner gratuitement à notre lettre d'information bimensuelle par courriel, à partir de notre site **www.editionsladecouverte.fr**, où vous retrouverez l'ensemble de notre catalogue.

ISBN 978-2-7071-5428-6



Ce logo a pour objet d'alerter le lecteur sur la menace que représente pour l'avenir du livre, tout particulièrement dans le domaine des sciences humaines et sociales, le développement massif du photocopillage. Nous rappelons donc qu'en application des articles L. 122-10 à L. 122-12 du code de la propriété intellectuelle toute photocopie à usage collectif, intégrale ou partielle, du présent ouvrage est interdite sans autorisation du Centre français d'exploitation du droit de copie (CFC, 20, rue des Grands-Augustins, 75006 Paris). Toute autre forme de reproduction, intégrale ou partielle, est également interdite sans l'autorisation de l'éditeur.

© Éditions La Découverte, Paris, 2008.

*À la mémoire de ma mère,
née Suzanne Vadet (1914-2005).*

*À la mémoire de la jeune fille guayaki
sans doute morte du fait de sa tribu,
quand celle-ci mourait de notre fait.*

« Or ce qu'expriment les religions, c'est l'expérience vécue par l'humanité. »

Émile DURKHEIM, « Le dualisme de la nature humaine et ses conditions sociales » (1914) [1987, p. 323].

« Les religions positives ont fait plus que dissenter ou s'interroger. Elles ont expérimenté. Peut-on ignorer ces sources d'informations pratiques ? Pour le songe-creux qui en nous ne dort jamais que d'un œil, attaché à ce qui se dit plutôt qu'à ce qui arrive, le fait religieux a ceci d'instructif qu'il confronte le songe à la réalité. Mieux que nos brèves flambées idéologiques, cet analyseur, cette loupe anthropologique encore sous-utilisée devrait nous aider à ne pas régler l'ordre du monde sur nos désirs. »

Régis DEBRAY [2003, p. 17].

« Mon maître Henri Hubert rappelait volontiers que le mannequin brûlé lors de certaines cérémonies s'appelle (ou s'appelaient encore récemment) suivant les pays européens l'Arabe, le Housar, le Juif, et que notamment au début du XX^e siècle, dans certains cantons fanatisés de chez nous, il portait le nom du malheureux capitaine Dreyfus : cela n'empêchait pas le vieux rituel de subsister, inchangé pour l'essentiel, avec ses gestes, sa date, son intention. Il en est de même pour beaucoup de récits traditionnels des mythologies... »

Georges DUMÉZIL [1949, p. 137-138].

« Effacer la genèse, ce serait oublier tout ce que l'acquis doit au mode d'acquisition. »

François HÉRAN [1998, p. 5].

Remerciements

Il est agréable mais difficile de remercier tous ceux sans lesquels un ouvrage n'aurait pas été possible, surtout quand il résulte, sans but préconçu, d'une curiosité poursuivie pendant des années selon les hasards de l'existence : amis et rencontres sur les cinq continents, spécialement en Inde ou en Algérie, publics et auditoires divers, étudiants, collègues. Tous y ont directement ou indirectement pris leur part, le plus souvent à leur insu.

Ce travail développe aussi et remanie en profondeur des idées émises naguère dans une thèse de 1994, sous la direction d'Alain Caillé, qui a eu de plus la libéralité de le défendre près de l'éditeur et de l'accepter dans sa collection. Qu'il en soit vivement remercié. Danièle Hervieu-Léger et Marcel Gauchet seront peut-être surpris de certaines reprises et de gros déplacements, mais de toute façon, ils n'effacent en rien ma dette à leur égard.

Je dois un remerciement tout spécial à Lucien Scubla, épistémologue et ethnologue, du Centre de recherche en épistémologie appliquée (CRÉA), laboratoire associé à l'École polytechnique, non seulement pour son séminaire que j'ai pu suivre depuis le début et où il me révéla son exceptionnelle familiarité avec la littérature ethnologique – théories ou ouvrages de terrain – et sa façon de lire les textes, mais aussi pour avoir accepté la très lourde tâche d'une relecture scientifique de ce livre. Il était impossible de mentionner partout les corrections et les améliorations qui lui sont dues. Je lui suis particulièrement reconnaissant, enfin, d'avoir donné une préface à ce livre. Nul n'était plus qualifié pour le faire et je l'espère pour continuer le débat.

Jean-Louis Déclais, avec son rare désintéressement et le professionnalisme d'un exégète aussi à l'aise dans l'hébreu que dans l'arabe, a corrigé la langue française, le style, et poursuivi l'interminable chasse aux coquilles. Un grand merci aussi à Renaud Tarlet, jeune sociologue des plus prometteurs, qui s'est distrait de sa thèse, si l'on peut dire, pour confectionner les index, complément indispensable à un ouvrage qui ainsi pourra mieux rendre quelques-uns des services qu'on attend d'un manuel d'initiation.

Je remercie Jean-Pierre Gélard de m'avoir autorisé à reprendre pour le premier chapitre une communication donnée au XV^e carrefour *Le Monde diplomatique-Carrefours de la pensée* en mars 2005 au Mans et publiée sous sa direction [Gélard, 2006].

Je remercie enfin le Centre régional des Lettres de Basse-Normandie, ainsi que Danièle et Gérard Langlois. Différente dans ses modalités, leur aide substantielle a été décisive pour rendre possible pareille publication.

Mais toute la matière de ce livre est si discutable que je dois répéter que j'endosse seul la responsabilité des idées qui y sont émises comme des erreurs qui y sont commises.

Camille TAROT

Sommaire

Préface <i>par Lucien Scubla</i>	13
Introduction	25

I. État des lieux, outils et problématiques

1. <i>Virtus exempli</i> : entre symbolique et sacré, l'eau des religions	57
2. Religion, entre mondialisation et abandon	89
3. Religion, entre héritages antiques et chrétiens	125
4. Religion, héritages modernes et postmodernes	163
5. La sociologie et la définition de la religion	196
6. Religion, tradition et mémoire collective	223

II. Théories

7. Durkheim, la société et le sacré ou la fondation	261
8. Mauss, le sacré et le symbolique ou la complexité	289
9. Eliade, sacré et symboles contre terreur de l'histoire	317
10. Dumézil, de la société à la structure ou le comparatisme heureux	345
11. Lévi-Strauss, tout symbolique et inexistentielisme religieux	369
12. René Girard, la violence à l'origine du symbolique et du sacré	398
13. Bourdieu, le symbolique et la domination	427
14. Gauchet, ni sacré ni symbolique, la religion première et le politique	452

III. Confrontations

15. Eliade, l'archaïque et l'antidurkheimisme	485
16. Dumézil, succès de la structure et inquiétude des restes	515
17. Le structuralisme et la grande guerre	541
18. Bourdieu ou les habits neufs des Lumières radicales	573
19. Gauchet et la modernité réconciliée	605
20. Girard ou l'esprit de système contre l'esprit du temps	631

IV. Modèle

21. La religion comme modèle	665
22. La fonction *pharmakologique : religion, sorcellerie et thérapeutiques	697
23. La fonction *pharmakologique : religion et politique	730
24. La fonction *xénologique : religion et altérité	760
25. La fonction *dorologique : la religion, le don et le sacrifice	791
26. Contre-épreuve : les drogues sont-elles à l'origine de la religion ?	827
Conclusion générale	857
Bibliographie	869
Index	889

Préface

L'ouvrage que nous avons le plaisir de préfacier n'a pas besoin d'avocat : il est intelligent et bien charpenté, richement documenté et novateur, clair et agréable à lire. Mais son volume inhabituel risque d'intimider le lecteur, et pourrait même lui faire craindre d'avoir affaire à un essai qui aurait voulu se faire aussi gros qu'un traité. Quelques mots d'explication sont donc nécessaires pour ceux qui hésiteraient à s'y aventurer.

La chose est toute simple. Le livre de Camille Tarot ne doit pas son étendue à la prolixité, mais à la modestie de son auteur. Car, tout en composant un plaidoyer original en faveur de thèses méconnues, il n'a pas prétendu tirer celles-ci de son génie propre, mais de l'examen attentif – forcément long et dispendieux – des travaux de ses prédécesseurs.

Deux ouvrages complémentaires et entrelacés se trouvent donc en quelque sorte réunis sous la même couverture. D'un côté, un grand manuel de sociologie religieuse, donnant une description lumineuse et détaillée des principales conceptions possibles des rapports du social et du religieux. L'honnête homme y trouvera un exposé suffisamment ample pour lui épargner la lecture de nombreux ouvrages, longs et difficiles, et l'étudiant, un guide précieux pour l'orienter et l'assister dans son travail sur les textes originaux. De l'autre, un essai de redéfinition du fait religieux, arbitrant clairement entre théories concurrentes, et nourri d'analyses et d'arguments suffisamment nouveaux pour que même un chercheur spécialisé puisse en tirer profit. Le tout, écrit d'une plume alerte et rompie à la pédagogie.

À l'évidence, il eût été difficile à Camille Tarot d'être plus bref en dotant son texte de toutes ces qualités. Comme il s'en explique lui-même, il a suivi la méthode tripartite, injustement décriée, de l'université médiévale, procédant par *lectio*, *disputatio* et *determinatio*. C'est donc seulement après avoir présenté en détail les thèses et arguments de ses prédécesseurs, puis reconstitué avec soin les controverses auxquelles leurs points de vue

respectifs ont pu ou auraient pu donner lieu, qu'il peut trancher en raison des questions examinées – l'étude croisée des travaux antérieurs aboutissant pour ainsi dire d'elle-même aux solutions les plus plausibles.

Cette méthode humble et prudente exige patience et longueur de temps, mais elle est aussi gage de rigueur et de fécondité. Car, si chaque position théorique se trouve, comme dans un tournoi, successivement confrontée à toutes les autres, il ne s'agit pas ici d'écarter ou de vaincre des adversaires, mais de se liquer ensemble contre les erreurs, et de faire œuvre commune en poursuivant une même quête d'intelligibilité. Ce souci d'inscrire son propre travail au sein d'une tradition est d'autant plus exemplaire que les sciences humaines sont trop souvent enclines à faire table rase du passé, ouvrant ainsi la porte à l'empirisme le plus plat et à la fatuité mêlée d'inculture.

Le sacré et le symbolique

Peut-être s'étonnera-t-on de l'absence de tel ou tel auteur, ou encore de la place relative accordée à celui-ci ou celui-là. Mais ce sont là des points secondaires. L'essentiel est d'avoir sagement renoncé à l'exhaustivité sans céder à l'arbitraire. Camille Tarot évite ces deux écueils à l'aide d'un double critère qui lui permet d'établir un échantillon représentatif des grands théoriciens du social ou du religieux de la seconde moitié du siècle dernier, et de les étudier de façon systématique. Deux notions cardinales semblent en effet requises pour analyser le religieux comme le social, et pour penser leur articulation mutuelle : le *sacré*, théorisé par Durkheim, et le *symbolique*, découvert par Mauss. En combinant ces deux critères, on obtient quatre grandes classes de théoriciens : ceux qui, comme René Girard, retiennent le sacré mais non le symbolique, ou, à l'inverse, comme Claude Lévi-Strauss, le symbolique sans le sacré ; ceux qui, à l'instar de Marcel Gauchet, les ignorent l'un et l'autre ; et enfin ceux qui, comme l'auteur lui-même, les associent l'un avec l'autre.

Cette grille de lecture fournit à Camille Tarot un cadre fort bien balisé pour poursuivre, avec ce mélange d'érudition et d'allégresse qu'on lui connaît, l'histoire raisonnée de la sociologie religieuse qu'il avait commencée dans un ouvrage précédent¹. Revendiquant pour sa part le double héritage de Durkheim et de Mauss, c'est tout naturellement que, dans cette seconde étape de son travail, il donne une place de choix à leurs continuateurs les plus patents que sont Girard, d'un côté, Lévi-Strauss, de l'autre.

L'apport de Girard est d'autant plus remarquable que l'auteur de *La Violence et le sacré*, chartiste de formation, ne semble pas avoir été influencé par Durkheim. Il donne au contraire l'impression de n'avoir découvert

1. C. Tarot, *De Durkheim à Mauss, l'invention du symbolique. Sociologie et science des religions* [1999].

Les Formes élémentaires de la vie religieuse qu'une fois sa propre théorie du religieux bien constituée. Et pourtant, il corrobore, enrichit et éclaire manifestement ce qui constitue l'alpha et l'oméga des *Formes élémentaires* : la définition du religieux par la séparation radicale du profane et du sacré, et le caractère structurellement ambivalent du sacré, mixte de pur et d'impur, et donc susceptible de passer facilement de l'une à l'autre de ces deux formes antagonistes. Supposons, en effet, que le sacré ne soit rien d'autre que la violence humaine, réifiée et contenue par le mécanisme victimaire ainsi que par les rites et les tabous qui en dérivent, et que le profane soit le monde commun des interactions humaines, protégé de sa violence potentielle par le confinement que la religion impose à cette dernière. On comprendrait aussitôt que le religieux doive être défini par la séparation rigoureuse de ces deux domaines, puisque c'est cette séparation même qui stabilise et garantit l'ordre social. On comprendrait également l'ambiguïté intrinsèque du sacré, d'un côté, impur, puisque pétri de violence et donc virtuellement mortifère, de l'autre, pur, puisque bridant cette violence par un corset de rites et d'interdits, et donc salutaire. On comprendrait, enfin, la conversion toujours possible du sacré pur en sacré impur, et la transmutation inverse, non moins possible, du sacré impur en sacré pur. La première, illustrée par les situations de crise, dans lesquelles le sacré, c'est-à-dire la violence sauvage, envahit le monde profane, comme on le voit dans l'*Orestie* d'Eschyle, où la violence sacrificielle dégénère en violence criminelle. La seconde, par le mécanisme victimaire lui-même, c'est-à-dire l'action cathartique de la violence collective qui métamorphose un criminel monstrueux en dieu tutélaire, après que son lynchage a rétabli la paix. Bref, Girard explique et rend intelligible ce que Durkheim ne faisait encore que constater et décrire admirablement. Il suffit pour s'en convaincre de relire les pages 49-58 et 584-592 des *Formes élémentaires* après avoir pris connaissance de *La Violence et le sacré*.

Le rapport de Lévi-Strauss à Mauss est mieux connu que celui de Girard à Durkheim, car beaucoup plus explicite. On sait que le fondateur de l'anthropologie structurale fait un vibrant éloge de l'*Essai sur le don*, dont la lecture, dit-il, a été pour lui aussi importante que celle du *Traité de l'homme* de Descartes l'avait été pour Malebranche². Il crédite son auteur de deux avancées majeures dont il se réclame et qu'il entend poursuivre : la découverte du principe de réciprocité, qui serait, à l'en croire, aussi important pour les sciences sociales que l'attraction universelle pour les sciences de la nature et sur lequel il a lui-même bâti ses *Structures élémentaires de la parenté* ; la définition de la vie sociale comme un « monde de rapports symboliques »

2. « Peu de personnes ont pu lire l'*Essai sur le don* sans ressentir toute la gamme des émotions si bien décrites par Malebranche évoquant sa première lecture de Descartes : le cœur battant, la tête bouillonnante, et l'esprit envahi d'une certitude encore indéfinissable, mais impérieuse, d'assister à un événement décisif de l'évolution scientifique » [Lévi-Strauss, « Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss », 1950, p. xxxiii].

[Lévi-Strauss, 1950, p. xv], qui devrait permettre aux sciences de l'homme de franchir une étape analogue au passage de la physique de Newton à celle d'Einstein, à condition d'en développer résolument toutes les conséquences. Or, la chose est désormais possible, soutient-il, si l'on s'avise d'étendre et d'adapter à l'anthropologie les principes énoncés pour la première fois par Saussure et mis en œuvre, avec succès, par la phonologie structurale de Troubetzkoï et Jakobson. Faute de pouvoir s'appuyer sur cette ressource, « Mauss, dit-il, croit encore possible d'élaborer une théorie sociologique du symbolisme, alors qu'il faut évidemment chercher une origine symbolique de la société » [*ibid.*, p. xxii]. Or, les méthodes de la linguistique structurale nous donnent maintenant les moyens d'exécuter ce programme ambitieux : de passer de la description des « rapports symboliques » repérés par Mauss à la reconstruction des systèmes symboliques, qui définissent *a priori* les cultures réelles ou possibles au sein desquelles les hommes peuvent vivre en société, et à l'inventaire raisonné des enceintes mentales qui servent de matrice à toutes leurs actions et représentations mythico-rituelles. Tel est l'objectif de l'anthropologie structurale.

Vouloir combiner le sacré girardien avec le symbolique lévi-straussien, c'est donc bien rendre un double hommage à Durkheim et à Mauss. Mais c'est aussi tenter de réunir deux courants désormais opposés de l'école de sociologie française. Car, chez Girard, le sacré, ou plus généralement le religieux, est au fondement du social alors que, chez Lévi-Strauss, il n'est qu'une superstructure, un élément secondaire de la culture. La difficulté est de taille, et l'entreprise semble tenir de la gageure. L'auteur parviendra-t-il à relever ce défi ? Le lecteur en jugera : nous lui laisserons le plaisir de découvrir lui-même les analyses et les conclusions du livre. Disons seulement que, en associant le symbolique au sacré et en étudiant les conditions de leur articulation, Camille Tarot vise à comprendre comment de multiples religions différentes peuvent se former à partir d'un socle commun et comment le jeu de ces deux composantes, solidaires mais distinctes, rend possibles la sécularisation de la société et l'autonomisation du politique. Tel est l'horizon de son travail. Il ne s'agit pas seulement de concilier Girard et Lévi-Strauss, mais aussi Durkheim et Gauchet, et, plus généralement, l'unité des principes avec la diversité des formes sociales et de leurs transformations historiques.

La notion de sacré est-elle obsolète ?

Le décor étant ainsi planté, nous nous autoriserons quelques remarques sur chacune des deux notions impliquées dans cette affaire et sur leur capacité à définir conjointement le religieux. En effet, les notions de « sacré » et de « symbolique » ont souvent fait l'objet de critiques sévères. Mais, manifestement, toutes n'ont pas la même force ni la même pertinence. À bien

considérer les choses, la notion de sacré, au premier abord plus obscure et plus mystérieuse, se révèle en réalité plus robuste que celle de symbolique, qui pouvait sembler plus claire et mieux définie. Celle-ci, il est vrai, a aussi ses vertus, mais à condition d'en dégager le noyau rationnel, et de proscrire l'usage incantatoire dont ses zéloteurs sont coutumiers.

Durkheim a le mérite d'avoir fait ce travail de conceptualisation et de toilettage pour la notion de sacré. Disons-le tout net : sa définition du sacré est et demeure la base de toute étude scientifique du religieux. Les choses sacrées sont les choses séparées, marquées par une frontière qui délimite deux ensembles hétérogènes. Frontière entre l'espace enclos dans le temple et l'espace qui s'étend autour de lui, entre les jours ouvrables et les jours fériés, entre les activités ouvertes à tous et celles réservées aux initiés, etc. Loin de demeurer une entité mystique aux contours indéterminés, le sacré devient ainsi, comme tout autre objet de science, et sans perdre sa spécificité, un phénomène observable dans l'espace et dans le temps.

Cette définition a souvent été contestée, parfois par des auteurs très estimables. Mais contrairement à ce que laisse entendre la rumeur, qui la prétend caduque ou entachée d'ethnocentrisme, elle n'a jamais été réfutée. Car ses adversaires s'en tiennent presque toujours à des condamnations de principe, à peine argumentées, et ceux qui se risquent à présenter des faits supposés l'infirmes ne font, en réalité, que la renforcer à leur insu. Pour montrer sa pertinence, nous nous limiterons à deux exemples, que nous choisirons à dessein dans la littérature structuraliste.

Dans un article très brillant³, écrit en hommage à Lévi-Strauss, Pierre et Elli Maranda décrivent, avec précision, l'organisation de « l'espace résidentiel » à Malaita Nord (îles Salomon), et les diverses activités que les habitants peuvent ou non y exercer, selon leur sexe et les circonstances de leur vie individuelle ou collective. C'est ainsi que « seule la femme en couches peut pénétrer dans le quartier de maternité » et que « seul le prêtre officiant peut pénétrer dans le sanctuaire » ; que, dans toute maison, un côté est réservé aux hommes, le côté opposé aux femmes, l'un et l'autre étant séparés par un espace commun aux deux sexes, etc. Or, l'ensemble de ces divisions, ainsi que des êtres et des choses qui peuvent ou non y séjourner, en sortir ou y pénétrer, fait système, et il peut être décrit de manière synthétique à l'aide de quatre prédicats que les auteurs expriment d'abord en termes vernaculaires. Toute chose (être, espace, action ou situation) est *mola* ou *abu*, et, si elle est *abu*, est *sua* ou *mamana*. D'où la formule – le « polynôme booléen », disent nos auteurs – qui « exprime la norme fondamentale d'interaction » à Malaita :

mola ou [*abu* et (*sua* ou *mamana*)]

3. P. Maranda et E. Köngäs Maranda, « Le crâne et l'utérus. Deux théorèmes nord-malaitins » [1970].

Mais que signifient au juste les quatre termes qui, ainsi agencés, donnent un modèle réduit de l'univers culturel malaitin ? Pour éviter les distorsions, malentendus ou autres biais qu'une traduction ayant recours à nos catégories religieuses risquerait d'apporter, les Maranda font appel au vocabulaire, supposé plus neutre et plus scientifique, de la linguistique structurale. Ce qui donne alors la formule suivante :

non marqué ou [*marqué* et (*marqué* + ou *marqué* -)]

Autrement dit : toute chose est « non marquée » ou marquée, et si elle est marquée, est « marquée positivement » ou « marquée négativement ».

Or, il n'est pas besoin d'être grand clerc pour reconnaître ici une version affadie de la relation fondamentale qui résume l'analyse durkheimienne du sacré : toute chose est profane ou sacrée, et si elle est sacrée, pure ou impure. En formule :

profane ou [*sacré* et (*pur* ou *impur*)]

Contrairement à ce qu'affirment nos auteurs, il n'y a donc aucune différence formelle entre le système occidental et le système malaitin. L'isomorphisme est parfait. La relation et les valences associées aux termes de cette relation sont exactement les mêmes ici et là. Seule la nature des êtres, actions ou situations profanes ou sacrées, pures ou impures, peut varier d'une culture à l'autre, et, même sur ce point, on pourrait montrer que les ressemblances l'emportent sur les différences.

Faisons un autre test, mais sur un autre continent. Rendons-nous au Brésil, sous la conduite de Lévi-Strauss, et jetons avec lui un coup d'œil sur la structure d'un village bororo⁴. Les maisons, qui appartiennent aux femmes, sont disposées sur un grand cercle, autour et à distance d'une grande bâtisse centrale, la maison des hommes. Du point de vue sociologique, nous avons affaire à une organisation dualiste, c'est-à-dire à une communauté divisée en deux groupes d'égale importance, qui se font face et occupent chacun une moitié du village, en l'occurrence un demi-cercle. Ces deux groupes échangent des femmes et d'autres choses encore conformément au principe de réciprocité, clé de voûte de la pensée structuraliste.

Mais ce n'est pas tout. Comme Lévi-Strauss lui-même nous le fait observer, la structure du village bororo repose sur le couplage de deux oppositions contrastées, une opposition diamétrale et une opposition concentrique. En effet, l'opposition symétrique des moitiés exogames, qui échangent des épouses et des services profanes ou rituels, de part et d'autre d'un diamètre imaginaire, est recoupée par une opposition antisymétrique entre un centre sacré, celui de la maison des hommes, où n'accèdent que les mâles initiés, et un pourtour profane, constitué par les maisons familiales, où séjournent les femmes. Le modèle durkheimien du religieux est donc présent

4. C. Lévi-Strauss, *Tristes tropiques* [1955, chap. xxii et xxiii] et *Anthropologie structurale* [1958, chap. vii et viii].

au cœur même du système dualiste et, chose plus surprenante, il est plus utile que le schéma structuraliste pour en saisir la nature. Car les choses ne s'arrêtent pas là. Bien que soumises à la loi de l'échange, les moitiés ne sont pas rigoureusement symétriques, mais l'une est dite « forte » et l'autre « faible ». Or, à l'évidence, ni le principe de réciprocité ni la règle d'exogamie qui s'y conforme ne sauraient rendre raison de cette absence de symétrie, qui est même en contradiction avec eux. Le paradoxe s'atténue si l'on remarque, d'une part, que la principale fonction des moitiés ne semble pas être l'échange des femmes mais l'organisation des rites funéraires, et d'autre part, que chacune des deux moitiés est associée à un personnage sacré spécifique : d'un côté, le *bari* ou sorcier, personnage marqué négativement ou impur ; de l'autre, l'*aroettowaraare* ou prêtre, personnage marqué positivement ou pur. On retrouve donc ici les deux aspects antagonistes du sacré, dont l'organisation dualiste, qui les réunit et les sépare à la fois, montre à merveille la complémentarité postulée par Durkheim. On pourrait même établir, à partir des données recueillies par Lévi-Strauss, que le prêtre est une transformation du sorcier, comme le dieu est une transformation de la victime émissaire dans le modèle morphogénétique du sacré proposé par Girard⁵.

Il serait facile de multiplier les exemples. Le discrédit de Durkheim en la matière n'a qu'une seule explication possible : l'ignorance de ses travaux et le conformisme moutonnier. Rendons grâce à Camille Tarot d'en réhabiliter la lecture, en nous révélant au surplus certains de ses aspects les moins connus, comme sa correspondance avec Mauss sur le sacrifice.

« L'équivoque du symbolique »

Cela étant, la notion de « symbolique » peut-elle ajouter quelque chose d'essentiel à celle de sacré pour penser le religieux et son articulation avec le social ? C'est possible, mais à condition de bien s'entendre sur le sens et la portée de ce terme. Car, alors qu'il est relativement facile, comme nous venons de le voir, de donner une définition univoque, opératoire et empiriquement fondée de « sacré », « symbolique », malgré ou à cause de l'aura scientifique que la linguistique est censée lui conférer, est un terme pétri d'équivoque et propre à favoriser chausse-trapes et illusions. Utilisé substantivement, il est devenu, depuis un demi-siècle, une sorte de joker conceptuel, de clé ouvrant toutes les serrures, comme Alain Caillé le rappelait avec humour dans une page délicieusement moliéresque de sa préface au précédent livre de Camille Tarot⁶. « Le symbolique, vous dis-je », dirait Toinette de nos jours. Même pris adjectivement, ce vocable reste

5. L. Scubla, « Logiques de la réciprocité » [1985-2, p. 156-159].

6. C. Tarot [1999, p. 12].

entouré d'un halo de mystère, sauf peut-être dans l'expression « fonction symbolique », à condition de s'en tenir au sens très sobre que cette dernière avait, avant la « révolution structuraliste », chez les psychologues et les philosophes : faculté d'utiliser des symboles, c'est-à-dire des choses pouvant représenter d'autres choses en l'absence même de ces choses. Le mot « symbole » lui-même est déjà ambigu : tantôt terme générique, comme dans la définition ci-dessus, où il est à peu près synonyme de signe ; tantôt terme spécifique, et s'opposant alors au signe et au signal, comme lorsqu'on fait de la balance un symbole de la justice. À quoi il faut ajouter que, dans son usage spécifique, il revêt différentes acceptions. On parle aussi bien de symboles religieux que de symboles mathématiques, mais ce n'est pas dans le même sens que la croix, par exemple, peut être un symbole du christianisme ou le symbole de l'addition. Or, cette différence d'usage n'est pas facile à caractériser. Ce qui distingue le symbole religieux du symbole mathématique n'est pas que l'un serait motivé et l'autre immotivé. Car, si le symbole de l'addition est immotivé, celui de l'égalité ne l'est pas, et par ailleurs l'histoire des mathématiques a montré l'importance d'un bon système de notation : celui de Leibniz, pour le calcul infinitésimal, a une efficacité symbolique supérieure à celui de Newton. Quant aux symboles religieux, formules sacramentelles, objets de culte, rites et cérémonies, qui paraissent souvent arbitraires, il y a fort à parier que leurs effets sont eux aussi fonction de leur forme. Il n'est pas indifférent de célébrer la messe en français ou en latin, face à l'assistance ou tournée comme elle vers le tabernacle et la direction de Jérusalem.

Cette polysémie du symbolisme, cette difficulté à faire la part des choses, favorise la confusion des genres, le glissement du scientifique au religieux. Nés de la divination, les symboles graphiques peuvent facilement retourner vers la mantique et l'incantation. On croit pouvoir substituer le symbolique au sacré, l'algèbre au religieux, alors qu'on fait un usage magique du symbolisme mathématique. Comme l'a montré Vincent Descombes, dans un petit chef-d'œuvre de finesse, de culture et d'ironie, tout un pan du structuralisme et des sciences humaines du siècle dernier a prospéré au sein de cette ambiguïté⁷.

Le prestigieux symbolique de Lacan est un avatar intellectuellement correct du sacré, un peu comme la téléonomie, chez les biologistes, une forme honteuse, mais plus présentable, de la finalité. Lévi-Strauss avait voulu se défaire du religieux, constitutif du social chez Durkheim, et encore très prégnant chez Mauss. Mais les mystérieuses vertus de l'ordre symbolique, qu'il croit pouvoir lui substituer, et leur théorisation par Lacan attestent de l'impossibilité de se débarrasser de cette réalité encombrante. Le symbolique est une forme aseptisée du sacré, dépouillée de ses aspects inquiétants, de sa parenté troublante avec la violence. Il en conserve seulement la forme.

7. V. Descombes, « L'équivoque du symbolique » [1980].

Dans le fameux « schéma L » du docteur, la relation symbolique du sujet au « grand Autre » transcende sa relation imaginaire avec le « petit autre », qui est une relation de doubles, exactement comme, chez les Bororo, la relation au sacré transcende la relation d'échange entre les moitiés, qui est aussi une relation de doubles symétriques.

On connaît, par ailleurs, la séduction que la topologie et les « mathèmes » lacaniens ont exercée, pendant quelques lustres, sur d'excellents esprits, fascinés par un mélange d'intuitions géniales et de prouesses formelles, de vraies mathématiques et de formules abscondes, de conjectures audacieuses et de tours de passe-passe. Dans un genre un peu différent, l'article des Maranda, que nous avons discuté plus haut, donne un bon exemple de cet usage quasiment magique des symboles algébriques. Il est en effet bardé d'emprunts aux mathématiques élémentaires, supposés nécessaires pour établir des théorèmes, mais donnant seulement une transcription laborieuse et approximative d'une ethnographie, pour sa part excellente, sans augmenter en rien son intelligibilité. Cet appareil logico-mathématique surajouté a pour seul effet d'impressionner le lecteur profane, et de procurer aux auteurs eux-mêmes le sentiment illusoire d'accéder ainsi aux arcanes de la culture de leurs informateurs et d'en saisir le sens ultime. En fait, nous le savons déjà, cela ne leur épargne pas les erreurs, et détourne leur attention du réel. Si l'on dépouille leur texte de son formalisme, pour le retraduire intégralement en langue naturelle – exercice que nous conseillons aux étudiants –, on voit beaucoup mieux que les faits présentés corroborent l'analyse durkheimienne du religieux, et l'on se pose alors naturellement la question : d'où vient que celle-ci soit universelle, et les faits malaitins peuvent-ils nous aider à résoudre cette énigme ?

On pourrait penser que Lévi-Strauss lui-même échappe à ce genre de critique, ou que son œuvre est, du moins, une preuve manifeste de la fécondité du transfert à l'anthropologie de méthodes et de concepts empruntés à la linguistique structurale. Mais il suffit de lire attentivement ses travaux sur la parenté et le mythe pour voir qu'il n'en est rien. Même sa célèbre analyse de « l'atome de parenté », dans un texte intitulé « L'analyse structurale en linguistique et en anthropologie », ne doit strictement rien à la linguistique. Elle repose sur une analogie entre l'équilibre des forces électriques dans l'atome proprement dit et l'équilibre des attitudes, de distance ou de familiarité, dans l'élément de parenté.

Lévi-Strauss brouille les pistes lorsque, par excès d'amitié pour Jakobson, il attribue à celui-ci une influence plus grande que celle de Granet dans la genèse des *Structures élémentaires de la parenté*. Cela l'oblige d'ailleurs à des contorsions pour établir une improbable homologie entre le phonème et la prohibition de l'inceste⁸. En fait, comme l'a montré François Héran,

8. C. Lévi-Strauss, « Préface » à R. Jakobson, *Six leçons sur le son et le sens* [1976, p. 7-8 et 12].

presque toute la théorie de l'alliance et les modèles d'échange, qui ont fait la réputation de Lévi-Strauss, sont déjà présents chez Granet qui avait établi, dès 1939, l'existence de quatre grandes structures élémentaires, et non trois seulement comme le pense Lévi-Strauss – ce même Granet qui a aussi enseigné l'analyse structurale des mythes à Dumézil et qui est une des sources méconnues des *Mythologiques*. Tout cela indépendamment de Saussure et de ses émules. Il faut donc bien distinguer le noyau scientifique des travaux de Lévi-Strauss et l'habillage linguistique dont il s'est plu à l'enrober. Celui-ci est une parure idéologique, qui ne touche pas à l'essentiel, et dissimule sa dette à l'égard de Granet, et derrière lui de Durkheim, qui sont les véritables sources de l'anthropologie structurale.

La fonction symbolique, malgré tout

Concluons-nous de tout cela, comme le faisait jadis Vincent Descombes, qu'il faut renoncer au symbolique pour pouvoir à nouveau s'interroger sur l'énigme du sacré ? Oui et non. Oui, pour autant que le symbolique des structuralistes est un leurre ayant pour effet d'esquiver le sacré, de nous dissimuler la force du religieux. Non, si l'on revient à la vieille conception sobre, et pour ainsi dire laïque, de la fonction symbolique que nous avons déjà mentionnée. Car il est indéniable que celle-ci, et en particulier le langage qui en est la modalité la plus patente et la mieux étudiée, contribue de manière essentielle à la constitution des cultures et donc des systèmes religieux. Malgré tout ce qu'on a pu dire sur la communication animale, il est hautement probable que le langage soit le propre de l'homme, justement parce que lui-même n'est pas, dans son principe – et n'en déplaise à Lévi-Strauss⁹ –, un moyen de communication. C'est ce que montrent fort bien, entre autres arguments, les exemples complémentaires d'Helen Keller et de Victor de l'Aveyron¹⁰.

Le mot, en effet, ou plus généralement le symbole – et c'est le point crucial –, ne rend pas seulement présentes les choses absentes, il tient à distance les choses présentes, car il s'interpose entre elles et nous. Le symbole est un séparateur. Il nous empêche d'être fascinés par les choses qui nous entourent, il nous détache des interactions immédiates avec nos semblables. C'est pourquoi Leroi-Gourhan décrit à bon droit la technique et le langage comme deux aspects complémentaires de la fonction symbo-

9. Dans son introduction à l'œuvre de Mauss et d'autres textes de la même époque, Lévi-Strauss rabat la fonction symbolique sur le langage, caractérise celui-ci par la communication et définit celle-ci comme un échange de paroles, supposé régi, à l'instar de l'échange des femmes, par le principe de réciprocité – tous ces concepts (fonction symbolique, communication, réciprocité) devenant dès lors interchangeables.

10. Voir R. Ruyer, *L'Animal, l'homme, la fonction symbolique* [1964, p. 95-99] et O. Mannoni, « Itard et son sauvage » [1969, p. 191-192].

lique¹¹. De même que l'outil s'interpose entre la main et l'univers matériel où elle exerce son action, de même le mot s'interpose-t-il entre la pensée et l'univers qu'elle prend pour objet. Et, tout comme l'opération technique peut s'extérioriser et se matérialiser dans les outils et les machines, les idées et les opérations de la pensée peuvent s'extérioriser et se matérialiser dans des symboles, et d'abord ceux de l'écriture. Ainsi que Leibniz l'avait bien compris en son temps, c'est cette propriété qui donne à la pensée aveugle ou symbolique toute sa puissance. L'efficacité des symboles, comme celle des outils, vient de leur extériorité et de leur forme.

Il s'ensuit qu'une bonne théorie du symbolique devrait être une théorie de la séparation et de la médiation, pouvant englober à l'évidence non seulement la technique et le langage, mais aussi le rituel, qui peut d'ailleurs être vu comme une technique d'autodomestication de l'homme. C'est sur cette base, nous semble-t-il, qu'une articulation entre symbolique et sacré a les meilleures chances de réussir¹². Remarquons d'ailleurs que la théorie de Girard peut être vue comme une théorie générale de la médiation. En régime normal, il n'y a pas chez lui de relation binaire pure, mais seulement des relations triangulaires : entre deux individus, il y a toujours un tiers, quelle que puisse être d'ailleurs la nature de celui-ci. Aussi la crise est-elle caractérisée par la disparition de tout objet de rivalité, donnant libre cours à une rivalité pure et généralisée, à une violence sans autre objet désormais qu'elle-même. À l'inverse, la crise est résolue par le retour d'un tiers objet, la victime émissaire, d'abord unanimement exécrée, puis mise à mort collectivement, enfin divinisée, c'est-à-dire mise à distance et inspirant un respect sacré à la collectivité ainsi réconciliée. Il s'ensuit qu'il y a chez Girard l'ébauche d'une théorie du symbolique ou du moins de l'origine du langage. Le premier mot serait le cri désignant et exécrant la victime émissaire, et l'archétype de tout symbole autonome, parce qu'extérieur à tous, le cadavre de la victime entouré par la horde de ses meurtriers. Convergence intéressante : lorsque René Thom, interrogé par des lacaniens, tente d'imaginer l'émergence des premiers mots, il songe à des déictiques, aux cris désignant la proie poursuivie par une meute de chasseurs¹³.

Ceux qui connaissent bien les travaux de Lévi-Strauss sur les mythes savent aussi qu'il y a chez lui toute une pensée de la « médiation disjonctive » et de la « bonne distance » qui entrerait facilement en résonance avec les remarques précédentes. Telle qu'il la conçoit, la médiation, comme le symbole tel que nous l'avons caractérisé, à la fois relie et sépare. Le feu de cuisine, par exemple, ne représente pas seulement le Soleil sur la Terre, rapprochant ainsi cette dernière du Ciel : il empêche également leur

11. A. Leroi-Gourhan, *Le Geste et la parole* [1966].

12. L. Scubla, « Fonction symbolique et fondement sacrificiel des sociétés humaines » [1998-1].

13. R. Thom, « Entretiens sur les catastrophes, le langage et la métaphysique extrême » [1978, p. 106].

dangereuse conjonction, qui provoquerait un embrasement général. Il y a ainsi, chez l'auteur des *Mythologiques*, maintes propositions, intuitions, ébauches d'analyse potentiellement riches et toujours en jachère. Ce sont vers ces aspects méconnus de son œuvre qu'il faut diriger l'attention, non vers ses déclarations flamboyantes sur la fonction symbolique, qui ont cessé d'impressionner les anthropologues, mais fascinent encore quelques philosophes.

Enfin, mais c'est autre chose, sans ôter quoi que ce soit à tout ce qui a été dit plus haut à son encontre, il y a peut-être quelque chose à conserver de l'« ordre symbolique » du structuralisme, lévi-straussien ou lacanien, c'est-à-dire de l'idée d'un système situé *a priori* en surplomb des actions et interactions des individus. À bien considérer les choses, cet ordre ou système est constitué de principes structuraux qui, contrairement à la thèse officielle, ne proviennent pas de la fonction symbolique ou de l'esprit humain, conscient ou inconscient, et ne régissent pas seulement les représentations humaines. Ils sont en réalité déjà présents et actifs dans la nature, comme Lévi-Strauss lui-même le dit expressément dans le « Finale » des *Mythologiques*, quand il rappelle que l'opposition de la droite et de la gauche, si importante dans toutes les cultures, n'est pas une invention des hommes, mais est déjà repérable au sein des particules élémentaires. Que de tels principes puissent déterminer *a priori* les conditions d'existence et de stabilité des sociétés humaines, comme le principe de Pauli détermine celles des atomes, n'a rien d'impossible. Il y a là pour le structuralisme une belle occasion de revanche sur l'individualisme méthodologique, en tout cas matière à un grand débat avec Durkheim et Girard, qui croient pouvoir engendrer ou reconstruire toutes les institutions et les systèmes de valeurs à partir des seules interactions des individus¹⁴.

On le voit, le chantier est vaste et beaucoup reste à faire. Camille Tarot nous promet d'autres livres qui compléteront celui-ci. Souhaitons-lui bon vent, et gageons que son exemple donnera à d'autres travailleurs de la preuve le goût de le suivre et de le seconder.

Lucien SCUBLA
CREA-École polytechnique

14. L. Scubla, « Françoise Héritier et l'avenir du structuralisme » [2000] et « Vers une anthropologie morphogénétique : violence fondatrice et théorie des singularités » [1993].

Introduction

De la sotte entreprise de définir la religion

Cet ouvrage est à la fois un essai *sur* les principales définitions de la religion ayant cours actuellement et sur leurs conflits puis, à la suite, un essai *de* définition de la religion. Il développe un modèle à partir d'une tentative de lecture, d'abord séparée puis comparée, de huit théories majeures pour avancer dans le problème redoutable de la définition – ou mieux de la modélisation – de la religion, et d'abord, si c'est possible, tenter de le débloquent. En d'autres termes, il part de la situation à la fois complexe et calamiteuse où se trouve aujourd'hui la définition de la religion (première partie), puis tente d'expliquer cette situation et d'en sortir en repassant par les meilleures contributions théoriques (deuxième partie), dont il pèse les forces et les faiblesses respectives (troisième partie), pour enfin proposer ses solutions (quatrième partie).

Bien que cet essai ne prétende pas être plus qu'une introduction, cette double visée explique son plus évident défaut, sa longueur, qui est, néanmoins, grandement indispensable comme une condition de possibilité spirituelle, intellectuelle et critique de l'entreprise. En effet, les sciences des religions traitent de l'objet sans doute le plus controversé, le plus conflictuel et le plus mal connu qui soit dans nos sociétés. Elles subissent constamment des pressions et des conflits d'une triple origine : idéologique – pressions et conflits qui règnent normalement dans le débat d'idées où s'affrontent les visions du monde et de la pensée dans une société éprise de science et de démocratie ; historique – car ici le poids des héritages, des luttes et des ruptures du passé est colossal, encore que souvent insu, à travers ce qu'on appelle les mentalités et les identités qui contiennent mal les angoisses confessionnelles, partisans ou simplement sécuritaires, dans un débat où

tout le monde, même les indifférents, a quelque chose à défendre ; enfin celle renouvelée provenant de l'actualité.

Faut-il souligner longuement l'opportunité ou l'actualité, presque obsédante, que le problème de la définition de la religion a gagnée ces dernières années [Hervieu-Léger, 1993, p. 47 *sq.*] ? Ma tentative ne recuse aucune attache avec cette actualité brûlante, au moins vue d'Europe et en particulier de France : nouveau pluralisme des sociétés « ultramodernes » et difficultés du dialogue des religions dans ledit « choc des civilisations », crainte des violences et des communautarismes à base possiblement religieuse, liens des terrorismes et des intégrismes religieux, nouvelles rivalités entre vieilles religions, changement de leurs rapports de force à l'échelle géopolitique, en particulier grâce aux migrations ou aux natalités différentielles, phénomène des sectes, sécularisation indéniable et pannes de la sécularisation, centenaire de la laïcité prise entre réalité du consensus et nouveaux défis, nouvelle spiritualité occidentale [Lenoir, 2003] et transformations du croyable, succès des croyances irrationnelles et crise peut-être du rationalisme, sûrement des systèmes de rationalisation, fin des philosophies révolutionnaires de l'histoire et critiques du progrès technique, mutations de l'État-nation et du politique érodés par l'économique, profonde redéfinition en cours de la sociologie de la religion, de son objet et de son programme, et un peu partout et pour tout le monde, croyants et incroyants de différentes couleurs, repentances ou révisions déchirantes, crises des identités, nécessité de reprofiler les appartenances ou les projets... Voilà le contexte évident mais lourd de ce travail et les motivations qu'il revendique et prétend assumer. Or il n'en parlera pas, ici et maintenant.

En effet, la situation est trop grave pour qu'on ne commence pas par la retraite au sens militaire dans une bataille mal engagée, ou, au sens spirituel et philosophique du terme, celle de Socrate ou de Descartes dans son poêle, et par le détour au sens ethnologique et historique. Bref, il nous faut d'abord une hégire intellectuelle. Pas pour nier ces pressions ou fuir ces questions, bien sûr, puisqu'on doit les penser et donc les avoir vécues et les emporter au plus profond de soi, mais la façon dont on les traite. Pour sortir du chaos des réponses, livrées à la discontinuité des scoops, à l'inflation des bavardages médiatiques, aux fausses batailles d'experts. Pour gagner, s'il se peut, la bonne distance, cette chose si rare, qui est l'essence de l'enjeu des sciences humaines. Et doublement bonne : d'abord vis-à-vis de soi-même, dans cette interminable bataille contre l'ethnocentrisme au cœur duquel gît souvent un égocentrisme, ensuite vis-à-vis de l'objet dont il convient d'être assez près pour le comprendre de l'intérieur et assez loin pour n'être pas piégé par lui ; pour enfin garder le sens du réel, c'est-à-dire des proportions, de la relation des parties et du tout – voir aussi bien les feuilles de l'arbre que l'arbre et la forêt qu'il nous cache. Car une certitude ressort de ce tohu-bohu : que ces problèmes soient évoqués à l'occasion d'improvisations télévisées ou de colloques savants, aucun débat ne se

termine sans que l'on constate le besoin qu'on aurait d'un peu plus de clarté et de rigueur, qu'on déplore les ravages dus à l'absence d'une définition des phénomènes religieux et la stérilité de trop de polémiques anciennes, nouvelles ou réveillées, où cette absence nous plonge¹.

Alors qu'on ne cesse pas de parler de départ ou de retour de la ou des religions, qu'on prétend qu'elles meurent ou qu'elles sont la menace de l'avenir, nous sommes toujours dans la situation d'un enquêteur planté devant une gare et chargé d'observer et de comptabiliser les mouvements des voyageurs, mais qui ne serait pas sûr de savoir et de jamais pouvoir savoir ce qu'est un voyageur et s'il convient de le distinguer de sa valise ou du train et du chef de gare ! Faut-il monter ou descendre du train ou être assis dedans pour être un voyageur ? Quiconque achète un billet en est-il un, même s'il ne passe pas sur le quai ? Qui pourrait être sûr d'avoir jamais rencontré un voyageur ? Pour une pensée empirique, les critères sont incertains, car leur nombre est variable. Le manteau et les bagages, le titre de transport même sont fréquents et souvent pertinents, mais tous n'en portent pas et beaucoup de gens qui en portent n'en sont pas. On ne peut donc fonder empiriquement l'universalité du concept. Les structuralistes qui voient ces limites de l'empirisme dénonceront la grossièreté de la catégorie de voyageur ; elle confond des travailleurs qui vont le matin à la grande ville et en reviennent le soir et des touristes ou des pèlerins. Il sera donc facile aux structuralistes de les opposer comme l'obligation du travail s'oppose au loisir du voyage, ou le profane au religieux. Mais ce n'est pas assez pour l'ennemi des structuralismes aujourd'hui déclinants, l'individualisme méthodologique présentement dominant, qui veut passer le rasoir d'Occam sur toutes les catégories d'entités collectives jugées inutiles. Parler de voyageurs (de travailleurs ou de pèlerins aussi bien), n'est-ce pas inventer un collectif ou réifier une société imaginaire, alors qu'il n'existe que de brèves interactions entre eux ou avec le contrôleur et peut-être avec la jeune femme dont ils s'empressent, quand elle est jolie, de monter la valise ? Heureusement, ces interactions vont diminuant avec la disparition des compartiments, les billetteries automatiques ou les réservations par Internet. Le voyageur devient chaque jour un individu plus autonome aux multiples appartenances et totalement libre de ses choix et donc inclassable. Comment le distinguerait-on d'un consommateur ordinaire, mais choyé ? Le voyageur est donc appelé à se dissoudre dans l'économie des transports. À leur tour, fort ennemis de ces individualistes qui ont pour le libéralisme économique les yeux de Chimène, les héritiers d'un Bourdieu et de plusieurs soupçons marxistes se demandent s'il y aurait même des voyageurs s'il n'y avait pas de train. Qu'est-ce qui nous prouve

1. Non pas malgré, mais grâce à l'intérêt de ses contributions, le n° 22 de *La Revue du M.A.U.S.S. semestrielle* (2^e semestre 2003) justement intitulé *Qu'est-ce que le religieux ? Religion et politique*, illustre fort bien ce disparate actuel de l'objet religieux et de ses approches.

que le concept de voyageur n'est pas une pure invention de la SNCF, de ses conseillers en publicité ou d'autres voyagistes ? Avant elle, y avait-il des voyageurs en France ? Finalement, le relativisme nous conseille de dire qu'il n'existe pas même un seul voyageur. Car ce voyageur que l'on croit réel n'a jamais été un voyageur pour tout le monde. Pour son épouse ou plus probablement sa compagne qui l'attend sur le quai de la gare, ce n'est pas un voyageur, mais Jules qui retrouve *Dulcinée*, et pour ses enfants, c'est papa qui leur rapporte des bonbons. On peut donc bien se passer de la notion de voyageur, qui est une invention récente de la société industrielle des transports et du marketing. On aura compris l'apologue où il suffit de remplacer voyageur par religion pour voir qu'on en est là pour le problème de sa définition.

Dans ces conditions, non seulement la question est pressante et irrésolue, mais elle paraît aux meilleurs spécialistes insoluble et désespérée, voire préscientifique. Le faux problème par excellence. On fera donc ici la plus grande place aux arguments de ceux, toujours plus nombreux, qui pensent soit que l'on ne pourra jamais définir la religion, soit que la religion n'existe pas, soit qu'elle ne devrait pas exister. Ce sont les trois degrés de radicalisation du même problème. Seulement, si incontournables que soient ces arguments dans le présent débat, le premier avis me paraît excessivement pessimiste, reposer sur une démission méthodologique et être contredit par les progrès de la connaissance dans tous les autres domaines. Le deuxième contient une prudence dont on tiendra compte, mais au final, il est fondamentalement irréaliste et se justifie par quelques sophismes. Le troisième y ajoute une posture foncièrement idéologique. Il consiste à se boucher les yeux devant un réel, sans doute jugé détestable, insupportable même, ou à réactiver des refus qui peuvent avoir leurs bonnes raisons historiques ou existentielles, mais qui excèdent la science. À supposer que la et les religions soient comparables au cancer, on ne fait pas progresser la cancérologie en pensant seulement que ce mal ne devrait pas exister !

Bien qu'encore une fois il ne prétende être qu'une introduction, la longueur de ce livre est doublement nécessaire. Dans une matière factuellement très riche et théoriquement si contradictoire, il faut mettre le lecteur, si on le considère comme un adulte, devant les dossiers, lui offrir des clefs pour accéder aux données et aux notions pour qu'il y touche lui-même et se fasse la main. Enfin, dans une matière existentiellement et passionnellement embrouillée, il faut le motiver à l'ascèse des détours sans lesquels il n'y a pas de renouvellement et de libération des regards pour voir ce qu'on a sous les yeux et qu'on ne voit pas, ou simplement pour entendre ce que les autres disent et qui n'est jamais reçu, compris (je ne dis pas cru). Ce livre est donc à la fois une introduction et même un manuel offrant des données de base autour de dossiers ordonnés qui, en déployant la complexité des choses, doivent permettre au final de mieux choisir, donc c'est un essai.

Pourquoi le symbolique et le sacré² ?

L'hypothèse principale est que la distinction du sacré et du symbolique est première pour poser le problème de la définition de la religion de manière positive, progressive, réfutable et heuristique. Elle repose sur un travail précédent dont elle cherche à trancher la question finale restée en suspens [Tarot, 1999, et pour une présentation résumée, Tarot, 2003, p. 18-50] et qui articulait trois thèmes majeurs : une confrontation de Durkheim et de Mauss sur leur conception et leur pratique de la sociologie et spécialement de la sociologie de la religion autour du sacré, l'émergence dans ce milieu de l'école française de sociologie d'une réflexion prometteuse sur le symbole et la symbolisation, l'impact de ces démarches sur les autres sciences des religions. J'avais regroupé sous le terme d'anthropologie du symbolique cet apport novateur, en particulier de Mauss, lié à l'idée que les faits sociaux sont complexes et doivent être lus à plusieurs niveaux, où les différentes fonctions du social (économique, politique, religieuse, etc.) s'imbriquent et se symbolisent mutuellement, quoique inégalement selon les sociétés. L'anthropologie du symbolique est orientée par l'idée de fait social total. Par exemple, il est facile de "lire" la dernière coupe du monde de football en 2006 comme un fait social total : sportif d'abord, mais idéologique aussi car lié à la mondialisation si avancée dans le foot et l'olympisme, fait économique, fait politique où l'Allemagne a investi son image présente, fait social car la sociabilité des pays en est changée pendant quelque temps. Et les sociologues se demandent encore s'il traîne du religieux dans ces grandes kermesses. Néanmoins, c'est dans les sociétés traditionnelles en général plus intégrées et où la division du travail est moins complexe que les faits sociaux totaux s'imposent avec le plus d'évidence et c'est pourquoi les ethnologues ont été les plus réceptifs aux idées de Mauss. Mais la question restée en suspens [Tarot, 1999, p. 642 *sq.*] était de savoir si, pour expliquer le religieux, l'anthropologie du symbolique peut faire ou non l'économie du sacré. Après des années de difficultés, où j'avoue avoir changé plusieurs fois mon fusil d'épaule, il me semble nettement qu'il faut répondre "non" et que, pour comprendre le problème religieux dans son principe et son devenir, il faut y entrer et par le symbolique et par le sacré. Les deux et non pas l'un ou l'autre. Or ce sont bien Durkheim et Mauss qui, comme personne d'autre, ont dégagé l'importance décisive de cette double entrée pour une réflexion sur la et les religions.

La preuve indirecte en est que les auteurs sans doute les plus importants du xx^e siècle qui viennent après eux se positionnent par rapport à ces deux notions, mais généralement sans qu'on voie d'abord pourquoi, en n'en

2. Ceux pour qui ces deux termes feraient difficulté, puisque je les emploie déjà, mais sans les définir, car c'est l'enjeu du livre, peuvent se reporter au chapitre premier où ils les retrouveront appliqués à un exemple concret.

gardant qu'une et en cherchant à éliminer l'autre. Il est vrai que, chez personne, symbolique et sacré n'ont atteint au statut de concept. Chez tous, ces mots ne renvoient pas à une seule idée claire et distincte, mais à des nuées de faits et à des champs de problèmes. C'est pourquoi je parlerai seulement de notions. Mais comme les deux notions sont logées à la même enseigne de la complexité et de l'incertitude, pourquoi choisir l'une plutôt que l'autre ? Dans la phénoménologie historique et le comparatisme morphologique d'Eliade, et malgré un usage profus de la notion de symbole souvent ramenée à celle d'archétype, on revient à une absorption religieuse du symbolique dans un sacré polymorphe, double athée du divin absent. Absolument à l'opposé, Lévi-Strauss tente de construire une théorie complète des sociétés à partir des plus traditionnelles sur une théorie de l'échange des femmes et du tabou de l'inceste, fondée sur une théorie structurale générale de la culture et des cultures à partir du seul symbolique compris comme échange sur le modèle du langage, mais en excluant totalement les problèmes du sacré, dont la notion est dissoute et comme frappée d'interdit. Le triomphe du structuralisme dans les années 1960-1970 offre le contexte immédiat de la réaction de René Girard, qui entend réaffirmer la réalité objective du sacré, fondée sur le mécanisme du bouc émissaire et maintenue par les pratiques sacrificielles. Le conflit entre Girard et Lévi-Strauss est radical et central. J'ai fini par l'appeler "la grande guerre". Il est devenu l'horizon craint de la discipline qui le redoute, comme si elle avait peur de s'avouer sa portée, d'entrer dans l'arène ou simplement de le prendre au sérieux. Car le girardisme paraît plus que frustrer aux ethnologues en particulier, comparé aux analyses autrement raffinées que peut proposer le structuralisme, prolongé de nos jours par des variations brillantes sur le relativisme culturel. Girard n'a-t-il pas réduit les phénomènes culturels et la complexité de la symbolisation ainsi que les forces extraordinaires de différenciation qui sont à l'œuvre dans la nature et l'histoire au profit d'une théorie unitaire de l'origine religieuse de la culture, qui non seulement pose des problèmes aux partisans de la sécularisation et de la laïcité, mais qui semble réveiller un vieil évolutionnisme occidentalocentré dont on se croyait bien sorti ? À plus d'un titre, Bourdieu est un héritier du structuralisme, surtout en matière de sociologie de la religion, mais il est aussi le sociologue français le plus influent de la fin du siècle, le penseur témoin des mutations de la gauche quand le marxisme se révèle, politiquement et économiquement, une impasse. Mais si tout bouge chez Bourdieu, sa sociologie de la religion est étonnamment conservatrice. Elle continue quelques misères marxistes et elle rhabille aussi une authentique tradition laïque, ou plutôt franchement anticléricale. Or, malgré son intention de synthétiser les pères fondateurs, Marx, Durkheim et Weber [Trigano, 2001, p. 151], Bourdieu combine Marx et Weber sur le dos de Durkheim, pour l'exclure. Plus question de sacré, mais seulement du symbolique et de la violence symbolique : en clair, la culture relaie la violence naissant de la domination de classe. Plus que

Bourdieu, il me semble que Marcel Gauchet tente d'achever une certaine réflexion sociologique sur la religion, avec une radicalité incomparable puisqu'il prétend qu'on peut construire une théorie générale de la religion dans sa nature, sa fonction, son histoire et sa destinée, en restant à l'extérieur d'elle-même, du point de vue du seul politique, et donc en ne faisant appel directement ni au sacré ni au symbolique. Il y a donc là une rupture voulue et très consciente d'elle-même avec la tradition sociologique de Mauss et de Durkheim, rupture qui explique grandement que, parti d'abord de la sociologie, l'auteur ait filé vers la philosophie politique pour renouer plus librement avec l'ambition spéculative de la grande tradition politique de la philosophie occidentale moderne de Hobbes à Rousseau, Hegel, B. Constant, etc. Mais le rapport de Gauchet à la tradition durkheimienne est complexe, car il est aussi le seul de tous ceux qui n'ont pas pu ne pas être profondément marqués par le structuralisme à rompre aussi avec lui sur un point décisif, celui de réintroduire massivement l'idée d'une religion "archaïque" ou première, totalement absente chez Lévi-Strauss ou Bourdieu, et qui coupe le monde des sociétés traditionnelles du nôtre qui a quitté les certitudes de l'option et de l'hétéronomie religieuses pour les incertitudes et les dynamiques de la pure historicité.

Il est donc apparu que la distinction du sacré et du symbolique permet un classement presque axiomatique des grandes théories de la religion produites par les sciences sociales au cours du xx^e siècle en France : Durkheim et Mauss ou le sacré *et* le symbolique ; Eliade ou le retour à l'*indistinction* du sacré et du symbolique ; Lévi-Strauss ou le symbolique *sans* le sacré ; Girard ou le réalisme du sacré à l'origine du symbolique ; Bourdieu, le symbolique médiateur de la domination en l'absence de sacré ; et Gauchet : *ni sacré ni symbolique*. Voilà la donne.

Cela montre au moins que la combinatoire du sacré et du symbolique crée un cadre systématique complet, bien que non saturé, car il se pourrait qu'il faille ajouter d'autres dimensions que les deux retenues initialement, sans que pour autant elles invalident ce cadre. Cette seule raison, ou ce résultat, suffirait à justifier mon choix. Mais il y en a d'autres plus pragmatiques qui vont éclairer la méthode plus sinieuse mise en œuvre dans cet ouvrage.

Le choix des auteurs

Il doit être clair pour tout le monde que bien d'autres sociologues de la religion, non retenus ici, sont importants historiquement ou théoriquement, comme on s'en convaincra avec de bonnes introductions aux grands maîtres [Hervieu-Léger et Willaime, 2001 ; Dianteill et Löwy, 2005]. Au moment de conclure, j'éprouve un regret, comme d'une injustice, de n'avoir pas inclus Roger Bastide, qui m'eût été fort utile comme authentique ethnologue de terrain, spécialiste des mal dits syncrétismes afro-américains, souvent

double inverse de Lévi-Strauss, et protestant féru de mysticisme. Mais le livre avait déjà atteint des proportions plus qu'inquiétantes. À la manière des archéologues, je garde Bastide comme une zone témoin, pour y reprendre les fouilles plus tard.

Ceux que j'ai retenus sont particulièrement représentatifs de courants majeurs de la pensée française ou de familles spirituelles (laïcité, judaïsme, catholicisme, progressisme, réaction, etc.). Leurs théories ont eu une influence parfois considérable. Mais il est certain que reste une part d'évaluation subjective dans l'importance reconnue à un auteur. Plus gravement, dira-t-on, si ces auteurs ont paru si importants, c'est qu'ils rentrent dans une thèse qui est justement la centralité du sacré et du symbolique et qu'elle a été extraite de la lecture de ces huit auteurs. Cercle vicieux ou, comme je le pense, part incontournable d'herméneutique sans laquelle on ne pourrait rien esquisser ? Je reviens sur la question herméneutique au chapitre II, mais je crois que la science des religions s'est un peu vite enivrée, justement à l'âge structuraliste, d'une rupture épistémologique qu'elle sera la dernière à trouver. Proclamer la rupture n'est pas encore l'avoir accomplie. Je crois que ce débat vient d'une mauvaise compréhension de l'enjeu de l'herméneutique. Toutes les sciences des religions sont interprétatives, mais je conteste que toutes les interprétations se vaillent. Toutes les hypothèses ne se valent pas et les bonnes hypothèses ne sont pas les plus éristiques (les plus polémiques vis-à-vis des auteurs, des traditions ou des maîtres du jour), mais les plus heuristiques, celles qui aident à trouver des faits significatifs, comme disait Durkheim.

J'ai trop fait de considérations méthodologiques dans mon ouvrage précédent pour recommencer ici. Celui-ci doit se rapprocher des choses mêmes. Mais ma méthode tient à une pratique de la relecture, inséparable de la conviction qu'on n'a jamais fini d'interpréter, puis de la confrontation, inséparable de toute démarche comparative. Or, la croyance qu'on a fait la rupture épistémologique qui fonde une science a parfois l'effet pervers qu'on ne relit plus les théories ou les auteurs antérieurs à la rupture supposée, ce qui finit par nuire au comparatisme.

Ma méthode est comparative et ne peut qu'être comparative. Elle est partie d'une comparaison de la sociologie et de la sociologie de la religion de Durkheim et de Mauss. Il s'agit désormais de poursuivre et d'élargir la comparaison. Le cercle n'est donc pas fermé. Libre à chacun de voir si d'autres auteurs pourraient y entrer et quel éclairage ils y apporteront et quel éclairage ils en recevront. L'important n'est pas de tout dire, c'est de trouver un bon point de départ, productif, de trouver une problématique qui embraye sur du réel : histoire des idées, épistémologie, retour au terrain ou aux textes avec de meilleures attentes.

De plus, il fallait rester dans les limites d'un choix d'auteurs raisonnablement nombreux pour être variés et contradictoires, mais pas trop pour que la confrontation demeurât maîtrisable par un seul homme. Le défaut évident de tant de bons ouvrages qui présentent les théories en sociologie

de la religion, c'est qu'ils ne sont pas vraiment comparatifs : ils juxtaposent les pensées et ils laissent le soin de la confrontation au lecteur. J'estime que le premier mérite de mon livre, après une présentation si possible honnête et compréhensive de chaque auteur pris et compris pour lui-même – donc en oubliant provisoirement les autres, c'est l'impératif absolu de ce que j'appelle la lecture mais n'est que la première lecture –, est de relever ce défi comparatif en les croisant parfois vigoureusement (troisième partie), ce que j'appelle la confrontation ou deuxième lecture.

Méthode un : du dialogue absent à la confrontation dialectique

Car ma démarche se garantit donc de ce que, si tous mes auteurs sont pris dans ce débat du sacré et du symbolique, ils ne sont en même temps à peu près d'accord sur rien. Or un bon comparatisme doit d'abord être contrastif et non pas concordiste. Je peux assurer que ce ne sera pas difficile. Une fois les auteurs présentés séparément et à peu près par ordre chronologique (deuxième partie), je procéderai à leur confrontation contradictoire (troisième partie) comme dans le bureau d'un juge d'instruction, en leur demandant pourquoi ils n'ont pas vu ou nous ont caché certains témoins ou faits. Mon livre est donc si long parce qu'il cherche aussi à suppléer aux dialogues qui n'ont pas eu lieu entre eux.

Un fait s'impose : le champ des débats théoriques sur la religion est traversé par des polémiques stridentes et des silences plus assourdissants encore. Chaque auteur a le droit de choisir ses modèles et ses ancêtres, mais aussi ses adversaires et ses cibles. Il y a donc les débats explicites. Mais presque aussi nombreux sont les débats ou les combats implicites, présents dans l'ombre et qui refoulent silencieusement à la marge de la science ceux avec qui on ne veut ou ne peut pas discuter. Eliade cherche à gommer Durkheim et la sociologie durkheimienne, comme d'ailleurs à effacer la psychanalyse freudienne. Lévi-Strauss ne mentionne jamais Eliade, et Eliade mentionne Lévi-Strauss une ou deux fois dans une "revue" historique, ou de la mode intellectuelle. Girard n'a cessé de rechercher l'explication avec Lévi-Strauss qui n'a daigné lui répondre – si l'on peut dire répondre – que vingt-cinq ans après, dans une allusion de quelques lignes. Sauf Durkheim, Girard ignore les sociologues français et semble n'avoir pas lu une ligne de Dumézil. Bourdieu et Gauchet ne mentionnent jamais Girard, alors qu'il est impensable qu'ils ne l'aient pas lu, etc.

Ces silences sont pour moi des faits majeurs, et pas seulement parce qu'ils évoquent ces grands tabous dont les religions ont le secret, mais sans doute pas le monopole. Pour plusieurs raisons, ces faits nous concernent. On peut les référer aux difficultés des mœurs françaises à parler religion et à entendre les options différentes, en tout domaine. Il est vrai que dans celui-ci nous ne sommes pas encore dans une société de dialogue. Derrière ce fait, il y a

aussi le poids de conflits historiques majeurs et leurs effets d'incroyablement longue durée. Le poids de l'histoire politique et religieuse reste plus lourd dans ce secteur de la science que dans les autres. Cela nous impose, ai-je dit, des détours et des relectures car les messages ne passent pas. Mais comme nos auteurs n'hésitent quand même pas à parler de religion et prennent parti, nous sommes en présence d'exclusions d'adversaires, éventuellement jugés indignes de participer au débat scientifique. Là est la difficulté : qui juge qu'un tel est scientifique et que l'autre ne l'est pas ? On ne peut contester le droit à un savant de prendre parti. Cependant, la science n'est pas l'œuvre d'un seul homme, par définition, mais d'une communauté. Or, dans cette communauté, il arrive aussi qu'à un moment un seul individu ait eu raison contre elle. Il n'y a pas de réponse définitive ni de garantie institutionnelle contre l'exclusion injuste, qu'elle vienne d'un individu ou de la communauté. C'est une raison pour moi de me permettre de faire (se) parler, à mes risques et périls, ceux entre qui le dialogue n'a pas eu lieu.

Ces faits de "silence d'exclusion", voire de "tabouisation" d'une position adverse quand elle n'est pas explicitement discutée, démythisent des visions naïves de la science ou d'une certaine conception positiviste qui l'assimilent à la neutralité, alors qu'elle est prise aussi dans le refoulement culturel. Car son espace social est tout sauf cartésien, isotopique ou homogène. La science des religions est plutôt une forêt, pour ne pas dire une jungle, coupée de chaînes de montagnes admirables, avec des cimes parfois d'une sérénité olympienne, au-dessus des nuages, mais qui ne se parlent pas et dont le sol est rempli de fondrières ou barré de rivières où les crocodiles ne dorment que d'un œil.

Aujourd'hui, tout le monde parle de dialogue et d'interdisciplinarité, mais on nous sert surtout des monologues juxtaposés et la dialectique est toujours pour demain. Comme si la confrontation contrastive était devenue une menace pour le dialogue alors qu'elle en est le but. Je souhaite que ma démarche nous remette dans cette dynamique ou plutôt dans cette dialectique au service d'une recherche d'exhaustivité qui n'existe pas dans le débat actuel des sciences des religions, puisque chacun choisit ou esquive les confrontations à sa guise.

Si les confrontations retenues sont théoriquement nécessaires, j'ai toutes les raisons de penser qu'elles seront aussi utiles. Ainsi, dans le panorama de la sociologie française, Bourdieu et Gauchet sont à ranger comme de grands penseurs de la laïcité, même si celle de l'un n'est pas celle de l'autre. Car personne ne semble remarquer qu'ils tiennent sur la religion un discours qu'on doit dire contradictoire. Une seule preuve : la religion pure de Gauchet couvre quasiment les temps préhistoriques, c'est-à-dire un bon bout de la longue durée humaine, mais elle cesse quand commence la religion pour Bourdieu, avec l'histoire. Ce discord a des raisons, mais il offre pour le moins un indice d'une difficulté à se mettre d'accord sur ce dont on parle quand on parle de religion. Sur les tâches de la laïcité

française aujourd'hui, une comparaison Bourdieu-Gauchet (à laquelle on pourrait ajouter Debray) mènerait sans doute plus vite à (de) l'essentiel que tant de débats secondaires.

Mais si la comparaison doit être contrastive, elle doit toujours s'assurer qu'elle compare du comparable et donc aller de proche en proche. C'est une des raisons pour lesquelles je me suis limité à des auteurs francophones. Ce provincialisme paraîtra vieillot ou injustifiable à l'heure de l'Europe et de la mondialisation quand, de surcroît, la recherche française n'est plus à la pointe ni au mieux de sa forme comme à d'autres époques. Il y a peut-être là de la nostalgie pour un certain âge d'or de la science des religions en France, dont la relève n'est pas évidente. Mais il y a d'abord le souci de continuité historique, puisque pour moi, encore une fois, tout est parti de la comparaison-confrontation de Durkheim et de Mauss. Tous mes auteurs viennent après eux et ont sinon une référence explicite à eux, au moins un calage, fût-il d'opposition.

Mon choix couvre remarquablement le siècle du point de vue chronologique, ce court et terrible xx^e siècle. J'ai montré [Tarot, 1999] la position charnière de Durkheim et Mauss, anticipateurs du xx^e siècle et remarquables héritiers du très long xix^e siècle, qu'ils connaissaient à fond et qui moralement continue jusqu'en 1914 ou 1917, année de la mort de Durkheim, fin de la suprématie européenne avec la Révolution russe et l'arrivée des Américains. M. Gauchet est heureusement bien vivant et sa pensée toujours en marche. Mais son grand livre paraît en 1985. Or tout le monde convient que le xx^e siècle est bien fini, disons, en 1989, bicentenaire de la Révolution mais qui voit précisément la fin de l'idéal révolutionnaire et de la guerre froide avec l'effondrement de l'Union soviétique [1991]. Avec la dernière décennie qui a imposé le thème de la mondialisation et la révolution technologique, chacun sent que la modernité a basculé dans le troisième millénaire avant le calendrier et va vers quelque chose qu'on ne sait pas bien nommer (postmodernité, ultramodernité, etc.). Or c'est aussi en 1989, et pas seulement par la première histoire de voile islamique en France, que l'on commence à reparler de "retour" de la religion et que la sociologie s'interroge largement sur son "paradigme de la sécularisation".

Ma limitation française n'est pas une complète ignorance, un désintérêt, encore moins un mépris pour ce qui se fait ailleurs. À une tout autre échelle, l'exceptionnelle réussite dumézilienne, là où tant d'autres avaient échoué, m'avait convaincu que la comparaison contrastive n'est payante que si on compare du comparable (alors qu'on ne sait pas s'il l'est) au moins par la garantie de contiguïtés objectives fortes : chronologiques ou linguistiques ou problématologiques. Ces trois contiguïtés relient mes auteurs et d'ailleurs leur permettent aussi de s'affronter d'autant plus violemment ou de s'ignorer plus superbement qu'ils partagent le même champ clos.

Mon espoir, un peu ridicule sans doute comme quand on se donne en exemple, serait donc que, si on devait jamais reconnaître un mérite ou

une once de fécondité à ma démarche, on tente pareillement de dégager la logique des débats en sociologie de la religion chez les principaux auteurs, pour l'espace germanophone, et un autre pour l'espace anglophone (ou s'il est trop vaste, seulement anglais), selon une méthode de relecture comparative et contrastive analogue. Il serait évidemment indispensable que l'auteur d'un tel ouvrage fût respectivement anglais et allemand. On dispose d'une littérature infinie de commentaires sur la sociologie de la religion de Weber ou sur la critique de la religion chez Freud, mais je n'ai jamais lu une bonne confrontation sur le fond de ces deux auteurs les plus importants dans l'espace germanophone et qui se recommandent immédiatement par le fait qu'ils ne sont à peu près d'accord sur rien dans leur théorie de la religion. Ainsi la fabrication de trois ouvrages formatés selon les mêmes exigences et contenus dans un cadre chronologique comparable, mais dans le respect des problématiques locales (et donc je pense que le symbolique et le sacré n'en offriraient sûrement pas le point de départ), révélerait des convergences et des divergences qu'il faudrait comparer à nouveau. Les mêmes principes de fabrication devraient faciliter la comparaison des trois livres et des trois cultures, pour parler comme Wolf Lepenies [1990], et permettraient des bilans contrastés, des remembrements, et peut-être de sortir la sociologie fondamentale de la religion de sa babélisation actuelle, des myopies rassurantes ou des discours parallèles et sourds.

Méthode *bis* : éclectisme méthodologique et comparatisme

Je n'ai pas attendu le relatif intérêt actuel à l'endroit des phénomènes religieux pour m'en occuper, à une époque où cela paraissait plus ringard qu'aujourd'hui. Mais je ne m'y intéressais pas dans la perspective d'écrire sur le sujet, seulement par curiosité pour l'humaine complexité, pour ma gouverne personnelle et pour l'action engagée. J'ai lu Eliade et Lévi-Strauss dans les années 1960, frappé par leur opposition, Durkheim et Girard dans les années 1970, frappé par le fait sinon d'un "renouement", du moins d'une convergence. Mais j'ai connu de longs et complexes blocages sur l'apologétique de Girard, dont l'écoute de Lucien Scubla m'a enfin sorti, mais plusieurs années après ma thèse. Or, quand je me suis trouvé devant l'idée d'une thèse en 1993, je me suis mis à lire systématiquement Mauss, ce qui m'a révélé la complexité du milieu durkheimien, mal perçue des sociologues de la religion, les différences de Mauss et le fait que l'idée de symbolique devenue exclusive dans le structuralisme était née là. Il en est sorti un gros chapitre non publié de ma thèse et que je ne reprends que très partiellement ici, où je faisais un dernier effort pour définir la religion dans la lignée structuraliste en éliminant toute référence au sacré [Tarot, 1994, p. 192-345]. Mais, prudent, il me semblait qu'il fallait au moins deux foyers pour définir la religion, et qu'on pouvait les prendre dans le symbolique et

la tradition et qu'on devait risquer cette voie au moins à titre de "tableau de pensée" : que se passerait-il si on éliminait le sacré de la définition de la religion ? Aujourd'hui, alors que la tentative se répète parfois subtilement d'expliquer le religieux et même la sociologie de la religion par la présence d'une fonction symbolique introductrice d'une intime et indépassable altérité [Trigano, 2001, p. 8-9], je suis convaincu que l'exercice n'est pas vain, mais je suis sûr qu'il reste partiel et insuffisant pour résoudre le problème de la définition.

Il n'est pas vain car il révèle que même des esprits de la taille de Lévi-Strauss ne peuvent pas être au four et au moulin. Il est indéniable qu'on ne peut pas se polariser autant sur le symbolique et le sacré, et que pour voir l'un, il faut parfois comme perdre l'autre, c'est pourquoi j'ai parlé à l'occasion de relation d'incertitude entre le sacré et le symbolique [Tarot, 2003]. Il faut aussi laisser à chaque chercheur la liberté et la responsabilité de ses choix alors que la méthode impose forcément ses caches, ce qui légitime que toutes sont acceptables, qu'aucune n'est dernière, mais rien n'oblige non plus à s'enfermer dans une seule. C'est ici que la leçon d'éclectisme méthodologique de Mauss garde pour moi toute sa valeur.

Nul doute que les plus grands auteurs soient ceux qui apportent des méthodes nouvelles ou qui les renouvellent profondément. C'est indubitablement le cas de Durkheim avec la méthode sociologique, de Dumézil avec la mythologie comparée et de Lévi-Strauss avec la méthode structurale. Mauss est exemplaire, non parce qu'il a inventé une méthode, mais parce qu'il les maîtrise toutes avec la même dextérité : historique, sociologique, philologique, ethnographique (bien que sans terrain, il enseigne un manuel sur le sujet et il a voulu introduire la méthode philologique en ethnologie) ; enfin, il anticipe souvent sur la méthode structurale. Or, il voit aussi les limites de chacune et donc les prône toutes, mais en ordre. Mauss a compris mieux que personne pourquoi l'éclectisme méthodologique est nécessaire, compte tenu de la complexité de l'objet religieux, mais surtout à quelles conditions il reste scientifiquement recevable. Il doit être méthodique et contenu par l'idée de totalité. Il impose de reconnaître qu'une science ne doit jamais prendre la place d'une autre si celle-ci a sa méthode propre et efficace.

Méthode *ter* : comparer les comparatistes ou de la relecture

Ayant retenu des auteurs qui me semblaient avoir apporté le plus à la théorie générale de la religion, j'aurais pu éliminer Dumézil qui ne s'est jamais soucié de théorie générale de la religion sinon pour les refuser toutes, mais il y va quand même de ses essais personnels pour définir la religion, pragmatiquement et sans s'inféoder à une école. Mais il est un comparatiste hors pair. Il devait donc être là, car finalement mon projet est de comparer

les comparatistes. Mais on dira que ni Bourdieu ni Gauchet n'ont révolutionné la comparaison sociologique. C'est vrai, mais il y a chez Bourdieu une excellente ethnologie kabyle qui joue un rôle essentiel dans l'économie de sa pensée et donc une comparaison constante des sociétés modernes avec le "paradigme kabyle". Gauchet n'a pas de pratique ethnographique et a puisé son ethnologie essentiellement dans Clastres, que je serai donc obligé de discuter de très près. Mais il renoue ainsi avec la comparaison des sociétés traditionnelles et des sociétés modernes un peu comme Durkheim, mais sans évolutionnisme.

Je me suis donc dit qu'il fallait comparer les comparatistes sur ce problème si résistant de la religion. Pourquoi ? Parce que la comparaison est en sciences sociales ce que l'expérimentation est en sciences de la nature. Depuis que les sciences des religions existent, tout le monde sent et sait que le problème de la et des religions ne peut avancer que par la comparaison. Mais chaque comparatisme est comme une expérience plus ou moins bien réussie. Or à l'exception du cas indo-européen en général, si renouvelé par Dumézil, combien de certitudes ressortent-elles de tant d'efforts sur deux siècles ? Bien peu. Il ne suffit donc pas de prêcher le comparatisme à des convaincus, il faut montrer comment on peut l'améliorer. Or l'améliorer, c'est choisir les bonnes questions. Pour accéder à celles-ci, il faut tirer les leçons des échecs. Je suis convaincu que réfuter une erreur n'est pas encore expliquer pourquoi elle s'est produite. Cette dernière tâche est souvent bien plus difficile, mais à terme plus productive encore. Je me suis donc dit que ce serait bien le diable si, en prenant les auteurs les plus importants selon un ensemble de questions récurrentes sur lesquelles je reviendrai (fin du chapitre VI), je ne finissais pas par me rapprocher, sinon déjà de la solution, du moins des vrais problèmes ou des bonnes questions. Ou alors il faudra conclure que tout ce beau monde a parlé pour ne rien dire.

Cette démarche de comparer les comparatistes n'est pas sans s'inspirer de la méthode cartésienne qui conseille de réduire un problème complexe en autant d'éléments simples qu'on pourra. Une seule religion est déjà un monde qu'on peut mettre des années à connaître. Comparer les religions, ce n'est pas chercher une aiguille dans une botte de foin, mais des boîtes d'aiguilles dans plusieurs meules où elles ont été vidées. Or les différents comparatistes représentent des tentatives de réduction dont on peut penser qu'elles ne sont pas *a priori* absurdes, même si elles ont manqué ce qu'elles cherchaient. Même fausses, les théories ont toujours l'avantage d'être comme des modèles réduits, ce qui, à condition de les prendre *cum grano salis*, économise bien de l'énergie ou des divagations parfois pires.

Je ne travaille donc pas sur un corpus primaire de faits religieux, historiques ou ethnographiques, mais sur un corpus qu'on peut dire secondaire (qui pourrait déboucher dans mon hypothèse européenne des trois cultures sur un corpus tertiaire). Mais on fait les bonnes sauces par réduction et évaporation successives, en remettant plusieurs fois sur le feu. Pour ces

raisons, j'ai employé peu de textes et de données ethnographiques nouvelles, en dehors de celles déjà utilisées par les auteurs, mais alors j'essaie de les relire, comme on le verra surtout dans la dernière partie. Le comparatisme est toujours une relecture, mais qui se vérifie ici en montrant ce à côté de quoi on était passé. Car tout l'essentiel est probablement là, mais on ne le voit pas ou si on le voit, on ne le remet pas à sa juste place. J'insiste sur l'idée de relecture, car elle est au cœur de ce que j'ai appelé l'hégire intellectuelle et la méthode de ce travail. Nous lisons vite, trop et mal, car nous ne relisons pas. Les scolastiques chrétiens, juifs et arabes, avec leurs textes sacrés mais relus avec un œil sur le Philosophe, ont posé beaucoup de grands problèmes et ont contribué de façon éminente à ranger leur esprit et le nôtre en créant notre *organon* logique. C'est en relisant qu'on relie. On nous dit *publish or perish*. Je dis aux sciences sociales, dont la situation est toute différente de celles de la nature : relire ou périr. Car elles en sont toujours au point, en particulier dans ce domaine de la religion, où en étaient les sciences de la vie au XIX^e siècle quand elles se demandaient si elles devaient s'embarquer ou non sur la théorie de l'évolution.

Si le patronage n'était trop prestigieux, c'est le modèle de Dumézil qu'il faudrait prendre quand je parle de relecture. « Si vous voulez, on commence par avoir une vue globale et confuse. Et en précisant tel ou tel point, on en voit d'autres, jusqu'alors obscurs, s'éclairer. Et de nouveaux problèmes surgissent. Je ne laisse pas derrière moi une collection de livres également accomplis ; mon travail a tâché d'être un progrès continu » [Dumézil, 1987, p. 69]. Méthode de lecture et de relecture, de connaissance approchée, comme on serre le sens d'un texte qui s'éclaire parfois de ceux qu'on lit après lui : « Dans nos recherches, même si elle porte sur une autre chose, chaque découverte colore différemment ce qui avait été établi précédemment » [*ibid.*]. « Le procédé est simple : toujours tout remettre en question, corriger, améliorer. Beaucoup de mes livres et des articles en ont remplacé d'autres. Mes publications ne sont pas additives. Je fais comme les directeurs de chantier de fouilles : une année, ils ont cru identifier un palais, et dans la campagne suivante, ils comprennent que c'était un temple ou un hammam. Ils se corrigent de compte rendu en compte rendu » [*ibid.*, p. 220]. La relecture va avec une méthode des petits pas, qui vaut mieux que les déclarations sur la rupture qui finissent en surplage.

Bourdieu a exprimé l'idée juste que les théories scientifiques de la religion, ou du moins se voulant telles, sont passibles de traitements analogues à ceux qu'elles infligent aux religions. Or elles ont soumis les religions à la comparaison. Ma démarche est aussi proche de l'épistémologie comparée du mythe proposée par Daniel Dubuisson dans *Mythologies du XX^e siècle* (Dumézil, Lévi-Strauss, Eliade), où il s'agit de « ramener la diversité des hypothèses et des définitions émises à propos du mythe ou des mythes à un tableau cohérent où la place singulière occupée par chacune d'elles profitera de la composition que forment toutes les autres avec elle » [Dubuisson,

1993, p. 17]. Je reconnais d'autant plus volontiers cette convergence sur la méthode avec Dubuisson que notre opposition est complète sur le statut à donner à la notion de religion (voir chapitre II). Mais si je crois devoir exprimer d'expresses réserves sur son traitement de la notion de religion, j'ai beaucoup d'estime pour son épistémologie comparée des mythes, qui offre des points féconds. En fin de compte, il pense que « le caractère le plus curieux de la pensée mythologique contemporaine est d'être globalement pensable, parce que ses œuvres les plus influentes (Dumézil, Lévi-Strauss, Eliade) occupent les principaux pôles d'une combinatoire originale réunissant ces principales positions explicatives » [*ibid.*, p. 124]. Ce caractère pensable qui, selon moi, ne fait pas de doute s'applique à bien d'autres objets que le mythe dans ce même champ, dont celui de religion lui-même. C'est ce que j'ai voulu faire.

Anthropologie du symbolique et socio-anthropologie

Rien n'est plus difficile et donc plus rare dans nos théorisations qu'un sentiment équilibré de la diversité et de l'unité des sociétés et des hommes, et partant des religions, et qu'une pondération exacte de ce qui change en leur sein et de ce qui demeure. Si on peut appeler l'ouverture à la diversité et à l'altérité, sens historique ou ethnographique, la sensibilité à l'identité mériterait bien l'appellation de sens anthropologique. C'est ce problème de pondérer exactement l'unité et la diversité, le même et l'autre, qu'affrontent l'ethnologie, où l'on considère des sociétés si différentes sous l'angle de leur coexistence spatiale, et l'histoire où on les considère dans la succession de leurs altérations temporelles. Dans la pratique des échanges ou des politiques, le moindre déplacement dans la maximalisation ou la minimisation des différences est d'autant de portée, trop souvent catastrophique, que de maximaliser ou de minimiser l'unité. Mais c'est au niveau théorique que le problème nous est posé. Car il existe aujourd'hui une forte tendance au culturalisme qui prétend que les cultures sont des mondes clos les uns pour les autres et incommensurables. Ou bien faut-il penser que si diverses soient ses cultures, le fait que l'homme est l'animal culturel par excellence fait sens et sens commun pour l'espèce ?

Je revendique le terme de socio-anthropologie, pour dire ce biais des sciences sociales et cette dimension d'une anthropologie du symbolique qui mettent au centre de leurs préoccupations toutes les énigmes que cachent ces jeux de l'unité et de la diversité dans les faits humains. Si les hommes sont à ce point différents que l'identité humaine est un leurre, on pourra peut-être encore faire de la sociologie ou de l'histoire, mais plus d'anthropologie. Si la certitude de l'unité et de l'identité humaines devait offusquer la perception de la diversité, on pourrait encore faire une anthropologie, mais la sociologie, l'histoire, l'ethnologie seraient grandement inutiles. Qu'on parle

de la mort, ce fait si évidemment universel, ou de langues, ce phénomène si évidemment divers et changeant, il y a matière à socio-anthropologie chaque fois que, face à ces données positives, se pose la question de l'articulation de l'unité et de la diversité. Nul vivant apparemment n'a échappé à l'universel légal, et cependant la mort a aussi des dimensions historiques, elle a changé énormément ces cinquante dernières années, peut-être plus que dans toute l'histoire humaine, elle changera encore, ce qui ne veut pas dire qu'elle disparaîtra bientôt. Mais puisqu'on peut repérer à la fois continuité et changement, il y a bien matière à une socio-anthropologie de la mort. De même pour les langues, ces barrières de la diversité, mais l'intercompréhension médiate de ces langues nous assure qu'elles sont toutes humaines et que l'on peut parler d'un universel, le langage, potentialité commune à l'espèce.

En va-t-il de même pour les faits religieux ? Rien n'est moins sûr. On est bien tenté de comparer cultures, langues et religions. Mais sont-ce des problèmes comparables ? Il est certain que le sentiment de l'unité du fait religieux n'est pas si spontané et que, de nos jours en particulier, la diversité paraît plus évidente. Faut-il aborder les faits religieux dans la perspective d'une pure diversité, d'un indépassable pluriel ou bien peut-on parler du fait religieux au singulier et y trouver aussi une unité, sans massacrer sa diversité ? Faut-il inclure les religions dans la diversité culturelle, mosaïque ethnographique ou pure historicité des successions en rupture, comme c'est la tendance actuellement ? Si au contraire on leur trouve une unité transculturelle, ne va-t-on pas renaturaliser les religions, en faire une donnée humaine insurpassable, leur trouver une nécessité qu'elles n'ont pas et surtout retomber dans les certitudes lourdes de l'*Homo religiosus* ? Faut-il penser que le différentialisme, bon quand il s'agit de cultures, est infect quand il s'agit de religions, car il mènerait aux intégrismes et à des intolérances à peine moins odieuses que celles des racismes ? Mais s'il n'y a pas d'unité du phénomène, ce n'est pas seulement le mot de religion qu'il faudra abandonner, mais un sentiment ou une intuition qu'il faudra combattre, car d'où vient que, devant des rites même hermétiques, nous ayons la certitude de nous trouver face à des comportements symboliques chargés vraisemblablement d'une dimension religieuse ? Autrement dit les faits religieux sont-ils passibles d'une approche socio-anthropologique au sens susdit ou bien faut-il se contenter d'empiler ce que nous apprend l'histoire sur ce que disent la sociologie et l'ethnologie, sans autre théorisation que le trop facile éloge du divers, qui finira inéluctablement dans l'éloge de la poussière ?

Devant ces complexités et ces perplexités, que faire ? Mettre en route une démarche herméneutique et problématologique, comparatiste et de longue durée. J'appartiens aux naïfs – qui n'ont pour eux de nos jours que de se compter sur les doigts de la main – qui sont convaincus que le désordre, l'éclatement, la cacophonie qui prédominent présentement dans le champ

des sciences de la et des religions est le prélude à une réorganisation. Si on pense le contraire, c'est qu'on est prisonnier du bruit que font aujourd'hui les interférences de la science et de l'actualité, si ce n'est du journalisme. D'où mon idée d'hégire intellectuelle. Certes, le divers et la cacophonie seront notre lot religieux dans nos sociétés contemporaines. Mais les sciences des religions auront un jour leur théorie de la dérive de leurs continents, qui expliquera, comme l'autre, pourquoi les religions se ressemblent et pourquoi elles se sont tant différenciées et ne s'arrêteront pas de le faire demain. Elle ne dispensera pas de revenir aux choses mêmes, en chaque contexte, mais on y reviendra avec des questions plus pertinentes, des hypothèses mieux ajustées. C'est l'idée qui inspire la première partie de cet ouvrage, que je n'avais pas prévue si longue, si encombrante, mais qui me paraît toujours plus nécessaire. Il fallait répondre à ceux qui ne partagent pas mon optimisme et me jugeront précritique. J'ai fini par faire une grande place aux écrits de Régis Debray en particulier. Mes critiques sont proportionnelles à l'estime que j'ai pour leur subtilité et leur honnêteté intellectuelle et au plaisir qu'on prend à les lire. Si je demande l'indulgence du jury, c'est que dans une époque où la nuance et le bon goût ne sont pas notre pain quotidien, il est désagréable de faire la critique du dernier homme d'esprit, à la française, qui nous reste.

Les conflits des modèles

Ce travail touche constamment à l'histoire, mais n'y entre pas. Ce n'est pas une histoire des idées ou de la vie religieuse ou des grandes religions au xx^e siècle. Mais des idées sur la religion. Mais ce n'est pas non plus une histoire des idées qui aurait la minutie qu'y mettrait un historien de la philosophie. Ce travail provient d'un sociologue, qui procède plus grossièrement, par sondage, ou comme les prospecteurs de pétrole, par carottage. Ce qui m'importe, c'est de problématiser. J'accepterais de parler d'histoire raisonnée, mais je préférerais dire « histoire schématisante », si la schématisation est une étape vers la (re)conceptualisation. En lisant mes auteurs et en les mettant côte à côte, chacun appuyé à un monde souvent aussi loin d'aujourd'hui que les Indo-Européens communs de la France contemporaine, j'avais pourtant l'impression de voyager quand même dans les grandes forces, les dérives, les fractures du xx^e siècle, mais en le voyant de dessous et simplifié, comme un voyageur qui découvrirait Paris seulement par le métro. Il n'aurait rien vu de l'entassement et du grouillement de la surface et cependant il serait bien allé partout et il aurait pu gagner une sorte de carte du revers de la ville. Oui, j'ai eu souvent le sentiment d'avoir touché comme les sous-sols et les racines du xx^e siècle.

Or cette histoire seulement esquissée révèle des enjeux théoriques. On peut y tester qu'au-delà de la richesse et du brio de leur travail, il y a une

fondation chez les durkheimiens, comme je les entends : Durkheim et Mauss ni identifiés ni séparés, pris dans leur tension créatrice. On dira que Max Weber a fondé une remarquable sociologie de la religion et proposé une définition de la religion comme système d'action sociale ou qu'il a vu l'importance de la légitimation symbolique. C'est exact, mais Max Weber n'a pas proposé une sociogénèse du fait religieux, qui est l'enjeu des durkheimiens. Durkheim et Mauss sont incontournables et fondateurs, car, avec leur élaboration du sacré et du symbolique, ils ont jeté les bases d'une théorie sociogénétique du fait religieux qu'on peut perfectionner et compléter. Cela s'oppose donc directement à l'opinion aujourd'hui dominante que seules les intuitions de Mauss sur le symbolique ont gardé une valeur pour la science, alors que tout ce que les durkheimiens ont écrit du sacré est obsolète, ethnocentrique, inutile et inutilisable. Bref, que le cœur de la religologie de Durkheim appartient désormais aux mythes scientifiques ou aux projets morts, comme le mien de définir la religion.

Le fait historique majeur qui est en lui-même un enjeu théorique et épistémologique que ce travail met en lumière est donc relatif à ce qu'il faut bien appeler la révolution structuraliste. Je pèse le mot : il y a eu en France une révolution structuraliste, qui est un événement considérable, illustré ici en partie par Dumézil et surtout par Lévi-Strauss. Le problème n'est pas les apports de la méthode structurale, incontournable, mais les conséquences épistémologiques qu'on a tirées du structuralisme. Esquissons la preuve.

Dans le contexte français, toutes les théories sociologiques de la religion se ramènent à quatre positions fondamentales et quatre seulement. Or toutes ces théories gardent un œil et une méfiance quasi congénitale sur le passé catholique du système politique français. Cela m'a obligé encore à allonger la première partie. Car toutes entendent se définir aussi par contraste-opposition et surtout ne donner aucun gage au modèle catholique que j'appelle du « tout religieux », qui lui n'est pas sociologique. Il est théologique, mais puissant. Il pose une universalité du fait religieux, fondée soit sur la révélation primitive ou le monothéisme originel, attestée par le consensus des peuples et découvrable par une science catholique et qui traite les religions "non-chrétiennes" soit négativement comme des déviations par rapport à la vraie religion, ou plus positivement, mais plus rarement, comme des esquisses, des pierres d'attente, introduisant un finalisme qui comme tel ne peut rien avoir de scientifique.

Contre ce modèle se dresse celui qui a souvent dominé la pensée laïque et qui est issu des Lumières, que j'appelle du "tout politique". Dans ses formes radicales, il dit que les religions ont été faites pour gouverner les hommes et les asservir ; parfois les princes, mais sûrement les peuples sont les dupes des prêtres ; les fondateurs de religion sont des imposteurs. Ce modèle comporte des variantes, il s'est combiné au marxisme qui donna d'abord dans le "tout économique". Mais, dans la pratique, les marxistes pensaient et souvent sacrifiaient au tout politique ! Le "tout politique" est

une dominante depuis deux siècles en France, et il a eu une belle carrière à l'extérieur. Il est fondateur pour la sociologie, doublement. Pour son paradigme de la sécularisation dominant jusqu'à aujourd'hui, il annonce que l'imposture religieuse cessera tôt ou tard, que ce soit par la diffusion des Lumières, par l'École, le Progrès, la Raison ou autre. Pour la sociologie du clergé (et des intellectuels) et des idéologies dont il est gros : si la religion est l'invention des prêtres, on expliquera les idéologies religieuses par les groupes qui les créent et les portent.

La nouveauté en France, c'est que juste au milieu du xx^e siècle, entre 1945 et 1950 exactement, s'est formulé un troisième paradigme, celui du "tout symbolique", qui est lié au structuralisme. Dans la suite de ce livre, quand je parlerai de structuralisme sans autre détermination, c'est à celui de Lévi-Strauss que je penserai, car il est bien le théoricien du "tout symbolique". Non pas qu'il n'y ait d'autres structuralistes, en particulier Benveniste et Dumézil, mais ils sont loin d'être engagés à ce point. La révolution structuraliste n'est donc pas un vain mot, car elle désigne ici l'émergence d'un paradigme nouveau – ce qui est rare en soi – et qui ne se réduit à aucun des autres.

Il y en a encore un autre, qui n'avait jamais vraiment pris pied en France, mais qui profite actuellement du reflux du structuralisme et de la quasi-disparition du marxisme, c'est l'individualisme méthodologique (chapitre V). Il s'oppose frontalement au structuralisme et au tout politique sur l'importance de l'individu : bien que le tout politique ait eu des versions libérales, il a aussi donné dans le totalitaire ; le structuralisme s'intéresse à la pensée comme fait humain où les variations individuelles deviennent insignifiantes.

Ce qui n'est pas vu dans les règlements de compte actuels entre ces trois frères ennemis, c'est que ces trois modèles si opposés sont quand même implicitement d'accord pour traiter la religion comme un fait second et que le sacré n'a pas de dimension objective, ne répond pas à un fait extérieur aux individus. Il s'ensuit que la société résulte soit de la volonté des citoyens, soit de la pensée qui impose ses catégories, soit de la raison calculatrice ou des interactions individuelles. Dans le débat sur la nature du religieux, le problème du subjectivisme déborde donc de beaucoup celui de l'individualisme, bien plus récent et plus étroit. C'est pourquoi je défends la thèse de l'origine religieuse du conflit entre holisme et individualisme qui divise la sociologie contemporaine, mais qui commence bien avant qu'on ne parle de sociologie, dans les conflits entre catholiques et protestants (chapitre V).

Il faut prendre le temps de mesurer ce qui sépare le modèle catholique de ces trois autres. Le modèle du "tout religieux" est celui de l'apologétique catholique, il est théologique, lié à une confession. Il pose que tous les peuples ont développé des formes d'organisation sociale, qu'on peut dire en gros religieuses, coutumières et liées à quelques idées d'un au-delà ou de la divinité. Il y a un débat sur la valeur et la justesse de ces représentations où on

oscille entre semences ou pressentiment de la vérité ou idolâtrie pécheresse et aliénation par le Malin. Il a une histoire politique qui s'achève chez nous dans l'absolutisme, il est associé par beaucoup à des formes d'exclusion, de répression, de domination, etc. Après la Révolution française, il a été reformulé par la pensée traditionaliste et parfois réactionnaire. Des variantes en reviennent de nos jours sous des formes intégristes. Il est certain que « la tradition à laquelle s'adosse – et contre laquelle se construit – l'histoire des religions est d'abord celle de l'apologétique chrétienne » [Malamoud, 1992, p. 628]. Formule complexe à méditer et qui en dit long sur les dépendances et les séparations de la science d'avec ses héritages.

En France, le “tout politique” s'est élaboré dans la rivalité mimétique anticatholique. Il a souvent, mais pas toujours, loin de là, pris les allures de l'irréligion ou de l'antireligion. La religion est principalement conçue comme un système de domination. Il se présente comme une thèse sur le pouvoir des sociétés humaines de se fonder elles-mêmes par des concertations diversement conçues par des sujets autonomes et libres et il se conçoit en conséquence comme un programme de libération des peuples et des individus. Il a aussi produit ses intégristes, mais qui ne sont pas du tout de la même eau que les précédents.

Le “tout symbolique” est bien différent. Il se présente comme une hypothèse purement scientifique. La religion n'est qu'un effet des systèmes culturels qui sont liés à la pensée symbolique. Elle n'a rien de spécifique, car dans la plupart des sociétés traditionnelles elle est liée à tout, à la cuisine, à la politique, à la sexualité, etc. Et elle n'a rien de spécifique puisqu'elle dépend de tous les autres systèmes symboliques. Lui reconnaître une spécificité serait lui reconnaître une autonomie, et donc la mettre hors de la science. Il n'y a pas de contenus religieux, seulement des formes, des agencements, des structures prises parmi toutes les autres, comme le mythe n'est que du langage et de la pensée agencés par des surdéterminations sémantiques. Il n'y a pas d'objet religieux. Mais l'éloignement du modèle du tout symbolique pour le “tout politique” est aussi très fort. Les religions, pense-t-il, ne sont pas prises dans l'instauration du pouvoir et des dominations, ou même de la société. Cette dépolitisation radicale a donc suscité la réaction de ceux qui ont voulu combiner le tout symbolique et le tout politique. Bourdieu, à cet égard, est exemplaire. Il manie fort bien l'analyse structurale comme le montre son ethnologie kabyle. Mais il ne veut pas renoncer à la libération malgré ses doutes sur la révolution. Son concept clef est bien celui de domination symbolique ! Mais Gauchet aussi, dans son *Histoire politique de la religion*, sous-titre de son ouvrage de 1985, entend nous donner une histoire structurale de la domination religieuse et de sa fin. Ou même Debray, qui après avoir sacrifié au tout politique de la libération des peuples revient dans les parages plus calmes de la médiologie, cette dernière version d'une science de la communication prévue et attendue par l'hypothèse structuraliste du tout symbolique.

Je ne prévoyais pas du tout, en commençant, quelle rupture représente le structuralisme. Je ne connais pas toute sa postérité et j'ignore son avenir. Mais ce livre a été la lente prise de conscience de l'hiatus, puis du gouffre, qu'il représente dans l'histoire des sciences des religions. Quels que soient ses effets théoriques, souvent bénéfiques, même si je le conteste sur des points essentiels, on est loin de mesurer combien il est et reste prophétique d'un fait socioculturel colossal et que nous mesurons encore mal aujourd'hui : l'estompement puis le vide européen. Fini le tout religieux de l'Europe chrétienne et le tout politique de l'Europe révolutionnaire qui s'en croyait à la fois la libération et la relève, il ne reste rien à mettre à la place. C'est ce vide que les succès scientifiques du structuralisme ont caché par l'espoir d'avoir enfin fondé la science de l'homme, qui par définition est à tout le monde et à personne. Mais comme aujourd'hui la scientificité du résultat est moins évidente, le vide réapparaît et se donne souvent les apparences de la rigueur par une sorte de sophistication généralisée, qui déréalise tout objet possible. Faut-il dire que, formulé juste au bout du pire désastre de l'histoire européenne, le structuralisme en proroge silencieusement la cassure, car sous l'apparence d'une révolution simplement scientifique, il aurait tiré un trait sur le passé européen et peut-être humain ? Je dirai que si c'est le prix à payer pour l'invention d'un autre accueil de l'altérité, en sortant du colonialisme, vive le structuralisme ! Mais, en général, les révolutions ne sont pas dangereuses par ce qu'elles affirment, qui est souvent nécessaire, mais par ce qu'elles nient, refoulent et dénie, et qui finit toujours par revenir. On n'a donc pas écrit l'histoire spirituelle du structuralisme, et seulement en partie son histoire intellectuelle, souvent faite à coups d'interview. On est resté dans l'histoire officielle, celle dont témoignent les protagonistes. Pour s'en rendre compte, il faut se demander comment est né ce paradigme.

Des enjeux théoriques de la manière dont on écrit l'histoire

Il n'est pas venu, comme je l'ai cru longtemps à la suite de tant d'autres, directement de la linguistique, comme on le disait aussi partout sur la foi des références des structuralistes eux-mêmes des années 1960-1970 à Jakobson et à Troubetskoï, eux-mêmes relisant Saussure, mais avant et ailleurs chez les sociologues français et dans le champ de la sociologie de la religion. C'est ce fait majeur que m'a révélé ma modeste enquête autour des relations de Durkheim et de Mauss, où je montre que Mauss lui-même n'avait sans doute pas lu Saussure si ce n'est à travers Meillet, ce qui en est la pire lecture [Tarot, 1999, p. 427 *sq.*]. Or Mauss est en même temps celui qui a le plus fait pour réintroduire les faits de langue dans la sociologie durkheimienne, dans la sociologie de la religion (depuis sa thèse sur la prière), pour montrer, sur la base du langage et contre les évolutionnistes, l'écale

complexité de toutes les cultures, pour qu'on renonce à croire simples les sociétés mal dites primitives parce qu'il n'y a pas de langues primitives, qu'on introduise la méthode philologique en ethnologie et finalement pour qu'on revoie, comme l'a bien montré Bruno Karsenti [1997], les relations de la sociologie et de la psychologie. C'est lui, enfin, qui prophétisa que la linguistique pourrait devenir la science pilote des sciences humaines, et qu'après avoir étudié le rite comme il l'avait fait, il faudrait consacrer plus au mythe. Par tous ces traits Mauss a bien annoncé le structuralisme, bien qu'il ne fût pas structuraliste, mais un fort libre et créatif disciple de Durkheim. Il est quand même resté un sociologue durkheimien qui n'a pas liquidé le problème du sacré comme une pure et simple vétusté. Surtout, si Mauss a bien vu l'ampleur des problèmes du symbolique, il a maintenu l'idée que ces problèmes sont nés dans les sciences des religions et du droit, et non dans celles de la langue. « Car la notion de symbole – n'est-ce pas ? – elle est tout entière nôtre, issue de la religion et du droit³ » [Mauss, 1924/1968, p. 294].

Comment a procédé le discours fondateur du structuralisme ? Dès les textes de 1947, la sociologie de la religion de Durkheim est déclarée obsolète au nom de son ethnologie australienne insuffisante. Puis en 1950, Mauss est séparé de Durkheim et présenté comme le seul élément sauvable. L'invention du symbolique est référée au modèle linguistique par l'intermédiaire des formalistes russes et finalement à Saussure. Il s'est donc produit autour du structuralisme, et par lui, une substitution de généalogie, un déplacement de filiation : alors que la sociologie de la religion qui en est la matrice disparaît de la pensée structuraliste, l'invention du symbolique se voit attribuée à la seule linguistique. En réalité, elle n'est pas la mère mais la nourrice. L'entreprise structuraliste commencée sous l'égide de l'école sociologique française finit dans *le Totémisme aujourd'hui* par une répudiation de tout l'héritage durkheimien du sacré. Pour Lévi-Strauss, le totémisme n'a aucun des caractères religieux que Durkheim lui avait trop généreusement mais faussement prêtés.

Les post-structuralistes (Detienne, Dubuisson, Debray à sa façon), plus déconstructivistes ou relativistes encore que structuralistes, sur le modèle donné à propos du sacré et du totémisme, entreprennent alors d'en finir avec la mythologie, puis le sacrifice et enfin l'idée de religion elle-même jugée sans aucun objet et simplement occidentalocentrique. Marcel Gauchet avait forgé pour le radicalisme de Detienne appliqué à la mythologie la plaisante mais aussi commode appellation d'inexistentialisme. Je la reprends et l'étends à

3. Ma convergence avec Karsenti est donc indéniable [Tarot, 2003, p. 98], sauf que sa problématique dominée par les relations de la sociologie et de la psychologie lui font avaliser davantage la lecture structuraliste de Mauss et du récit d'origine du structuralisme dans la linguistique, alors que la mienne, centrée sur les relations de la sociologie et des sciences des religions, ne peut que constater que la lecture lévi-straussienne évapore le problème religieux [*ibid.*, p. 103-104] et se fabrique une généalogie *ad hoc* et, va-t-on voir, un tantinet sacrificielle, comme toute autofondation en rupture.

ce qu'il faut bien appeler l'inexistentialisme religieux. Si on veut mesurer la dérive nominaliste et sophistique que représente cette étonnante évolution du structuralisme entre sa fondation et ses héritiers, il suffit de comparer deux textes. C'est Lévi-Strauss lui-même qui écrivait à une époque où il mettait encore son entreprise sous l'égide de l'école sociologique française : « Si vraiment, derrière des catégories aussi larges que le Sacrifice, le Don ou le Suicide, il n'y a pas au moins *quelques* caractères communs à toutes les formes – parmi beaucoup d'autres différents – et si cela ne permet pas d'utiliser ces catégories comme point de départ pour l'analyse, la sociologie dans ce cas ferait aussi bien de renoncer à toute prétention scientifique et le sociologue devrait se résigner à accumuler des descriptions individuelles sans espoir que cet entassement soit jamais d'aucun usage, sauf peut-être pour l'histoire culturelle » [1947, p. 532]. Prophétie saisissante, car on en est bel et bien arrivé là dans les revendications triomphalistes de M. Detienne : « La notion de sacrifice est bien une catégorie de la pensée d'hier, conçue aussi arbitrairement que celle de totémisme – dénoncée naguère par Lévi-Strauss – à la fois pour rassembler en un type artificiel des éléments prélevés ici et là, dans le tissu symbolique des sociétés, et pour avouer l'étonnant empire que le christianisme englobant n'a cessé d'exercer secrètement sur la pensée de ces historiens et sociologues convaincus qu'ils inventaient une science nouvelle » [in Detienne et Vernant, 1979, p. 34]. Mon livre a été écrit pour tenter de prendre la mesure de ce fait, sinon l'expliquer.

Non un retour à Durkheim, mais un détour par les durkheimiens

Et Durkheim dans cette affaire ? Le structuralisme et sa postérité ont fini par mettre une chape de plomb sur Durkheim. Étrange histoire, car dans un domaine où il n'y a pas et ne peut pas y avoir d'orthodoxie, le processus a fonctionné comme un schisme et l'imposition d'un tabou. Le structuralisme est bien né de l'école française de sociologie, mais en divisant l'héritage pour choisir le génial anticipateur Mauss contre le fondateur obsolète et dogmatique Durkheim. Celui-ci a erré en osant poser le problème de l'origine de la religion, question désormais taboue. Et toutes ses erreurs, ajoutera-t-on vingt-cinq ans après, comme on vient de le lire sous la plume de Detienne (pour d'autres exemples, voir chap. II), viennent de ce qu'on peut appeler le "cryptocatholicisme" de Durkheim. Au tournant du millénaire, avec le spectre du retour de la religion en plus, il n'est donc pas vain de répéter qu'il faut oublier Durkheim et de reprendre le chantier de "décatholiciser" la notion de religion, avec le résultat paradoxal d'affirmer que seul le christianisme fut jamais une religion et qu'il n'y a jamais eu de religion en dehors de lui. Les plus intransigeants des partisans de la vraie religion catholique, apostolique et romaine, n'en avaient jamais demandé autant ! Il est vrai qu'on le leur accorde à titre qu'on espère posthume.

Sur le fond, cette aventure provient aussi du fait, qu'il faut bien reconnaître, que Durkheim est un *hapax* dans le paysage intellectuel français et dans la pensée laïque. Si on revient aux paradigmes (un théologique et trois sociologiques), on voit que Durkheim ne colle totalement avec aucun. Son originalité et ce que j'ai appelé son cryptocatholicisme supposé qui lui est tant reproché sont presque tout entiers dans la phrase célèbre : « La religion contient en elle dès le principe, mais à l'état confus, tous les éléments qui, en se dissociant, en se déterminant, en se combinant de mille manières avec eux-mêmes, ont donné naissance aux diverses manifestations de la vie collective » [1969, p. 138]. Étiquetons sa position en l'appelant "dans le principe, tout est religieux". On voit immédiatement que c'est proche du "tout religieux" catholique, sauf qu'il était un des théoriciens de la laïcité et de la sécularisation et que, selon lui, le principe ne garantissait pas la fin de l'histoire, que les choses pouvaient et avaient beaucoup changé et qu'il a combattu toutes les formes intransigeantes ou intégristes du "tout religieux" catholique. Surtout, on oublie de dire que le principe qui fonde le "tout est religieux dans le principe" chez Durkheim n'est plus du tout le Dieu unique, tout-puissant et éternel, mais une sorte d'énigme anthropologique fondamentalement liée à la socialisation humaine. Laïc, il l'est, mais si tout dans le principe est religieux, il s'oppose aux partisans du "tout politique", alors qu'il appartient comme eux aux émancipés et aux émancipateurs. Et si "tout dans le principe est religieux", c'est que tout n'est pas symbolique, comme le veut le structuralisme dont il enfreint aussi l'interdit sur l'origine. Enfin, il s'oppose aux individualistes, car pour lui la religion n'est pas née chez les hommes d'une décision individuelle ou de simples interactions interindividuelles. Pour lui, l'individu n'est pas au principe mais à la fin, dans les deux sens du mot, de la religion. En un mot, Durkheim se démarque des trois courants (le tout politique, le tout symbolique et l'individualisme) en posant que le caractère objectif du sacré a précédé son caractère subjectif et c'est fondamentalement ce qui paraît inadmissible et incompréhensible.

Le présent ouvrage montre que le retour à Durkheim n'aurait simplement pas de sens, mais que le détour par les durkheimiens est une nécessité, non seulement pour comprendre notre histoire intellectuelle et des blocages bien français face à la question religieuse, mais parce qu'ils ont vraiment fondé quelque chose. Mais quoi, outre la problématique du sacré et du symbolique ?

Ce que j'appelle une *archéologie socio-anthropologique du religieux*. La religion est une réalité complexe, mais qui doit être abordée et lue à *trois* niveaux. Le plus connu et le plus célèbre dans la tradition occidentale chrétienne monothéiste, de la vraie religion, est le divin, Dieu, les dieux, les anges et/ou les diables, à quoi on peut ajouter les esprits, les âmes, etc., bref tout ce monde des doubles invisibles qu'on a essayé de classer en monothéismes, polythéismes, animismes, etc., et qui forment ce que j'appellerai *le religieux d'en haut*.

En dessous, il y a éventuellement des organismes plus ou moins différenciés, et sinon, toujours des acteurs humains, pas ou très spécialisés, qui eux sont visibles dans les rites et les mythes où ils interviennent pour les colporter ou les réciter, pratiquants et/ou croyants, prêtres, ou simples fidèles. On peut les appeler *le religieux horizontal ou du milieu*.

Mais en dessous, il y a le monde des pratiques plus ou moins mécaniques, des tabous dont la motivation échappe, des représentations obscures, “floues” à la conscience et cependant précisément agissantes qui font souvent l’essentiel des croyances, les mémoires collectives, les coutumes, les superstitions, qui relèvent du symbolique là où il touche l’inconscient et du sacré là où il se mêle aux obscurités du social, et qui forment ce que j’appelle *le religieux d’en bas*.

On peut donc expliquer le haut (pourquoi parle-t-on des anges ?), le milieu (pourquoi y a-t-il des églises et des prêtres qui y disent la messe ?) ou le bas (pourquoi tel interdit ?) par le haut : Dieu les a créés, ou les a voulus ainsi, ou a fondé l’institution, etc. Ou bien les ancêtres ont tout fixé. On est dans la mythologie ou la théologie qui peuvent se convertir en métaphysique ou en morale et qui consistent toujours à expliquer le haut, le milieu et le bas du religieux *par le haut*.

On peut expliquer le haut, le milieu et le bas d’une ou de la religion par le milieu ou l’horizontal. C’est ce qu’a très bien inauguré le “tout politique”. Tout cela est une invention des prêtres, etc. On peut raffiner et étendre l’explication au contexte, ajouter aux prêtres et aux rois l’ensemble du politique, l’État, les classes sociales, la société civile ou industrielle, etc., mais la sociologie repose quand même sur l’idée que le haut du religieux s’explique par le “milieu” ou l’horizontal du religieux, et celui-ci par l’horizontal de la société visible.

Mais je pense que ce qui fait la supériorité des durkheimiens, c’est qu’ils ont montré que la complexité des faits religieux appelait une explication du haut et même du milieu de la ou des religions par l’en-bas, par l’enfouissement du fait religieux, par une archéologie socio-anthropologique qui tourne autour des obscurités des mythes, des rites et du sacré. Cela est fondé par Durkheim quand il pose qu’il peut y avoir religion sans dieu, sans ces hauts grandioses. Pour moi, c’est le tournant de la science des religions. Il signifie bien « arracher la définition du religieux aux religions » [Hervieu-Léger, 1993, p. 78]. En négatif, cela veut d’abord dire que la sociologie doit s’émanciper de la théologie et de la métaphysique. Mais en positif, cela veut dire plus : que loin que le sacré soit déduit du divin comme le répètent toutes les positions idéalistes, ou se confonde avec lui (ce qui est bien pire, comme chez Eliade), c’est le divin qui vient du continent enfoui ou éreinté du sacré, en tout cas, il est passé par là. Le fond du durkheimisme, selon moi, est une archéologie socio-anthropologique de la et des religions, qui pose que le religieux par en haut est superstructurel, que le religieux horizontal est structurel, mais qu’il y a une irréductible spécificité du religieux car il y a un domaine proprement

infrastructurel du religieux, qui lui est propre, qui n'est ni le politique tel qu'on le conçoit quand on l'oppose au religieux, ni l'économique, ni même à proprement parler aucune des religions empiriquement observables, mais quelque chose qui touche au plus près à l'effervescence sociale et à l'instauration de la société, moins par un pouvoir que par des symboles, ou plutôt des pratiques symboliques rituelles autour du sacré. Les durkheimiens ont bien vu que le symbolique appartient à cet infrastructurel (il faut que la société s'exprime, dira Durkheim, pour exister et continuer d'exister), mais que l'infrastructurel religieux ne se réduit pas au symbolique, qu'il inclut ce qui est le moins mal nommé sacré et que ce religieux par en bas tient à la prise de l'existence en société. Faut-il ajouter, pour lever les derniers malentendus, que l'affirmation de la spécificité du fait religieux, dans le principe, n'implique en rien l'autonomie dudit fait religieux qui est au contraire pris dans toutes les autres contraintes de la nature, du vivre-ensemble et de la sociogenèse ? Spécificité ne signifie pas du tout autonomie. Et "dans le principe" ne signifie pas pour l'éternité !

Suites

La plus grande difficulté d'écrire ce livre fut donc de savoir jusqu'où je devais y intégrer les problèmes de modernité et de sécularisation. Le problème est simple à formuler, très difficile, sinon impossible à gérer. Mon problème est la définition de la religion, non la "sortie de la religion". Donc théoriquement, les deux sujets sont bien séparés, mais en fait, sans la sécularisation ou la sortie de la religion (même partielle), il n'y aurait rien à dire sur la religion, en dehors de ce qu'en disent ceux qui en parlent *par en haut*. Sans cette distanciation, pas d'objet, car nous serions dedans. J'ai vérifié à chaque pas cette vérité : « Il n'y a pas de sociologie de la religion sans l'hypothèse de la sécularisation » [Trigano, 2001, p. 214]. C'est qu'il en va de la et des religions comme des sociétés mal dites primitives, et pour les mêmes raisons, selon le mot d'Alfred Métraux rapporté par Clastres : « Pour pouvoir étudier une société primitive, il faut qu'elle soit déjà un peu pourrie » [Clastres, 1972, p. 72]. Sans les crises modernes du religieux, non seulement on se serait posé beaucoup moins de questions, mais on n'aurait pas pu tenter, pour ainsi dire, de regarder autrement l'intérieur de la religion. Il est indéniable que la plus grande difficulté que j'ai rencontrée dans ce travail est la nécessité, pour avancer, d'être toujours à la fois au-dedans et au-dehors de la religion, d'aller et venir entre la proximité et la distance. Sans sortie de la religion, il serait impossible d'entrer dans cet univers enfoui et délabré. Mais pour des raisons de volume sans cesse grandissant, il a fallu séparer les deux séries de problèmes.

Si la thèse principale que la religion a commencé par la conjonction du sacré et du symbolique se révélait exacte, elle devrait rendre compte du fait

que cette imbrication ou intrication (plutôt que confusion, car on ne peut confondre que ce qui était déjà séparé) du sacré et du symbolique a été au cœur du phénomène religieux sur des durées immémoriales, comme du fait que leur séparation est au cœur de ce qu'on peut appeler les processus de sortie de la religion. Dans le présent ouvrage, il ne sera pas possible de développer ce que mon approche apporterait aux problèmes de la sécularisation, que j'évoque seulement au chapitre XXI. Mais ils entreront dans le volume suivant appelé : *Les déprises. Catégories et complexités des sorties de la religion*. J'y traiterai aussi de quelques religions historiques, parmi les plus en vue et auxquelles on pense spontanément dans notre culture quand on parle de religion, et je traiterai dans une dialectique de long terme, et sans doute sans synthèse, de la religion et de la "sortie de la religion".

Ce livre se risque plus loin et plus profond en deçà de la sortie. À bien des égards, il illustre à sa façon le mot célèbre de Rousseau que Lévi-Strauss aime à citer pour faire de son auteur le père de l'anthropologie : « Quand on veut étudier les hommes, il faut regarder près de soi ; mais pour étudier l'homme, il faut apprendre à porter sa vue au loin ; il faut d'abord observer les différences pour découvrir les propriétés » [d'après Rousseau, *Essai sur l'origine des langues*, chap. VII, cité in Lévi-Strauss, 1973, p. 47]. En disant « quand on veut étudier les religions, il faut regarder près de soi, mais pour étudier la religion, il faut apprendre à porter sa vue au loin, etc. », la question est de savoir si je me livre à une simple réécriture par détournement rhétorique de signifiants connus comme aime tant à le faire la publicité, ou si en formulant l'enjeu de ce livre, je ne m'approche pas de la solution de l'énigme que contient bien la phrase de Rousseau.

En tout cas, même si sa thèse est fautive, j'ose espérer que ce travail ne sera pas, à la fin des fins et au minimum, sans utilité pédagogique et qu'il pourra servir au moins d'introduction pour des étudiants et le grand public. Peut-être les convaincra-t-il que tout est devant nous, car tout reste à faire. Une partie de ce livre a été parlée avant que d'être écrite. J'ai gardé une pesanteur didactique particulièrement sensible dans l'abondance voulue des citations. C'est qu'il faut d'abord se familiariser avec des sources qui doivent être intériorisées pour devenir opératoires et qu'il faut parcourir comme des paysages à voir et à revoir, à suivre dans leurs reliefs avant de les comparer. Je déconseille donc formellement ce livre au lecteur pressé, à l'amateur de théories clefs en main, et qui n'aimerait pas flâner, se perdre et retrouver sa route tout seul dans des paysages insolites. C'est un travail d'enseignant et non de chercheur professionnel ou ayant pris l'habitude de se considérer comme tel. Travail d'un simple lecteur, donc d'un marcheur en mal de randonnée exploratoire. Travail de ruminant souvent médité en croisant les lapins de garenne et les canards sauvages le long du canal de l'Orne, avant d'en parler à des étudiants qui ne se sont pas tous envolés.

Avec ses défauts, dont le plus manifeste est son terrifiant volume, ce livre a des limites. Pour différentes raisons (simplicité, rapidité, mais aussi

légitime exposition de l'auteur dans un sujet risqué), j'ai décidé de parler à la première personne, bien que ce soit à déconseiller dans l'usage scientifique.

Ce que je peux dire finalement, c'est que les auteurs que j'ai retenus sont souvent devenus pour moi des amis, même si je suis loin de partager toutes leurs vues. Parce que ce sont des grands, leur lecture m'a aidé à traverser et à aimer mon siècle, l'autre déjà. Peut-être même m'aideront-ils à comprendre sinon à anticiper celui qui vient et qui, nécessairement, ne sera pas autant mon monde. À tel moment, ils m'ont donné un vrai plaisir intellectuel. Je me reconnais donc l'hôte de chacun, inégalement mais parfois lourdement endetté, mais l'otage d'aucun. Je peux au moins dire de la discussion que j'ai menée avec eux ce qu'à un tout autre niveau Dumézil avait le bonheur de conclure de sa vie scientifique : « Elle m'aura amusé » [1987, p. 220]. C'est cela que j'ai voulu partager avec le lecteur.

Table

Remerciements	9
Préface par Lucien Scubla	13
Le sacré et le symbolique	14
La notion de sacré est-elle obsolète ?	16
« L'équivoque du symbolique »	19
La fonction symbolique, malgré tout	22
Introduction	25
De la sottise entreprise de définir la religion	25
Pourquoi le symbolique et le sacré ?	29
Le choix des auteurs	31
Méthode un : du dialogue absent à la confrontation dialectique	33
Méthode bis : éclectisme méthodologique et comparatisme	36
Méthode ter : comparer les comparatistes ou de la relecture	37
Anthropologie du symbolique et socio-anthropologie	40
Les conflits des modèles	42
Des enjeux théoriques de la manière dont on écrit l'histoire	46
Non un retour à Durkheim, mais un détour par les durkheimiens	48
Suites	51
Première partie	
État des lieux, outils et problématiques	
1. Virtus exempli : entre symbolique et sacré, l'eau des religions	57
L'eau : chose, marchandise et symbole	57
La symbolique de l'eau selon Éliade, un archétype transculturel	59
Histoire ou métaphysique des religions ?	63
L'imagination matérielle de l'eau selon Gaston Bachelard	69
Choix inverses	71
Difficultés avec le social et test de l'eau pure	73
L'eau n'est pas la source du sacré	76
Trois familles de théories du symbole et deux régimes de fonctionnement	84

2. Religion, entre mondialisation et abandon	89
Religion et domination occidentale	89
Un autre cas, mais de taille : la Chine	91
Une critique épistémologique radicale	93
Où le religieux ne doit pas entrer en religion	96
Petite musique pour grands problèmes et accord de l'orchestre	98
Épistémologie et nominalisme	101
Épistémologie de la science des religions et herméneutique	105
Le procès du sacré des durkheimiens	107
Décatholiciser le sacré, puis la religion	110
Forces et formes	113
Médiologie, exclusion du social et violence	115
Le critère de séparation	116
Ethnocentrisme inversé	119
Impossibles substituts et retour du refoulé culturel	121
Continuer l'enquête	123
3. Religion, entre héritages antiques et chrétiens	125
Héritage romain : la <i>religio</i> comme scrupule	125
Du sens subjectif au sens objectif	127
Comment le christianisme se « médiatise »	129
Homélie juive, philosophie grecque et religion romaine	130
La subversion chrétienne	133
Médiologie et/ou sociologie des religions ?	135
Le judaïsme du second Temple est-il une religion ?	138
Médiologie et *biologie	140
Peut-on parler de religion grecque ?	142
Religion naturelle	146
<i>Augustinus bifrons</i>	148
La religion de l'Occident	150
Religion, le grand diviseur des chrétiens	152
« Nous avons nos coutumes »	157
Religions orthodoxiques et religions orthopraxiques	159
4. Religion, héritages modernes et postmodernes	163
Religion/superstition, la permutation des Lumières radicales	164
Résurgence et estompement de la religion naturelle	166
L'hégélianisme, historicité et système	168
Marxisme : la religion entre aliénation et idéologie	170
Godelier et l'après-marxisme : sauver l'aliénation	172
La régression du marxisme au rationalisme	175
Le mysticisme comme religion au-delà des religions	178
Mysticisme et sociologie	181
L'Inde et ses castes sont-elles religieuses ?	182
Le tout religieux de Dumont et le tout politique de Baechler	185
Première rencontre avec l'énigme royale	187
Religion et spiritualité dans le chassé-croisé Orient-Occident	190
5. La sociologie et la définition de la définition de la religion	196
La tension fondatrice	196
L'optimisme positiviste	199
Sur les définitions sociologiques : de l'implicite à l'explicite	202

Le problème des définitions réelles	204
Définitions réductionnistes et définitions spécifiques	206
Les trois familles de définitions substantives, formelles et fonctionnelles	207
Définition inclusive et définition exclusive	209
La difficulté du substantif	212
L'exception apparente de Max Weber	213
La sociologie de la religion entre individualisme et holisme	217
De la définition au modèle	219
6. Religion, tradition et mémoire collective	223
Religions et traditions	224
La tradition en régime d'oralité et d'écriture	227
Tradition et primat de la pratique	229
L'implicite ou comment la tradition imprime la parole par la pratique	231
Microsociologie empiriste et théorie minimaliste de la religion	233
Microsociologie et histoire	235
Individualisme méthodologique et symbolique	238
La religion comme mémoire	238
Mémoire religieuse et critique historique	242
Mémoire, rite et écriture	244
Pour une anthropologie de la mémoire rituelle	246
La transmission, la mort et la communauté	249
Que reste-t-il du sacré ?	252
Le carnaval comme analogie de la messe ou métonymie du sacré	254
Un emboîtement de questions	257

Deuxième partie
Théories

7. Durkheim, la société et le sacré ou la fondation	261
Entre héritages et contextes	261
La décision initiale d'une herméneutique	262
Révolution et religion	264
De la morphologie sociale à la conscience collective	268
Les fondements de la laïcisation des sociétés	269
L'entrée dans la période centrale et les problèmes du suicide	271
Turbulences et permanence de la troisième voie	272
L'origine des tabous, du sacrifice et de la propriété privée	273
Complexité des <i>Formes élémentaires de la vie religieuse</i>	275
Le choix du totémisme	276
La définition provisoire de la religion	277
Sacré sacré !	280
Le retour du symbole	281
Les symbolismes comme condition de la société	284
Les <i>Formes</i> : « Il faut que le groupe s'exprime »	284
Nécessité des signes et dernière offensive de la conscience collective	287
8. Mauss, le sacré et le symbolique ou la complexité	289
Paradoxes d'un neveu original et néanmoins sociologue durkheimien	289
L'origine religieuse de l'État	292
Le droit pénal, le tabou et le sacré	293

D'où viennent système et sacré chez Durkheim ?	295
Le sacrifice	297
Sacré et morphologie sociale	302
Magie, religion et symbolique	303
De la thèse à l'anthropologie du symbolique	307
Mythe et rite	309
Les promesses du don	311
Mauss ou la croisée des chemins du xx ^e siècle	312
Bilan comparé de Durkheim et de Mauss sur la définition de la religion	314
9. Eliade, sacré et symboles contre terreur de l'histoire	317
Influence et ampleur de l'œuvre	317
L'influence allemande et la conception de la science	318
La notion de hiérophanie	323
Le sacré	325
Formes, images, symboles, archétypes	326
Le mythe et le rite	329
Le temps cyclique	331
Sacrifice initial et extension du sacrifice dans le monde humain	333
Folklore et <i>Bauopfer</i> ou la nécessité du sacrifice et de l'autosacrifice	335
Traitement du bouc émissaire	338
Sacré dionysiaque et "expérience religieuse absolue"	340
Heurs et malheurs de la religion cosmique et pérennité de l' <i>Homo religiosus</i>	342
Eliade et la grille	344
10. Dumézil, de la société à la structure ou le comparatisme heureux	345
Dumézil inévitablement	345
Des hypothèses indo-européennes	347
De la complexité d'un homme aux trois périodes de l'œuvre	350
La découverte de 1938	354
Les deux périodes après la découverte	358
Des ressemblances apparentes aux structures cachées	359
De la société à la structure	361
Des mythologies aux littératures	363
Dumézil et la liste	366
11. Lévi-Strauss, tout symbolique et inexistentialisme religieux	369
Milieu du siècle et tournant structuraliste	369
« L'analyse structurale en linguistique et en anthropologie »	371
Phonème, don et interdit de l'inceste	376
Le bilan de Durkheim	378
Lecture et appropriation de Mauss	381
Totémisme	385
Mythes et pensée sauvage	387
Religion, magie et sacrifice	390
Théories du rituel	392
Les inexistentialismes	395
Lévi-Strauss et la grille	396

12. René Girard, la violence à l'origine du symbolique et du sacré	398
Le système Girard et la théorie mimétique	398
La nature mimétique du désir triangulaire	399
Du désir triangulaire à la rivalité et de la rivalité à la violence	401
Entre crise mimétique et crise sacrificielle, la tragédie	403
L'extension ethnologique de la théorie mimétique	405
Vers une confirmation par l'évolution et l'éthologie	407
Le bouc émissaire comme mécanisme d'inversion et de sortie de la crise	408
Le bouc émissaire à l'origine de la religion ou comment la violence devient le sacré	411
L'unité de tous les rites et la substitution sacrificielle	414
Le pur et l'impur	415
L'origine des dieux et du culte des morts	417
Les mythes	419
Le bouc émissaire à l'origine de la culture	421
Du christianisme à la modernité	424
Girard et la liste	425
13. Bourdieu, le symbolique et la domination	427
Le projet d'être complet	427
La religion est un champ défini par ses acteurs	428
Réinterprétation sociologique du charisme prophétique	431
Le champ religieux est pris dans les conflits pour la domination	434
« Les théodicées sont des sociodicées » ou la religion comme idéologie	435
À l'origine de la religion, l'opposition ville/campagne	437
Magie et religion	439
Idéologie, violence et pouvoir symbolique	441
Méconnaissance et <i>habitus</i>	445
Évolution et politisation de la religion	447
La dissolution du champ religieux	448
Bourdieu et la grille	450
14. Gauchet, ni sacré ni symbolique, la religion première et le politique	452
Une philosophie de l'histoire politique de la religion	452
Le sociologue et l'ethnologue, Gauchet lecteur de Clastres	455
Du politique à la religion	458
Définition de la religion	461
La religion ou l'institution pure	463
Fonction politique de la religion et arrêt de l'histoire	464
Déni et aliénation	466
La dette de sens et le sacré subjectif	468
Vers la sortie de la religion	470
L'État, transformateur sacré	471
La période axiale et les religions universelles	473
Grandes religions et moins de religion	474
« Le christianisme, religion de la sortie de la religion »	476
Situation de la société sortie de la religion	479
Gauchet et la grille	480

Troisième partie
Confrontations

15. Eliade, l'archaïque et l'antidurkheimisme	485
L'opposition antidurkheimienne d'Otto	485
Analyse interne et ambiguïtés insurmontables	489
Le brouillage du sacrifice par la cosmologie	495
Faire revenir le sacrifice sur terre	498
L'antihistoricisme, la modernité et l'origine de la désacralisation	501
Antisémitisme et passé occulté	502
Eliade et les durkheimiens	505
Du bon usage de l'œuvre d'Eliade	508
L'actualité d'Eliade	511
16. Dumézil, succès de la structure et inquiétude des restes	515
Dumézil et Eliade ou la différence entre forme et structure	515
Dumézil et les durkheimiens	518
Dumézil et le structuralisme	521
Ce que Dumézil impose	522
Textes, structures, histoire	527
Structures et sacré	530
Idéologie et société	532
Origine de la structure trifonctionnelle	534
Les restes de Frazer et la deuxième rencontre avec l'énigme du roi	537
17. Le structuralisme et la grande guerre	541
Lévi-Strauss et Eliade	542
Lévi-Strauss et le congé donné à Durkheim	544
L'appropriation de Mauss et le silence sur Granet	547
La critique de Sperber, de la sémiologie au cognitivisme	550
Descombes : le symbolique ne peut pas remplacer le sacré	552
Symbolique ou imaginaire : la critique de Maurice Godelier	553
Marcel Hénaff et les hésitations du symbolisme lévi-straussien	556
Lucien Scubla et l'illusion du modèle linguistique	559
René Girard critique de Lévi-Strauss	560
Le tabou de l'inceste n'est pas à l'origine de la culture	563
Quel Freud est-il le bon ?	565
Girard : « Le structuralisme fait disparaître le sacré »	567
Primitivisme, occidentalocentrisme et déplacement du débat religieux	569
Deux cas pour finir	571
18. Bourdieu ou les habits neufs des Lumières radicales	573
Où il n'y a pas de totalisation sans exclusion	573
Durkheim entièrement "structuralisé"	577
Réduction structuraliste et retour de la violence par le symbolique	579
Le paradigme kabyle et le dogme central	581
Vers l'éclatement de l'islam et du religieux	584
Où le paradigme kabyle plonge dans le mythe kabyle	587
Où l'analogie sait quel démon contenir	590
Habits neufs des Lumières et nihilisme	597
Sociologisme et ethnocentrisme	599
Facilités et illusions de la monopolisation des biens de salut	602

19. Gauchet et la modernité réconciliée	605
Gauchet comme moderne ou les aléas de l'historicité	605
Gauchet et l'après-marxisme	607
Gauchet et le structuralisme	611
Gauchet et Bourdieu	612
Gauchet et Durkheim	615
Destinée du sacré	618
Destinée du symbolique	620
Le nœud des difficultés	622
Gauchet et Girard, ou le débat qui n'a pas eu lieu	624
L'emprise clastrienne	627
20. Girard ou l'esprit de système contre l'esprit du temps	631
Les scandales de René Girard	631
De la méconnaissance	633
Vengeance spontanée et vengeance institutionnelle	636
Critiques structuralistes de Girard	638
Une allusion de Lévi-Strauss	640
Le différend sur la symbolicité	642
Signifiant flottant et signifiant transcendantal	645
Les critiques de Régis Debray	647
Apologétique et intrusion chrétiennes	650
Au-delà de Frazer et de Lévi-Strauss	655
Girard et Eliade	657
Girard et les durkheimiens	659

Quatrième partie
Modèle

21. La religion comme modèle	665
Ethnologie et sociologie	665
Eux et nous	667
Occidentalisme et primitivisme	668
Lever les hypothèses de l'évolutionnisme et de l'anti-évolutionnisme radical	669
Philosophie de l'histoire et violence	671
Périodisations de la modernité religieuse et de la sécularisation	674
Place du christianisme	676
Sur le rapport mal dit judéo-chrétien	677
Pourquoi il faut bien parler de la religion	679
Rapport mythe-rite	680
Présence/absence d'une théorie du sacrifice et du don	682
Magie et religion	683
Familles de définition de la religion	684
Familles de définition du symbole	686
Culture et société	687
Sacré et symbolique	689
Sur la notion de système symbolique	691
Les problèmes de l'historicité des boucs émissaires et de la mémoire oubliée	693

22. La fonction *pharmakologique : religion, sorcellerie et thérapeutiques	697
Pour une *pharmakologie socio-anthropologique	697
Un système symbolique de défense ou la sorcellerie du bocage	701
Transfert, rites et violence symbolique	705
Modèle sorcellaire et modèle sacrificiel	709
Entre sorcellerie et religion, thérapeutiques africaines	713
Médecine et/ou religion de l'ordre et violence	716
De la *pharmakologie à la *pharmakocinétique	721
Mémoire événementielle et mémoire institutionnelle	725
23. La fonction *pharmakologique : religion et politique	730
De la société contre l'État à la religion	731
Société contre l'État ou société contre la violence interne ?	734
Hétéronomie et violence	738
La scène impensable ou la surprise du chef	739
Religion et politique, la commune fonction *pharmakologique	743
Religion et politique : la différence dans la mémoire et le deuil	747
Du deuil au bouc émissaire	752
Pourquoi les prêtres doublent les rois ou la concurrence des dieux	754
24. La fonction *xénologique : religion et altérité	760
Des hommes, des dieux et des animaux	760
Amériques ou comment se débarrasser des dieux indésirables	761
Polynésie : Cook entre la rencontre du dieu et du roi	765
Tahiti, illusions françaises et sacré invisible aux Lumières	768
Derniers premiers contacts ou quand les étrangers sont nos morts	770
Xénologies autour des Guayaki, chasseurs chassés	774
Incertitudes européennes	778
Xénologies structuralistes : des cultures aux genres	780
Les pièges de la xénologie	786
25. La fonction *dorologique : la religion, le don et le sacrifice	791
L'ultime lieu et lien de nos problématiques	791
Vers le don comme tiers paradigme	794
Le paradigme du don et les autres	798
<i>Dona et sacra</i> dans l' <i>Énigme du don</i>	801
Une théorie structuraliste du sacrifice-don	806
Le don empoisonné	810
Dernière rencontre avec le roi et les prêtres	813
Quand le don est un sacrifice	816
Pour une autre histoire du sacrifice	820
26. Contre-épreuve : les drogues sont-elles à l'origine de la religion ?	827
Du chamanisme aux drogues ou la genèse de la théorie narcogénétique de la religion	827
Quatre cas de consommation rituelle	830
La théorie narcogénétique de l'origine de la religion	834
Des polémiques à la critique	837
Un motif sacrificiel déplacé	841

Plante sacrée, sacrifice et violence	844
Problèmes d'interprétation	849
Dans l'hypothèse durkheim-girardienne	853
Conclusion générale	857
Conclusions conclusives	857
Conclusions apéritives	863
Conclusions suspensives	865
Bibliographie	869
Index des personnes et des auteurs	889
Index des peuples	895
Index thématique	897

Composition :

L'Ingénierie éditoriale



2, allée de la Planquette • 76840 Hénouville

Achévé d'imprimer sur les
presses de l'imprimerie
Bussière à Saint-Amand-
Montrond (Cher) en avril
2008. Dépôt légal avril 2008.
Numéro d'impression : xxxx

Imprimé en France