

SÉLECTION DE TEXTES SOCIOLOGIQUES SUR LA CÉLÉBRATION¹

DURKHEIM ET MAUSS

NOUS avons pensé qu'il pouvait être stimulant, dans ce domaine consacré à la *célébration*, de relire quelques pages de Durkheim et de son plus immédiat disciple (et neveu) Marcel Mauss. Qu'on ne s'en étonne pas. Il est frappant, en effet, de voir à quel point ces auteurs, en dépit d'un indéniable vieillissement de leur style et de certains aspects de leur problématique, conservent une actualité qui irait plutôt en se renforçant dans la mesure même où une certaine phénoménologie comparatiste assez répandue en histoire des religions laisse deviner de plus en plus la fondamentale faiblesse de son statut théorique.

Ainsi, l'œuvre de Durkheim se prolonge chez les grands anthropologues anglais et dans la sociologie américaine de Merton ou de Parsons. Avec celle de Max Weber, elle se présente comme particulièrement fondatrice et « classique », en ce sens qu'elle ouvre par un coup d'audace conceptuelle (« les faits sociaux sont des choses ») un champ théorique où vont s'organiser, dans une sorte de prise de vue à forte cohérence, les divers éléments d'un objet devenu par là même analysable et restituable en sa globalité.

Ce sont sans doute ces propriétés de « l'insight » fondateur d'une discipline scientifique qui explique le rendement quelquefois surprenant d'une relecture des textes initiaux et c'est pourquoi nous en proposons quelques extraits à

1. La sélection et la présentation de ces documents ont été réalisées par J.-Y. HAMÉLINE.

Nous reproduisons ces textes avec l'aimable autorisation des Editions des P.U.F. pour l'œuvre de Durkheim et des Editions de Minuit pour celle de Mauss.

nos lecteurs, les invitant par là même à en lire davantage.

Mais plus encore qu'à l'intelligence d'un contenu c'est plutôt à bien saisir le point de vue formel de l'auteur, ou, si l'on veut, le lieu d'où il se tient pour observer et pour parler de son objet, que nous convions nos lecteurs. C'est en effet la position occupée par l'observateur qui en tout premier lieu détermine la spécificité et la validité de son observation.

L'intérêt de ces textes pour la réflexion liturgique.

Ainsi voyons-nous deux catégories de fruits à tirer de ces lectures. Les premiers tiennent à la teneur même de l'hypothèse, commune aux deux auteurs. Elle les mène à considérer les pratiques cultuelles et les dispositifs représentatifs comme une manifestation symbolique et efficace du corps social, dans une sorte de circuit d'entretien et de renforcement, action réciproque de la valeur et de l'image, de la conscience individuelle et de la force collective ; hypothèse qui rend bien compte de certains « mécanismes » rituels, voire de certains dysfonctionnements que n'ignorent pas les agents liturgiques.

Les secondes tiennent à l'obligation dans laquelle ces analyses mettent l'agent religieux de se considérer (au moins *sub specie observationis* !) comme un *agent social*, producteur d'images, promoteur des croyances, metteur en scène de procédures rituelles dont il attend certains effets dans les populations de fidèles, mais dont les « fidèles », autant que lui, sont à leur tour agents et producteurs dans un circuit complexe fait d'inertie, d'adhésion fervente, d'enthousiasmes novateurs, ou de survivances tenaces. Révélant ce que nous aimons appeler la « compacité » du social, elles permettent de deviner à quel point un volontarisme naïvement réformiste peut s'illusionner à nier la réalité du réseau de figurations enfouies, de solidarités socio-politiques, de déterminations de toutes sortes qui commandent la vie et la survie d'un système religieux, au cœur de la conjoncture sociale dans laquelle il est impliqué.

Ainsi, ces analyses pourront amener la réflexion à remarquer l'écart souvent considérable que l'on peut observer entre les subtiles différenciations des procédures rituelles, telles que les définissent les codes cultuels, voire les « directoires pastoraux », ou les élaborations théologiques, et le caractère « moral », global, diffus, peu différencié de

l'effet attendu et ressenti par le fidèle, faisant apparaître qu'entre la religion définie par les responsables religieux et la *religion pratiquée de fait* s'introduit nécessairement un certain jeu de différences, quand ce n'est pas de purs et simples malentendus.

Les théologiens catholiques et l'École sociologique française.

Les propositions de l'École sociologique française de Durkheim et de ses disciples (Fauconnet, Mauss, Hertz, Halbwachs...) ont connu la plupart du temps une fin de non-recevoir de la part des théologiens catholiques. Nous serions tentés d'écrire qu'elles étaient globalement enveloppées d'un jugement de non-recevabilité. Sans doute faut-il faire la part dans cette incompréhension de tout ce qui relève du conflit politico-religieux contemporain de la naissance de « l'Année sociologique », et des affrontements intellectuels menés autour du « positivisme ». Mais, cela dit, on peut penser que les affirmations centrales de Durkheim ont masqué par leur centralité même, voire la brutalité qu'elles revêtaient aux yeux des théologiens et apologistes catholiques, le fait capital qu'elles dénotaient : à savoir l'épaisseur du social et la force de ses déterminations.

On peut se rendre compte de l'ampleur de cette non-recevabilité de Durkheim et de son école en lisant par exemple, sous la plume d'A. Desqueyrat, l'article que lui consacre l'encyclopédie *Catholicisme* (Paris, Letouzey et Ané, tome III, 1952), il y a seulement une vingtaine d'années : accusé de sociologisme anticlérical, athée, antithéiste même, Durkheim se voit contester sa propre honnêteté intellectuelle. A propos de l'ouvrage dont nous allons présenter un extrait, A. Desqueyrat écrit : « On reste confondu en songeant qu'il a pu écrire un gros volume sur le totémisme australien, dogmatiser à son sujet, sans quitter sa chaire de Paris... ce simple fait en dit long sur l'homme et son époque. » On reste confondu, en effet...

Plus significative sans doute est la position d'un ouvrage récent, « le Rite et l'homme » (Paris, le Cerf, 1962, collection « Lex Orandi », 32) par le R. P. Louis Bouyer, qui se donne de lui-même comme un bilan des sciences anthropologiques sur « la sacralité naturelle et la liturgie ». L'auteur y fait des « Formes élémentaires de la vie religieuse » de Durkheim (associé d'ailleurs très scolairement à Lévy-Brühl) une présentation vraiment très schématique. Ses références

et préférences vont à R. Otto, G. van der Leeuw, Mircea Eliade (et de même à Jung comme Freud) dont il loue l'approche « phénoménologique », progrès décisif de la science des religions, écrit-il, dans la mesure même où quittant l'étroitesse du point de vue « sociologique », elle peut « aller droit au cœur de la religion en tant même que religieuse sans plus s'attarder vainement à la décomposer ou à la résorber en quelque autre chose » (loc. cit. p. 46). Sans du tout nier l'importance des « autorités » dont se recommande le Père Bouyer et l'extrême intérêt de maints chapitres de son livre, on peut se demander si précisément sa démarche « phénoménologique », en postulant une essence religieuse de la religion, ne va pas finalement trop loin dans ce sens, jusqu'à ne plus pouvoir discerner dans le dispositif religieux, un sous-ensemble sans cesse pris et repris dans un plus vaste ensemble social qui ne peut pas ne pas déterminer à son tour et à son niveau le sens pratique des systèmes d'attitudes, de figures et de valeurs qui composent le domaine « religieux ».

Percevoir le phénomène religieux.

Dans cette perspective, il est possible que la position « réductionniste » de Durkheim soit finalement une meilleure voie méthodologique pour faire apparaître certaines déterminations et certains mécanismes qui sous-tendent les conduites, les attitudes religieuses, les systèmes dogmatiques et rituels¹.

Pour Henri Desroches, d'ailleurs, (A.S.R., 1969) l'analyse de Durkheim ne peut être ramenée sans injustice à un prosaïque réductionnisme. Elle essaie plutôt de présenter la religion comme un immense travail « d'idéation collective » qui tient sans cesse le groupe social en état de surpassement et de suranimation collective, phénomène à travers lequel « une société se constitue comme société en s'instituant comme sur-société » (loc. cit, p. 82). D'où l'importance du culte des fêtes que H. Desroches décrit ailleurs (Sociologies religieuses, Paris, P.U.F., coll. Sup., 1968) par un néologisme heureux et frappant, comme fondamentalement *sociurgiques* (loc. cit. p. 74).

1. On aura noté les nuances apportées plus haut (pp. 102-105) par M. Isambert, lorsqu'il distingue l'objet et le sujet de la fête.

CÉLÉBRATION ET SOCIÉTÉ

Emile DURKHEIM
(1858-1917)

Il paraît superflu de présenter la vie et l'œuvre de Durkheim. On lira avec profit :

- R. BASTIDE, article « *Durkheim* », *Encyclopedia Universalis*, tome II, Paris, 1968 ;
- H. DESROCHES, Retour à Durkheim ? D'un texte peu connu à quelques thèses méconnues, in *Archives de sociologie des Religions*, 27, 1969 ;
- I. SUMPFF, Durkheim et le problème de l'étude sociologique de la religion, in *Archives de sociologie des Religions*, 20, 1965.

Situation et présentation du texte.

Les fragments qui suivent sont extraits du dernier des grand livres de Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, paru en 1912 (aujourd'hui, 5^e édition, P.U.F., Paris, 1968). Le projet de l'auteur, en étudiant le système totémique australien, sujet très à la mode à cette époque et abondamment décrit par les expéditions anthropologiques, est de retrouver, comme il l'écrit lui-même, les « éléments permanents qui constituent ce qu'il y a d'éternel et d'humain dans la religion » (l. c. p. 6) ou « les états fondamentaux caractéristiques de la mentalité religieuse en général » (p. 7). Durkheim concevra la religion comme un « système solidaire de croyances et de pratiques, relatives à des choses sacrées, c'est-à-dire séparées, qui unissent en une même communauté morale, appelée Eglise, tous ceux qui y adhèrent » (*loc. cit.* p. 65). A travers ce système s'exprime la « force » du collectif, de la « société » (pour employer une expression plus typiquement durkheimienne), efficacement symbolisée par des figures divines, des choses sacrées,

des programmes rituels et d'une certaine manière se donnant en eux une sur-vérité dont elle se renforce et s'entretient. Marcel Mauss, dans le compte rendu qu'il donne de l'ouvrage de Durkheim, dans l'*Année sociologique*, 12 (1913) résume la thèse de son oncle : « En définitive, la religion ainsi entendue apparaît comme consistant avant tout en un système d'actes qui ont pour objet de faire et de refaire perpétuellement l'âme de la collectivité et des individus (*in* Karady I, p. 189).

C'est à cette fonction de réfection, d'entretien, de renforcement du groupe par les images qu'il se donne que sont consacrés fondamentalement le culte et les fêtes. On comprend alors la remarque de Jean Séguy concernant « *Les formes élémentaires* » : « on n'aurait garde d'oublier (de tels) ouvrages qui pour traiter plus du culte que de la liturgie, n'en sont pas moins indispensables à l'étude de cette dernière. » (*in* Archives de sociologie des Religions, 22, 1966, *Suggestions pour une sociologie des liturgies chrétiennes*).

Jean-Yves HAMELINE.

LE RASSEMBLEMENT CULTUEL DONNE VIE AUX REPRÉSENTATIONS COLLECTIVES *

Le groupe
assemblé...

« ... La seule façon de rajeunir les représentations collectives qui se rapportent aux êtres sacrés est de les retremper à la source même de la vie religieuse, c'est-à-dire dans les groupes assemblés. Or, les émotions que suscitent les crises périodiques par lesquelles passent les choses extérieures déterminent les hommes qui en sont les témoins à se réunir, afin de pouvoir aviser à ce qu'il convient de faire. Mais par cela seul qu'ils sont assemblés, ils se réconfortent mutuellement ; ils trouvent le remède parce qu'ils le cherchent ensemble. La foi commune se ranime tout naturellement au sein de

* Extrait de : *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, P.U.F., Paris, 5^e édition, 1968, pp. 494 à 497, *passim*.

... dans les conditions de toute origine...

... redonne vie aux images de sa foi.

Le culte « entretient » la vie des êtres sacrés.

Symboles et rites religieux...

la collectivité reconstituée ; elle renaît, parce qu'elle se retrouve dans les conditions mêmes où elle était née primitivement. Une fois restaurée, elle triomphe sans peine de tous les doutes privés qui avaient pu se faire jour dans les esprits. L'image des choses sacrées reprend assez de force pour pouvoir résister aux causes internes ou externes qui tendaient à l'affaiblir. En dépit de leurs défaillances apparentes, on ne peut plus croire que les dieux mourront puisqu'on les sent revivre au fond de soi-même. Les procédés employés pour les secourir, quelle qu'en soit la grossièreté, ne peuvent paraître vains puisque tout se passe comme s'ils agissaient effectivement. On est plus confiant parce qu'on se sent plus fort ; et l'on est réellement plus fort parce que des forces qui languissaient se sont réveillées dans les consciences.

Il faut donc se garder de croire avec Smith que le culte ait été exclusivement institué au bénéfice des hommes et que les dieux n'en aient que faire : ils n'en ont pas moins besoin que leurs fidèles. Sans doute, sans les dieux, les hommes ne pourraient vivre. Mais, d'un autre côté, les dieux mourraient si le culte ne leur était pas rendu. Celui-ci n'a donc pas uniquement pour objet de faire communier les sujets profanes avec les êtres sacrés, mais aussi d'entretenir ces derniers en vie, de les refaire et de les régénérer perpétuellement. »

« ... Ce cercle nous apparaîtra comme le plus naturel encore et nous en comprendrons mieux le sens et la raison d'être, si, poussant l'analyse plus loin et substituant aux symboles religieux les réalités qu'ils expriment, nous cherchons comment celles-ci se comportent dans le rite. Si, comme nous avons essayé de l'établir, le principe sacré n'est autre

... expriment la
structure sociale...

... qui n'a de réalité
que dans les
consciences.

« *Homo vates* ».

chose que la société hypostasiée et transfigurée, la vie rituelle doit pouvoir s'interpréter en termes laïcs et sociaux. Et en effet, tout comme cette dernière, la vie sociale se meut dans un cercle. D'une part, l'individu tient de la société le meilleur de soi-même, tout ce qui lui fait une physionomie et une place à part parmi les autres êtres, sa culture intellectuelle et morale. Qu'on retire à l'homme le langage, les sciences, les arts, les croyances de la morale, et il tombe au rang de l'animalité. Les attributs caractéristiques de la nature humaine nous viennent donc de la société. Mais d'un autre côté, la société n'existe et ne vit que dans et par les individus. Que l'idée de la société s'éteigne dans les esprits individuels, que les croyances, les traditions, les aspirations de la collectivité cessent d'être senties et partagées par les particuliers, et la société mourra. On peut donc répéter d'elle ce qui était dit plus haut de la divinité : elle n'a de réalité que dans la mesure où elle tient de la place dans les consciences humaines, et cette place, c'est nous qui la lui faisons. Nous entrevoyons maintenant la raison profonde pour laquelle les dieux ne peuvent pas plus se passer de leurs fidèles que ceux-ci de leurs dieux ; c'est que la société, dont les dieux ne sont que l'expression symbolique, ne peut pas plus se passer des individus que ceux-ci de la société.

Nous touchons ici au roc solide sur lequel sont édifiés tous les cultes et qui fait leur persistance depuis qu'il existe des sociétés humaines. Quand on voit de quoi sont faits les rites et à quoi ils paraissent tendre, on se demande avec étonnement comment les hommes ont pu en avoir l'idée et surtout comment ils y sont restés si fidèlement attachés. D'où peut leur être venue cette illusion qu'avec

Un mécanisme
mental.

quelques grains de sable jetés au vent, quelques gouttes de sang répandues sur un rocher ou sur la pierre d'un autel, il était possible d'entretenir la vie d'une espèce animale ou d'un dieu ? Sans doute, nous avons fait déjà un pas en avant dans la solution de ce problème quand, sous ces mouvements extérieurs et, en apparence, déraisonnables, nous avons découvert un mécanisme mental qui leur donne un sens et une portée morale. Mais rien ne nous assure que ce mécanisme lui-même ne consiste pas en un simple jeu d'images hallucinatoires. Nous avons bien montré quel processus psychologique détermine les fidèles à croire que le rite fait renaître autour d'eux les forces spirituelles dont ils ont besoin ; mais de ce que cette croyance est psychologiquement explicable, il ne suit pas qu'elle ait une valeur objective. Pour que nous soyons fondé à voir dans l'efficacité attribuée aux rites autre chose que le produit d'un délire chronique dont s'abuserait l'humanité, il faut pouvoir établir que le culte a réellement pour effet de recréer périodiquement un être moral dont nous dépendons comme il dépend de nous. Or cet être existe : c'est la société. »

Recréer
périodiquement un
être moral.

L'EFFET « MORAL » DE L'ACTION RITUELLE EST D'ORDRE GÉNÉRAL *

Une action
générale...

« ... la fonction d'un rite consiste, non dans les effets particuliers et définis qu'il paraît viser et par lesquels on le caractérise d'ordinaire, mais d'une action générale qui, tout en restant toujours et partout semblable à elle-même, est cependant susceptible de prendre des formes

* *Loc. cit.*, pp. 552-553.

... due au
rassemblement
comme tel

aux multiples
effets.

Plasticité des rites.

différentes suivant les circonstances. Or, c'est précisément ce que suppose la théorie que nous avons proposée. Si le véritable rôle du culte est d'éveiller chez les fidèles un certain état d'âme, fait de force morale et de confiance, si les effets divers qui sont imputés aux rites ne sont dus qu'à une détermination secondaire et variable de cet état fondamental, il n'est pas surprenant qu'un même rite, tout en gardant la même composition et la même structure, paraisse produire de multiples effets. Car les dispositions mentales qu'il a pour fonction permanente de susciter restent les mêmes dans tous les cas, elles dépendent du fait que le groupe est assemblé, non des raisons spéciales pour lesquelles il s'est assemblé. Mais d'un autre côté, elles sont interprétées différemment suivant les circonstances auxquelles elles s'appliquent. Est-ce un résultat physique qu'on veut obtenir ? La confiance ressentie fera croire que ce résultat est ou sera obtenu par les moyens employés. A-t-on commis quelque faute que l'on veut effacer ? Le même état d'assurance morale fera prêter aux mêmes gestes rituels des vertus expiatoires. Ainsi, l'efficacité apparente semblera changer alors que l'efficacité réelle reste invariable, et le rite paraîtra remplir des fonctions diverses bien qu'en fait il n'en ait qu'une, toujours la même.

Inversement, de même qu'un seul rite peut servir à plusieurs fins, plusieurs rites peuvent produire le même effet et se remplacer mutuellement. Cette aptitude des rites à se substituer les uns aux autres prouve, à nouveau, tout comme leur plasticité, l'extrême généralité de l'action utile qu'ils exercent. (...)

Tout nous ramène donc à la même idée : c'est que les rites sont, avant tout, les moyens par lesquels le groupe social se réaffirme périodiquement.

LA NÉCESSAIRE LOI D'ALTERNANCE *

L'événement
passager...

et le cycle.

Dispersion et
rassemblement.

Vie cosmique et
vie rituelle

On sait que le culte positif tend naturellement à prendre des formes périodiques ; c'est un de ses caractères distinctifs. Sans doute, il y a des rites que l'homme célèbre occasionnellement, pour faire face à des situations passagères. Mais ces pratiques épisodiques ne jouent jamais qu'un rôle accessoire, et même, dans les religions que nous étudions spécialement dans ce livre, elles sont presque exceptionnelles. Ce qui constitue essentiellement le culte, c'est le cycle des fêtes qui reviennent régulièrement à des époques déterminées. Nous sommes maintenant en état de comprendre d'où provient cette tendance à la périodicité : le rythme auquel obéit la vie religieuse ne fait qu'exprimer le rythme de la vie sociale, et il en résulte. La société ne peut raviver le sentiment qu'elle a d'elle-même qu'à condition de s'assembler. Mais elle ne peut tenir perpétuellement ses assises. Les exigences de la vie ne lui permettent pas de rester indéfiniment à l'état de congrégation ; elle se disperse donc pour se rassembler à nouveau quand, de nouveau, elle en sent le besoin. C'est à ces alternances nécessaires que répond l'alternance régulière des temps sacrés et des temps profanes. Comme à l'origine, le culte a pour objet, au moins apparent, de régulariser le cours des phénomènes naturels, le rythme de la vie cosmique a mis sa marque sur le rythme de la vie rituelle. C'est pourquoi les fêtes, pendant longtemps, ont été saisonnières ; nous avons vu que tel était déjà le carac-

* *Loc. cit.*, pp. 498 à 500.

et vie sociale.

Une périodicité
qui commande
la nature des
rassemblements.

tère de l'Intichiuma australien. Mais les saisons n'ont fourni que le cadre extérieur de cette organisation, non le principe sur lequel elle repose, car même les cultes qui visent des fins exclusivement spirituelles sont restés périodiques. C'est donc que cette périodicité tient à d'autres causes. Comme les changements saisonniers sont, pour la nature, des époques critiques, ils sont une occasion naturelle de rassemblements et, par suite, de cérémonies religieuses. Mais d'autres événements pouvaient jouer et ont effectivement joué ce rôle de causes occasionnelles. Il faut reconnaître toutefois que ce cadre, quoique purement extérieur, a fait preuve d'une singulière force de résistance ; car on en trouve la trace jusque dans les religions qui sont le plus détachées de toute base physique. Plusieurs des fêtes chrétiennes se relient, sans solution de continuité, aux fêtes pastorales et agraires des anciens Hébreux, bien que, par elles-mêmes, elles n'aient plus rien d'agraire ni de pastoral.

Ce rythme est, d'ailleurs, susceptible de varier de forme suivant les sociétés. Là où la période de dispersion est longue et où la dispersion est extrême, la période de congrégation est, à son tour, très prolongée, et il se produit alors de véritables débauches de vie collective et religieuse... Ailleurs, au contraire, ces deux phases de la vie sociale se succèdent à intervalles plus rapprochés et le contraste entre elles est alors moins tranché. Plus les sociétés se développent, moins elles semblent s'accommoder d'intermittences trop accentuées.

LE CULTE ET L'ART *

Le culte s'épanouit
en art...

... et en poésie

pas comme
jeu d'esthète

mais pour
éveiller et
entretenir les
images

L'art n'est pas simplement un ornement extérieur dont le culte se parerait pour dissimuler ce qu'il peut avoir de trop austère et de trop rude : mais, par lui-même, le culte a quelque chose d'esthétique. A cause des rapports bien connus que la mythologie soutient avec la poésie, on a voulu parfois mettre la première en dehors de la religion ; la vérité est qu'il y a une poésie inhérente à toute religion. Les cérémonies représentatives qui viennent d'être étudiées rendent sensible cet aspect de la vie religieuse ; mais il n'est guère de rite qui ne le présente à quelque degré.

Assurément, on commettrait la plus grave erreur si l'on ne voyait de la religion que cet unique aspect ou si même on en exagérait l'importance. Quand un rite ne sert plus qu'à distraire, ce n'est plus un rite. Les forces morales qu'expriment les symboles religieux sont des forces réelles, avec lesquelles il nous faut compter et dont nous ne pouvons faire ce qu'il nous plaît. Alors même que le culte ne vise pas à produire des effets physiques, mais se borne délibérément à agir sur les esprits, son action s'exerce dans un autre sens qu'une pure œuvre d'art. Les représentations qu'il a pour fonction d'éveiller et d'entretenir en nous ne sont pas de vaines images qui ne répondent à rien dans la réalité, que nous évoquons sans but, pour la seule satisfaction de les voir apparaître et se combiner sous nos yeux. Elles sont aussi nécessaires au bon fonctionnement de

* *Loc. cit.*, pp. 546-547.

récréation
et récréation.

notre vie morale que les aliments à l'entretien de notre vie physique, car c'est par elles que le groupe s'affirme et se maintient, et nous savons à quel point il est indispensable à l'individu. Un rite est donc autre chose qu'un jeu ; il est de la vie sérieuse. Mais, si l'élément irréel et imaginaire n'est pas essentiel, il ne laisse pas de jouer un rôle qui n'est pas négligeable. Il entre pour une part dans ce sentiment de réconfort que le fidèle retire du rite accompli ; car la récréation est une des formes de cette réfection morale qui est l'objet principal du culte positif.

LA FÊTE *

La fête et
le groupe social

C'est pourquoi l'idée même d'une cérémonie religieuse de quelque importance éveille naturellement l'idée de fête. Inversement, toute fête, alors même qu'elle est purement laïque par ses origines, a certains caractères de la cérémonie religieuse, car, dans tous les cas, elle a pour effet de rapprocher les individus, de mettre en mouvement les masses et de susciter ainsi un état d'effervescence, parfois même de délire, qui n'est pas sans parenté avec l'état religieux. L'homme est transporté hors de lui, distrait de ses occupations et de ses préoccupations ordinaires. Aussi observe-t-on de part et d'autre les mêmes manifestations : cris, chants, musique, mouvements violents, danses, recherche d'excitants qui remontent le niveau vital, etc. On a souvent remarqué que les fêtes populaires entraînent aux excès, font perdre de vue la limite qui sépare le licite et l'illicite ; il est également des cérémonies religieuses qui déterminent comme un besoin de

jusqu'à
l'effacement
des limites

* *Loc. cit.*, p. 547.

violer les règles ordinairement les plus respectées. Ce n'est pas, certes, qu'il n'y ait pas lieu de différencier les deux formes de l'activité publique. La simple réjouissance, le corrobborri profane n'a pas d'objet sérieux, tandis que, dans son ensemble, une cérémonie rituelle a toujours un but grave. Encore faut-il observer qu'il n'y a peut-être pas de réjouissance où la vie sérieuse n'ait quelque écho. Au fond, la différence est plutôt dans la proportion inégale suivant laquelle ces deux éléments sont combinés.

le sérieux
et
la réjouissance.

SACRIFICE, ORDRE SYMBOLIQUE ET ORDRE SOCIAL

Marcel MAUSS
(1872-1950)

DISCIPLE et neveu de Durkheim, Marcel Mauss, personnalité hors série, lecteur universel, d'une érudition monumentale, laisse une œuvre hétéroclite faite surtout de comptes rendus, de notes de lecture, d'ébauches. Mais le nombre et la notoriété des sociologues, ethnologues, anthropologues (dont en bonne place Cl. Lévi-Strauss et G. Gurvitch) qui se donnent pour ses disciples et continuateurs, attestent à la fois la fécondité de ses intuitions, l'étendue de ses connaissances et de ses curiosités, son ouverture d'esprit et son absence de dogmatique.

On lira avec profit :

J. CAZENEUVE : *Sociologie de Marcel Mauss*, P.U.F. 1968 (Coll. Sup.) ;

FR. RAPHAËL : *M. Mauss, précurseur de l'anthropologie structurale* in *Cahiers Internationaux de Sociologie*, XLVI, 1969 ;

J. DUVIGNAUD : *Anthologie des sociologues français contemporains*, P.U.F., Paris, 1970 ;

Cl. LÉVY-STRAUSS : *Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss* in Marcel Mauss, *Sociologie et Anthropologie*, P.U.F., Paris 4^e édition, 1968.

V. KARADY : Préface à Marcel Mauss, *Œuvres*, Editions de Minuit, 3 volumes, 1968-1969.

Situation et présentation du texte.

Ce texte est extrait d'un article écrit en 1899, par Marcel Mauss, en collaboration avec Henri Hubert pour l'*Année Sociologique*, 2. Il est donc plus ancien que le précédent.

Si la problématique en est foncièrement durkheimienne, on peut penser qu'à la finesse d'analyse qui lui est propre, Marcel Mauss ajoute sa marque personnelle en mettant en évidence, non seulement l'ambiguïté de la démarche consécatoire, mais déjà les éléments d'une sorte de grammaire sociale, plus proche d'une algèbre que d'une description mécaniciste, dans laquelle les éléments et les protagonistes du sacrifice s'inscrivent dans des positions et fonctions déterminées où se définit une géographie symbolique de la contiguïté et de la différence, du contact et de la rupture, du même et de l'autre, caractéristiques de l'essence même du social. Ainsi que l'écrira E. Ortigues : « Le sacrifice, comme l'interdit, manifeste la puissance de rupture par quoi l'ordre symbolique, la loi sacrée, se montre d'un autre ordre que le donné matériel ou profane. Nous avons vu que cette différence d'ordre est une condition de toute signifiante et, par conséquent, une condition d'existence pour toute société humaine » (le Discours et le symbole, Aubier, Paris, 1962, p. 212).

J.-Y. H.

SUR LE SACRIFICE ¹

**Complexité
de
l'action
rituelle**

Tout sacrifice a lieu dans des circonstances et en vue de fins déterminées ; de la diversité des fins qui peuvent être ainsi poursuivies naissent des modalités diverses dont nous avons donné

1. Extrait de H. HUBERT et M. MAUSS, *Essai sur la nature et la fonction du sacrifice*. *Année sociologique*, 2, 1899, pp. 301 à 306. Réédition par V. KARADY, in Mauss, *Œuvres*, t. I, Paris, Ed. de Minuit, 1968.

quelques exemples. Or, d'une part, il n'y a point de religion où ces modalités ne coexistent en plus ou moins grand nombre ; tous les rituels sacrificiels que nous connaissons présentent déjà une grande complexité. De plus, il n'y a pas de rite particulier qui ne soit complexe en lui-même ; car, ou bien il poursuit plusieurs buts à la fois, ou bien, pour en atteindre un seul, il met en mouvement plusieurs forces. Nous avons vu des sacrifices de désacralisation et même proprement expiatoires se compliquer de sacrifices communiels ; mais on pourrait donner bien d'autres exemples de complication. Les Amazulu, pour avoir de la pluie, rassemblent un troupeau de bœufs noirs, en tuent un, le mangent en silence ; puis brûlent les os hors du village : ce qui fait trois thèmes différents dans la même opération. En un mot, de même que la cérémonie magique, de même que la prière, qui peut servir à la fois à une action de grâces, à un vœu, à une propitiation, le sacrifice peut remplir concurremment une grande variété de fonctions.

à
fonctions
multiples.

Etablir
une
communication

Mais si le sacrifice est si complexe, d'où peut lui venir son unité ? C'est qu'au fond, sous la diversité des formes qu'il revêt, il est toujours fait d'un même procédé qui peut être employé pour les buts les plus différents. *Ce procédé consiste à établir une communication entre le monde sacré et le monde profane par l'intermédiaire d'une victime, c'est-à-dire d'une chose détruite au cours de la cérémonie.* Or, contrairement à ce que croyait Smith², la victime n'arrive pas nécessai-

2. Robertson SMITH (W.), auteur important de *Religion of Semites*, ouvrage paru à Londres en 1890. L'auteur y développe une « explication raisonnée du sacrifice », présenté dans le cadre du système totémique comme une « alliance par le sang », un « repas en commun » où les fidèles en mangeant le totem se l'assimilaient, s'assimilaient à lui, s'alliaient entre eux ou avec lui. (Cf. Karady, *op. cit.*, p. 194.)

rement au sacrifice avec une nature religieuse, achevée et définie ; c'est le sacrifice lui-même qui la lui confère. Il peut donc lui donner les vertus les plus diverses et, ainsi la rendre apte à remplir les fonctions les plus variées, soit dans des rites différents soit pendant un même rite. Elle peut également transmettre un caractère sacré du monde religieux au monde profane ou inversement ; elle est indifférente au sens du courant qui la traverse. On peut, en même temps, charger l'esprit qui s'est dégagé d'elle de porter un vœu jusqu'aux puissances célestes, se servir d'elle pour deviner l'avenir, se racheter de la colère divine en faisant aux dieux leurs parts, et enfin, jouir des chairs sacrées qui restent. D'un autre côté, une fois qu'elle est constituée, elle a, quoi qu'on fasse, une certaine autonomie ; c'est un foyer d'énergie d'où se dégagent des effets qui dépassent le but étroit que le sacrifiant assigne au rite. (...) Le sacrifice dépasse ainsi, naturellement, les buts étroits que les théologies les plus élémentaires lui assignent. C'est qu'il ne se compose pas seulement d'une série de gestes individuels. Le rite met en mouvement l'ensemble des choses sacrées auxquelles il s'adresse. Dès le début de ce travail, le sacrifice nous a apparu comme une ramification spéciale du système de la consécration.

**d'effet
très
général**

**par une
mise en
mouvement
des
« choses
sacrées ».**

**Un
intermédiaire...**

Il n'y a pas lieu d'expliquer longuement pourquoi le profane entre ainsi en relations avec le divin ; c'est qu'il y voit la source même de la vie. Il a donc tout intérêt à s'en rapprocher puisque c'est là que se trouvent les conditions mêmes de son existence. Mais d'où vient qu'il ne s'en rapproche qu'en restant à distance ? D'où vient qu'il ne communique avec le sacré qu'à travers un intermédiaire ? Les effets destructifs du rite

expliquent en partie cet étrange procédé. Si les forces religieuses sont le principe même des forces vitales, en elles-mêmes, elles sont de telle nature que le contact en est redoutable au vulgaire. Surtout quand elles atteignent un certain degré d'intensité, elles ne peuvent se concentrer dans un objet profane sans le détruire. Le sacrifiant, quelque besoin qu'il en ait, ne peut donc les aborder qu'avec la plus extrême prudence. Voilà pourquoi, entre elles et lui, il insère des intermédiaires dont le principal est la victime. S'il s'engageait jusqu'au bout dans le rite, il y trouverait la mort et non la vie. La victime le remplace. Elle seule pénètre dans la sphère dangereuse du sacrifice, elle y succombe, et elle est là pour y succomber. Le sacrifiant reste à l'abri ; les dieux la prennent au lieu de le prendre. *Elle le rachète.*

... pour
un
échange
ambigu

Le sacrifice se présente donc sous un double aspect. C'est un acte utile et c'est une obligation. Le désintéressement s'y mêle à l'intérêt. Voilà pourquoi il a été si souvent conçu sous la forme d'un contrat. Au fond, il n'y a peut-être pas de sacrifice qui n'ait quelque chose de contractuel. Les deux parties en présence échangent leurs services et chacune y trouve son compte. Car les dieux, eux aussi, ont besoin des profanes. Si rien n'était réservé de la moisson, le dieu du blé mourrait ; pour que Dionysos puisse renaître, il faut que, aux vendanges, le bouc de Dionysos soit sacrifié ; c'est le *soma* que les hommes donnent à boire aux dieux qui fait leur force contre les démons. Pour que le sacré subsiste, il faut qu'on lui fasse sa part, et c'est sur la part des profanes que se fait ce prélèvement. Cette ambiguïté est inhérente à la nature même du sacrifice. Elle tient, en effet, à la présence de l'inter-

médiaire, et nous savons que, sans intermédiaire, il n'y a pas de sacrifice. Parce que la victime est distincte du sacrifiant et du dieu, elle les sépare tout en les unissant ; ils se rapprochent, mais sans se livrer tout entiers l'un à l'autre.

**le
sacrifice
du
dieu**

Il y a pourtant un cas d'où tout calcul égoïste est absent. C'est le sacrifice du dieu ; car le dieu qui se sacrifie se donne sans retour. C'est que, cette fois, tout intermédiaire a disparu. Le dieu, qui est en même temps le sacrifiant, ne fait qu'un avec la victime et parfois même avec le sacrificateur. Tous les éléments divers qui entrent dans les sacrifices ordinaires rentrent ici les uns dans les autres et se confondent. Seulement, une telle confusion n'est possible que pour des êtres mythiques, c'est-à-dire idéaux. Voilà comment la conception d'un dieu se sacrifiant pour le monde a pu se produire et est devenue, même pour les peuples les plus civilisés, l'expression la plus haute et comme la limite idéale de l'abnégation sans partage.

**le sacrifice
opérateur
symbolique**

Mais, de même que le sacrifice du dieu ne sort pas de la sphère imaginaire de la religion, de même on pourrait croire que le système tout entier n'est qu'un jeu d'images. Les pouvoirs auxquels s'adresse le fidèle qui sacrifie ses biens les plus précieux semblent n'être rien de positif. Qui ne croit pas, ne voit dans ces rites que de vaines et coûteuses illusions et s'étonne que toute l'humanité se soit acharnée à dissiper ses forces pour des dieux fantomatiques. Mais il y a peut-être de véritables réalités auxquelles il est possible de rattacher l'institution dans son intégralité. Les notions religieuses, parce qu'elles sont crues, sont ; elles existent objectivement, comme faits sociaux. Les choses sacrées, par rapport auxquelles fonctionne le sacrifice sont des choses socia-

... d'un
procès
du
même et
de l'autre...

les. Et cela suffit pour expliquer le sacrifice. Pour que le sacrifice soit bien fondé, deux conditions sont nécessaires. Il faut d'abord qu'il y ait en dehors du sacrifiant des choses qui le fassent sortir de lui-même et auxquelles il doive ce qu'il sacrifie. Il faut ensuite que ces choses soient près de lui pour qu'il puisse entrer en rapport avec elles, y trouver la force et l'assurance dont il a besoin et retirer de leur contact le bénéfice qu'il attend de ses rites. Or, ce caractère de pénétration intime et de séparation, d'immanence et de transcendance est, au plus haut degré, distinctif des choses sociales. Elles aussi existent à la fois, selon le point de vue auquel on se place, dans et hors l'individu. On comprend dès lors ce que peut être la fonction du sacrifice, abstraction faite des symboles par lesquels le croyant se l'exprime à lui-même. C'est une fonction sociale parce que le sacrifice se rapporte à des choses sociales.

... fondateur
de
l'ordre
social.