



# La croisée des chemins.

## Sur la difficile actualité de la religiologie de Marcel Mauss

**Camille Tarot**

DANS **REVUE DU MAUSS** 2010/2 n° 36 , PAGES 124 À 137  
ÉDITIONS **LA DÉCOUVERTE**

ISSN 1247-4819

ISBN 9782707166555

DOI 10.3917/rdm.036.0124

Date de mise en ligne : 18/01/2011

Article disponible en ligne à l'adresse

<https://shs.cairn.info/revue-du-mauss-2010-2-page-124?lang=fr>



Découvrir le sommaire de ce numéro, suivre la revue par email, s'abonner...  
Scannez ce QR Code pour accéder à la page de ce numéro sur Cairn.info.



**Distribution électronique Cairn.info pour La Découverte.**

Vous avez l'autorisation de reproduire cet article dans les limites des conditions d'utilisation de Cairn.info ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Détails et conditions sur [cairn.info/copyright](http://cairn.info/copyright).

Sauf dispositions légales contraires, les usages numériques à des fins pédagogiques des présentes ressources sont soumises à l'autorisation de l'Éditeur ou, le cas échéant, de l'organisme de gestion collective habilité à cet effet. Il en est ainsi notamment en France avec le CFC qui est l'organisme agréé en la matière.

# La croisée des chemins. Sur la difficile actualité de la religiologie de Marcel Mauss

*Camille Tarot*

De tous les paradoxes qu'inspirent les lectures si nombreuses et si variées de l'œuvre de Mauss, je n'en retiendrai qu'un. Il fut le spécialiste des sciences des religions dans l'équipe des Durkheimiens et le fondateur de la sociologie des religions avec Émile Durkheim, Henri Hubert et Robert Hertz. Or, si ses apports à la sociologie générale et en particulier sa conception du fait social total sont unanimement reconnus, la portée et la validité de sa religiologie font problème, peut-être aujourd'hui plus que jamais. Quelle est donc la pertinence de la religiologie de Mauss maintenant, dans notre actualité si difficile aussi bien du point de vue théorique, pour les sciences sociales, que du point de vue pratique de la marche du monde, si rude pour l'homme de conviction ?

On ne peut répondre à cette question sans partir de l'historicité de son œuvre, celle du contexte de sa fabrication et de chacune de ses réceptions. Dès lors, sa pertinence pour notre actualité n'est plus directe, mais indirecte. Nous ne pouvons pas traiter Mauss en contemporain. Parce que son œuvre est la moins systématique qui soit et que l'équilibre entre ses parties pose problème et pourrait bien changer avec les préoccupations de chaque époque. Parce qu'entre ses premiers écrits et nous, un bon siècle a passé qui ne fut vide ni de sciences ni d'événements considérables qu'il n'a pu connaître ni même imaginer. Parce qu'il est mort et que c'est nous qui le faisons parler en le lisant, ce qui introduit des problèmes d'interprétation.

Or, dans ces sédimentations qui, de fait, nous séparent de lui, aucun événement n'est de plus de conséquence que la lecture que Lévi-Strauss en a proposée, surtout dans sa magistrale *Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss* de 1950 [Mauss : 1968 : IX-LII]. Aucune actualisation de Mauss ne peut donc contourner ce fait majeur, d'autant plus que nul n'a plus fait que Lévi-Strauss pour séparer la religiologie du reste de l'œuvre. L'appréciation critique de la lecture structuraliste de Mauss, jusque dans ses derniers rejets, est donc la condition nécessaire – du moins dans le contexte intellectuel français –, mais non suffisante, pour qu'apparaisse la pertinence de sa religiologie dans notre actualité théorique ou pratique dans un contexte de mondialisation. Sans doute et malgré le thème plus journalistique que sociologique du retour du religieux, le rôle des phénomènes religieux dans la globalisation est-il relativement modeste. Mais continuer en deçà du structuralisme et de Mauss lui-même l'archéologie des phénomènes religieux à laquelle il a tant contribué, et revenir en tester les résultats sur les données actuelles réserverait peut-être des surprises dans la compréhension des fantastiques transformations dont nous sommes témoins.

*La religiologie de Mauss, les sciences religieuses de son temps et après*

La question part forcément d'une histoire que je n'entends pas redire ici et que beaucoup connaissent mieux que moi. J'avais tenté de l'écrire en partie dans un travail [Tarot, 1999] qui voulait comprendre comment le projet de leur « sociologie religieuse à créer », comme Durkheim l'écrivait à Mauss [Durkheim : 1998, 68], s'est inséré dans le champ des sciences religieuses de leur temps et l'a durablement transformé. Je ne montrerai pas dans le détail mais sur une seule grande ligne pourquoi l'œuvre de Mauss offre un intérêt exceptionnel pour l'historien des sciences des religions. Elle est un carrefour historique et théorique [Tarot, 2008 : 312] où se rencontrent les méthodes et les courants du XVIII<sup>e</sup> et du XIX<sup>e</sup> siècles, comme l'évolutionnisme ou le positivisme, et parfois y meurent comme le fétichisme ou certaines formes de totémisme [Tarot, 1999 : 499 et *sqq.*], et où s'annoncent beaucoup de ceux de l'avenir, dont le structuralisme qui dominera l'espace intellectuel français pendant vingt-cinq ans, à partir de sa mort en 1950. Ce

rôle de plaque tournante s'explique par la position du savant dans une époque et un champ, où il ajoute, à une érudition historique et philosophique sans faille, sa situation dans une des équipes les plus créatrices de son temps.

Si on considère que l'ensemble des sciences des religions forme un champ, comme il est historique et qu'il n'est pas fermé *a priori*, le nombre de ses locataires n'est pas constant. Sa multiplicité, ses extensions et ses frontières l'exposent à des conflits et à des renversements de situation. Leur apaisement contribue à le stabiliser autour de rapports qui le structurent pour un temps. Or, à l'époque de Mauss, les sciences humaines des religions étaient en cours de constitution et d'expansion autour de deux traditions : l'une plus philosophique, l'autre plus historique. Les traditions philosophiques véhiculaient l'héritage de nombreuses querelles théologiques et peut-être, encore plus, anti-théologiques. Mais au tournant du XVIII<sup>e</sup> et du XIX<sup>e</sup> siècles, elles s'étaient polarisées autour de deux tendances. D'abord les Lumières, plus ou moins radicales, modernisatrices, critiques et rationalistes, orientées par une pensée de l'universel. Et, en partie définis contre elles, les apports du romantisme, moins critiques vis-à-vis des religions et des traditions parce que le romantisme était orienté, par exemple à travers son culte du génie des hommes, des lieux ou des époques, par le souci des singularités historiques, individuelles ou collectives. Le romantisme a donc apporté une motivation puissante et un autre esprit à la famille des sciences historiques des religions, dont la méthode critique remontait au XVII<sup>e</sup> siècle, à l'aube des Lumières où elle jouera un rôle décisif. Ce qui divisait les héritiers des Lumières et des Romantiques était donc bien moins l'intérêt pour la connaissance historique en soi, que les deux favorisent, quoique différemment, que la philosophie que chacun se croit autorisé à en tirer et qui s'opposait autour des relations de la modernité et de la tradition et du sens de l'histoire. Cette question hantait le champ, car si à toutes les époques sont apparues des formes nouvelles, voire modernes, de religion, les religions dans leur ensemble ont souvent joué le rôle de conservatoire des cultures et des sociétés humaines, depuis des temps parfois immémoriaux, et n'entendaient pas s'en voir dessaisies.

La deuxième caractéristique de l'état du champ, à l'époque des Durkheimiens, c'est en réaction à trop de spéculations, la requête de positivité empirique, voire l'expansion du positivisme, dont ils

sont partie prenante, avec l'espoir que le retour aux faits dirimera les grands problèmes et contribuera à autonomiser les sciences sociales vis-à-vis de la philosophie et des philosophies de l'histoire. À cet égard, Mauss est remarquable. Il se disait positiviste préoccupé d'abord de faits. Sans théoriser la neutralité axiologique à la manière de Max Weber, Mauss en est un témoin et un garant. Il a contribué ainsi à détacher les sciences historiques de la religion des philosophies de l'histoire, de l'optimisme progressiste, évolutionniste, des Lumières comme du pessimisme à tendance réactionnaire de nombreux romantiques. Mais je crois avoir montré ailleurs qu'une originalité des durkheimiens dans ce contexte est leur forte sensibilité aux problèmes de l'interprétation. Ils ne tombent jamais dans la naïveté de croire que le savant ne fait qu'enregistrer des faits qui parleraient d'eux-mêmes. Il faut souligner la préoccupation de Mauss pour toutes les sciences et les pratiques du langage et de l'interprétation, de la philologie à la linguistique.

Il a enfin contribué contre l'emprise presque exclusive de la méthode historique, à la promotion des méthodes qu'on dira, dans un langage qui n'était pas encore le sien, synchroniques ou structurales [Karsenti, 1997]. Alors que la famille des sciences religieuses de son temps était dominée par l'érudition et la philologie historiques, hégémoniques en Allemagne, et que l'ethnologie naissante en Angleterre dont les Durkheimiens se firent les importateurs construisait les faits à la manière des historiens classiques, les Durkheimiens imposeront l'idée de système pour construire les faits sociaux, les représentations collectives, les cultures et même les religions primitives, de sorte à respecter leur dimension sociale. La conception proprement maussienne du fait social comme tissu de relations, qui se nouent dans un contexte, est née des exigences de la sociologie durkheimienne de construire les faits en respectant leur dimension sociale, ce qui s'opposait aux faits « isolables » des évolutionnistes anglais comparés par-dessus leurs relations et leurs contextes. Le sociologue et l'ethnologue, avant toute comparaison, doivent d'abord construire leurs observations comme des ensembles concrets dont les articulations, grâce à la comparaison, feront voir la nature de système, ce mot qui a précédé, chez les Durkheimiens, celui de structure.

En témoignent les découvertes de Mauss dans cinq travaux majeurs : en 1899, il propose avec Hubert une théorie du sacrifice

où, contre l'évolutionnisme anglais, ils tentent de « constituer » le sacrifice en le construisant synchroniquement, ce qui dégage une structure à quatre pôles nécessaires et suffisants (le sacrifiant, le sacrificateur, la victime et les destinataires) et définit le sacrifice comme une sorte de mise en scène d'un drame et d'un meurtre, selon des transitions nécessaires : un début, un *apex* et une fin, un aller-retour rituellement contrôlé vers un pôle à la fois attractif et dangereux, le sacré ; en 1902-1903, toujours avec Hubert, il propose une compréhension de la magie et des rites comme d'une sorte de langage, où Lévi-Strauss verra une première analyse synchronique exemplaire des faits de symbolisme ; en 1903, il signe avec Durkheim *De quelques formes primitives de classification*, qui est le texte le plus préstructuraliste de leur production, puisqu'il défend l'idée que les représentations collectives des sociétés primitives forment des systèmes de classement cohérents et homologues. Ainsi, chez les Zuni, sept régions de l'espace correspondent à sept couleurs et correspondent à sept clans [Tarot, 2003 : 23] ; en 1904, il signe avec Beuchat l'*Essai sur les variations saisonnières des Eskimos*, qui met en rapport l'opposition du sacré et du profane avec la double morphologie du mode de vie saisonnier des Eskimos, problème que Durkheim retrouvera avec les Australiens. Enfin, en 1923-1924, ses analyses et ses comparaisons de la *kula* et du *potlatch* dégagent l'enchaînement structural du don par la triple obligation de donner, d'accepter et de rendre qui, même si elle se réalise dans une discontinuité temporelle de moments distincts, représente l'unique exigence d'un même cercle ou circuit synchronique, dont la totalité fonde l'obligation qui s'impose aux parties échangistes.

Ces faits confirment la puissance de la lecture lévi-straussienne de Mauss. Les circuits de don dégagés par lui s'appliquent encore plus vitalement et plus largement à l'échange des femmes, comme le montre l'intuition au cœur des *Structures élémentaires de la parenté*. Puis, l'*Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss* subsume les trois systèmes du don, de l'économie et du langage sous la fonction de communication et échange comme constituant ultime des sociétés humaines. Cette lecture lévi-straussienne de Mauss est si puissante qu'elle est devenue hégémonique, mais elle a aussi caché ce qu'elle a exclu. Personne ne peut dénier le droit du structuralisme à lire Mauss et à le continuer, encore moins sous-estimer ce que la

méthode structurale a apporté d'irremplaçable à une théorie générale de la culture et ce qu'elle peut encore apporter à des analyses de faits. Mais il faut aussi peser les conséquences du fait que le structuralisme a froidement coupé Mauss de Durkheim, a excisé des deux œuvres toute leur religioLOGIE, à renversé l'ordre des rapports de la religion aux autres institutions en en faisant la dernière et non la première contrairement à ce qu'ils affirmaient, a posé l'origine purement linguistique du symbole, alors qu'ils le considéraient d'origine religieuse et juridique, a réduit la société à la culture, a sorti l'ethnologie de la sociologie pour la relier directement à la psychologie et à une psychologie essentiellement cognitive qui explique le tout de la culture sans faire intervenir les forces et les conflits, ce qui aide à faire l'impasse sur les problèmes de sacré dont Mauss et Durkheim étaient partis. La lecture structuraliste de Mauss et du phénomène religieux offre des avantages puisqu'elle a permis une rigueur synchronique accrue, même en histoire, mais au prix de déshistoriciser les phénomènes sociaux et religieux, et au bout du compte, chez ses adeptes les plus radicaux, de forclorre la notion de religion et son historicité. Cette exclusion obère d'autant plus la recherche que le poststructuralisme, dans sa perspective relativiste, revient sur l'historicité du mot de religion et sa contingence, en effet occidentale et romano-chrétienne, pour en tirer des arguments négationnistes sur les contenus sociaux et en particulier sacrificiels du religieux.

Ces faits aident à comprendre la situation finalement paradoxale faite à Mauss et à son œuvre dans le dernier tiers du xx<sup>e</sup> siècle. On le célèbre comme sociologue ou pour ses contributions à l'ethnologie et surtout à l'anthropologie du symbolique ou du don, mais on doute fort qu'il ait laissé quelque chose de particulièrement pertinent à la sociologie et à l'anthropologie des religions. Sans doute l'influence du structuralisme n'est-elle pas seule responsable de cette situation à laquelle a contribué le côté inachevé et fragmentaire d'une œuvre sans synthèse et sans clôture, ce qui en fait aussi, par ailleurs et pour beaucoup, tout l'attrait. Y a contribué aussi un fait structurel et croissant dans nos sociétés et qu'on peut ranger sous les ambiguïtés du progrès : la spécialisation et l'autonomisation des branches de la recherche. Désormais, contrairement à la situation de son vivant, la sociologie des religions, vouée à l'étude d'institutions plus ou moins déclinantes ou marginales dans les sociétés les plus modernes

ou postmodernes, l'ethnologie des faits religieux, dans quelques sociétés provisoirement plus traditionnelles et l'histoire des religions des sociétés mortes depuis longtemps forment trois domaines qui prospèrent, mais de façon quasi séparée, comme des spécialités toujours plus pointues, plus érudites, mais qui ne s'interpellent que rarement. Ceci nous ramène à notre présent et aux conditions qui pourraient rendre son actualité au travail de Mauss sur les religions. Car c'est peut-être un confort pour tout le monde que l'histoire, l'ethnologie et la sociologie des religions, voire l'anthropologie, aillent leur chemin séparément, mais c'est aussi un handicap face aux étonnants virages et aux drastiques redistributions de cartes à l'échelle mondiale que connaît notre situation historique.

*L'actualité de la religiologie de Mauss et des sciences religieuses dans la globalisation*

Pour retrouver ce que la religiologie de Mauss et les sciences religieuses peuvent nous offrir pour comprendre (un peu) notre actualité, il faut les arracher aux choix structuralistes et poststructuralistes qui ne déploient qu'un côté de sa pensée. D'abord refuser la réduction du social au culturel, cette espèce particulière de culturalisme, distincte du culturalisme psychologisant et interactionniste venu d'Amérique. Cette tentation est devenue suprême aujourd'hui, avec la porosité des frontières politiques et l'explosion planétaire de la communication, des médias et de l'informatique qui opèrent partout la substitution des représentations aux choses, des « bulles » langagières ou financières aux réalités.

Il faut ensuite refuser la réduction du symbole au symbolique. Il existe bien sûr une découverte structuraliste du symbolique, dans le fait que la langue est un réseau qui signifie à partir d'éléments en eux-mêmes insignifiants, déjà au niveau des phonèmes qui ne veulent rien dire en eux-mêmes, mais qui par un renvoi à des éléments de même nature acquièrent une valeur différentielle d'où sort la signification. Dans le domaine phonétique et phonologique, père et mère ne se distinguent que par la différence d'un phonème, et au niveau sémantique, le mot « mère » ne se comprend que par rapport au réseau où il réfère, et il s'oppose à femme, fille, épouse, sœur, etc. L'idée de symbolique intègre et dépasse le principe de l'arbitraire des signes par l'idée que la signification est un effet de la différence

dans la relation. Le sens n'est pas substantiel, il n'existe ni dans les choses ni dans les signes, dans aucun « plein » ontologique, mais dans des interstices, dans des écarts seulement.

Mais chez Mauss, l'analyse des symboles ne se réduit pas à celle des taxinomies où ils sont pris, même s'il en a pointé plusieurs. Il soulignait que le sens varie avec les contextes, que les symboles entrent dans la pratique sociale, pour la même raison qu'un outil n'est rien hors de son emploi, sans le geste qui l'utilise. Donc il faut une pragmatique des symboles et même du langage. Il reste le troisième niveau d'analyse du symbole qui émerge dans le débat avec Durkheim sur l'appréciation du *mana*. Mauss défend une conception plus intellectuelle du *mana* comme effet des réseaux de sens, donc une conséquence du symbolique comme système de différenciation, alors que Durkheim y voyait la circulation des forces collectives, affectives, du groupe et leur fixation par projection sur un emblème, et s'investissant en lui, comme l'amour du patriote pour le drapeau. Ce qui renvoie plus du côté de l'imaginaire. Le symbole ne se confond pas avec le symbolique, puisque le propre du symbole, dans le symbolique, est d'être substituable, alors que, dans l'imaginaire, il est insubstituable. Les deux conceptions sont vraies, mais elles ne sont pas de même niveau. La conception durkheimienne laisse plus de place à la socialisation d'un imaginaire par des symboles qu'on peut dire symboles-réalité dont l'hypothèse du symbolique comme renvoi à un autre signe ne rend pas compte. Car le propre du symbole-réalité réside dans son exclusivité ou son insubstituabilité, parce qu'il est supposé participer à la chose même, au point de la devenir substantiellement. Quand une langue perd un phonème, le système se rééquilibre et personne ne porte le deuil. Mais quitter le drapeau tricolore ou le drapeau rouge, ce n'est pas seulement changer de signe, ça peut produire des guerres civiles et des inconsolables. Remplacer le vin de l'eucharistie par du coca-cola serait une substitution dont la firme Coca-Cola pourrait rêver pour faire le coup de pub du siècle, mais il n'y aurait peut-être pas que les intégristes catholiques qui y verraient un sacrilège.

On pourrait m'objecter : quel est l'intérêt de poursuivre la religio-logie des durkheimiens dans nos sociétés ? D'abord, la religio-logie de Mauss a de prime abord bien peu à apporter à la sociologie des religions et de la sécularisation, qui d'ailleurs lui font peu appel pour penser ce qui se passe aujourd'hui, infiniment moins qu'à celle du

Durkheim des *Formes élémentaires de la vie religieuse* et surtout de Weber. Pour saisir ce que Mauss peut apporter aux sciences des religions actuelles et à la compréhension de notre actualité marquée par la globalisation, il faut se poser la question des dimensions socio-anthropologiques des mutations en cours. Il faut continuer l'analyse des trois étages du symbolisme que j'ai esquissée et continuer celle des deux autres grands champs que Mauss a laissés à notre réflexion, celui du sacrifice et celui du don. Selon moi, l'enjeu de continuer cette archéologie repose sur le constat qu'aucun de ces trois éléments – le symbolique, le sacrifice et le don – ne peut se réduire sans perte grave à l'un des deux autres : ni le don au sacrifice, ni le sacrifice au don, ni le symbolisme au don, ni le sacrifice au symbolisme, etc. C'est la voie de ma recherche, comme je l'écrivais naguère dans une conclusion discrètement programmatique : « L'unité d'un même fonctionnement de la fonction symbolique se donne à lire dans le phonème comme l'a vu Lévi-Strauss, ou dans le don et la victime comme l'a vu Mauss. Mais pour l'avenir de l'anthropologie, la question est de penser sur la base de cette identité formelle du phonème, du don et de la victime, ce qui les différencie : pourquoi le phonème ne suffit-il pas pour que l'homme naisse dans la pratique sociale ? Pourquoi faut-il que le don repasse toujours ? Pourquoi l'humanité est-elle passée si ostensiblement par la dramaturgie du sacrifice ? Est-il sûr qu'elle en soit sortie ? Ce qui unit et sépare Lévi-Strauss et Mauss c'est, finalement, ce qui unit et sépare le phonème, le don et le sacrifice » [Tarot, 1999 : 644]. Peut-être qu'il faut comparer aux figures du religieux des figures plus complexes du langage que le phonème. Tout mon plaidoyer porte sur la difficile articulation des trois, du sacrifice, du symbolique et du don, inséparablement, mais dans quel ordre ?

Par exemple, si la réaction des girardiens contre le « tout symbolique » du structuralisme a justement réévalué l'importance incontournable des problèmes liés au sacrifice, il reste beaucoup à faire pour comprendre les relations du mécanisme émissaire avec certains procédés de langue, comme la synecdoque ou la métaphore. La linguistique est assez complexe pour qu'elle garde d'autres modèles à offrir aux sciences sociales que celui, trop exclusif et encore rustique, que le structuralisme a emprunté à la phonologie des oppositions binaires. Ou bien, si l'insistance de mes amis maussiens sur le don est indispensable et si j'ai été moi-même

tenté de faire du don le fait social primitif, je crois impossible de reconstruire toute la pensée de Mauss à partir du don et encore moins l'existence des sociétés. Ce n'est pas non plus parce que le sacrifice a été à maintes reprises relu en termes de don et que le don peut comporter un élément sacrificiel que le sacrifice procède du don. Ou bien, si le pouvoir en général et celui de l'État ne peut guère se maintenir sans donner et redonner et se montrer habile à capter, orienter ou substituer les réseaux du don, il ne lui doit pas son existence. Il me semble que l'apport de Mauss aux sciences des religions d'aujourd'hui et de celles-ci, pour la compréhension du monde dans lequel nous vivons, consistera moins à répéter ce qu'il a dit du symbolique, du sacrifice ou du don qu'à continuer l'archéologie du phénomène religieux lancée avec Durkheim pour voir ce qu'elle éclaire des mutations les plus contemporaines. Car si le sacrifice, le don et le symbolique sont des outils qui éclairent la nature du religieux, ne valent-ils que pour lui ou aussi pour les autres formes de nos civilisations ?

Les mutations les plus contemporaines nous ramènent au concept durkheimo-maussien de civilisation, définie comme ce qui naît de la rencontre et du mélange des cultures. Nous sommes plus que jamais dedans ! Si les faits de culture-civilisation se définissent par des oppositions binaires, il suffit de voir que les plus fondamentales oppositions se brouillent toutes, je ne dis pas se perdent, mais sont remises sur le métier pour de nouvelles redéfinitions : qu'il s'agisse du rapport nature-culture face au péril écologique, de l'homme et de l'animal face aux sciences de la vie, des redéfinitions en cours du masculin et du féminin, de la distinction entre la mort et la vie avec ses conséquences bioéthiques ou de la distinction de la droite et de la gauche en politique, etc. La crise qui aujourd'hui étreint les masses et comprime les classes moyennes se joue principalement dans la distinction et les rapports de l'économie et de la politique, par les érosions de la souveraineté de fait des États-nations et l'habileté du néolibéralisme à imposer ses logiques de domination et de contrôle en partie financier aux États sous le nom de gouvernance, après avoir profité du retour dans le marché mondial de plus des deux tiers de l'humanité, avec la Chine et l'Inde ; elle se joue de la chute de l'Union soviétique et de la crise peut-être mortelle du socialisme et du brouillage de la distinction fondatrice de la gauche et de la droite depuis la Révolution française.

Admettons que nos sociétés soient ordonnées autour de trois pôles-niveaux de pouvoir et que la puissance est relative à ce qu'on possède des trois : le culturel, le politique, l'économique. Bien qu'il ait gagné une plus grande visibilité dans l'espace public et médiatique et une bigarrure pluraliste par la mondialisation des religions, qui ne va pas sans regains de rivalités entre elles, le religieux classique apparaît bien limité et, chez nous, résiduel. En effet, le premier pôle – la culture – jadis monopolisé par lui a été grandement sécularisé et relié à l'État et à la société civile, et redistribué entre l'École, la culture, la science, les arts, etc. Ce niveau est devenu, à l'époque moderne, le pouvoir idéologique et culturel. Il est en train de muter sous nos yeux vers des formes de culture industrielle pour la production et de communication de masse pour la consommation. Sécularisé, il est grandement émancipé du religieux qui n'en est plus qu'un sous-secteur, bien infime à côté des enjeux des empires de la communication et des industries de la culture. Après sa domination séculaire ou millénaire par les religions, ce secteur a été dominé à l'époque moderne par les États et même de façon absolue dans les régimes totalitaires aux beaux jours des idéologies dont on a annoncé la mort. Aujourd'hui, la « culture » est l'enjeu des plus âpres ambitions du secteur économique qui tente de se l'approprier, par exemple en lui imposant les logiques de l'entreprise et les normes de la rentabilité, comme en soustrayant l'enseignement aux États et en promouvant une économie de la connaissance, ce que certains ont appelé la troisième mutation du capitalisme. Après les capitalismes marchand et industriel, le capitalisme cognitif.

Risquons l'augure qu'à la fin du xx<sup>e</sup> siècle et après la chute de l'URSS, le politique est entré, avec l'économique, dans un conflit frontalier qui, comme tous les conflits frontaliers, cache un conflit de souveraineté qu'on ne peut comparer, pour son ampleur, sa radicalité et probablement sa durée, qu'avec celui qu'il a soutenu depuis le xvi<sup>e</sup> siècle avec le religieux et qui lui avait permis de gagner justement une souveraineté qu'a symbolisé le triomphe des États-nations et, dans le cas français, par exemple, la Révolution française ou la séparation de l'Église et de l'État de 1905. L'implosion déjà cinq fois séculaire des formes classiques du religieux, au moins en Occident, d'un côté, et la pression-redistribution en faveur de l'économie, de l'autre, créent une situation sans précédent du champ politique qui ne peut plus se redéfinir de façon autonome et qui sort

définitivement du mode de sa prééminence indiscutée en Europe, depuis l'époque machiavélo-westphalienne.

On aura compris que je me sépare ici profondément de la thèse de Marcel Gauchet [1985], par exemple, et pourquoi je ne reprends pas son langage essentialiste sur la nature évidemment politique des sociétés humaines comme telles. La pensée de Mauss me paraît offrir un meilleur lieu où comprendre les rapports essentiels mais nullement essentialises du religieux et du politique, du politique et de l'économique, voire de l'économique et du religieux. D'ailleurs, l'économique ne paraît pas dans la synthèse de Gauchet qui n'explique donc pas pourquoi l'attaque est venue de ce côté-là. Pour voir ce que Mauss aurait pensé de la chute du communisme, il suffit de relire son essai assez prophétique de 1924, *l'Appréciation sociologique du bolchevisme* [Mauss, 1997]. Tout en a été confirmé. Il serait plus difficile de trouver ce qu'il aurait pu penser de la crise du socialisme ou du brouillage de la gauche et de la droite, puisque, apparemment, il ne les a pas prévus, et donc il ne suffirait pas de relire tous ses *Écrits politiques* [1997] pour avoir la réponse. Cependant, Mauss n'est pas pour moi d'abord une boîte à outils mais un itinéraire. Pour saisir l'ampleur et la profondeur de sa pensée comme de sa possible actualité dans notre actualité difficile, parfois souffrante, il faut revenir, pour en repartir, à l'idée de l'homme total. À condition d'y voir non une réalité empirique immédiate, mais un modèle qui n'a pas d'autre fonction que de nous aider à comprendre les particularités des diverses sociétés historiques données, puisqu'elles sont toutes faites sur la dissociation inégalement profonde ou avancée de cet homme supposé initialement total. Une société est la manière dont, à partir d'hommes qu'il faut imaginer possiblement peu différenciés, se sont imposés des rapports de long cours mais inégalement différenciés, distincts, entre les fonctions religieuse-idéologique-culturelle, politique et économique. Étant entendu que ce sont ces dissociations qui fabriquent ces malheureuses abstractions où s'enferme la paresse intellectuelle de l'*homo religiosus*, ou l'*homo politicus* ou l'*homo æconomicus*, ou l'homme calculateur ou même donateur, et à partir desquelles, prisonniers de nos illusions rétrospectives, nous entendons penser la réalité humaine. Ces figures ont évidemment leur vérité au moins idéologique et historique dans les sociétés qui les produisent, elles sont utiles pour se penser ou se combattre mais non pour construire

une anthropologie positive qui doit les expliquer, non y trouver ses réponses. Mauss nous donne le moyen de penser les sociétés humaines comme parties d'un fond humain commun et inégalement actualisé, mais toujours et partout potentiel, qu'il appelle l'homme total, alors que ces sociétés se font, se défont et se refont par les découpages ou les différenciations qu'elles lui infligent au nom de la religion, du politique ou de l'économique. Ainsi, les découpages ou l'autonomisation des grandes fonctions qui sont à la base de la modernité des sociétés complexes et de leur sécularisation sont des phénomènes grandement irréversibles dans leurs ensembles et néanmoins totalement historiques dans leur singularité. Ce qui veut dire qu'il n'y a d'essence ni du religieux, ni du politique, ni de l'économique, ni d'essence permanente des humanités qu'on veut construire à partir d'une seule de ces fonctions. Il faut laisser à chaque société, dans sa configuration à la fois structurelle et historique, de longue durée et instable, la responsabilité des prédominances qui la définissent. Il y a, au niveau de l'analyse sociologique, un anti-essentialisme de Mauss et une insistance sur l'historicité de ces combinaisons que je partage totalement.

Reste que, dans la plupart des sociétés, pendant des millénaires, les formes religieuses semblent avoir commandé aux autres. Reste aussi que l'Europe moderne s'est pensée comme essentiellement politique et l'a été. Qu'une bataille semble engagée dont l'enjeu est de savoir si l'économique s'imposera au politique ou l'inverse. Ces luttes dépendent de forces objectives et statistiques, mais ce sont aussi des luttes pour la souveraineté ou la légitimité souveraine des logiques qui auront le dernier mot. Il me semble qu'en repensant la religologie de Mauss qui articule le symbolique, le don et le sacrificiel dans son anthropologie de l'homme total, on aboutit nécessairement à l'idée que le symbolique, le don et le sacrificiel ne sont pas des propriétés exclusives des religions, même si c'est à travers elles qu'on a pu analyser leurs productions les plus archaïques et caractéristiques. Ce sont des propriétés du fait social humain comme tel, qu'on peut retrouver dans le politique et même dans l'économique. Et si le souverain, qu'il apparaisse en figure de divinité ou de prêtre, d'empereur ou de peuple ou de nation, ou aujourd'hui de marchés, n'était que l'instance symbolique qui décide ultimement de la plus large circulation des dons et surtout des sacrifices légitimes ? S'il s'avérait que toute souveraineté,

qu'elle se revendique comme religieuse, politique ou économique, ou comme un dosage des trois, était, par nature, peu ou prou sacrificielle, la tâche de faire la religiologie, l'archéologie de la religion, engagée par les durkheimiens, ne serait pas derrière nous, mais devant nous, et son apport pourrait, au prix de compléments, se révéler particulièrement précieux pour penser les échecs cuisants de la modernité dont nous sortons et les risques très lourds de celle où nous entrons.

### Références bibliographiques

- DURKHEIM É., 1998, *Lettres à Marcel Mauss*, correspondance réunie et présentée par BESNARD Ph. et FOURNIER M., Paris, PUF.
- GAUCHET M., 1985, *Le désenchantement du monde*, Paris, Gallimard.
- KARSENTI B., 1997, *L'homme total. Sociologie, anthropologie et philosophie chez Marcel Mauss*, Paris, PUF.
- LÉVI-STRAUSS C., 1950, « Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss », in MAUSS M., *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, 1968.
- MAUSS M., 1968 [1950], *Sociologie et anthropologie*. PUF.
- 1968, *Œuvres, tomes I et II*, Paris, Minuit.
- TAROT C., 1999, *De Durkheim à Mauss, l'invention du symbolique. Sociologie et sciences des religions*, Paris, La Découverte/MAUSS.
- 2003, *Sociologie et anthropologie de Marcel Mauss*, Paris, La Découverte, « Repères ».
- 2008, *Le symbolique et le sacré. Théories de la religion*, Paris, La Découverte/MAUSS.