

Quelle comparaison en histoire des religions après Lévi-Strauss?

Autor(en): **Gasbarro, Nicola**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Études de Lettres : revue de la Faculté des lettres de l'Université de Lausanne**

Band (Jahr): - **(2005)**

Heft 4

PDF erstellt am: **23.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-870128>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

QUELLE COMPARAISON EN HISTOIRE DES RELIGIONS APRÈS LÉVI-STRAUSS?

Cette contribution analyse la perspective actuelle du comparatisme à partir des présuppositions méthodologiques (Pettazzoni) et des points d'arrivée (Sabbatucci) de l'histoire des religions italienne. La conscience historique et critique de la dissolution de la notion universelle de «religion» s'interroge sur les possibilités méthodologiques données par l'anthropologie structurale, pour repenser l'objet intellectuel de la comparaison historico-religieuse. La notion d'«ordre des ordres» peut nous aider à comprendre les «religions» des autres par leur fonction de sens symbolique et de conduite pratique et existentielle. L'histoire des religions aboutit à une histoire comparée des civilisations, dont la nécessité civile est évidente.

Une prémisse s'impose: la comparaison est la priorité structurale de l'histoire des religions, de son objet intellectuel — *les religions* et surtout les relations entre elles —, de sa méthode scientifique — le *regard éloigné* nous aide à éviter l'ethnocentrisme de l'orthodoxie théologique et de l'ontologie métaphysique —, de sa perspective humaniste, qui l'oblige à penser les rapports entre les hommes et la divinité toujours comme *fait social total*. La globalisation actuelle des rapports sociaux et symboliques entre les civilisations nous exhorte à analyser des histoires comparatives totalement «autres» et conséquemment à réfléchir d'une façon critique sur les «nôtres»: cette pratique anthropologique vise moins à la découverte de nouveaux «universaux» concrets de l'histoire et des cultures ou à une morphologie du sacré cachée dans les allures d'une quelconque philosophie de la conscience, qu'à «déplier» les différences des systèmes «religieux» et à interroger leurs chances de compatibilité générale, au delà des stratégies géopolitiques. Le «choc des

civilisations»¹ est moins une conséquence pratique nécessaire de la comparaison historique entre «religions» que la présupposition de l'orthodoxie universelle de la «religion» qui agit dans l'ombre de la politique: la perspective historico-religieuse, en conformité avec ses principes scientifiques, doit considérer toute notion universelle de «religion» comme le point final d'un processus historique de généralisation interculturelle, qui cache sa formation ethnocentrique, sa force de développement symbolique dans et par les relations interculturelles, et, grâce à elles, sa valeur totale de sens et pour cela son horizon herméneutique à grande échelle. La comparaison des comparatismes est dorénavant une exigence scientifique de la recherche historique ainsi qu'un engagement civil qui peut donner à sa perspective humaniste une direction imprévisible et rouvrir le discours sur le futur des religions et des civilisations. Il est nécessaire de défétichiser les théories universalistes qui peuvent se cacher dans les mouvances nominalistes des méthodes et des perspectives, d'y voir des systèmes sociaux en action et des structures symboliques en relation qui inventent et constituent de nouveaux codes de communication et de différentes identités de contingence et en contingence: loin de fonder un relativisme méthodologique qui aboutit à une histoire «déconstructive», cette conscience de l'«ethnocentrisme critique», dont E. De Martino² a bien montré la nécessité épistémologique et la richesse heuristique, nous donne la possibilité de réfléchir sur l'histoire des religions comme histoire «constructive» des hommes qui, à partir des rapports sociaux, songent pratiquement et règlent symboliquement leurs relations avec les dieux. D'un côté la perspective errante de l'histoire, de l'autre la structure anthropologique «rapports sociaux — relations avec les dieux»: si la première renvoie à la complexité des différences historico-culturelles de la seconde, il faut mettre en relation l'histoire des religions italienne avec la socio-logique et l'anthropo-logique française, pour traduire les limites intrinsèques en suggestions de recherche et/ou en possibilités de généralisation scientifique. Il s'agira donc:

- premièrement d'évoquer brièvement les structures de continuité de l'histoire des religions italienne, jusqu'aux problèmes contemporains de la relation-opposition entre la *religion* — sa nature, sa

¹ S. P. Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*.

² E. De Martino, *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*.

consistance historique et herméneutique, sa valeur substantive et sa puissance ontologique — et les *religions* — occurrences historiques, présences accidentelles, constructions acculturatives, etc. Ce n'est pas un hasard si la révolution monothéiste, qui a substantialisé la notion et la pratique de la religion, jusqu'à universaliser leur valeur de sens, est au centre du monde religieux compris dans la relation-opposition et par elle.

- deuxièmement de repérer, à partir de la révolution méthodologique de l'anthropologie structurale, des outils qui nous permettent d'analyser la religion et les religions en termes des relations, et surtout d'élargir le cercle de la comparaison, en sauvegardant les codes de conduite historiques, qui sont les garants d'un engagement humaniste. On peut l'interpréter comme une sorte de don de l'anthropologie structurale à l'histoire des religions.

- troisièmement de dire aussi quelques mots sur la possibilité pratique et idéologique de la relation-opposition *religion-religions*, en termes de codes de communication aussi bien à l'intérieur du système de codes qui constitue une civilisation, que dans la complexité des relations entre civilisations, que l'idéologie postmoderne tente de réduire au « choc des religions ». On peut l'interpréter comme une sorte de possibilité de dons de l'histoire des religions à l'anthropologie tout court: une réciprocité qui dépasse les bornes des deux sciences et interroge la conscience éthique et politique des sociétés. L'histoire des religions et l'anthropologie demeurent le point de départ de profondes réflexions sur les défis et les enjeux de la globalisation des rapports sociaux et des structures symboliques. La critique de l'ethnocentrisme religieux devient, en même temps, une nécessité scientifique de l'anthropologie post-missionnaire et post-coloniale et une mise en valeur d'une politique démocratique face aux turbulences croissantes du système international.

1. Structure de continuité de l'histoire des religions italienne

La continuité méthodologique n'est qu'une mise en perspective historique et sociale, donc immanente et subjective au niveau culturel, de la *religion*, de ses structures symboliques et de ses codes de conduite pratique, jusqu'à la limite du pensable et du possible: il s'agit d'une histoire humaine et socio-culturelle sans soumission à des hiérarchies théologiques et/ou philosophiques, herméneutiques. Sa perspective, dès sa fondation par Raffaele Pettazzoni, est opérative au moins à trois niveaux théoriques et méthodologiques:

a) La contiguïté substantielle religion-civilisation: la religion n'est imaginable qu'à l'intérieur de la civilisation et grâce à elle, même si la première renvoie à la relation «hommes-divinité» comme valeur foncièrement prioritaire d'un système de relations. On peut chercher les *raisons humaines* de cette priorité et les trouver — et l'histoire ne peut pas faire davantage —, mais toujours à l'intérieur du système général de la civilisation. Les *raisons humaines*, codifiées par l'histoire culturelle, des *croyances* aussi: l'opposition pertinente de l'histoire des religions n'est pas entre *croyance* et *athéisme*, ce qui implique une distinction hiérarchique à l'intérieur du code de la religion, mais entre *croyance* et *savoir historique*, comme le dit Jean Pouillon³. C'est n'est pas un hasard si seulement des raisons historiques et culturelles constituent la *raison*, si seulement des raisons de civilisation constituent la civilisation de la raison, la raison civile, ou la «raison laïque». Ou bien: nous pouvons penser la «raison laïque» comme la généralisation philosophique des raisons civiles et/ou des sociétés civiles de la modernité, qui ont commencé à réfléchir rationnellement sur la religion et les religions, jusqu'à une «histoire naturelle de la religion». «Civilisation» n'est pas «culture»: Pettazzoni utilise «civilisation» et ses priorités implicites, c'est-à-dire la structure des rapports sociaux, la politique des rapports de pouvoir, les règles élémentaires de conduite, la pratique de la production économique, pour expliquer tant le mystère symbolique des «religions» des peuples faisant objet de l'ethnologie, que la complexité théologique du polythéisme, ainsi que la révolution du monothéisme. Il a été certainement plus durkheimien que boasien: la notion de culture et ses priorités systématiques — c'est-à-dire le langage, le mythe, l'esthétique de la pensée et tout ce qui constitue l'esprit de la nature — auraient donné à la religion une valeur universelle comme code indispensable du sens de la vie individuelle, à la suite de la perspective du protestantisme qui inspire la culturologie néo-idéaliste allemande. La religion, au contraire, doit être définie historiquement par les structures pratiques de la civilisation, parce que l'inverse nous renvoie au delà de l'histoire, et nous savons bien que la religion sans l'histoire parle de l'au-delà, ou d'une Alterité méta-historique et méta-physique.

b) La comparaison anthropologique est une conséquence de l'histoire: la recherche doit partir de ce que nous connaissons historiquement pour arriver à ce que nous ne connaissons pas. Toute comparaison est valable seulement si l'histoire de la civilisation de

³ J. Pouillon, *Le cru et le su*.

l'Occident et de notre religion sont les points de départ conscients et critiques. Points de départ historiques et nécessairement épistémologiques: jusqu'à preuve du contraire l'histoire nous dit que le Christianisme a donné une nouvelle direction culturelle, une structure sociale solide, une profondeur philosophique et le vrai sens au mot «religion», en se proclamant historiquement «la vraie religion». La modalité scientifique et systématique de l'usage de la comparaison est celle d'une histoire de l'Occident religieux, qui se fait histoire des autres civilisations bien connues et ensuite anthropologie historique des cultures inconnues. La recherche est encore analogiquement durkheimienne: on doit partir des structures collectives de notre civilisation pour arriver à «Les formes élémentaires de la vie religieuse» et, à l'intérieur du code religieux, on doit définir historiquement la religion à partir de l'église pour comprendre la sociologie comparative du totémisme. C'est pour cette raison que Pettazzoni a souvent insisté sur la nécessité de la conscience critique de la révolution monothéiste: une histoire des religions, qui analyse les religions des autres à l'image du Christianisme, le fait à ses risques et périls, et surtout au péril de sa cohérence intellectuelle et de sa vie scientifique. La révolution comparative de Pettazzoni est seulement une conséquence de sa méthode rigoureusement historique: grâce à lui, l'histoire des religions est sortie du comparatisme analogique et universaliste pour découvrir le trésor des différences⁴.

c) S'il faut comparer les civilisations ou les religions à l'intérieur des civilisations, la comparaison historique est par sa nature systématique et par conséquent différentielle: l'analogie religieuse de départ entre systèmes culturels se dissout par implosion relationnelle. C'est la démarche systématique qui engendre les structures des différences et favorise une connaissance historique singularisante des civilisations. L'histoire des religions rejoint ainsi l'anthropologie comme science comparative des civilisations, en utilisant méthodologiquement — analogie de départ et cohérence comparative — la richesse de sens que l'universalisme religieux de l'Occident a donné à l'histoire. Ce tournant a deux conséquences. Il s'agit, d'abord, de la mise en perspective comparative des structures de sens, les plus profondes, de notre abîme religieux: Pettazzoni a exposé au risque de l'histoire différentielle les notions de Dieu, de péché, d'Écriture sainte, de mystère, etc.⁵, pour en souligner les incompatibilités de système et surtout

⁴ R. Pettazzoni, *Svolgimento e carattere della storia delle religioni*.

⁵ On aura une idée de l'importance de ces problèmes en lisant R. Pettazzoni,

pour montrer l'impossibilité d'une histoire des religions analogique et universaliste. Ensuite, cette comparaison analytique est stratégiquement anthropologique: elle s'ouvre aux civilisations faisant l'objet de l'ethnologie, qui ont résisté et résistent encore à la puissance assimilatrice de l'analogie occidentaliste. Loin d'être l'objet instrumental d'une nouvelle mission du progrès ou du développement, ces sociétés qui ont vécu en marge de l'ontologie ethnocentrique, regagnent leur subjectivité culturelle et leur présence active dans l'histoire du monde. Si elles n'ont pas une religion de Dieu, de la transcendance ou du salut, elles ont cependant des systèmes rituels des rapports sociaux qui peuvent dissoudre l'universalité du concept de «religion»: malgré d'énormes efforts d'assimilation missionnaire, ces peuples ont le droit de faire partie de l'histoire comparée des religions.

Laissons de côté l'expérience scientifique de Pettazoni, pour souligner sa révolution méthodologique, en analysant les points d'arrivée de sa perspective de recherche: Dario Sabbatucci, qui a été son dernier élève direct, peut nous aider par rapport aux trois problèmes esquissés:

a) Relation «religion-civilisation». La recherche comparative de Sabbatucci explicite l'implicite pettazzonien: l'histoire des religions a comme donnée de départ la notion analogique de «religion» et comme point d'arrivée les civilisations⁶. Il s'agit donc d'une sorte d'histoire comparée des civilisations qui utilise la religion comme code de sens prioritaire de la vie sociale, parce qu'il a été tel, historiquement, en Occident. Il s'agit donc de faire une histoire de la construction de la «grande analogie», d'un côté en mettant en cause le Christianisme et ses structures de sens responsables de la production sociale et symbolique de la «religion», de l'autre en parcourant encore une fois d'une façon critique le processus d'universalisation de l'«objet religieux» par acculturation. Ce que nous avons pensé comme universel n'est qu'une généralisation historique des civilisations en relation, qui ont inventé des codes communs de communication: l'Occident chrétien a imposé, dès la découverte de l'Amérique, les codes de la «religion» et de la «civilisation» qui étaient les plus importants à l'intérieur de son système de valeurs. Il s'agit d'une conscience culturelle de l'histoire de l'Occident et des autres civilisations, que nous avons connue à travers les notions généralisées de religion et de civilisation: nous

La confessione dei peccati, vol. 3; *Saggi di storia delle religioni e di mitologia*, et *L'onniscienza di Dio*.

⁶ D. Sabbatucci, *La perspective historico-religieuse. Foi, religion et culture*.

sommes la seule culture au monde qui s'est conçue en termes de religion et de civilisation, et qui a construit son histoire puis celle du monde dans une permanente oscillation entre les deux termes. Après la religion naturelle et le droit naturel, l'Occident invente la religion et la civilisation comme constructions culturelles, à savoir l'histoire des religions et l'anthropologie⁷. Cette conscience critique affine l'esprit comparatif, donne des nouveaux outils intellectuels pour saisir les diversités, franchit les frontières du possible et du pensable de la religion.

b) Relation «connu-inconnu». Sabbatucci a montré que la perspective de Pettazzoni n'est que la conséquence de l'histoire moderne des relations entre civilisations, dont elle est la conscience critique: l'histoire socio-culturelle de la connaissance des autres, dès les missions et les voyages, montre le passage du connu à l'inconnu au niveau symbolique et religieux, et de l'exclusion à l'inclusion au niveau social et civil. Cette pratique de généralisation a donné l'illusion de l'universalisme objectif du comparatisme analogique et a fortifié la prétention d'une théologie et/ou philosophie de la conscience, qui dépassent les relations historiques entre civilisations. C'est pour cette raison que l'histoire des religions italienne a mis en place une critique radicale d'un côté de toute anthropologie objectiviste (religieuse, politique, économique, etc.), dont elle dissout comparativement le code prioritaire pensé comme universel, et de l'autre de toute phénoménologie de la conscience. La ferme et dure opposition de Sabbatucci à la phénoménologie religieuse découle moins d'une critique à l'intérieur de la discipline que d'une cohérence théorique et méthodologique: l'apriorisme phénoménologique, même si le «sacré» se déguise sous les formes différentes de signification symbolique, comporte toujours une détermination de l'histoire des civilisations. D'autre part la phénoménologie religieuse, grâce à l'aperception transcendantale, préfère l'inconnaissable de l'appréhension sentimentale au connaissable de la raison et de l'histoire.

c) Comparaison systématique et différentielle. Sabbatucci a poussé la méthode pettazzonienne à l'extrême: le point d'arrivée est la dissolution de la notion universelle de «religion» et de l'«objet religieux» en tant que dernières illusions du comparatisme analogique, qui a

⁷ Cette perspective de longue durée de la modernité occidentale et de sa conscience interculturelle a favorisé le développement de l'anthropologie et de l'histoire des religions: N. Gasbarro, «Religione e civiltà: F. Max Müller e E. B. Tylor».

projeté sur l'histoire des religions les vieux universaux de la théologie et de la philosophie. La religion, dont on doit avoir une tranquille conscience historico-culturelle, est un code prioritaire de sens en Occident et pour cela il est imposé au monde par notre structure symbolique. Il ne s'agit pas de déconstruction d'un absolu de la pensée, qui aboutit à la relativisation absolue des cultures comme «formes de vie» — une sorte de dérive implosive de toute historicité —, mais d'une conscience historico-culturelle d'une construction acculturative de la modernité. Ce travail historique de déplissage et de détricotage aboutit à l'ethnocentrisme critique de la religion et de sa généralisation pluriculturelle: une pratique de l'histoire des religions réaliste et anthropologiquement relationnelle. La défétichisation de la notion de «religion» n'est pas un résultat exclusif de l'histoire des religions italienne: Sabbatucci, par une démarche différente, a fait de la religion ce que Lévi-Strauss a fait du totémisme⁸. D'autre part la constatation de P. Veyne est radicale: «les différentes religions [étant] autant d'agrégats de phénomènes [...] hétérogènes, quelque chose comme "la religion" n'existe pas»⁹. La religion est aujourd'hui seulement «bonne» à penser: plus nous en étudions la notion de manière historique et comparative, plus elle se dissout dans les périphéries arbitraires de la pensée symbolique, ou dans les pratiques des «non-lieux» de métissage qui essaient d'inventer des nouveaux rites de passage de la nature à la culture.

Le point d'arrivée de la recherche de Sabbatucci est donc moins une conclusion philosophique qu'une provocation intellectuelle et une critique d'ordre historique et comparatif: une donnée scientifique qui interroge la conscience culturelle générale de l'Occident face à la globalisation des religions et des systèmes symboliques. Quelle histoire des religions? Quelle comparaison? Si l'objet intellectuel n'existe pas, quelle histoire? S'il y a une théologie de la mort de Dieu, est-il possible de faire une histoire des religions sans la «religion»? Quels outils intellectuels? Lévi-Strauss peut-il nous aider?

2. Les dons de Lévi-Strauss à l'histoire des religions

D'abord, il faut souligner deux analogies de points d'arrivée: d'un côté la critique comparative de *Le totémisme aujourd'hui*, de l'autre l'anthropologie structurale qui, étant surtout une méthode

⁸ C. Lévi-Strauss, *Le totémisme aujourd'hui*.

⁹ P. Veyne, *Comment on écrit l'histoire*.

relationnelle, proclame la fin de tout universalisme objectif ainsi que l'inutilité de la philosophie de la conscience. Sur la dissolution de la religion totémique, Lévi-Strauss est explicite: «Il ne s'agit pas d'un texte négatif. Je dirai plutôt critique au sens kantien. Il fallait que je débarrasse l'ethnologie d'un certain nombre d'illusions qui obscurcissaient l'étude des faits religieux dans les sociétés sans écriture. Il fallait aussi que j'essaie de dégager la problématique qui allait être la mienne dans les années à venir»¹⁰. Sur la perspective générale de la méthode anthropologique, les progrès de la recherche comparative ont montré que l'*esprit humain* de Lévi-Strauss n'est pas la conscience de la phénoménologie et que les *structures* sont «logiques» et par conséquent «vides» de valeurs de sens à priori, c'est-à-dire à remplir par l'histoire des civilisations et de leurs relations. Pour s'affranchir de la tradition intellectuelle et philosophique de l'Occident — c'est, à mon avis, le vrai message de *Tristes tropiques* — il est nécessaire de repenser la notion de culture et la structure de la relation entre la nature et la culture. Le défi exige une révolution méthodologique, mise en action par la logique relationnelle: tous les termes sont des agrégats de relations et de relations entre relations, et toute complexité cache un certain nombre de relations arbitraires, dont on peut faire l'histoire comparative pour esquisser une anthropologie de la signification. La notion de religion et celle de culture sont étroitement mêlées et elles retentissent l'une sur l'autre parce que la religion est une sorte d'anthropomorphisation de la nature, la magie étant une sorte de naturalisation de l'homme. La religion, comme structure de signification, se place donc entre la nature et la culture, et cette position lui confère une puissance de sens ainsi que le pouvoir pratique de l'exploiter. Une anthropologie différente peut aider l'histoire des religions d'un côté à repenser son objet intellectuel, sa perspective historique et sa méthode comparative, de l'autre à adresser une critique radicale au discours dominant de l'anthropologie naturaliste et/ou de l'histoire universaliste. D'autre part: si la valeur universelle et ontologique du concept de religion n'est que l'effet d'une généralisation historique marquée par la perspective chrétienne, il faut repenser en termes anthropologiques les notions de surnature et de fondement du sens. Le problème du sens demeure central: jusqu'à ce jour la religion se pose et s'impose comme horizon paradigmatique de la signification culturelle.

¹⁰ C. Lévi-Strauss, D. Eribon, *De près et de loin*, p. 104.

2.1. *La notion de culture*

Lévi-Strauss¹¹ définit la culture comme un système de relations complexes et d'échanges au moins à trois niveaux: *social*, des structures élémentaires de la parenté aux règles des rapports entre les hommes; *symbolique*, du langage à la mythologie; *économique*, de la production des biens aux formes différentes d'économie politique. L'organisation systématique favorise la communication et l'intégration entre les niveaux: les relations des relations donnent le niveau symbolique du social et/ou la production sociale du symbolique, et/ou l'efficacité générale de la réciprocité et des symétries. Tous les traits culturels de l'anthropologie traditionnelle sont alors des codes de communication et de conduite qui nous aident à comprendre la pluralité arbitraire des cultures et leur degré de complexité historique. Il y a encore une sorte de hiérarchie des codes qui donne au système un surplus de cohérence: selon Lévi-Strauss il s'agit d'un ordre des ordres aussi arbitraire et structuré au niveau symbolique qu'efficace et normatif au niveau pratique des rapports sociaux. On peut dire donc que chaque culture a son orthodoxie symbolique et son orthopraxie sociale: la comparaison systématique et différentielle doit envisager le code prioritaire et hiérarchique qui fait fonction d'«ordre des ordres» et qui ordonne tous les autres codes. Celui-ci doit être non seulement le plus important symboliquement, mais surtout se poser comme relais normatif de la vie quotidienne: c'est pour cela que le mythe nous dit sa nécessité ainsi que le rite donne à voir ses règles pratiques. Il s'agit donc d'un *code général du sens* en tant qu'il donne un sens à la vie et à la mort, à la nature et à la culture, à la morphologie du système et à ses limites de transformation, aux légitimes aspirations des individus et aux traditions enracinées dans la société.

2.2. *La relation entre nature et culture*

L'ontologie traditionnelle de la philosophie et l'objectivisme optimiste des sciences humaines, anthropologie comprise, ont toujours pensé la nature comme le fondement indiscutable et indiscuté des différences culturelles et/ou comme le référent universel des systèmes de signification, comme la cause première des causes secondes ou la cause occulte des causes occasionnelles. C'est n'est pas un hasard si la religion a fait fonction de *surnature*, et si elle s'est imposée en Occident comme l'ordre des ordres, comme le code privilégié du sens, comme la perspective du sens de la vie et de la mort: grâce à sa

¹¹ C. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*.

position au delà de la nature comme fondement, elle s'est changée en code de l'au-delà du temps et de l'espace de l'histoire, de l'au-delà des cultures de l'anthropologie. Les conséquences sont évidentes à tous les niveaux de la vie et de la connaissance: si la physique est une analyse de la nature, la religion connaît les principes de la métaphysique; si la géographie est un ordre culturel de la terre, la religion esquisse un ordre du ciel; si l'histoire est le récit des bonheurs et des malheurs des hommes sur la terre, la religion garantit la terre promise du bonheur éternel; si l'historiographie doit souligner les différences entre le passé, le présent et le futur, la religion s'impose comme récit de ce qui s'est passé avant l'histoire et de ce qui se passera après le futur du futur; si l'histoire sociale est la démarche errante des femmes et des hommes en société, la religion indique la direction et le sens paradigmatique de la vérité et de la vie; si la politique étudie les variations des relations humaines et ses institutions, la religion est une pratique des droits de la Cité de Dieu; si l'anthropologie est la science comparée des civilisations, la religion impose la connaissance fidèle de la civilisation de Dieu. La religion est surnaturelle et donc métahistorique, métapolitique et métaculturelle; par conséquent l'histoire des religions n'est qu'une idéologie impensable et donc une pratique impossible.

L'anthropologie structurale nous indique une direction différente qui peut dessiner un autre imaginaire de la religion et de son pouvoir de sens. La nature n'est pas une notion indépendante de la culture comme son fondement ontologique, mais une construction symbolique du système historique qui codifie ses limites: limites des codes arbitraires de sens et des codes de conduite sociale, pour la simple et bonne raison que les grands déterminismes naturels se posent et s'imposent à la fin des possibilités des relations culturelles et de leurs idéologies symboliques. D'autre part, si la logique est la limite de la pratique symbolique, l'anthropo-logique doit être la limite humaine des histoires et des cultures, et l'anthropologie a affaire avec l'entropie, qui n'est que la logique des limites naturelles.

2.3. La religion entre surnature et surculture

Si l'histoire des religions peut utiliser cette perspective, elle n'a plus besoin d'une surnature comme fondement de la «religiosité» naturelle ou de la sacralité de la nature: l'histoire du surnaturel, ou de ce que nous avons cru tel, est susceptible de nouvelles analyses. Si la nature est une notion limite de la culture, la surnature de la perspective chrétienne, fondée sur la métaphysique, égare dans la vie

quotidienne des cultures sa valeur universelle de sens et sa fonction de surplus du fondement naturel. La surnature évolue vers un nouvel état anthropologique, une sorte de sur-limite de la culture: il s'agit d'un code arbitraire qui ordonne aussi bien le sens des limites que les limites du sens de la culture, d'un code qui, en définissant les frontières opératives de la société, impose sa centralité et son ordre hiérarchique au niveau symbolique. On peut parler historiquement d'un code des codes, d'un ordre des ordres qui est toujours en action, parfois de manière évidente, souvent de manière invisible, mais qui se donne à voir surtout et très clairement quand la pratique de la vie sociale pousse le système des valeurs au delà de ses possibilités, jusqu'à l'impraticabilité du réel et à l'impossibilité de la pensée. Il s'agit d'une vision existentielle: ce code est en action quand les rapports sociaux et/ou les relations entre les hommes et la nature, comme le dirait De Martino, tombent dans la crise de la présence, dont l'angoisse exprime la volonté d'être dans la culture comme présence historique face au risque de ne pas y être. S'il existe un code opératoire qui permet de conjurer le risque et de dépasser la crise, il s'agit sans aucun doute du code prioritaire de la culture qui ordonne hiérarchiquement tous les autres, et qui évoque l'ordre des ordres et la relation des relations. C'est un code qui doit être en même temps central et périphérique, qui travaille dans la vie quotidienne et qui se manifeste comme donneur de vérité à la limite du sens et comme le moteur de l'histoire sociale, quand les autres codes de la vie sociale s'exposent au silence et à l'implosion anémique de la nature. On peut l'appeler code surculturel: relais indispensable entre la hiérarchie symbolique et les rapports sociaux, entre les désirs de la pratique et la mobilisation sociale, entre les valeurs du système et leur communication interculturelle.

À tous ceux qui ont pensé la mythologie comme une structure paradigmatique du sens et/ou comme le dernier horizon de la signification — je pense surtout à la phénoménologie religieuse —, et qui pourraient lire la série des *Mythologiques* de Lévi-Strauss dans cette perspective, il faut rappeler que la conclusion de *L'homme nu*¹² est un éloge du rituel. D'autre part Lévi-Strauss en souligne la différence: «Rien ne serait plus faux que de rapprocher jusqu'à les confondre mythologie et rituel, comme ont encore tendance à faire certains ethnologues anglo-saxons [...] la fonction propre du rituel est bien de préserver la continuité du vécu»¹³. Mythologie et rituel: le détour lévi-

¹² C. Lévi-Strauss, *L'homme nu*.

¹³ C. Lévi-Strauss, *Le regard éloigné*, p. 259.

strausien nous parle des structures élémentaires de la vie religieuse des sociétés sans écriture. C'est n'est pas un hasard si De Martino a consacré sa vie à l'étude comparative de la dialectique entre mythe et rituel et de sa fonction résolutive de la crise de la présence. D'autre part le rituel est toujours une mise en action du code surculturel pour «préserver la continuité du vécu» pratiquement et symboliquement. S'il en est ainsi — et le rituel nous reconduit sur le bon chemin de l'imaginaire religieux —, le retour critique et comparatif à ce que nous avons pensé en termes de religion et/ou de sacré devient inévitable. Il s'agit de réfléchir comparativement sur notre histoire religieuse à l'intérieur du processus de civilisation et de donner à l'histoire des religions une perspective critique et une pratique d'engagement civil.

3. Le retour à l'histoire des religions

Loin de mettre en perspective historique la structure lévi-straussienne et encore moins de ressusciter la notion de religion pour en faire une sorte de passe-partout de la comparaison après le détour anthropologique, il s'agit d'un retour à l'histoire des religions d'abord en passant par l'histoire de notre religion et de notre connaissance culturelle des religions des autres, et ensuite pour étudier dans le détail les possibilités alternatives du comparatisme historico-religieux. Je ne peux pas ici analyser l'histoire du Christianisme et de ses missions interculturelles, mais je dois souligner brièvement une approche à la fois contextuelle et comparative, également pour affranchir la notion de religion de la dichotomie nature-surnature. Ce dépassement de paradigme est à la fois utile méthodologiquement et nécessaire dans une perspective historico-comparative.

3.1. La genèse historique de notre notion de religion

La notion de religion, le plus précieux des dons du Christianisme à la civilisation de l'Occident, est premièrement un code pratique de relation et de communication entre les hommes et le Dieu unique et transcendant: «vera religio est verus cultus veri Dei», suivant la définition de Saint Augustin. Deux aspects sont évidents: la priorité de la relation, dont la religion est le code de communication, et la priorité du rituel qui caractérise ce code moins comme orthodoxie que comme orthopratique. Mais ce qui est historiquement plus pertinent c'est que la révolution chrétienne est à la fois théologique et anthropologique. Le principe et l'origine de la relation (le rituel) et de la communication (la révélation) sont en Dieu: le Dieu qui se fait homme est la personnification du passage radical de la relation païenne entre les

hommes et les dieux à la relation entre le nouveau Dieu et les hommes. Les Chrétiens, grâce à cette inversion qualitative et verticalement hiérarchique, sont à la fois des partisans de cette relation divine et l'incarnation collective, historique et culturelle de la révélation en action: il faut repenser la structure des valeurs et le système politique du monde païen et inventer la Cité de Dieu. De là découle la révolution anthropologique qui donne à l'histoire la première civilisation de Dieu et ses prétentions théologiques d'universalité.

Il s'agit d'une civilisation, dont la religion est le code prioritaire et qui ordonne hiérarchiquement tous les autres codes de la vie sociale et culturelle, grâce à la révolution de priorité des relations et des communications: si les rapports «Dieu-hommes» sont plus importants que les rapports «hommes-hommes» et «hommes-nature», le code des premiers (la religion) impose ses règles aux codes des autres (droit, politique, philosophie, etc.). La cause est théologique, mais les conséquences sont anthropologiques: le Christianisme pense toute relation dans la relation «Dieu-hommes» et à travers cette relation, donc dans la religion et à travers la religion, pour la simple et bonne raison que son Dieu est à l'origine et à la fin de l'histoire. Théologie de la culture, mais surtout religion comme code surculturel de la civilisation chrétienne, en tant que code de la limite du sens et du sens de la limite naturelle: le Christianisme a traduit culturellement en compatibilité les grands déterminismes de la nature, jusqu'à la valorisation de la mort en fonction de la vie éternelle. C'est la première religion au monde qui donne aux hommes une perspective de compatibilité entre la vie et la mort, entre la fin de la vie individuelle et le but de l'histoire collective, pour préserver par le rituel, au delà de la mort naturelle, la continuité du vécu. Ce miracle symbolique a mis en action l'inversion radicale des codes surculturels du paganisme: les dieux de la cité, de l'état, de la nature ou des rapports sociaux n'existent pas et sont remplacés par la cité et la civilisation de Dieu, par l'Église et la «civitas» chrétienne.

Sabbatucci a ses bonnes raisons pour parler de «foi en la foi»: j'aime ici penser la foi comme fidélité à la relation «Dieu-homme» qui constitue l'essence rituelle de la religion, et la foi en la foi comme une sorte de fidélité symbolique et orthopratique à la religion comme code surculturel du sens de la vie et de la mort, de la société et du savoir. Pour comprendre sa puissance et son pouvoir, il faudrait d'un côté faire une analyse historique et comparative des mots «Pacte», «Alliance», «Testament» dont le Christianisme a changé et imposé le sens, de l'autre réfléchir en termes de code surculturel à la philoso-

phie chrétienne, au droit canonique et aux expressions symboliques les plus complexes de la civilisation de Dieu. Un voyage anthropologiquement critique dans son imaginaire religieux peut donner à l'Occident des fruits scientifiquement convenables et, peut-être, enrichir son identité métisse et de longue durée. La critique est nécessairement comparative: et les religions des sociétés sans écritures? Et les religions des «autres» en général? L'histoire des relations entre les civilisations de la modernité nous donne des réponses pertinentes: l'ontologisation et la naturalisation de la religion ne sont que la traduction théologique et philosophique de la généralisation historique et interculturelle de la foi chrétienne. Les missionnaires sont les premiers protagonistes de cette histoire des relations entre civilisations et de cette mystification anthropologique.

3.2. L'idolâtrie et la généralisation de la notion de religion

La première occidentalisation du monde est religieuse: les voyageurs et les missionnaires ont établi des relations avec les autres «sub specie religionis», la religion étant le code surculturel de la vie et de la mort en Occident; et l'ordre symbolique des cultures du monde a été interprété par l'ordre des ordres de la modernité occidentale chrétienne. Tout ce qui aujourd'hui constitue le patrimoine historique original de l'anthropologie comparative est un don de la construction patiente des missionnaires: la colonisation de l'imaginaire¹⁴ est premièrement religieuse. La maladie du langage des peuples sans écriture en est le symptôme évident: ils n'ont pas les consonnes F, L, R parce qu'ils ne connaissent pas la Foi, la Loi et le Roi, et ils vivent donc sans les codes fondamentaux de la religion, du droit et de la politique. Il faut alors les «ramener» à la vie civile et les «réduire» à l'initiation chrétienne: les «réductions» sont des petites «cités de Dieu» dans la forêt qui ont enclenché le processus de civilisation et d'évangélisation du Nouveau Monde. Les missionnaires sont les premiers passeurs culturels en tant que protagonistes de la plus large généralisation de la religion comme code des codes de la vie sociale: les codes de la politique, du droit, etc. dépendent du sens des croyances des sociétés sans écriture, même si les sauvages ne connaissent pas le Dieu unique et transcendant de la Foi chrétienne.

La notion d'idolâtrie résout théologiquement le paradoxe interculturel, en raison même de sa généralisation de la foi en croyance qui

¹⁴ S. Gruzinski, *La Colonisation de l'imaginaire. Sociétés indigènes et occidentalisation dans le Mexique espagnol, XVI^e-XVIII^e siècle.*

fait fonction d'ordre des ordres¹⁵. Si les sauvages ne connaissent pas la relation «Dieu-hommes», qui est le don du monothéisme de la foi, ils ont de toute façon besoin de la croyance en quelqu'un ou en quelque chose qu'ils mettent rituellement à la place de Dieu: c'est le rituel qui indique la valeur paradigmatique du code qui dépasse la nature de la personne et/ou de la chose. L'anthropologie contemporaine nous aide à comprendre la généralisation historique qui métamorphose la foi des missionnaires en croyance universelle: il s'agit en effet d'une idole qui met en œuvre l'efficacité symbolique et la nécessité pratique d'une relation d'ordre prioritaire. Les cultures peuvent inventer arbitrairement leurs idoles, mais elles doivent avoir une foi culturelle en la foi idolâtrique, c'est-à-dire utiliser un code surculturel qui implique un rituel de relation orthopratique de la communauté. Le rituel donne à voir aux missionnaires en même temps la plus grande différence «sauvage» des codes culturels qui ont la fonction de code des codes — dont la «sauvagerie» des idoles —, et la plus grande homologie de sens de l'idolâtrie, qui cache l'universalité de la religion et de sa fonction prioritaire de sens. C'est n'est pas un hasard si les missionnaires soulignent l'importance orthopratique de cette croyance: les différents rituels de la maladie et de la mort, aux frontières des déterminismes de la nature et des connaissances culturelles, donnent à voir la fonction sociale de la foi en la foi, de la fidélité pratique au code surculturel. La conversion des sauvages n'est qu'une mise en ordre du code des codes: l'unique et vrai Dieu de la civilisation chrétienne à la place des idoles sauvages et les sept sacrements à la place des rituels de la forêt. L'idolâtrie est à la fois la religion des autres et le langage interculturel des relations entre civilisations¹⁶: elle renvoie à une archéologie non seulement des sciences religieuses¹⁷, mais surtout des sciences anthropologiques et de l'histoire comparée des religions. L'utilisation interculturelle de la notion d'idolâtrie n'est qu'un langage de la religion de l'Occident en action: ces généralisations de la foi en croyances, de Dieu en idoles, de la religion en religions des sauvages peuvent nous dévoiler les catégories de notre connaissance historique des autres et donner une valeur critique et civile à l'ethnologie religieuse. Il s'agit ici seulement d'en tirer profit au niveau de

¹⁵ J'ai traité plus longuement cette question: N. Gasbarro, «Il linguaggio dell'idolatria. Per una storia delle religioni culturalmente soggettiva».

¹⁶ C. Pompa, *Religião como tradução. Missionários, Tupi e Tapuia no Brasil colonial*.

¹⁷ C. Bernard, S. Gruzinski, *De l'idolâtrie. Une archéologie des sciences religieuses*.

la méthode comparative: les réflexions finales n'ont pas la prétention de résoudre tous les problèmes, mais seulement de fournir un petit répertoire des outils d'une comparaison moins idéologique que la précédente. Le péché originel du comparatisme historico-religieux a été la confusion entre la religion comme objet intellectuel et la religion comme principe nécessaire du sens en général qui par conséquent surveillait, du haut d'une théologie implicite ou d'une philosophie ethnocentrique, sa mise en perspective historique et culturelle. Cela a engendré une sorte de court-circuit herméneutique qui a fait explosion et a désagrégé la notion universelle de religion et sa pertinence comparative: nous sommes tous à la recherche d'une comparaison, dont la religion ne soit qu'un objet intellectuel, avec ses fonctions spécifiques et ses limites historiques.

3.3. Quelle comparaison en histoire des religions?

Un retour à Pettazoni est, à mon avis, nécessaire: une sorte de mise à jour de la méthode au profit de la perspective. L'histoire des religions n'est qu'une histoire systématique et différentielle des civilisations: la religion est l'objet historique et stratégique qu'on peut comprendre dans les systèmes différents des codes et de leurs relations et grâce à eux. Les analogies de départ doivent toujours trouver une formulation qui les expose à l'analyse comparative et à la falsification historique potentielle, même si elles sont évidentes au niveau social et culturel.

Les systèmes totalement analogiques sont par exemple les civilisations monothéistes, où la religion est à la fois l'ordre de la relation «Dieu-hommes» et l'ordre des ordres. Il s'agit d'une analogie substantielle et formelle, qui implique des sous-codes d'analyse du monothéisme à partir de la religion en tant que telle: le peuple de Dieu du Judaïsme n'est pas la cité de Dieu du Christianisme, également cette cité n'est pas la Loi de Dieu de l'Islam. Les sous-codes de la religion ne sont pas secondaires¹⁸: ils renvoient à des catégories culturelles et à des conduites pratiques qui nous permettent d'envisager des stratégies et des hiérarchies de codes de communication qui s'expriment dans la religion et grâce à elle. Cette méthode ne peut que donner une conscience historique et critique des religions et des différentes fois en la foi: la religion en tant que code des codes doit, dans les civilisations monothéistes, s'exprimer à l'intérieur du plus important code de

¹⁸ J'ai utilisé cette perspective pour analyser comparativement l'Islam: N. Gasbarro, *La città dell'Islam e la città della guerra*.

la vie sociale et par son moyen, ce qui fait fonction de premier sous-code du système général. D'autre part l'analyse des relations et de la hiérarchie des codes nous permet de comprendre la fonction supplémentaire du code prioritaire: son pouvoir de sens s'explique pratiquement sur la base de la puissance de rendre compatibles les inévitables différences de communication et surtout de rendre acceptables leurs valeurs à l'intérieur de la culture globale.

La comparaison entre notre notion de religion et les civilisations polythéistes met en œuvre une analogie plus problématique que la précédente tant au niveau théologique qu'au niveau de l'ordre des ordres: la pluralité des dieux immanents comporte une structure humaine de la relation «hommes-dieux», qui n'est pas nécessairement le code prioritaire du sens de la vie sociale. C'est n'est pas pour rien que les dieux du polythéisme sont structurés par les formes du monde et des rapports sociaux, dont il faut comprendre, dans le sillage de Dumézil, les fonctions et leur hiérarchie. Il y a sûrement un code des codes, mais il n'est évident que dans la relation avec un dieu particulier, à l'intérieur de rapports sociaux bien définis et/ou des relations spécifiques entre les hommes et la nature; on n'a pas besoin de la religion comme principe général du sens, parce que toute communication humaine implique, le cas échéant, une sorte de complicité immanente des dieux. La comparaison systématique et différentielle a besoin d'une perspective «religieuse» comme point de départ, à condition d'un côté d'analyser critiquement et comparativement sa valeur dans et par les relations arbitraires à l'intérieur de la civilisation, de l'autre d'éviter l'universalisation de la fonction d'ordre des ordres: si les sociétés polythéistes ne connaissent pas la transcendance divine, elles peuvent tranquillement se désintéresser d'un ordre religieux du monde. Ce que nous avons pensé comme religion n'est qu'un code entre les autres de la vie du système, qui a plusieurs horizons de signification et plusieurs rituels du sens et de la morale culturelle.

Les sociétés de l'idolâtrie — et il ne s'agit pas seulement de sociétés sans écriture, comme la longue histoire des relations entre l'Occident et la Chine l'a mis au jour — ont contraint la comparaison historico-religieuse à opérer une analogie formelle, à partir de ce que nous avons connu en termes de religion. Cette conscience critique nous oblige à aller outre la religion: «comparer l'incomparable?»¹⁹, selon l'efficace provocation intellectuelle de Marcel Detienne? Oui, si nous sommes à la recherche d'un fondement de la comparaison en

¹⁹ M. Detienne, *Comparer l'incomparable*.

termes d'universel religieux et/ou d'une relation universelle «Dieu-hommes» ou «hommes-dieux», ce qui renvoie à la prétention cryptothéologique de l'histoire des religions. Non, si nous nous résignons à comparer les civilisations et leurs relations à partir de l'analogie fonctionnelle des codes surculturels. Il ne s'agit pas de comparer les différentes fois en la Foi — cette suggestion est du ressort de la révolution monothéiste —, mais des différentes hiérarchies du sens qui sont comparables dans les systèmes empiriques et historiques de relation et d'échange. Tout ce qui a fait fonction d'idolâtrie est pertinent: les missionnaires en ont déjà expérimenté la priorité de sens, l'efficacité symbolique et la viabilité existentielle. D'autre part nous n'avons pas la nécessité d'imaginer la vraie morphologie de la pensée des sauvages: tous ceux qui aspirent à l'origine authentique de cette pensée font une histoire qui s'adresse à la terre promise. Nous pouvons trouver les codes surculturels cachés par l'idolâtrie, déguisés par la fétichisation des cultures, enchâssés dans la pensée métisse de l'histoire des relations entre civilisations et/ou de l'anthropologie moderne. La comparaison systématique et différentielle exige un long travail de démétissage théorique de ce que la pratique du métissage a mis en action pour préserver la continuité de la vie des civilisations. Elle peut se passer des analogies formelles et généralistes: les analogies métisses indiquent l'objet, la direction, la perspective et le sens de la recherche. L'idolâtrie dé-religionisée nous indique une comparaison fondée sur les codes surculturels des civilisations. D'autre part seulement une réflexion comparative et critique sur les priorités du sens permet à l'histoire des civilisations d'enrichir sa complexité méthodologique, indispensable pour esquisser une nouvelle économie politique des richesses des différences.

En conclusion, je dois confesser trois certitudes d'ordre historique, et donc discutables et réfutables, ainsi qu'une exigence intellectuelle et civile. 1) La perspective de Pettazzoni peut aller plus loin, à partir de la dissolution de la notion universelle de religion. Les trois règles constitutives de sa méthode — la relation religion-civilisation, la démarche de la religion connue à des «religions» inconnues, la comparaison systématique et différentielle — sont trois dons à l'histoire comparée des civilisations et à l'anthropologie générale. 2) Si, grâce à l'histoire des religions du passé, nous avons bien compris notre identité culturelle et la complexité des autres cultures, il est possible de partir à nouveau de cette richesse et d'imaginer un différent atterrissage: il s'agit de décoller de la richesse humaine des religions et d'atterrir avec décision sur l'économie politique des civilisations. 3) Cette

nouvelle histoire comparée des civilisations n'est pas plus importante et/ou plus vraie que l'histoire des religions du passé, mais seulement plus pertinente: le monde actuel de la globalisation des relations interculturelles exige des systèmes de connaissance et des procédures décisionnelles plus généralisables. Et, à mon avis, la notion de civilisation est plus généralisable que celle de religion: c'est n'est pas un hasard si elle travaille toujours par les moyens de l'inclusion sociale et de la compatibilité symbolique des différences.

L'exigence intellectuelle et civile est une conséquence: en comparant les codes surculturels des civilisations, il faudrait mettre en relation leurs différents degrés d'une généralisation possible, pour a) valoriser historiquement les lois de compatibilité et de transformation de l'anthropo-logique lévi-straussienne, b) comprendre en profondeur les civilisations métisses, qui travaillent encore en termes de compatibilité des différences, c) la simple et bonne raison civile qu'il faut toujours penser les différences à partir de l'égalité. L'aventure dans la profondeur des différences implique toujours un voyage de retour plus fatigant par rapport à celui de l'allée, mais, si l'on n'en raconte que la première partie, on réduit l'ethnologie religieuse à l'exotisme et l'histoire comparée des religions à une rhétorique de son propre imaginaire religieux, plus ou moins fonctionnel à la colonisation culturelle. La perspective civile esquissée marque une autre étape de la démarche comparative qui nous éloigne encore plus de la terre promise, qui demeure une construction de la religion, de la Foi et de la foi en la Foi. Nous pouvons seulement chercher des perspectives historiques, des directions géographiques, des horizons de signification: les historiens des religions, en tant qu'historiens, sont toujours des damnés de la terre.

Nicola GASBARRO

BIBLIOGRAPHIE SÉLECTIVE

- BERNARD, Carmen, GRUZINSKI, Serge, *De l'idolâtrie. Une archéologie des sciences religieuses*, Paris, Seuil, 1988.
- DE MARTINO, Ernesto, *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, Torino, Einaudi, 1977.
- DETIENNE, Marcel, *Comparer l'incomparable*, Paris, Seuil, 2000.
- DURKHEIM, Émile, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, Alcan, 1912.
- GASBARRO, Nicola, «Religione e civiltà: F. Max Müller e E. B. Tylor», *Storia, antropologia e scienze del linguaggio*, III, 1988, p. 125-70.
- , *La città dell'Islam e la città della guerra*, Milano, Giuffrè, 1991.
- , «Il linguaggio dell'idolatria. Per una storia delle religioni culturalmente soggettiva», *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, 62, 1996, p. 189-221.
- GRUZINSKI, Serge, *La Colonisation de l'imaginaire. Sociétés indigènes et occidentalisation dans le Mexique espagnol, XVI^e-XVIII^e siècle*, Paris, Gallimard, 1988.
- HUNTINGTON, Samuel P., *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, 1996.
- LÉVI-STRAUSS, Claude, *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, 1958.
- , *Le totémisme aujourd'hui*, Paris, PUF, 1962.
- , *L'homme nu*, Paris, Plon, 1971.
- , *Le regard éloigné*, Paris, Plon, 1983.
- LÉVI-STRAUSS, Claude, ERIBON, Didier, *De près et de loin*, Paris, Odile Jacob, 1988.
- PETTAZZONI, Raffaele, *Svolgimento e carattere della storia delle religioni*, Bari, Laterza, 1924.
- , *La confessione dei peccati*, vol. 3, Bologna, Zanichelli, 1929-1935.
- , *Saggi di storia delle religioni e di mitologia*, Roma, Ed. It., 1946.
- , *L'onniscienza di Dio*, Torino, Einaudi, 1955.
- POMPA, Cristina, *Religião como tradução. Missionários, Tupi e Tapuia no Brasil colonial*, São Paulo, Edusc-Anpocs, 2003.

POUILLON, Jean, *Le cru et le su*, Paris, Seuil, 1993.

SABBATUCCI, Dario, *La perspective historico-religieuse. Foi, religion et culture*, Paris, Edidit, 2002.

VEYNE, Paul, *Comment on écrit l'histoire*, Paris, Seuil, 1996.