



*LES FORMES ÉLÉMENTAIRES* DANS LA PENSÉE ANTHROPOLOGIQUE  
DU XX<sup>E</sup> SIÈCLE

[Pascal Sanchez](#)

Presses Universitaires de France | « *L'Année sociologique* »

2012/2 Vol. 62 | pages 483 à 500

ISSN 0066-2399

ISBN 9782130593348

DOI 10.3917/anso.122.0483

Article disponible en ligne à l'adresse :

-----  
<https://www.cairn.info/revue-l-annee-sociologique-2012-2-page-483.htm>  
-----

Distribution électronique Cairn.info pour Presses Universitaires de France.

© Presses Universitaires de France. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

# LES FORMES ÉLÉMENTAIRES DANS LA PENSÉE ANTHROPOLOGIQUE DU XX<sup>e</sup> SIÈCLE

Pascal SANCHEZ

RÉSUMÉ. – L'apport de Durkheim à l'anthropologie contemporaine apparaît ambivalent. D'un côté *Les Formes élémentaires de la vie religieuse* illustrent au plus haut point les débats d'une époque marquée par l'évolutionnisme et ont été l'objet d'analyses critiques dès leur publication. D'un autre côté, le livre de Durkheim a conservé une rare vitalité et exercé une influence durable sur l'anthropologie du xx<sup>e</sup> siècle. En effet, la contribution de Durkheim à l'édification d'une anthropologie scientifique est considérable : il a réussi à formuler un nouveau langage (le fonctionnalisme), il a inventé un nouvel objet (les croyances collectives), et il a indiqué comment renverser deux obstacles épistémologiques majeurs – l'irrationalité supposée du primitif et la thèse de la mentalité primitive.

MOTS-CLÉS. – Anthropologie ; Croyances collectives ; Evans-Pritchard ; Évolutionnisme ; Fonctionnalisme ; Frazer ; Goldenweiser ; Lévi-Strauss ; Malinowski ; Mentalité primitive ; Radcliffe-Brown ; Religion et magie ; Théorie ; Totémisme.

ABSTRACT. – Durkheim's contribution to contemporary anthropology appears ambivalent. On the one hand, *The Elementary Forms of the Religious Life* epitomise the debates of a time influenced by evolutionism and were the object of critical reviews from the day of their publication. On the other hand, Durkheim's book has kept a rare vitality and exerted a lasting influence on twentieth-century anthropology. Indeed, Durkheim contributed substantially to the construction of a scientific anthropology since he managed to formulate a new language (functionalism), he invented a new object of study (collective beliefs), and he also indicated how to overcome two major epistemological obstacles – the supposed irrationality of the primitive and the theory of primitive thinking.

KEYWORDS. – Anthropology; Collective beliefs; Evans-Pritchard; Evolutionism; Frazer; Functionalism; Goldenweiser; Levi-Strauss; Malinowski; Primitive thinking; Radcliffe-Brown; Religion and magic; Theory; Totemism.

Expliquer les croyances magico-religieuses fut l'une des préoccupations majeures de l'anthropologie de la fin du xix<sup>e</sup> siècle, car,

*L'Année sociologique*, 2012, 62, n° 2, pp. 483-500

à travers l'examen des modes de penser des primitifs, il s'agissait de repérer, au sein d'un schéma évolutionniste dominant, les écarts délimitant une frontière entre « eux » et « nous » et identifiant par là même les formes supérieures de la civilisation. Émile Durkheim, au fait de la littérature anthropologique de son temps, n'a pas échappé à ce débat, au point que *Les Formes élémentaires de la vie religieuse* peuvent apparaître comme l'éclatant reflet d'une époque révolue. La marque d'un grand livre est cependant de dépasser le contexte qui lui a donné naissance. Ce constat s'applique à cet ouvrage qui, accueilli comme un événement dès sa publication, tout en faisant immédiatement l'objet de critiques corrosives, a fini par exercer une influence croissante sur la pensée anthropologique.

Cet article parcourt brièvement les étapes de cette carrière et essaie de préciser ce que l'anthropologie doit aux *Formes élémentaires*, l'anthropologie s'entendant ici au sens d'une discipline universitaire dont les recherches portent pour l'essentiel sur les sociétés archaïques. Longtemps suspectée par Durkheim d'amateurisme dans la collecte des données et épistémologiquement réduite à n'être qu'une auxiliaire de la sociologie (Karady, 1988 ; Affergan, 2008), cette discipline a progressivement acquis ses titres de noblesse aux yeux du sociologue français au point de devenir le foyer de ses études. Cela grâce notamment aux rapports de plus en plus nombreux sur les populations australiennes que produit la recherche ethnographique. Des travaux de Lorimer Fison et William Howitt (1880) à ceux de Baldwin Spencer et Francis Gillen (1899 ; 1904), en passant par les premières synthèses de James Frazer (1887 ; 1910 ; 1911-1915 [1890]), ce vaste chantier permet à Durkheim de découvrir la cohérence des premières religions organisées en système, religions à partir desquelles le projet d'une théorie sociologique de la croyance devient possible. C'est bien ce projet qui, entrepris dès la fondation de *L'Année sociologique*<sup>1</sup>, se parachève avec les *Formes élémentaires*, au terme d'une minutieuse rédaction.

## La réception de l'ouvrage

Dès 1913, Bronislaw Malinowski, alors au début de sa carrière, publie un article dans lequel prédominent deux sentiments entremêlés :

1. Voir en particulier Durkheim, 1898 a ; 1899 ; 1902 ; et Durkheim et Mauss, 1903.

l'admiration – la publication du texte d'Émile Durkheim étant saluée comme un « événement scientifique » (1963 [1913], 283) – et un scepticisme affirmé à l'encontre de la thèse développée. Il y exprime ses doutes sur des points jugés essentiels : il pointe d'abord l'écart entre les ambitions du projet de Durkheim – déterminer l'origine du sentiment religieux – et l'étroitesse de sa base empirique qui repose principalement sur quelques tribus australiennes. Il ne croit pas non plus méthodologiquement possible de définir la religion à partir de la séparation du sacré et du profane, car rien n'indique qu'une telle séparation, peut-être à l'œuvre dans les sociétés australiennes, soit universelle. Ses critiques se concentrent cependant sur ce qui forme le cœur du système durkheimien, à savoir la thèse selon laquelle l'objet des croyances religieuses serait la société hypostasée, qualifiée de « conception métaphysique ». L'identité de la religion et de la société d'une part, la réduction de la religion à un « phénomène de foule » d'autre part, rappellent, selon Malinowski, la méthode hégélienne dans toute son obscurité (*Ibid.*, 285–287). Il ne se départira jamais de cette méfiance à l'égard des constructions durkheimiennes suspectes, selon lui, de sous-estimer la part des faits psychologiques dans la production des croyances. Certes, et après le jugement favorable porté sur les *Formes élémentaires* dans son ouvrage de 1913 sur la famille chez les Australiens (Malinowski, 1913), dans son article de 1925 « Magic, Science and Religion », il semble reprendre à son compte, pour un temps, la distinction entre le sacré et le profane (1992 [1948], 20), mais c'est ensuite pour la relativiser fortement en accordant précisément une place prépondérante aux facteurs psychologiques. La définition de la magie – technique à visée utilitaire, principe de réduction de l'incertitude – et de la religion – croyance sans finalité immédiate préoccupée par la question du sens – que se donne Malinowski ne doit rien, en effet, aux travaux de Durkheim, au point que pour l'anthropologue le totémisme apparaît davantage comme une croyance magique que comme une croyance religieuse (*Ibid.*, 24).

Arnold Van Gennep prend lui aussi position, en 1913, sur le texte de Durkheim en des termes critiques très proches de ceux de Malinowski. Dès 1909, *Les Rites de passage* (1981 [1909]) avaient manifesté une certaine distance avec les travaux de l'école sociologique française, puisque Durkheim n'y était pas même mentionné. Une étape est franchie en 1913, avec la lecture de Van Gennep qui semble ne rien laisser subsister des *Formes élémentaires*. D'après lui, les données ethnographiques évoquées sont, non seulement fragiles,

car les sources sont incertaines, mais de surcroît mal assimilées par Durkheim qui n'a pas vu à quel point les sociétés australiennes sont des ensembles hautement complexes (Van Gennep, 1994 [1913], 206-207). Preuve des errements méthodologiques de Durkheim, la définition que ce dernier donne du totémisme comme la religion d'une force anonyme s'incarnant dans des plantes ou des animaux est non seulement celle, en fait, du fétichisme ; elle contribue aussi à éliminer l'interrogation centrale devant porter sur la diversité des formes de la croyance totémique. Victime de son illusion naturaliste, Durkheim aurait recherché en Australie ce qui serait l'équivalent de la structure unicellulaire dans les sociétés humaines ; il aurait ainsi plaqué des concepts et un langage sur une réalité en leur donnant une acception réaliste (*Ibid.*, 208). Van Gennep estime enfin que le sociologue français s'est trompé de perspective. Certes, dans les sociétés primitives, la religion embrasse de nombreuses composantes de la vie sociale ; pour autant, le double processus de sécularisation et d'individualisation qui caractérise nos sociétés modernes s'est opéré contre la religion et ne peut, par conséquent, résulter de cette croyance. La publication de *L'État actuel du problème totémique* ne modifiera en aucune manière le point de vue de Van Gennep sur *Les Formes élémentaires*, texte qui n'apporterait « aucune solution réelle », serait fondé sur la reprise des thèses d'un interlocuteur important de Durkheim, Andrew Lang<sup>2</sup>, et ne dépasserait pas le périmètre de validité de l'Australie centrale (Van Gennep, 1920, 41, 43-44, 46).

Alexander Goldenweiser, auteur d'une première étude sur le totémisme en 1910 (1933 a [1910]), publie en 1915 une analyse des *Formes élémentaires* qu'il va approfondir par la suite (1916, 1933 b [1917]). Il estime que l'ampleur de la contribution de Durkheim « commande l'attention » (1994 [1915], 209), mais s'il a, de toute évidence, bien compris que le propos de Durkheim n'est pas tant d'expliquer une croyance que d'apporter une contribution majeure à cinq questions reliées entre elles (théories de la religion, du totémisme, du contrôle social, du rite et de la connaissance (*Ibid.*, 210)), Goldenweiser se montre, en revanche, particulièrement circonspect sur ces cinq dimensions. Il ne croit pas, en particulier, lui non plus, à la pertinence d'une définition de la religion fondée sur la dichotomie sacré/profane. Selon lui, Durkheim ne serait pas

2. Une polémique oppose Durkheim à Lang à partir de 1904. Lang consacre à la théorie du totémisme de Durkheim (1902) un chapitre de son *The Secret of the Totem* (Lang, 1905, 91-110). Durkheim rejette l'explication « nominaliste » du totémisme proposée par Lang encore dans *Les Formes élémentaires* (1912, 262-266).

parvenu à saisir la mentalité primitive qui opère bien une distinction, rejetée par le sociologue français, entre ce qui relève du naturel et ce qui relève de « l'étrange », de « l'extraordinaire », distinction impliquant le recours à une explication en termes de forces ou de mystères (*Ibid.*, 211). Goldenweiser prend aussi ses distances avec la méthode durkheimienne qui surévalue les facteurs sociaux dans l'explication des croyances, ces facteurs renvoyant à la thèse selon laquelle la religion trouverait sa naissance dans des états d'« effervescence collective », dont la confirmation empirique ne reposerait que sur la seule cérémonie arunta de l'*intichiuma* (*Ibid.*, 218). Enfin, la théorie de la connaissance soutenue par Durkheim lui apparaît trop étroite et exclusive dans la mesure où elle minore l'apport de « l'expérience profane » dans la formation des catégories de la pensée humaine (*Ibid.*, 226).

En 1922, dans *Early Civilization*, Goldenweiser systématise le regard critique porté par une génération d'anthropologues sur la conception durkheimienne du totémisme. Durkheim pensait, en effet, pouvoir établir un lien entre l'opposition du sacré et du profane et l'organisation clanique de la société australienne marquée par une alternance de phases dans lesquelles la vie sociale se ralentit ou s'intensifie selon la densité des rapports sociaux. Or, d'après Goldenweiser (1922, 361-388), la racine de la démonstration – organisation clanique et croyance totémique – est particulièrement fragile. D'une part, Durkheim s'égare en affirmant que tous les Australiens sont organisés en clans, affirmation fautive du point de vue ethnographique, à laquelle il adhère en suivant, pour une fois, les développements de James Frazer exposés dans *Totémisme* (1887). D'autre part, il pense que là où l'on rencontre des clans, on doit pouvoir observer des croyances totémiques, et là où l'on rencontre des croyances totémiques, on doit pouvoir observer des clans. Cette relation entre organisation sociale et croyances religieuses ne résiste notamment pas à l'examen de faits aussi décisifs que l'existence de peuples chasseurs dont l'organisation a la même simplicité que celle des Australiens et qui ne disposent pas de croyances religieuses sous forme de totem.

Alfred Radcliffe-Brown, qui avait déjà participé au premier débat sur le totémisme (Radcliffe-Brown, 1914) et qui a œuvré en faveur de Durkheim auprès des anthropologues de langue anglaise (Kuper, 1983), est l'auteur, en 1929, d'un important article, qui révèle, là encore, une attitude ambivalente à l'égard des *Formes élémentaires*. Du point de vue empirique, remarque-t-il, la thèse de

Durkheim souffre de la méconnaissance de la variété des formes religieuses recensées en Australie et d'une surestimation de l'importance de la croyance totémique dans la vie sociale (Radcliffe-Brown, 1972 [1929], 194-197). Mais, le totémisme, étiquette nominale qui ne désigne aucune réalité en tant que telle et dont on ne peut retrouver les origines (*Ibid.*, 189, 194), pose un problème théorique auquel l'anthropologie doit apporter une réponse : celui concernant la relation rituelle, et non sacrée, qui relie des individus à des objets naturels. Or, cette réponse, selon Radcliffe-Brown, se trouve en partie dans l'ouvrage de 1912 en ce que Durkheim jette, pour la première fois, les bases d'une explication sociologique de cette croyance (*Ibid.*, 195) ; en partie seulement, dans la mesure où la relation au totem n'est qu'une forme parmi d'autres de la relation rituelle qui associe l'homme à des espèces naturelles. Du cas particulier qu'est le totémisme, Radcliffe-Brown aboutit à la formulation suivante qui expose, selon lui, la « loi » générale de la relation rituelle : tout objet ayant une influence décisive sur le bien-être matériel ou spirituel d'une collectivité tend à devenir objet d'une attitude rituelle (*Ibid.*, 202). L'article de Radcliffe-Brown reprend, appliquée au totémisme, une conception du travail anthropologique qu'il avait exprimée dans son étude sur les Andaman (1922), étude dans laquelle il manifestait déjà son indifférence à l'égard des définitions trop étroites de la religion et de la magie et sa préoccupation de rattacher l'analyse de la croyance à celle des rites<sup>3</sup>.

Les premières critiques des *Formes élémentaires*, ont, du fait de leur répétition, fini par constituer une *doxa* au sein de la communauté des anthropologues. La contribution de Durkheim, bien que suscitant respect et attention, n'y entraîne pas grande adhésion. Pris, comme toute une génération, au piège du totémisme et de la vogue du *mana* (Rosa, 2003, chap. XII), Durkheim aurait produit une œuvre où les hypothèses métaphysiques fleurissent sans preuves empiriques, et se serait enfermé dans des querelles de mots du fait de son goût pour les définitions préliminaires des phénomènes sociaux.

Un demi-siècle après la publication des *Formes élémentaires*, Claude Lévi-Strauss combine tous ces arguments en une synthèse saisissante. Suivant en cela Radcliffe-Brown, il indique que le totémisme est un cas limite et particulier qui fait coïncider deux ordres : d'une part, l'identification des êtres humains à des espèces naturelles, d'autre

3. Sur l'attitude de Radcliffe-Brown à l'égard des *Formes élémentaires* telle qu'elle paraît dans deux lettres à Marcel Mauss de 1912 et 1930, voir Fournier (2007, 804).

part la dénomination des relations de parenté à l'aide de vocables d'animaux ou de végétaux (1991 [1962], 19). C'est cependant sur ce cas spécifique que Durkheim a tenté de fonder une théorie générale de la croyance religieuse, alors qu'en toute logique il aurait dû reconstituer l'univers possible à quatre dimensions des relations associant deux séries, l'une naturelle et l'autre sociale et culturelle, selon deux modes, individuel et collectif (*Ibid.*, 27). Par conséquent, la critique de Lévi-Strauss porte moins sur les erreurs d'interprétation commises par Durkheim que sur cette méprise théorique qui le conduisit à élever un cas particulier au rang d'universel. Méprise théorique doublée, de surcroît, de l'illusion qui amena Durkheim à faire dépendre toute sa construction du phénomène de l'effervescence collective, alors que, selon Lévi-Strauss, cette effervescence a pour condition de possibilité la religion elle-même (*Ibid.*, 107). Ne s'étant au fond jamais départi de la « méthode génétique » faisant, en dernière instance, de « l'objectivité du symbole » une « propriété inhérente aux faits sociaux » (Lévi-Strauss, 1947, 527), Durkheim ne fut pas, par là même, en capacité de comprendre la pensée des « sauvages » qui active des catégories telles que le *mana*, non parce que ceux-ci croient en la réalité d'une force impersonnelle et anonyme présente dans des objets sacrés, mais parce qu'ils sont contraints de recourir à une « valeur indéterminée de signification » (1989 [1950], XLIV) dont la fonction est de combler l'écart entre un signifiant et un signifié – fonction qui assure aux « sauvages » la possibilité de se représenter l'univers qui les entoure.

Edward Evans-Pritchard reprend à son compte les points constituant la *doxa* des anthropologues à l'égard des *Formes élémentaires* dans une première contribution des années 1950 (Evans-Pritchard, 1956) et notamment par la suite, dans la revue qu'il propose des théories sur les religions primitives (2011 [1965]). Il expose longuement la thèse de Durkheim, « bien présentée, brillante, pleine d'imagination et même de poésie », mais lui dénie toute dimension scientifique en raison de son manque de preuves fournies par l'observation (*Ibid.*, 110). À la différence de Lévi-Strauss, dont la critique est centrée sur des questions de méthode – méthode génétique *vs* méthode structuraliste –, c'est en restant sur le plan des faits ethnographiques qu'Evans-Pritchard entend contrecarrer Durkheim. Il montre, par un exemple concret, que la séparation entre sacré et profane est inopérante puisque ces deux domaines sont indissociablement entremêlés. Une maladie c'est, pour les primitifs, tout à la fois un symptôme physique, la punition d'une faute et la marque d'une intervention surnaturelle,



unité qui fait dire à Evans-Pritchard qu'il n'a jamais constaté en quoi cette séparation pouvait bien être « utile » dans l'analyse d'un fait social (*Ibid.*, 111)<sup>4</sup>. Il évoque de même le cas des Azandé, peuple qu'il avait étudié trente ans avant (je reviendrai sur cette recherche). Ces derniers ne s'astreignent à aucune interdiction lorsqu'ils pratiquent des rites religieux, utilisant même indifféremment un tombeau comme espace sacré ou comme espace utilitaire (*Ibid.*, 112). Enfin, l'instinct graphique qui conduirait les primitifs à se figurer leur totem pour se forger une image concrète et vivante de l'unité de leur groupe n'est pas validé sur le terrain dans la mesure où de nombreux totems ne sont pas représentés sous une forme figurative (*Ibid.*, 115).

### **Ce que l'anthropologie doit aux *Formes élémentaires de la vie religieuse***

Lévi-Strauss disait : « On trouve dans *Les Formes élémentaires de la vie religieuse* tout ce qui fait la grandeur et la faiblesse de l'œuvre de Durkheim. » (1947, 524.) Ce livre a laissé une marque en anthropologie dès lors que le « meilleur Durkheim », toujours selon l'expression de Lévi-Strauss (1991 [1962], 142), parvient à refaire surface sous la couche des critiques. Son influence peut être résumée comme suit. D'un point de vue négatif, *Les Formes élémentaires* réfute de manière cinglante les deux maladies infantiles de l'anthropologie : l'évolutionnisme et la thèse selon laquelle il existerait une « mentalité primitive ». D'un point de vue positif, le livre de Durkheim fonde le fonctionnalisme théorique et pose les bases de l'approche cognitive en anthropologie. Plus essentiellement, il introduit en des termes originaux la thématique des croyances collectives qui finit par subsumer sous un même concept la question des rapports entre magie et religion.

En 1912, l'image du primitif, telle qu'elle figurait dans les écrits de Lewis Morgan, John Lubbock, Herbert Spencer, Edward Tylor ou James Frazer, dans les manuels d'histoire des religions, était monochrome (Sanchez, 2007). Dans cette littérature, l'homme primitif représentait, par rapport à l'homme occidental, le pôle infra-humain de notre condition commune. Aiguillonné par ses passions, ignorant les ressorts du principe de causalité, confondant l'efficacité symbolique de ses rites avec celle instrumentale des techniques, le primitif semblait plongé dans l'obscurité, se contentant

4. Voir le même jugement dans Evans-Pritchard, 1981, 160.

d'orienter son comportement en fonction de prescriptions édictées par une tradition immémoriale. Il exprimait une passivité contrastant avec la maîtrise de soi de l'homme civilisé.

*Les Formes élémentaires* est une réfutation définitive de cette représentation. Comme le montre fort bien Durkheim dans sa critique de la théorie tylorienne de l'animisme, cette idée du primitif est inconsistante car finalement autoréfutante :

« La théorie animiste implique, d'ailleurs, une conséquence qui en est peut-être la meilleure réfutation. Si elle était vraie, il faudrait admettre que les croyances religieuses sont autant de représentations hallucinatoires, sans aucun fondement objectif [...]. On peut se demander si, dans ces conditions, le mot de science des religions peut être employé sans impropriété. Une science est une discipline qui, de quelque manière qu'on la conçoive, s'applique toujours à une réalité donnée. » (Durkheim, 1912, 96-99.)

La réfutation en règle de cette image de l'homme primitif permet, par ailleurs, à Durkheim de se démarquer des thèses de L. Lévy-Bruhl (1910) et d'affirmer sa pertinence méthodologique (Boudon, 2000). La thèse de ce dernier selon laquelle la mentalité primitive et la mentalité occidentale seraient incommensurables a certes pour but de réévaluer le statut du primitif à qui l'on reconnaît le droit à la différence, mais cette concession se fait au prix d'une représentation de ses fonctions cognitives dans lesquelles prédomineraient une insensibilité au principe de contradiction et une prégnance des liaisons mystiques entre les choses et les êtres. À rebours de cette conception, Durkheim soutient, dans sa conclusion, l'hypothèse d'une continuité des formes de la pensée humaine, laquelle s'actualise différemment selon l'état des connaissances et qui doit, qu'elle soit de nature religieuse ou scientifique, confronter ses hypothèses à la réalité et les valider pour être légitimement endossée par les membres d'une collectivité. Comme le dit Durkheim lui-même :

« Une représentation collective est nécessairement soumise à un contrôle indéfiniment répété : les hommes qui y adhèrent la vérifient par leur expérience propre. » (Durkheim, 1912, 625.)

Cette posture méthodologique, dont il faut mesurer la radicalité si on la rapporte à son contexte de formulation, contient en germe tous les développements ultérieurs de l'anthropologie de terrain, à partir de ceux de Malinowski et Evans-Pritchard.

Ainsi, au moment même où Lévy-Bruhl (1922) élabore la notion de mentalité primitive, Malinowski (1989 [1922]) termine son rapport sur son expédition aux Trobriand, contenant sa contextualisation des croyances. Loin de découvrir dans ces îles des « primitifs », Malinowski y a rencontré des hommes qui ne diffèrent des Européens qu'en raison du degré de leur développement technique. Ici comme ailleurs, la société remplit les mêmes fonctions d'intégration sociale, de transmission des valeurs et de reproduction d'un ordre. Ici comme ailleurs, l'homme sait bien faire la différence entre rites religieux et rites techniques. Seul le découpage de la vie religieuse entrepris par Lévy-Bruhl dans *Les Fonctions mentales dans les sociétés inférieures* (1910), isolant les croyances des institutions et des représentations sociales, induit l'affirmation d'un univers régi par la « loi » de la participation. En ce sens, Durkheim avait tracé la voie, lui qui avait, à l'encontre de la plupart des écrits de son époque, refusé de collationner, tel un entomologiste, des faits du monde entier et centré son sujet sur les seules sociétés australiennes, afin d'être en mesure d'établir le lien entre les croyances et leurs fondements sociaux.

Mais c'est à Evans-Pritchard (1972 [1937]), s'appuyant sur une analyse minutieuse des pratiques rituelles des Azandé et de leurs procédures d'inférence en matière de validation des croyances, que l'on doit la réfutation la plus aboutie du prélogisme lévy-bruhlien et l'illustration empirique la plus réussie de la thèse de Durkheim. Aucune catégorie mystique, aucune prédisposition à l'émotion ne sont perceptibles, d'après les observations d'Evans-Pritchard, chez les Azandé. Au contraire, ceux-ci ont développé toute une série de preuves et d'objections et interprètent, avec parfois beaucoup de subtilités, certains événements pour leur donner ou non une tonalité surnaturelle. Les ressources cognitives qu'ils mobilisent démontrent qu'ils pratiquent le principe de non-contradiction. Prenons l'exemple du rite de l'épreuve du poison qui pourrait apparaître comme particulièrement symptomatique d'une pensée primitive. Evans-Pritchard montre qu'il ne peut pas être interprété indépendamment des conceptions qui entourent cette substance. Le poison n'est pas, en effet, considéré comme une matière naturelle qui aurait des effets prévisibles sur les animaux ou les hommes. C'est un élément qui ne délivre son message que dans le cadre de procédures de contrôle faisant entrer en jeu des représentations et ayant trait au rythme et à l'ordre de succession des phases du rite, à la répartition des rôles entre les acteurs, et aux conditions d'absorption du poison même.

Evans-Pritchard rejoint ici l'une des inspirations méthodologiques des *Formes élémentaires* : l'idée d'une mentalité primitive survient au moment où l'anthropologue s'avère incapable, par manque de contextualisation, de restituer des catégories indigènes finalement comparables aux nôtres. En pénétrant le système de pensée des Azandé, Evans-Pritchard a été ainsi en mesure de repérer vingt-deux raisons qui conduisent ce peuple à accorder crédit à ses croyances, en mettant en œuvre des procédés d'argumentation et de vérification sophistiqués (*Ibid.*, 538-539). Cependant, ajoute-t-il, cet exercice de la raison doit être compris en fonction de l'orientation majeure de cette culture. Les Azandé manifestent de fait un intérêt limité pour les généralisations. Penser le particulier, l'événement inédit et non le fait constant, tel est, pour les Azandé, le problème. La croyance en la sorcellerie et en la magie ouvre à ces derniers un espace d'interprétations suffisamment souple pour donner un sens aux faits, sans qu'il leur soit nécessaire de recourir à l'élaboration de quelque autre système explicatif que ce soit.

La voie tracée par Durkheim dans *Les Formes élémentaires* a fécondé, par la suite, de nombreux travaux en anthropologie cognitive s'attachant à démontrer que les écarts constatés entre les primitifs et les civilisés, en matière de raisonnement et d'exercice de la pensée logique, sont la résultante d'une situation contingente liée à l'absence d'écriture ou au faible degré de scolarisation. En particulier, A. R. Luria (1976 [1934]), M. Cole et S. Scribner (1974), J. Goody (1993 [1977]), E. Hutchins (1980), E. Rosch (1980) ont expérimentalement établi que la propension des individus à résoudre des problèmes simples d'inférence dépend moins de leur culture d'origine que de leur degré d'alphabétisation et que l'écriture est une technique qui s'accompagne d'une augmentation des capacités d'abstraction. Goody montre, par exemple, que les capacités de calcul d'enfants non scolarisés du Ghana sont souvent considérables, mais qu'elles se heurtent à des difficultés importantes au moment de procéder à des multiplications ou à des divisions, opérations abstraites dans le cadre de leur système numérique.

*Les Formes élémentaires* n'ont pas seulement été une redoutable machine discursive contre l'anthropologie évolutionniste. Durkheim a aussi fait opérer à l'anthropologie de son temps un saut épistémologique majeur en affirmant la primauté de la théorie sur les données, dont l'accumulation n'est pas plus en mesure de fonder une démonstration que des pierres jetées pêle-mêle ne constituent un mur, pour reprendre l'expression suggestive de Poincaré. Quelle

image renvoyaient les productions anthropologiques contemporaines de l'œuvre de Durkheim ? Pour l'essentiel, quelques postulats présentés comme point de départ et comme point d'arrivée de la discussion et, entre les deux termes, un concours d'érudition, un saut d'obstacle bibliographique, une randonnée à travers les cultures portant le sceau de l'exotisme. En revanche, pour Durkheim, seule une théorie sociologique achevée d'un fait anthropologique pose les conditions de possibilité d'une approche comparative raisonnée, et ce bien qu'elle ait été élaborée à partir d'un cadre géographique circonscrit. C'est en construisant une théorie du totémisme que l'anthropologie sera susceptible de nous apprendre quelque chose à propos des croyances religieuses. Le vecteur épistémologique part de la théorie pour aller vers les faits et non l'inverse ou, plus précisément, il ne peut aller en direction des faits qu'au fur et à mesure que la théorie se densifie et agrège de plus en plus de données. En revanche, la méthode qui repose sur le principe du collage, loin de prouver quoi que ce soit, restitue une image rapsodique de l'objet d'analyse au point que l'ensemble finit par perdre toute intelligibilité (Durkheim, 1912, 132-133).

Cette primauté du travail théorique est, comme toujours chez Durkheim, au service d'une ligne directrice : les croyances sont d'abord des phénomènes sociaux, c'est-à-dire des représentations collectives qui jouissent d'une autonomie à l'égard de toute autre instance, qu'elle soit psychologique ou physiologique. Durkheim applique au domaine des croyances un point de vue qu'il avait déjà systématisé dans son article « Représentations individuelles et représentations collectives » (Durkheim, 1898 *b*). Présenter les croyances collectives comme des phénomènes sociaux peut paraître aujourd'hui une évidence s'imposant comme étant *la* donnée immédiate de toute investigation anthropologique. En fait, il a fallu Durkheim pour que cette évidence prenne forme. C'est ainsi que, sans le travail préparatoire de ce dernier, un anthropologue comme Malinowski n'aurait sûrement pas pu bénéficier d'un fil conducteur aussi heuristique lorsqu'il se lança dans son projet « de donner un plan clair et cohérent de la structure sociale et de dégager du fatras des faits les lois et les normes de tous les phénomènes culturels » (Malinowski, 1989 [1922], 67).

Ce fil conducteur mène au constat de la prééminence du fonctionnel sur le génétique dans la trame explicative des croyances religieuses fournie par Durkheim dans *Les Formes élémentaires*. L'argument de Durkheim est le suivant : le totémisme australien

peut certes s'incarner en une multitude de plantes ou d'animaux, mais cette diversité est trompeuse, car, à travers les plantes ou les animaux, on s'adresse à une force anonyme et impersonnelle qui se trouve dans chacun des êtres et à laquelle toutes les formes vivantes participent. Le totem, hypostase du clan, est objet de culte parce que la société, ne pouvant être directement culte d'elle-même, imagine des médiations, produit des images sensibles par lesquelles les croyances vont pouvoir transiter plus facilement. Ainsi, par une sorte de ruse de la raison, ce que les hommes célèbrent à travers leurs dieux, c'est la société elle-même qui possède tous les attributs pour éveiller dans les consciences le sentiment puissant du sacré. À travers les rites et les cérémonies s'institue la reproduction d'un ordre social. Cette thèse est parmi les premières formulations conséquentes du fonctionnalisme en anthropologie. Elle contient, à l'évidence, tous les éléments qui caractérisent une explication fonctionnaliste dans la mesure où l'on y retrouve la plupart des postulats mis en lumière par Robert Merton (1953 [1949]), ce dernier s'étant appuyé aussi sur *Les Formes élémentaires*.

Le programme fonctionnaliste va devenir le langage dominant de l'anthropologie au cours de la période 1920-1960, durant laquelle la figure de Durkheim apparaîtra comme celle d'un fondateur<sup>5</sup>. De manière plus globale, cette influence est aisément perceptible chez les anthropologues pour qui la grande question demeure l'éclaircissement du lien entre croyances et organisation sociale. Elle est visible, pour se borner aux chercheurs de la nouvelle génération, dans les travaux de M. Wilson (1951) sur les Nyakyusa et les Pondo, M. G. Marwick (1952) sur les Cewa, C. Mitchell (1956) sur les Yao, M. Fortes (1974 [1959]) sur les Tallensi, G. Lienhardt (1961) sur les Dinka, ainsi que dans les études rassemblées par J. Middleton et E. H. Winter (1963) portant sur l'explication des croyances, et dans les réflexions de V. W. Turner (1972 [1968]) sur la fonction des rites.

Sans doute, il ne convient pas d'exagérer la prééminence des *Formes élémentaires* dans l'ensemble de la littérature fonctionnaliste ; sans doute, le fonctionnalisme de Malinowski (1992 [1948]) diffère-t-il de celui de Durkheim en ce qu'il prétend faire dépendre toute institution sociale de la satisfaction d'un besoin psychologique ou physiologique ; sans doute, Durkheim a-t-il connu en France, lors du moment structuraliste, une sorte d'éclipse, Lévi-Strauss (1989

5. Evans-Pritchard, 1969 [1951], 51-54.

[1950]) ayant initialement déclaré sa préférence pour le neveu et son *Essai sur le don*<sup>6</sup>. Pour autant, il n'est pas non plus excessif de dire qu'à des degrés divers, l'anthropologie des croyances adopte encore les interrogations de base du fonctionnalisme social, qu'il s'agisse de sa version faible (comprendre comment une représentation collective est liée à une organisation sociale donnée) ou de sa version forte (comprendre comment une organisation sociale détermine telle ou telle représentation collective), deux interrogations qui ont été clairement posées dans *Les Formes élémentaires*.

Comme nous l'avons indiqué, Durkheim est dans cet ouvrage encore dépendant des débats du XIX<sup>e</sup> siècle relatifs à la nature de la religion et de la magie, mais l'intelligibilité de sa thèse est indépendante de la définition qu'il s'est donnée de ces deux phénomènes, et notamment du premier. L'exercice imaginaire qui consisterait à retirer du livre cette définition, très controversée (Warner, 1937), de la religion n'en modifierait en rien le contenu. De l'introduction à la conclusion, Durkheim se demande en fait comment expliquer les croyances collectives, dont le totémisme n'est qu'une des formes qu'il s'avère opportun d'étudier en raison de sa simplicité. Toutefois, que nous ayons affaire à du religieux ou à du magique, il s'agira de rendre compte pareillement de ces deux phénomènes en les rattachant à leur base sociale et en indiquant les arguments déployés par les individus qui y adhèrent. L'unité de cette catégorie – les croyances collectives – est la résultante de la méthode qui enjoint d'accorder une « utilité » à tout fait de croyance, même s'il semble entaché d'un fort coefficient d'irrationalité. Avec la généralisation du modèle fonctionnaliste d'explication, le thème de la diversité des croyances religieuses et de leurs définitions a perdu, en effet, de son intérêt au point de disparaître progressivement de la littérature (Goode, 1949 ; Spiro, 1972 [1966]) ; Geertz, 1973). Le grand service rendu à l'anthropologie par *Les Formes élémentaires* aura été ainsi de promouvoir l'émergence d'un domaine d'études, – les croyances collectives précisément –, ayant permis d'abandonner de faux problèmes et de formuler de nouvelles questions.

Pascal SANCHEZ  
 Université de Lyon-II  
 pascalsanchez10@yahoo.fr

6. Voir cependant Lévi-Strauss, 1973 [1960], 61-62.

## RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- Afférgan F., 2008, « Institution de la sociologie et naissance de l'ethnologie : une filiation en question », 125-150 in B. Valade (ed.), *Durkheim, l'institution de la sociologie*, Paris, Presses universitaires de France.
- Boudon R., 2000, « Émile Durkheim : l'explication des croyances religieuses », 63-123 in R. Boudon, *Études sur les sociologues classiques*, II, Paris, Presses universitaires de France.
- Cole M., Scribner S., 1974, *Culture and Thought: a Psychological Introduction*, New York, John Wiley.
- Durkheim É., 1898 a, « La prohibition de l'inceste et ses origines », *L'Année sociologique*, 1, 1-70. [Repris 37-101 in É. Durkheim, 1969.]
- Durkheim É., 1898 b, « Représentations individuelles et représentations collectives », *Revue de Métaphysique et de Morale*, 6, 273-302. [Repris 1-48 in É. Durkheim, 2010 [1924].]
- Durkheim É., 1899, « De la définition des phénomènes religieux », *L'Année sociologique*, 2, 1-28. [Repris 140-165 in É. Durkheim, 1969.]
- Durkheim É., 1902, « Sur le totémisme », *L'Année sociologique*, 5, 82-121. [Repris 315-352 in É. Durkheim, 1969.]
- Durkheim É., 1912, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*, Paris, Alcan.
- Durkheim É., 1969, *Journal sociologique*, Paris, Presses universitaires de France.
- Durkheim É., 2010 [1924], *Sociologie et Philosophie*, Paris, Presses universitaires de France.
- Durkheim É., Mauss M., 1903, « De quelques formes primitives de classification », *L'Année sociologique*, 6, 1-72. [Repris 395-461 in É. Durkheim, 1969.]
- Evans-Pritchard E. E., 1956, « Religion », in E. E. Evans-Pritchard (ed.), *The Institutions of Primitive Society*, Oxford, Blackwell, 1-11.
- Evans-Pritchard E. E., 1969 [1951], *Social Anthropology*, London, Routledge & Kegan Paul.
- Evans-Pritchard E. E., 1972 [1937], *Sorcellerie, oracles et magie chez les Azandé*, Paris, Gallimard.
- Evans-Pritchard E. E., 1981, *A History of Anthropological Thought*, New York, Basic Books.
- Evans-Pritchard E. E., 2001 [1965], *Des théories sur la religion des primitifs*, Paris, Payot.
- Fortes M., 1974 [1959], *Cédipe et Job dans les religions ouest-africaines*, Paris, Bibliothèque Repères-Mame.



- Fison L., Howitt A. W., 1967 [1880], *Kamilaroi and Kurnai*, Oosterhout N. B., Anthropological Publications.
- Fournier M., 2007, *Émile Durkheim (1858-1917)*, Paris, Fayard.
- Frazer J. G., 1887, *Totemism*, Edinburgh, A. & Ch. Black.
- Frazer J. G., 1910, *Totemism and Exogamy. A Treatise on Certain Early Forms of Superstition and Society*, London, Macmillan, 4 vol.
- Frazer J. G., 1911-1915 [1890], *The Golden Bough. A Study in Magic and Religion*, London, Macmillan, 12 vol.
- Geertz C., 1973, *The Interpretation of Cultures*, New York, Basic Books.
- Goldenweiser A. A., 1916, « The Views of Andrew Lang and J. G. Frazer and Émile Durkheim on Totemism », *Anthropos*, 10-11, 948-970.
- Goldenweiser A. A., 1922, *Early Civilization*, New York, Alfred A. Knopf.
- Goldenweiser A. A., 1933 a [1910], « Totemism: an Analytical Study », *Journal of the American Folk-Lore*, 23, 179-293. [Repris 213-332 in A. Goldenweiser, *History, Psychology and Culture*, New York, Alfred A. Knopf.]
- Goldenweiser A. A., 1933 b [1917], « Religion and Society: a Critique of Émile Durkheim Theory of the Origin and Nature of Religion », *Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods*, 14, 113-124. [Repris 361-373 in A. Goldenweiser, *History, Psychology and Culture*, New York, Alfred A. Knopf.]
- Goldenweiser A. A., 1994 [1915], « Review of Émile Durkheim, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, 1912 », *The American Anthropologist*, 17, 719-735. [Repris 209-227 in W. S. F. Pickering (ed.), *Durkheim on Religion*, Atlanta, Scholars Press.]
- Goode J. W., 1949, « Magic and Religion: a Continuum », *Ethnos*, 2-4, 172-182.
- Goody J. 1993 [1977], *La Raison graphique. La domestication de la pensée sauvage*, Paris, Le Seuil.
- Hutchins E., 1980, *Culture and Inference: a Trobriand Case Study*, Cambridge, Harvard University Press.
- Karady V., 1988, « Durkheim et les débuts de l'anthropologie universitaire », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 74, 23-32.
- Kuper A., 1983, *Anthropology and Anthropologists: the Modern British School*, London, Routledge and Kegan Paul.
- Lang A., 1905, *The Secret of the Totem*, London, Longmans, Green & Co.
- Lévi-Strauss C., 1947, « La sociologie française », 513-545 in G. Gurvitch, W. E. Moore (eds.), *La Sociologie au xx<sup>e</sup> siècle*, II, Paris, Presses universitaires de France.
- Lévi-Strauss C., 1973 [1960], « Ce que l'ethnologie doit à Durkheim », *Annales de l'université de Paris*, 30 (1), 45-50. [Repris 57-62 in C. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale deux*, Paris, Plon.]

- Lévi-Strauss C., 1989 [1950], « Introduction à l'œuvre de M. Mauss », IX-LII in M. Mauss, *Sociologie et Anthropologie*, Paris, Presses universitaires de France.
- Lévi-Strauss C., 1991 [1962], *Le Totémisme aujourd'hui*, Paris, Presses universitaires de France.
- Lévy-Bruhl L., 1910, *Les Fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, Paris, Alcan.
- Lévy-Bruhl L., 1922, *La Mentalité primitive*, Paris, Alcan.
- Lienhardt G., 1961, *Divinity and Experience. The Religion of the Dinka*, Oxford, Clarendon Press.
- Luria A. R., 1976 [1934], *Cognitive Development. Its Cultural and Social Foundations*, Cambridge, Harvard University Press.
- Malinowski B., 1913, *The Family among the Australian Aborigenes ; a Sociological Study*, London, University of London Press.
- Malinowski B., 1963 [1913], « Les Formes élémentaires de la vie religieuse », *Folklore*, 24, 525-31. [Repris 283-288 in B. Malinowski, *Sex, Culture and Myth*, London, Rupert Hart-Davis.]
- Malinowski B., 1989 [1922], *Les Argonautes du Pacifique occidental*, Paris, Gallimard.
- Malinowski B., 1992 [1948], *Magic, Science and Religion and Other Essays*, Prospect Heights, Waveland Press.
- Marvick M. G., 1952, « The Social Context of Cewa Witch Beliefs », *Africa*, 22, 120-135, 215-233.
- Merton R. K., 1953 [1949], « L'analyse fonctionnelle en sociologie », 66-168 in R. K. Merton, *Éléments de méthode sociologique*, Paris, Plon.
- Middleton J., Winter E. H., 1963, *Witchcraft and Sorcery in East Africa*, London, Routledge and Kegan Paul.
- Mitchell J. C., 1956, *The Yao Village*, Manchester, Manchester University Press.
- Radcliffe-Brown A. R., 1914, « The Definition of Totemism », *Anthropos*, 9, 622-630.
- Radcliffe-Brown A. R., 1922, *The Andaman Islanders*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Radcliffe-Brown A. R., 1972 [1929], « Théorie sociologique du totémisme », 188-206 in A. R. Radcliffe-Brown, *Structure et fonction dans la société primitive* [1952], Paris, Le Seuil.
- Rivière C., 1999, « Les Formes élémentaires de la vie religieuse : une mise en question », *L'Année sociologique*, 49, 2, 131-149.
- Rosa F., 2003, *L'Âge d'or du totémisme. Histoire d'un débat anthropologique (1887-1929)*, Paris, CNRS Éditions/Éditions de la maison des sciences de l'homme.
- Rosch E., 1980, « Linguistic Relativity », 501-519 in P. N. Johnson, P. C. Wason (eds.), *Thinking, Readings in Cognitive Science*, Cambridge, Cambridge University Press.

- Sanchez P., 2007, *La Rationalité des croyances magiques*, Genève-Paris, Droz.
- Spencer W. B., Gillen F. J., 1899, *The Native Tribes of Central Australia*, London, Macmillan.
- Spencer W. B., Gillen F. J., 1904, *The Northern Tribes of Central Australia*, London, Macmillan.
- Spiro M., 1972 [1966], « La religion : problèmes de définition et d'explication », 109-152 in M. Spiro, *Essais d'anthropologie religieuse*, Paris, Gallimard.
- Turner V. W., 1972 [1968], *Les Tambours d'affliction. Analyse des rituels chez les Ndembu de Zambie*, Paris, Gallimard.
- Van Gennep A., 1920, *L'État actuel du problème totémique*, Paris, Éditions Ernest Leroux.
- Van Gennep A., 1981 [1909], *Les Rites de passage*, Paris, Picard.
- Van Gennep A., 1994 [1913], « É. Durkheim, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse* », *Mercure de France*, 101, 389-391. [Repris 205-208 in W. S. F. Pickering, *Durkheim on Religion*, Atlanta, Scholars Press.]
- Warner W. L., 1937, *A Black Civilization*, New York, Harper & Brothers.
- Wilson M., 1951, « Witch Beliefs and Social Structure », *The American Journal of Sociology*, 56, 4, 307-313.