

SOCIOLOGIE DES MUTATIONS RELIGIEUSES(*)

L'anthropologie religieuse s'est constituée à son origine comme une science des mutations – et de mutations qui se seraient faites linéairement, depuis le pré-animisme ou le fétichisme jusqu'au monothéisme ou aux sociétés sans dieux. Cette anthropologie cependant, s'embarrassant dans des questions insolubles, comme celle de l'origine de la religion, ou butant sur la multiplicité irritante des théophanies, répugnant à se laisser aligner au cordeau de la théorie, cette anthropologie est morte, pour laisser place aujourd'hui à des ensembles de recherches plus restreintes, plus localisées, mais aussi plus scientifiques ; cela ne veut naturellement pas dire que le problème des mutations ne se pose plus, mais qu'il se pose différemment. Cet exposé n'a d'autre but que d'indiquer quelques orientations des études contemporaines en ce domaine.

Mais avant de l'aborder, nous devons souligner – comme point de départ – la contradiction interne qui existe entre le substantif et le qualificatif dans l'énoncé de notre exposé, entre "mutation" ou "changement" d'un côté, "religion" de l'autre. Car toute religion, même universaliste, se veut "commémoration" : le rite n'est que la répétition du mythe des origines – car toute religion, même historique, se veut imitation de la vie du fondateur ; elle ne s'inscrit dans l'histoire que pour l'arrêter et la fixer à un moment : celui où le présent a communié ou incarné l'Éternel. Dans tous ses livres, mais peut-être surtout dans ses *Cadres Sociaux de la Mémoire*, Halbwachs a suffisamment mis en lumière cet aspect du religieux comme perpétuation de souvenirs (et cela jusque chez les mystiques qui veulent transcender la mémoire collective), pour que nous ayons à y insister davantage. Mais les souvenirs ne sont pas le passé, ils ne sont que sa reconstitution dans la vie changeante des hommes, des groupes ou des institutions. Pour s'insérer dans le présent, et un présent toujours nouveau, il faut qu'ils s'y adaptent, tout au moins doivent-ils subir une sélection, et ceux qui passent n'ont pas la même valeur sémantique – ou affective – que lorsqu'au lieu d'être commémoration, ils étaient événements vécus. Du moins devons-nous garder présent, tout au long de cet exposé, ce caractère volontairement "conservateur", "immobiliste" de la religion, ce rôle de frein ou d'obstacle dressé contre le changement, les transformations et les mutations, des mentalités, des structures du social sous tous ses aspects.

Plus exactement, la religion ne nie pas le changement, mais elle ne le considère que comme une perte, ou une régression, par rapport aux origines, comme affaiblissement de la dynamique des Églises, de vie intérieure des hommes, comme refroidissement de la ferveur des créations. Cela est aussi vrai des religions universalistes que des religions dites traditionnelles. Lorsque celles-ci, frappées à mort par la colonisation, n'arrivent plus à rééquilibrer le cosmos atteint en même temps que le social par des rites appropriés, il ne leur reste plus, par le messianisme, qu'à retourner à ce moment du passé où le chaos a été ordonné par les dieux ancestraux. Lorsque les Églises chrétiennes ne se sentent plus en accord avec le monde environnant, elles ne changent qu'en remontant, elles aussi, aux origines ou à ce qu'elles croient être les véritables origines du christianisme ; l'idéologie par exemple de la Réforme protestante n'est pas une idéologie du changement, mais une idéologie du retour à la pureté du passé ; elle se refuse comme "mutation" pour se présenter comme "récupération" et comme fidélité à la mémoire collective.

Mais il ne s'agit que d'idéologies qui cachent, sous la continuité, des ruptures et changements profonds – ou qui dissimilent à l'aide de facteurs rassurants les véritables causes de mutations religieuses.

Adressons-nous d'abord à l'ethnologie pour chercher ces causes. L'ethnologie classique nous a habitués à établir une corrélation entre les systèmes religieux et les genres de vie ou, chez les marxistes, les formes de productions. Tout récemment encore (je ne prendrai jamais mes exemples que dans des recherches récentes) Cl. Meillassoux distinguait la religion des chasseurs de celle des agriculteurs d'Afrique par l'opposition entre la terre comme "objet" chez les premiers, comme "moyen" de travail chez les seconds ; la forêt avec son gibier et ses fruits, est pour le chasseur le lieu de la possibilité de la survie, la source de vie, alors qu'elle est pour l'agriculteur le lieu de l'épouvante, le monde des Esprits et des mystères. Le Pygmée place donc ses dieux dans le ciel, le Bantou dans la brousse. La société des chasseurs est une société d'égaux, unissant dans des bandes ou hordes les hommes de même âge. La mémoire généalogique ne peut remonter alors à plus de deux générations ; il n'y a pas de culte des ancêtres. L'agriculture, en sédentarisant les individus et en suscitant ainsi la préoccupation de l'avenir, va faire porter l'intérêt des esprits sur la liaison des générations ; le culte masculin des ancêtres apparaît en même temps que la religion féminine de la Fécondité⁽¹⁾. Mais le genre de vie des populations change au cours du temps et avec les transformations économiques, de nouvelles formes de religions se font jour.

(*) In *Cahiers Internationaux de Sociologie* sous le titre "Le problème des mutations religieuses", vol. 44, 1967, pp. 5-16 ; repris in *Sociologie des mutations* (G. Balandier, dir.), Anthropos, 1970, pp. 158-168.

(1) C. Meillassoux, *Anthropologie Économique des Gouro de Côte d'Ivoire*, Mouton et Cie, 1964. "Recherche d'un niveau dans la société cynégétique", *l'Homme et la Société*, 6, 1967 (95-106).

Au lieu de partir de l'économie, nous aurions pu partir aussi de la politique. Car l'Afrique est le lieu des migrations, des conquêtes et des alliances, donc de l'apparition de nouvelles religions, celles des lignages de conquérants, inconnues des lignages conquis. Ici, cependant, si des changements se produisent effectivement dans le domaine religieux, on ne peut parler de véritables mutations ; les anciennes religions subsistent, il s'agit donc plutôt de symbioses, de complémentarité, ou de stratification des croyances et des rites, que de révolutions⁽²⁾. Au contraire de ce qui se passe en économie, avec la création de nouvelles formes de production.

L'ethnologie est une science encore trop proche des faits actuels pour qu'elle puisse nous donner, du moins pour les sociétés non acculturées, le témoignage de profondes mutations. Elles nous permet cependant de découvrir, *a posteriori*, par l'analyse des institutions présentes, quelques-uns des processus des changements passés. Ces cultes de possessions qui se développent d'ailleurs, semble-t-il, plus vite aujourd'hui qu'il y a quelques années, nous révèlent deux de ces processus, le premier très proche de celui que Lévi-Strauss a appelé "le bricolage", en ce sens qu'il structure une réalité nouvelle à l'aide d'anciennes institutions déstructurées : l'intronisation royale, l'initiation tribale, des formes de divination, etc. Mais toute mutation n'est-elle pas au fond un phénomène de restructuration ? Le second, qui est un processus de transformation sémantique de vieilles formes qui changent de sens, au fur et à mesure que les structures de la société globale évoluent, que par exemple des rapports de domination-subordination (de sexes, de castes ou d'ethnies) remplacent les rapports de complémentarité et d'échange égalitaire. Mais un changement sémantique n'est-il pas souvent une mutation plus importante qu'un simple changement morphologique⁽³⁾ ? Ce qui semble vrai, c'est que les mutations se font sans doute plus lentement que dans nos sociétés, parce que tous les groupes vivent dans la même temporalité, alors que les groupes de nos sociétés occidentales présentent des écarts maxima de temporalité, qui nécessitent de plus violents efforts de rééquilibrage. Il faut ajouter aussi qu'au contraire de nos religions qui se situent dans l'histoire, à un moment de cette histoire, et par conséquent isolent la théophanie qui n'est plus du permanent, mais du passé, les religions traditionnelles se situent dans le cosmos, si bien que le dialogue avec le sacré devient du quotidien ; il en résulte que le changement se fait lentement et non, comme chez nous, brutalement, parce que ce dialogue est le reflet dans le religieux des variations infinitésimales de la vie profane. Ainsi chez les Indiens d'Amérique du Nord, les Esprits personnels donnent, en révélation, des pas de danses nouveaux, des médecines magiques originales, des prières plus efficaces, au fur et à mesure des besoins. Ainsi voyons-nous encore en Océanie la perméabilité entre le monde des rêves et le monde des mythes permettre à la religion de rester en équilibre avec les changements introduits dans la société par légères modifications ou enrichissements, dans la trame des images mythiques, de ces images-réponses aux nouveaux *stimuli* que sont les images des rêves⁽⁴⁾.

Toute porte donc le sociologue à se tourner plutôt du côté de l'histoire qui, parce qu'elle lui donne des séries chronologiques, a plus de chance de lui permettre d'élaborer une sociologie des mutations religieuses. Et, en effet, elle lui offre peut-être le critère qui distingue le type mutationnel des autres formes de changements. Dumézil a prouvé que toutes les transformations historiques des Indo-Européens se faisaient dans le cadre d'un même système tripartite ; les démons peuvent bien succéder aux dieux et ces démons, plus tard, se transformer en anges : dieux, démons ou anges se localisent dans un ensemble de fonction qui, lui, reste immuable. Nous ne parlerons pas de mutations tant que nous resterons dans une même structure ; nous réserverons ce terme à tout changement qui se définit comme le passage d'une structure à une autre, comme bouleversement des "systèmes". Mais l'histoire nous apprend aussi autre chose ; G. Gurvitch l'avait remarqué et y avait insisté ; alors que la sociologie privilégie la discontinuité, l'histoire ne veut jamais voir que la continuité. Dans les séries chronologiques, les révolutions qui, à première vue, seraient la marque des discontinuités structurelles, ne sont que des symptômes (ceux de prise de conscience) de transformations amorcées, de résistance des temporalités lentes aux temporalités plus rapides, du désir des individus de passer au plus vite des destructurations traumatisantes aux rééquilibrages plus rassurants. L'agitation révolutionnaire n'est qu'un moment d'une continuité qui a commencé bien avant et qui se poursuit, après la retombée des flammes. Ou, si l'on préfère, les discontinuités des formes politiques ou celle qui se produisent dans la circulation des élites s'inscrivent dans la continuité des destructurations et restructurations économiques ou sociales ; les révolutions de la rue (1830-1848) n'intéressent l'historien que replacées dans une révolution continue, celle à laquelle on a donné le nom de "révolution industrielle".

Mais si l'histoire nous donne le critère de définition d'une véritable mutation comme passage d'une structure sociale à une autre, elle nous pose d'un autre côté un problème. Si, en effet, l'Église a bien une structure, la religion, elle, est-elle une structure ? Ne devons-nous pas la considérer, pour employer la

(2) Voir les études sur les chefs de terre et les chefs politiques, avec leurs cultes de génies différents – ou ici de héros culturels et là de génies, en Afrique de l'Ouest.

(3) Voir notre conférence sur les cultes de possessions dans les Actes du IIe Congrès International de Psychiatrie et de Psycho-pathologie africaine (à paraître en 1969).

(4) Nombreux exemples dans *Mambu*.

terminologie de Marx, comme une superstructure ? Soit qu'elle fournisse, comme dans le cas de la révolte des paysans étudiés par Engels ou dans celui du messianisme ba-Kongo décrit par G. Balandier, un langage (le seul utilisable au moment chronologique) pour signifier "autre chose" que du religieux ? Soit qu'elle devienne, comme dans l'analyse de la Réforme protestante proposée par E. Fromm, l'expression d'un mécanisme compensatoire et d'une idéologie rationalisatrice, destinée à répondre à quelques uns des problèmes posés par le passage de la société moderne ? De toute les façons les superstructures se modifient nécessairement, quoique avec retard (et un retard d'autant plus grand que nous avons défini le religieux par la mémoire et le passé) ou en relation avec le bouleversement des structures, économiques et sociales – mais les changements qui peuvent affecter les systèmes religieux ne sont alors, comme nous l'avons dit plus haut, que des phénomènes d'adaptation et de rééquilibrage par rapport à une réalité qui n'est pas de nature religieuse. Ce sont des faits de "retour" ou de "retentissement" ou de "réaction en chaîne dans une *gestalt*". C'est-à-dire que, du moins dans le domaine de la dynamique, l'anthropologie religieuse n'est pas une science à part ; elle n'est qu'un chapitre d'une science plus vaste, et qui englobe l'anthropologie sociale. Certes, toute l'histoire des religions, depuis quelques années (je pense en particulier à L. Febvre et à E. Léonard), substituant la causalité interne à la causalité externe, montre à l'origine des révolutions religieuses des crises de la spiritualité ou des angoisses d'ordre mystique. Nous sommes tout à fait d'accord. Il n'en reste pas moins que ces crises spirituelles ou, si vous préférez, ces nouvelles expériences du sacré s'enracinent dans une plus vaste inquiétude. Le sacré s'incarnant dans un corps social, toute crise de ce corps entraîne en effet une nouvelle appréhension, et par conséquent une nouvelle expérience du sacré. La physiologie religieuse est prise dans la physiologie de l'organisme global. Toute expérience religieuse est, par définition, une expérience impure.

L'urbanisation et l'industrialisation ont jeté un défi aux Églises chrétiennes organisées dans le cadre de la société rurale. La crise moderniste, la naissance des prêtres ouvriers, le développement de la sociologie du catholicisme comme introduction, ou substitution, à l'ancienne pastorale, les récents Conciles et les encycliques pontificales, l'œcuménisme apparaissent comme autant de réponses à ce défi ; les mutations internes des Églises ne sont que le retentissement des mutations du dehors, qui exigent de ces Églises des rééquilibrages avec une société nouvelle⁽⁵⁾. Sans doute, on peut se poser au sujet de cette rééquilibration la question d'E. Poulat : « Faut-il parler de *changements dans l'Église* ou de *changements de l'Église* ? ». Seuls ces derniers, en mettant en cause l'Église elle-même telle qu'elle a été façonnée par les siècles antérieurs au nôtre, mériteraient le nom de "mutation". Mais, pour nous, il ne fait pas de doute qu'on assiste actuellement, malgré les résistances, à quelque chose de plus qu'un réarrangement ecclésiastique, à « une modification des structures mentales des chrétiens », pour employer les termes, ici encore, d'E. Poulat. Il ne faut pas oublier cependant que ces métamorphoses ne sont pas purement et simplement à la remorque des mutations de structure de la société environnante ; elles se veulent aussi constructives ; les Églises ne se bornent pas à se restructurer pour se rééquilibrer ; elles restent fidèles à leur fonction sociologique, définie par P. L. Berger comme une lutte contre l'anomie sociale, c'est-à-dire qu'elles ne se restructurent que pour pouvoir mieux restructurer autour d'elles la réalité changeante⁽⁶⁾. Et il ne faut pas oublier non plus cette profonde remarque de H. Desroche : « Le binôme *infrastructure contestante* versus *superstructure contestée* ne suffit pas à rendre compte de ces changements accomplis. Il dégage pour ainsi dire une contestation *verticale*. Mais il y a aussi une relation de contestant à contesté entre *deux superstructures*, en l'occurrence entre deux phénomènes, deux convictions, deux comportements *également religieux*, quelque chose comme une contestation horizontale. "*Crux sociologorum*" ». Et il ajoute que l'on peut se demander « si la première sans la seconde trouverait sa conscience, ou même si elle émergerait comme contestation. De même que, selon Durkheim, une société ne naît comme société que dans et par une *sursociété*, de même une société changerait-elle si son changement n'était pas scellé dans et par un *surchangement*, dont le changement religieux et la contestation qu'il implique sont une des manifestations majeures »⁽⁷⁾.

Ces deux dernières remarques nous suggèrent que si les mutations des religions sont provoquées par les mutations de la société – ou de la culture qui lui est liée – comme elles opèrent dans le domaine des superstructures, elles doivent forcément revêtir des aspects particuliers, déterminés par la spécificité même des superstructures en opposition avec les structures. Ce sont ces aspects particuliers qu'il nous faut, maintenant dégager.

(5) Cf. E. Poulat, *La Crise moderniste*, Casterman, 1962. *Naissance des prêtres ouvriers*, idem, 1965 et les publications de la Commission "Église et Société" du Conseil œcuménique des Églises.

(6) Peter L. Berger, *The Sacred Canopy*, New York, 1967.

(7) H. Desroche, "Sociologie Religieuse et sociologie fonctionnelle", *Arch. de Soc. des Religions*, 23, 1967.

I – Dans les Églises chrétiennes, et en particulier dans l'Église catholique, on préfère, pour établir, sous les nouveautés, la continuité d'une tradition, parler d'*émergence* plutôt que de mutations. Comme si toutes les nouveautés apportées par les mutations étaient déjà présentes dans le noyau archaïque du sacré, mais sous une forme latente, recouverte et cachée, dont l'histoire ne ferait qu'explicitement les virtualités. Nous avons donc un premier modèle, que l'on pourrait appeler "organique", des mutations, par analogie avec la plante qui est déjà contenue dans l'éclatement de la graine, ou le papillon qui se déploiera à partir de la chrysalide. L'appel du dehors – de la société globale – serait de même nature que la périodicité des saisons pour les plantes ou les animaux : ce qui réveille et suscite les métamorphoses, mais la métamorphose est déjà présente dans la graine ou la chrysalide. On aurait tort de penser que ce processus de l'émergence soit propre au christianisme ; nous le trouverions en œuvre dans toutes les religions, puisque toutes sont des superstructures. Lévi-Strauss le retrouve même dans les mythes des Indiens de l'Amérique du Nord ; parlant des divers types du mari-étoile recensés par les Thompson, il écrit que : « Certains apparaissent simultanément, d'autres à des époques différentes, cela pose des problèmes dont nous ne mésestimons pas l'intérêt. À condition, toutefois, qu'on nous concède que des types dont l'émergence concrète semble tardive ne sont pas sortis de rien, et qu'ils n'apparurent pas non plus sous la seule influence de facteurs historiques ou en réponse à des sollicitations externes. Ils font plutôt passer à l'existence actuelle des possibilités inhérentes au système et, en ce sens, ils sont aussi vieux que lui »⁽⁸⁾. On ne saurait mieux dire, d'autant plus que le domaine des dogmes, où la théorie de l'émergence a été surtout appliquée, appartient comme celui des mythes au plan des superstructures mentales, et que nous pouvons y appliquer par conséquent les lois de transformation du structuralisme. Les nouvelles créations, qui définissent les mutations religieuses, ne peuvent se faire qu'en respectant "les contraintes et les consignes" de l'expérience du sacré. Si la rédaction du porc-épic, qui intéresse Lévi-Strauss, « répond au besoin d'ajuster une image du monde pour la mettre en harmonie avec de nouvelles conditions de vie et de pensée (c'est nous qui soulignons pour qu'on ne perde pas de vue les analogies de ces transformations mythiques avec les mutations du catholicisme), il s'ensuit, à titre de conséquence, que tous les éléments du système de représentation antérieur doivent se transformer d'une manière homologue avec celle qui affecte l'élément le plus directement contesté ». En résumé, ce qui définit notre premier processus, celui de l'émergence, c'est que les mutations religieuses ne se font pas n'importe comment : Elles obéissent à des règles, qui sont des règles de transformation, et se produisent à l'intérieur d'une certaine *gestalt* qui est donnée par l'état antérieur du Sacré.

I – La fonction de ce premier modèle, si nous ne le prenons pas dans son acception scientifique de groupe de transformation, mais en tant qu'idéologie d'une religion, est de dissimuler les discontinuités sous la continuité. Nous aurons donc à l'opposé un autre modèle, dont le but sera, au contraire, de dissimuler la continuité en maximalisant les discontinuités. Ce sera celui de la mutation des Églises en éparpillement de *sectes*. Bien entendu, les écarts mesurant les ruptures – et par contrecoup les mutations religieuses – se situent le long d'une ligne horizontale allant des écarts minima (par exemple dans le protestantisme, "les sectes du Livre" ou, dans le catholicisme, les ordres religieux, qui choisissent dans la multiplicité des expériences du sacré des possibilités non encore émergées ou en tout cas négligées) aux écarts maxima (par exemple dans le protestantisme, "les sectes du Saint-Esprit" ou, d'une façon plus générale, les nouvelles Révélations ou nouvelles Paroles de Dieu aux hommes).

On a envisagé le plus souvent le mouvement sectaire comme un mouvement analogue à celui des Réveils religieux : de contestation contre la cristallisation ou la bureaucratisation des Églises, avec cette seule différence que les seconds se manifestent au-dedans, alors que le premier se manifeste au-dehors. L'idée est juste, mais insuffisante, car elle ne tient pas assez compte du fait de la rupture. La rupture n'est pas due à l'opposition de *chaud* et du *froid*, puisque le chaud peut s'exprimer au-dedans aussi bien qu'au-dehors – mais à ce que, avec les sectes, et surtout les sectes à écarts maxima, nous avons affaire à une mutation dans le domaine du surnaturel. Nous pouvons exprimer encore d'une façon différente l'opposition entre la secte et l'Église, dans sa double volonté de se réadapter à la société environnante lorsque le décalage est devenu tel qu'elle risque d'en mourir et en même temps de marquer, idéologiquement, qu'elle ne bouge pas malgré les apparences, garde les signifiants anciens pour faire porter la mutation sur les signifiés (les mêmes signifiants prennent au cours du temps des significations différentes), alors que la secte part des signifiés (c'est-à-dire des expériences du sacré) pour inventer – afin de traduire leur hétérogénéité – des signifiants nouveaux. La mutation des Églises se situe sur le plan sémantique. Celle des sectes sur le plan du vocabulaire.

Mais ce processus ainsi défini dans son acception la plus large, nous arrivons à la même conclusion que pour le processus d'émergence. Nous avons trouvé l'émergence dans les sociétés traditionnelles ; nous y trouvons également le mouvement sectaire. On a beaucoup parlé des sectes prophétiques syncrétiques de la Côte

(8) Lévi-Strauss, *Mythologiques* III, *L'Origine des manières de Table*, Plon, 1968, p. 223.

d'Ivoire ; or, l'insertion d'éléments chrétiens ne doit pas nous faire illusion, car, à côté, nous avons des sectes prophétiques purement païennes (le prophète est celui qui a découvert un nouveau fétiche plus puissant, soit par une révélation mystique, soit par achat, après constatation de son efficacité, ou de toute autre façon et qui l'impose à son lignage, à son village, ou à sa région). Le "fétichisme" de la Côte d'Ivoire prend bien par conséquent la forme d'un éparpillement en sectes, et cet éparpillement en sectes est dû à ce qu'une expérience particulière du sacré cherche constamment, pour pouvoir s'y exprimer, de nouveaux signifiants (une pierre bizarre, une recette originale, l'eau d'une certaine mare, etc.) Nous pouvons même aller plus loin et définir cette expérience particulière du sacré qui est à l'origine des sectes comme sentiment de lacune ou de distance. À cette différence près que, dans les religions de la côte d'Ivoire, la distance vécue est celle de l'expérience religieuse du cosmos (dont l'ordre n'est plus efficacement assuré par les rites anciens), alors que dans les religions universalistes, elle est celle de l'expérience religieuse de la culture (dont l'ordre, tout humain, n'est pas efficacement assuré ; le salut n'est plus possible par le moyen des rites ou des dogmes anciens). Mais peu importe que le trouble se situe au niveau de la nature ou au niveau de la culture, dans les deux cas il ne peut être apaisé que par la découverte de nouveaux signifiants.

L'écart de la secte par rapport à l'Église n'est donc jamais que la traduction d'un autre écart, dans les lois de la nature ou dans les lois de la société. Ce qui fait que, paradoxalement, l'émergence qui veut cacher la mutation sous la continuité aboutit à une véritable révolution des mentalités et des sensibilités – tandis que le mouvement sectaire qui insiste sur la discontinuité n'aspire qu'à retrouver, finalement, une continuité perdue (l'harmonie du cosmos ou l'harmonie de la société). La secte ne cherchera donc pas une rééquilibration du religieux et du social, elle n'essaiera pas de faire battre des temporalités de vitesses différentes au rythme d'une même horloge ; elle tentera au contraire de séparer le religieux du social (condamnation de la mondanité) et de nier la temporalité (qui est le signe du péché, cosmique et social).

En résumé : 1°) Malgré leur caractère de commémoration et d'éternel recommencement d'un mythe d'origine ou d'un événement historique passé, les religions changent comme tous les faits sociaux ; elles suivent les grandes mutations qui font passer les hommes du nomadisme à la sédentarisation, des cités aux empires, des civilisations rurales aux sociétés industrielles.

2°) Mais comme les religions se présentent, par rapport à ces changements de structures, comme des superstructures et que les superstructures ont une certaine autonomie, obéissent à des lois propres, les mutations religieuses se font selon des processus particuliers ; nous avons donné deux exemples de ces processus, l'émergence et la multiplication des sectes, que nous avons choisis parce qu'ils sont contemporains, parce qu'ils manifestent le retentissement de l'urbanisation et de l'industrialisation dans les superstructures des Églises – et nous nous sommes aperçus que ces processus se retrouvaient dans les religions primitives ou traditionnelles autant que dans nos religions universalistes ; nous sommes donc bien autorisé à considérer ces processus moins comme des idéologies que comme des lois permanentes, valables pour toutes les mutations des systèmes superstructurels. Tout au moins dans les limites de notre enquête, qui a laissé de côté les religions orientales.

3°) Une superstructure est "un discours sur" des faits et non un ensemble de faits ; elle est, dans le cas qui nous a retenu, celui des mutations, la prise de conscience des bouleversements extérieurs à travers un langage antérieur ; or tout langage est composé de signifiants et de signifiés ; il semblerait donc que l'on ne puisse trouver que les deux types de mutations que nous avons distingués, l'un qui porte sur les significations, l'autre sur la création de nouveaux signifiants (ce que Mircea Eliade appellerait l'apparition de nouvelles théophanies). Mais notre exposé est un exposé de sociologue ; il a volontairement laissé de côté la psychologie, c'est-à-dire les façons dont le sacré est vécu ; il est possible que, dans cette autre voie, nous aurions trouvé d'autres types de mutations.

À ce propos, un problème nous est posé par la mutation qui est en train de s'effectuer aujourd'hui, et « qui bouleverse toutes les données de notre existence, tout l'acquis sur lequel nous vivons ». Mais elle nous touche de trop près et nous manquons de la distance nécessaire pour pouvoir l'étudier d'une façon objective. Je ne citerai qu'un texte emprunté à une revue chrétienne : « Il ne s'agit donc pas, surtout pas, de vouloir bâtir une culture chrétienne, car il n'est pas de culture chrétienne, pas plus qu'il ne devrait y avoir de civilisation chrétienne ou de politique chrétienne. Tout ce qui est ainsi étiqueté est toujours de la plus mauvaise marchandise ». Ce qui semble indiquer le refus du christianisme comme superstructure. Et ailleurs : « Dans les textes évangéliques il y a un mot presque technique pour désigner ce choix et cette signification. C'est le terme de *metanoïa* que l'on traduit quelquefois par "repentir" ou par "repentance" et vous voyez tout de suite le reste : la tête baissée, le remords, le regret, "je ne le ferai plus, j'ai eu tort, *mea culpa*", toute cette manière religieuse d'évacuer la portée culturelle, la portée politique, la portée humaine de ce retournement. Car

metanoïa signifie "mutation de l'intelligence, retournement de la pensée", et très littéralement "révolution culturelle" par laquelle des hommes saisis par la parole du Christ entrent dans une intelligence nouvelle du monde, de l'histoire et de la tâche humaine »⁽⁹⁾. Ce qui ferait du christianisme une "lecture" différente de la réalité profane, tout entière transformée en paroles de Dieu qu'il faudrait décrypter. Dès lors, la mutation religieuse ne serait plus "postérieure" aux mutations économiques, sociales et culturelles ; elle serait leur "contemporaine" et se confondrait avec elles. Mais il est trop tôt pour juger, et pour savoir si cette mutation ne se ramènera pas, finalement, à une des formes que j'ai examinées, de rééquilibrage et de dialectique entre le monde des signifiants et celui des signifiés.

(9) G. Delteil, *Foi et Culture, Christianisme Social*, 76, 3-4, 1968.