*Mouvements religieux de liberté et de salut des peuples
opprimés. Préface à la deuxième édition (1974),
extrait*

Annexes

Vittorio Lanternari

Traducteur : Bénédicte Monville

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/assr/24854>

DOI : 10.4000/assr.24854

ISSN : 1777-5825

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 1 avril 2013

Pagination : 69-84

ISBN : 13-978-2-7132-2394-5

ISSN : 0335-5985

Référence électronique

Vittorio Lanternari, « *Mouvements religieux de liberté et de salut des peuples opprimés. Préface à la deuxième édition (1974), extrait* », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 161 | Janvier-Mars 2013, mis en ligne le 30 mai 2016, consulté le 10 décembre 2020. URL : <http://journals.openedition.org/assr/24854> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/assr.24854>

Annexes

Mouvements religieux de liberté et de salut des peuples opprimés

Préface à la deuxième édition (1974), extrait

Vittorio Lanternari

L'œuvre qui a fait connaître Vittorio Lanternari paraît en 1960, chez Feltrinelli, à Milan. Elle sera rapidement traduite en sept langues et suscitera de multiples discussions, évoquées plus haut dans notre présentation et reprises dans les contributions de ce numéro. En 1974, à l'occasion d'une deuxième édition, Lanternari entreprend dans une longue préface de faire le point sur le développement des études afin de mieux situer sa propre position. La démarche lui apparaît d'autant plus nécessaire qu'entre temps, en 1967, il a réuni dans un gros livre, *Occidente e terzo mondo* (Lanternari, 1967), une série d'articles, qui complètent et développent le premier ouvrage, et qu'il a commencé, en 1971, une enquête de terrain au Ghana. Nous avons choisi de donner à lire au lecteur français la partie centrale de ce texte. Elle poursuit la révision critique de la bibliothèque internationale extrêmement dense qui, pendant une vingtaine d'années, s'est nourrie de l'exploration anthropologique, historique et sociologique des messianismes, millénarismes et prophétismes. Les mises à jour parues entre temps dans la « Postface » des *Archives de Sociologie des Religions* en 1965 et 1966 (voir la contribution d'A. Mary dans ce numéro) illustrent ce lien fort entre l'enrichissement continu de la bibliographie et l'ajustement des typologies : approche diachronique des syncrétismes ; présence ou absence de personnalités prophétiques ; pertinence des oppositions entre temporalité cyclique et linéaire, ou encore entre magie et religion. Chemin faisant, on note un éclatement sensible de la thématique initiale. Celle-ci, d'une part, réintègre l'espace circonscrit de chaque « aire culturelle » – délaissant quelque peu l'horizon de la comparaison et de la typologie – et, de l'autre, promeut des approches plus complexes de ces mouvements – en termes de pouvoir et de lutte symboliques –, plus éloignées aussi de l'optimisme politique du premier tiers-mondisme.

En septembre 2003, une troisième édition paraît à Rome chez Editori Riuniti. Elle reprend les préfaces aux deux premières, en ajoute une nouvelle, très brève, insère dans le texte deux articles, repris d'*Occidente e terzo mondo*, et, contre l'avis de l'auteur qui en fut très affecté, ampute subrepticement le titre original de la mention des « peuples opprimés ». La très complète bibliographie d'ensemble est toujours là. Un compte rendu prestigieux, qui révéla Lanternari à la communauté internationale des chercheurs – celui de l'édition originale par Éric Hobsbawm, paru dans le *Times Literary Supplement* (29 sept. 1961) – vient couronner et clore l'ensemble. Notre traduction se base sur cette ultime édition publiée du vivant de l'auteur.

Le pionnier des études sur les nouvelles religions des sociétés sans écriture est James Mooney (1896), lequel appliqua au complexe de la Ghost Dance des Indiens d'Amérique du Nord une perspective anthropologique et « holistique », dans une monographie qui représente encore aujourd'hui un modèle de méthode. Mais c'est à W. D. Wallis (1918) qu'on doit d'avoir dépassé le principe monographique vers une comparaison de vaste ampleur qui portait sur le christianisme et les nouvelles religions des sociétés primitives. Indépendamment de ces contributions sporadiques de la science anthropologique émergente, Max Weber élaborait une importante contribution de sociologue. Sa théorie du charisme, son interprétation des religions naissantes en termes « mondains » et sociologiques, son analyse du processus d'institutionnalisation et de routinisation du charisme, éclairent remarquablement l'origine et le développement des religions fondées, dans les sociétés tribales, par des leaders charismatiques. Bien que Weber ait été critiqué pour son abstraction et son idéalisme (P. Worsley), nombre de ses formulations auront une postérité dans la sociologie (T. Parsons, T. O'Dea) et dans l'anthropologie actuelles (A. E. C. Wallace, Pereira de Queiroz).

La première tentative systématique d'aborder le thème des nouvelles religions dans une perspective anthropologique attentive aux dynamiques culturelles est due à R. Linton (1943) qui en proposa une typologie. Pour lui, les processus socio-religieux sont des sous-espèces particulières des « mouvements nativistes », et ceux-ci sont des réponses à une situation de confrontation culturelle. Avec Linton, on qualifie de nativiste « chaque tentative consciente et organisée de membres d'une société qui aspirent à perpétuer ou revitaliser certains aspects de leur culture » (Linton, 1943 : 230). Il distingue, dans ces mouvements, quatre espèces dont la définition combine deux couples de termes opposés : « revivalistes » et « conservateurs », « magiques » et « rationnels ». Des combinaisons de ces tendances résultent quatre catégories de mouvements. Ceux qui tendent : 1) au retour à l'ancien temps sur des bases irrationnelles : « revivalistes magiques », 2) à ce même retour sur des bases rationnelles : « revivalistes rationnels », 3) à perpétuer le présent sur des bases irrationnelles : « conservateurs magiques », 4) à la même fin sur des bases rationnelles : « conservateurs rationnels ». Le schéma de Linton inclut, outre les mouvements proprement religieux, tous les phénomènes nés du contact et du choc entre cultures, sous-cultures ou groupes sociaux. Il les interprète tous comme des mouvements visant à préserver – dans un sens rétrospectif – une identité sociale et culturelle propre. Sans doute Linton accorde-t-il trop d'importance à l'aspect régressif et rétrospectif et perd-il de vue les forces novatrices, transformatrices, généralement à l'œuvre. En effet, même les millénarismes orientés vers la restauration d'un passé lointain ou l'avènement d'une époque mythique (Cargo Cults, rastafarisme, Ghost Dance) ouvrent des perspectives neuves et tendent à absorber, à des degrés divers, des traits culturels venus du dehors. D'autre part, dans chaque mouvement, la tradition est revécue avec des changements de signification et de fonction, dans une situation historique et culturelle nouvelle. Le degré d'originalité et de créativité de chaque

mouvement constitue un vrai thème de discussion et dépend, à la fois, des modalités de la rencontre culturelle, de la « ligne de force » de chaque culture, de leur distance réciproque et de facteurs individuels. Par conséquent, le nativisme stricto sensu revient à désigner – en deçà de la définition de Linton – seulement les phases et les aspects des mouvements religieux dans lesquels se déploie une polémique explicite avec la culture dominante. À d'autres moments et pour d'autres aspects, la polémique peut se retourner contre la tradition. En bref, Linton a fragmenté ces mouvements et, en classant leurs traits, a négligé le caractère diachronique et polyvalent du « mouvement » en tant que tel. Néanmoins, après lui, s'est imposé le terme nativisme pour désigner conventionnellement les mouvements religieux des sociétés traditionnelles, de quelque tendance que ce soit (I. Leeson, L. Krader, L. F. B. Dubbeldam, G. W. Grootenhuis, W. E. Mühlmann, etc.).

Profondément opposé à cet usage, A. F. C. Wallace (1956 : 278) voit dans le nativisme un facteur de variation plus qu'une propriété intrinsèque. Ainsi, les Cargo Cults sont anti-nativistes du point de vue culturel mais nativistes du point de vue individuel. Il forge le concept de « revitalization movements » (mouvements de revitalisation). Dans le contexte d'une théorie organique de la culture et d'une orientation psychiatrique traversée d'influences wébériennes, ces mouvements sont, pour Wallace, des « tentatives délibérées », conscientes et organisées, produites par les membres d'une société pour créer une culture plus satisfaisante. Le mouvement de revitalisation, envisagé comme un type idéal, advient à deux conditions : l'une, de nature individuelle, est un traumatisme aigu, l'autre, de nature collective, est l'altération de la représentation (Gestalt, mazeway), que les gens ont d'eux-mêmes, de la société et de la culture, altération culturelle due à une désillusion collective (ibid. : 265). Le concept de revitalisation est donc lié à la notion psychologique de « configuration » ou « mazeway » qui désigne « l'image mentale de la société, de la culture, comme celle de la personne et de ses règles de comportement » que chaque membre d'une société tend à maintenir pour réduire le sentiment d'insécurité (stress) à tous les niveaux du système. À l'approche psychologique et psychiatrique, est associée, chez Wallace, l'approche sociologique wébérienne. En effet, ce dernier distingue différentes phases fonctionnelles au sein des mouvements, soit, dans l'ordre : renouvellement de la configuration mentale, communication, organisation, adaptation, transformation culturelle, routinisation. Le mouvement – précise Wallace – « prend forme en vertu des visions d'un prophète : visions qui lui procurent un rapport satisfaisant au surnaturel et prescrivent, à moins d'une sanction divine, un nouveau style de vie. À leur tour les disciples acquièrent, en vertu du rapport charismatique, une égale satisfaction de leur besoin de dépendance » (ibid. : 279).

Étrangement, Wallace s'écarte de l'opinion dominante (R. Linton, C. G. Barber, G. Simpson, J. C. Messenger, W. W. Newcomb, M. Mead, J. M. van der Kroef, G. Balandier, R. Bastide, etc.) selon laquelle les mouvements socio-religieux

sont une des manifestations de l'acculturation. Il fait observer que, tandis que l'acculturation, comme les phénomènes classiques de diffusion, évolution, etc., dépend d'une série de réactions en chaîne, c'est-à-dire d'un changement lent, graduel et mécanique, les mouvements revivalistes émanent d'initiatives délibérées, organisées par des membres de la société qui agissent soudainement et de manière simultanée. De nombreux arguments s'opposent à cette trop nette séparation entre revitalisation et acculturation. Grâce à R. Firth (1955) nous savons qu'à Tikopia, en 1952, sans initiative de la part de prophètes ou de fondateurs et sous l'effet d'une progressive réaction en chaîne, se répand une effervescence collective et un sentiment d'attente. Les gens du pays « savaient » qu'un certain Pa-fenumera, mort depuis des années, reviendrait et porterait le prodigieux « Cargo ». K. A. Read (1958) relève une « situation Cargo » apparue en 1945 dans la Markham Valley sur un mode impersonnel, incontrôlé et avant qu'une femme (Sipura) n'acquière une certaine notoriété du fait de ses « révélations ». M. Meggitt observe à propos de natifs de différentes aires mélanésiennes une « situation Cargo » diffuse, ils ont tendance à utiliser l'écriture pour des usages mythico-rituels, c'est-à-dire comme « signe d'un imminent millenium et comme voie vers le Cargo » et ce sans qu'aucune personnalité organise le mouvement. B. M. Du Toit a vu se développer une psychose du Cargo dans le village d'Akuna, dans les Hautes Terres centrales de la Nouvelle-Guinée, à l'occasion de l'éclipse solaire du 4 février 1962. Le ferment millénariste naquit d'une réaction graduelle de masse à l'annonce de l'éclipse par les Blancs présents. Le processus était spontané et non pas délibéré, même si certains personnages ont tenté par la suite de manipuler le mouvement populaire. En outre, dans de nombreux cas, les nouvelles qui circulent à propos des cultes pratiqués par des communautés proches suffisent à propager les cultes du Cargo (Read, 1958 : 288). Même le vaudou en Haïti et le rastafarisme à la Jamaïque sont des cultes apparus indépendamment de la volonté de personnalités particulières. Garvey est un précurseur, mais non un fondateur, du mouvement rastafari, et les adeptes affirment tenir leur religion d'expériences personnelles directes (Simpson, 1955). De plus, aussi bien le vaudou que le rastafarisme sont des cultes qui perdurent à travers plusieurs générations. Dans un autre contexte, le mouvement de déchristianisation, analysé par R. Bureau dans le Cameroun après la Seconde Guerre mondiale, se présente comme un phénomène graduel de masse, qui se prolonge dans le temps sans découler d'« intentions délibérées ». C'est ainsi que de nombreux mouvements évangélistes et pentecôtistes se sont diffusés, au XIX^e siècle, dans les communautés paysannes de l'Italie méridionale, parfois sous l'influence d'une individualité charismatique mais aussi bien par « contagion ». La composante individuelle est donc exagérément amplifiée par Wallace et ne peut être séparée de la composante collective. En outre, contrairement à son opinion, il semble qu'il y ait une continuité entre les processus construits sur des réactions en chaîne et ceux qui participent de la conscience et de la délibération ; aussi bien dans le temps court que dans le temps long, dans le mouvement en tant que tel et dans

l'idéologie qui le prépare. C'est pour cette raison qu'une grande partie des mouvements sociaux-religieux des sociétés traditionnelles sont à considérer comme un moment décisif des processus d'acculturation.

Un nouveau pas dans la classification des mouvements sociaux a été franchi par F. W. Voget (1956). Il part de la définition de R. Heberle (1951) – pour qui on reconnaît un « mouvement social à ce qu'il cherche à changer le modèle des relations humaines et des institutions » –, et de la division établie par C. A. Dawson et W. A. Gettys (1948) entre « mouvements culturels et mouvements politiques », pour lui les mouvements religieux sont une sous-espèce des mouvements culturels. Ces derniers expriment les sentiments intimes du groupe en effervescence et prennent à leur tour la forme de revivals religieux et politiques, de type nationalistes, ou bien de mouvements moraux et artistiques. De manière différente, les mouvements politiques, selon Voget, tendent essentiellement à modifier l'ordre social, partiellement s'ils sont « réformistes », ou totalement, s'ils sont « révolutionnaires ». Sur la base de critères culturels, psychosociologiques et sociologiques Voget élabore une nouvelle typologie des mouvements religieux. Il en distingue cinq types : sacrés nativistes comme la Ghost Dance, dont l'idéologie est celle d'une restauration ; éthiques syncrétiques comme le gandhisme ; sacrés syncrétiques comme le culte Gaiwiiio d'Handsome Lake, le shakerisme, le peyotisme – l'idéologie dans ces deux cas est réformiste ; économiques incorporatifs comme les Cargo Cults ; politiques innovateurs comme le communisme et le socialisme. Dans ces deux derniers exemples, l'idéologie est millénariste. L'important tient à la distinction par Voget de deux types de nativisme : le premier, dynamique et protestataire, s'attaque délibérément au passé (Ghost Dance, mouvement du prophète Delaware, etc.) ; le second, passif et adaptatif, accueille les transformations sans enthousiasme et sans les comprendre – la critique du passé ne s'accompagne dans ce cas d'aucune créativité, c'est l'attitude moderne et passive des Indiens aux États-Unis. Il oppose à ces deux nativismes un antinativisme de nature réformiste, créateur de nouvelles valeurs existentielles et rejetant le passé (Gaiwiiio, shakerisme, peyotisme, gandhisme).

Marian W. Smith (1959) à son tour définit la catégorie générale des « mouvements de culte » dans laquelle il inclut tous les mouvements religieux et socio-religieux. Mais l'accent est davantage mis sur les éléments actifs et les aspects des cultes en reprenant et développant la notion de « vitalisme », déjà présente chez Wallace. Les « mouvements vitalistes » impliquent l'acceptation de nouveautés venues de l'extérieur ; ils tendent, dans un sens positif, au progrès et préparent le terrain pour le développement futur. Les Cargo Cults, le shakerisme, etc. sont des cas de « vitalisme ». Celui-ci coïncide avec l'antinativisme de Voget et l'activisme de Worsley. Dans la classification de Smith, entre nativisme et vitalisme se glisse une troisième tendance, le syncrétisme, qui est la tentative, consciente et organisée, de « combiner des aspects sélectionnés de deux cultures ».

Le sikhisme, le gandhisme sont des exemples de syncrétismes comme, d'une manière générale, les formations dans lesquelles la combinaison de deux cultures est centrale et délibérée. Parmi les études morphologiques, générales et comparatives, celle de G. Guariglia (1959), disciple du Père Koppers de l'école de Vienne, reprend sur un mode très schématique les termes, les classes, les types et les tendances des mouvements, déjà élaborés par les études précédentes et dont les significations, rendues trop univoques et trop rigides, ignorent la complexité et trahissent le dynamisme propre des mouvements socio-religieux.

V. Lanternari (1960, 1967), dans une perspective dynamique et comparative, met en évidence les facteurs historiques, sociaux et culturels des mouvements socio-religieux. Il introduit une distinction dans l'origine des mouvements – non acculturative ou acculturative – mais souligne la continuité qui peut s'établir entre ces deux types. Il confronte les mouvements acculturatifs (1967) aux divers types de réponses que les peuples non occidentaux ont élaborées face à la rencontre et au contact des Blancs. Il souligne le caractère diachroniquement variable des syncrétismes en les distinguant selon qu'ils sont conventionnels, c'est-à-dire passifs, ou bien actifs ; ces derniers se répartissant en émancipationnistes, messianistes, intégristes ou autonomistes. Lanternari (1967) introduit une rubrique nouvelle, celle des mouvements néo-traditionalistes, lesquels impliquent le rejet des traits syncrétiques déjà acquis et une récupération de la tradition ancestrale dans le sens d'une protestation anti-institutionnelle qui suit des désillusions (repaganisation, abjuration collective). Enfin, il affirme que l'étude des mouvements religieux (Lanternari, 1968) doit intégrer l'approche historico-religieuse dans l'approche socio-anthropologique.

G. Shepperson (1962) a contribué significativement à l'étude du millénarisme dans une logique comparative en distinguant un prémillénarisme d'un post-millénarisme. La plupart des mouvements des sociétés tribales qui ont retenu l'attention des études les plus récentes sont de type prémillénariste. Ils témoignent d'un pessimisme quant à l'efficacité des institutions humaines et impliquent l'attente d'une transformation générale des sociétés : « Second Avènement », selon l'idéologie chrétienne, qui se réalisera à travers un événement prodigieux, un cataclysme. Au contraire, les mouvements de pure tradition judéo-chrétienne appartiennent au type post-millénariste et prétendent que le millénium sera réalisé par les institutions chrétiennes actives dans le monde, le « Second Avènement » arrivant tout de suite après. Dans la sphère séculière et sociale, le prémillénarisme favorise un comportement révolutionnaire, le postmillénarisme un comportement réformiste. Il est clair que dans le développement du christianisme lui-même se marque, aux III^e et IV^e siècles, un passage du prémillénarisme (Papias, Irénée) au postmillénarisme (Origène, Saint Augustin), qui correspond à l'institutionnalisation de l'Église.

B. A. Wilson (1963) a avancé d'utiles réflexions, de caractère socio-anthropologique, à propos des millénarismes. Dans une perspective wébérienne, soulignant le caractère novateur et mondain de leur objectif, il les oppose aux

religions institutionnalisées ou traditionnelles, conservatrices et dont les fins sont de nature ultramondaine. Les nouveaux mouvements religieux – pour Wilson – tendent à susciter chez leurs disciples une expérience plus euphorique, au plan psychique et social. Ils éveillent et préparent les croyants à une transformation rapide et immédiate, de portée révolutionnaire, au plan personnel et collectif. La différence entre ces mouvements et les mouvements politiques et sociaux tient à ce qu'ils supposent des interventions surnaturelles dans la sphère humaine, alors que les seconds impliquent des moyens purement pratiques et rationnels pour arriver à leurs fins. La classification des religions élaborée par Wilson est fondée sur deux couples de caractères qui sont eux-mêmes formés de deux termes opposés : collectivisme/individualisme et mondanité/ultramondanité. Ce qui donne quatre combinaisons effectives, soit, dans l'ordre, les religions : 1) collectivistes ultramondaines (religions traditionnelles), 2) individualistes ultramondaines (sectes chrétiennes évangéliques), 3) collectivistes mondaines (mouvements millénaristes), 4) individualistes mondaines (sectes agnostiques). En outre, Wilson distingue quatre types d'actions qui donnent un contenu pratique aux mouvements religieux et à leurs phases de développement : 1) le prophétisme, soit l'appel lancé par un groupe annonçant de prochains événements surnaturels, 2) le ritualisme, soit l'observation de pratiques religieuses qui assurent une « préparation individuelle » ; 3) le restaurativisme, soit les opérations symboliques collectives visant au rétablissement d'une condition précédente de béatitude ; 4) l'innovationnisme, soit la mise en œuvre d'un ordre nouveau, plus précisément d'une société nouvelle et heureuse. Les distinctions mentionnées ci-dessus ont quelque chose de conventionnel. Par exemple, restaurativisme et innovationnisme sont difficilement séparables dans la réalité puisqu'ils agissent simultanément : dans la Ghost Dance, on sollicite le retour des bisons et des esprits des morts en vue d'un renouveau du monde ; le retour à l'Afrique, appelé par le garveyisme en Jamaïque, veut initier la régénération des Noirs d'Amérique. En somme, le mythique Urzeit – le temps originaire – coïncide le plus souvent avec un Endzeit – le temps de la fin – régénérateur. Toutefois, l'effort de Wilson pour évaluer les faits religieux dans leur dynamique sociologique et dans un large contexte comparatif reste appréciable.

Dans l'ensemble, tous ces efforts pour classer les mouvements socio-religieux ont conduit à des clarifications conceptuelles et épistémologiques utiles, à une connaissance plus précise des phénomènes et de leurs dimensions variables. Cependant, même les classifications les plus complexes et les mieux explicitées (F. W. Voget, 1956 ; S. Clemhout, 1964 ; D. F. Aberle, 1966) présentent, sans aucun doute, un caractère artificiel et incomplet. En réalité, chaque auteur souligne certaines variations au détriment de celles qui seront mises en relief par d'autres (Wallace, 1956 : 25 ; Kopytoff, 1964). La prétention à la complétude dans une typologie se heurte aux limites posées par les options théoriques et méthodologiques de chaque chercheur et par son propre champ de connaissance

et d'expérience directe, aussi ample soit-il. Il est difficile de réaliser un équilibre entre les cas singuliers, dont le traitement implique une approche historique, et une science des mouvements socio-religieux, laquelle ambitionne une généralisation de portée universelle en se fondant sur la comparaison anthropologique. L'équilibre difficile entre l'approche synthétique et l'approche analytique semble devoir être cherché non pas dans l'identification de « types », « classes » et « sous-classes » de mouvements, entendus comme des catégories statiques, mais plutôt, de manière dynamique, en identifiant les analogies et les différences de caractère social et culturel qui interviennent aussi bien aux fondements, dans les développements et les aboutissements des différents mouvements.

L'ample synthèse comparative de W. E. Mühlmann (1961) évalue justement les facteurs sociologiques et la nature dynamique des mouvements. Partant de l'analyse de quelques mouvements nativistes typiques des sociétés sans écriture, il aboutit à un vaste panorama morphologique et systématique des phénomènes et des aspects les plus significatifs des mouvements, dans une perspective à la fois psychosociologique et historique. Mühlmann prend ses distances avec la signification donnée par Linton au mot nativisme. Pour lui le nativisme est l'infrastructure commune aux mouvements révolutionnaires et aux nationalismes dont il constitue un des phénomènes annonciateurs. L'interprétation de l'ensemble des nativismes et millénarismes en termes révolutionnaires homologues est typique de son œuvre et en marque la limite méthodologique. En particulier pour les mouvements précoloniaux et postcoloniaux dont il donne une interprétation sociopolitique forcée, suggestive mais qui reste toute à démontrer. D'ailleurs, il néglige l'existence et la fonction de motifs millénaristes et messianiques propres aux traditions locales et antérieurs au contact avec les Européens et, d'une manière générale, il sous-évalue les éléments religieux, mythologiques et expressifs. Cependant, Mühlmann reste très pertinent lorsqu'il identifie dans les mouvements nativistes des peuples colonisés des « micro-modèles symptomatiques » de la révolte anti-occidentale de ces peuples qu'il rassemble en une sorte de grande classe sociale, le « prolétariat extérieur ». Dans la partie qu'il dédie à l'analyse comparative, après une série de brèves monographies, il utilise des cas et convoque des phénomènes tirés de l'ethnologie comme de l'histoire judéo-chrétienne, islamique et hindouiste. Il propose une morphologie psycho-sociologique des mouvements, où sont particulièrement notables les analyses du rapport entre personnalité et contexte historique, de la figure du prophète-fondateur dans son oscillation caractéristique entre normalité et anormalité psychique, des symptômes collectifs récurrents (danse, tremblement, glossolalie, intense mobilité), de l'alternative entre adhésion et réticence au sein de la même communauté, enfin des mutations, dérives et schismes qui travaillent tous ces mouvements. Quelque incongruité demeure quand il place l'universalisme propre au millénarisme chrétien comme archétype de l'intégrisme qui caractériserait toutes les religions du salut. Nous savons, en effet, que les nativismes tribaux et ethniques sont porteurs

d'une idéologie rédemptrice mais non nécessairement universelle. De même, dans l'analyse des structures mythiques, il réduit les thèmes du retour à l'âge d'or, du millenium et de l'avènement messianique à leur fonction révolutionnaire et politique. Mühlmann distingue cependant un adventisme passif, ou d'évasion, d'un véritable activisme mais n'y a-t-il pas des formes d'activisme, comme l'autodestruction des biens dans les Cargo Cults ou l'autoflagellation chez les flagellants, à propos desquels les termes « actif » et « passif » se révèlent réversibles et interchangeables ? À retenir pourtant, son idée qu'il existe, dans les mouvements nativistes, un processus de « création culturelle » qui donne forme à des rites, des mythes et des normes de conduite aptes à neutraliser les charges psychopathologiques, spontanées et individuelles, qui opèrent aux sources du désir de changement. Cette problématique nous semble assez proche de celle déjà formulée en Italie par E. De Martino, à propos des religions primitives en général.

Maria Isaura Pereira de Queiroz (1968) s'oppose, pour sa part, à la conception systématiquement révolutionnaire de Mühlmann. Dans une perspective que fondent essentiellement des données brésiliennes, elle attribue à tous les messianismes, dans les sociétés « primitives » et « occidentales », médiévales ou modernes, un fondement sociologique commun. Ils émergent dans des sociétés ordonnées sur le modèle de la famille élargie, alors qu'ils sont absents des sociétés modernes hiérarchisées en classes ; à moins qu'à côté des classes sociales coexistent, comme dans les sociétés mixtes, européennes et brésiliennes, des configurations sociales de type traditionnel héritées de la sous-culture paysanne. L'auteure nie l'opposition entre sociétés « primitives » et sociétés « occidentales », elle n'a aucun fondement sociologique mais conserve une signification culturelle. La véritable opposition réside pour elle entre « sociétés traditionnelles » et « sociétés modernes » : les premières étant fondées sur la famille souche, un rythme de développement cyclique et une vision religieuse du monde ; les secondes sur les classes sociales, un temps évolutif et une conception laïque. Cette opposition, tout en n'étant pas nouvelle – la différence entre temps cyclique et temps linéaire et entre civilisation magico-religieuse et civilisation séculière nous semble même obsolète –, se révèle efficace pour lier le phénomène du messianisme au substrat sociologique de groupes fortement solidaires et liés entre eux par des rapports de parenté et d'affection, bien qu'il faille tenir compte des observations de Mühlmann à propos de la résistance de fractions de la communauté qui empêche les mouvements messianiques de devenir véritablement compacts et massifs. L'important est que l'auteure distingue deux types de messianismes alternatifs et opposés : les réformistes et les révolutionnaires. Pour elle, sont réformistes le mouvement paysan de David Lazaretti à Arcidosso en 1878, les mouvements de Canudo, Contestado et Joazeiro chez les paysans brésiliens, à cheval entre le XIX^e et le XX^e siècle, ou encore les migrations messianiques des Indiens Tupi au XVI^e siècle. D'après Pereira de Queiroz, ils naissent tous, sans stimulus étranger, d'un état de désorganisation et d'anomie dû au dynamisme interne de la société, et tendent au rétablissement de l'ordre perdu. Les messianismes révolutionnaires comprennent

les mouvements millénaristes médiévaux, les millénarismes nord-américains des XIX^e et XX^e siècle, les prophétismes issus des sociétés soumises à un régime colonial ; ils découlent de la domination par les couches ou groupes hégémoniques auxquels ils s'opposent. Même s'il faut saluer l'ampleur de la perspective et la plasticité de l'interprétation de Pereira de Queiroz face au « tout révolutionnaire » de Mühlmann et à d'autres thèses réductionnistes (Eliade, Chesneaux, La Barre), comment ne pas émettre des réserves sur les fondements d'une division si nette entre messianismes réformistes et révolutionnaires, qui finit par en faire deux catégories sociologiques hétérogènes. Par exemple, le mouvement de David Lazzaretti en Toscane, considéré comme réformiste en fonction d'une interprétation, à notre avis, univoque et partielle et dans l'ignorance du livre de A. Moscato (*Rivolta religiosa nelle campagne*, 1965), annonce le renversement apocalyptique, donc révolutionnaire, des institutions existantes, c'est-à-dire de l'Église et de la monarchie à peine instituée à l'époque. Le mouvement veut donc, simultanément, rétablir l'ordre passé et dénoncer l'oppression des classes et des institutions dominantes. La différence faite par l'auteure entre facteurs de désorganisation interne (anomie) et d'oppression externe se révèle schématique et artificielle : on retrouve le plus souvent une continuité historique et sociologique entre les deux ordres de raisons perturbatrices. D'autres exemples le confirment. Le gandhisme (omis par l'auteure) est révolutionnaire dans la sphère politique et réformiste dans la sphère religieuse et sociale. Ambedkar, fondateur du mouvement d'émancipation des Intouchables en Inde, ainsi que les Black Muslims ou Musulmans noirs d'Amérique, avec leur objectif d'émancipation des Noirs américains, sont révolutionnaires quant au programme religieux et social, mais réformistes quant au programme culturel. En réalité, réformisme et révolution coexistent selon des modalités diverses dans chaque mouvement religieux et messianique. Même les messianismes paysans brésiliens sur lesquels l'auteure insiste particulièrement ont, au-delà de leur réformisme social, des éléments révolutionnaires parce qu'ils annoncent un retour non seulement utopique mais actif, avec la « guerre sainte », de la république à la monarchie. Le livre de Pereira de Queiroz est riche de données intéressantes, surtout en ce qui concerne les nombreux messianismes populaires brésiliens y compris contemporains, mais sa thèse centrale se révèle fragile. Messianismes et prophétismes démontrent en effet, une multiplicité de tendances et de fonctions, et la possibilité de développements plus ou moins actifs, en fonction du changement qui modifie les situations historiques particulières. Enfin, nous émettons quelques réserves sur l'utilisation, par l'auteure, de la notion de « famille étendue » et de « lignage ». La « famille étendue » pour Pereira de Queiroz, constituerait la configuration sociologique commune aussi bien à la société féodale européenne qu'aux sociétés primitives, et la diffusion de chaque messianisme serait due à des vecteurs parentaux et affectifs présents à l'intérieur de ces regroupements « verticaux » typiques (alors que les classes, pour elle inexistantes dans ce contexte, sont horizontales). En premier lieu, il convient de remarquer la grande différence entre « familles étendues » et lignages propres à la société

féodale et constitués d'unités économiques et territoriales et non pas seulement affectives, et les « familles étendues » et lignages propres aux sociétés tribales, qui ne forment pas nécessairement une unité économique et territoriale. Par conséquent, la réunion de ces deux systèmes sociologiques nous semble inappropriée. En outre, et surtout, il faut remarquer, sans nier l'importance des liens parentaux et émotionnels comme vecteur du rayonnement de nombreux mouvements religieux, que d'autres conditions, congruentes ou indépendantes, agissent comme vecteurs de diffusion. Ainsi, les mouvements de retour à l'Afrique se diffusent à la Jamaïque sur une base ethnique, le mulelisme et les Black Muslims sur des bases territoriales et sociales, le gandhisme sur des bases ethnico-politiques, le jaïnisme et le bouddhisme se diffusèrent à l'intérieur de la caste Ksatriya contre le brahmanisme (Burridge, 1969), tandis que le néobouddhisme d'Ambedkar s'est propagé entre les membres des castes traditionnelles (Lanternari, 1967). Autrement dit, soutenir que la diffusion des messianismes opère grâce au seul facteur des « familles étendues » et des « lignages » revient à ignorer les autres facteurs – territoriaux, ethniques, de classe, de caste, d'environnement (par exemple rural contre urbain), etc.

Parmi les éléments qui ont suscité un grand intérêt au sein des dernières études sur les mouvements religieux, figurent les conditions psychologiques. Leur présence explicative était implicite depuis les études classiques de Firth, Voget etc. Firth (1951) observe, par exemple, que chaque nouveau culte est un indice de l'inadéquation entre les besoins et les moyens de les satisfaire. Pour Voget (1956 : 249) les mouvements se situent dans un contexte de domination et suggestion sociales d'où émerge un sentiment de privation et de frustration qui conduit à la protestation, fut-elle indirecte. D. F. Aberle (1962, 1966) formule une « théorie de la privation ». D'après elle, l'inadéquation entre attentes légitimes et réalité crée une condition de « privation relative » qui stimule tous ces mouvements. La privation produit le sentiment que l'action ordinaire est figée et justifie le « retrait » psychique des participants de la sphère ordinaire de la vie. Les critiques adressées par différents auteurs à Aberle (L. Spier, W. Suttler, M. J. Herskovits, 1955 ; W. La Barre, 1971) concernent surtout la notion d'« attente légitime », laquelle ne semble correspondre à aucun critère scientifique objectif, le degré d'attente variant au cas par cas, de manière imprévisible et sous l'effet de facteurs fortement irrationnels. Parmi ceux-ci, le mythe est considéré comme particulièrement important. Les principaux modèles mythiques, et les plus récurrents, se fondent sur l'idée d'un retour prochain d'êtres invisibles divers dont le rôle est régénérateur. Ce sont des héros culturels, des esprits de morts, l'Être suprême, des divinités disparues ou des personnages historiques (prophètes, leaders) qui ont subi un destin malheureux (martyre, prison) pour un idéal commun. Parfois, il s'agit d'attendre le retour d'un âge perdu ou de conditions passées, mythifiées : c'est le cas des « back-to-Africa movements » des Noirs américains, du sionisme négro-africain ou de Santos Atahualpa qui au XVIII^e siècle prédisait au Pérou la restauration de l'empire des Incas comme remède à tous les maux. Même les cas de prophètes et de messies ratés sont importants pour évaluer

les facteurs irrationnels, de type psychosociologique, qui interviennent dans la propagation des mouvements prophétiques et messianiques (Bastide, 1958 ; Festinger, Riecken & Schachter, 1956).

Indéniablement, l'approche psychologique et psychiatrique (Devereux, 1955 ; Willner & Willner, 1965) tend à mettre l'accent, à propos du binôme « personnalité-culture », sur la composante individuelle du prophète et du fondateur, et, par conséquent, s'oppose à l'approche sociologique traditionnelle, qui s'attache à la notion de « mentalité de groupe », et à celle de l'anthropologie américaine avec sa notion de « choc des cultures », respectivement utilisés comme clé d'interprétation des phénomènes analysés (M. Spiro, 1951). Dans une perspective complémentariste, F. Sierksma (1961) et W. La Barre (1971) mettent l'accent sur les facteurs psychosociologiques et psychiatriques dans l'étude comparative des mouvements messianiques et eschatologiques. Pour Sierksma, ces mouvements doivent être envisagés comme des effets de l'acculturation qui produit désintégration sociale et névrose individuelle. Sierksma souligne le rôle et l'importance de la personnalité des fondateurs et des prophètes pour ce qui concerne les conflits de personnes et les choix culturels. Il rapproche le rapport entre fondateur et société du problème psychologique de la suggestion collective et individuelle qui s'exprime à travers le besoin de signes et de prodiges. À l'encontre de l'accent mis sur les facteurs personnels et névrotiques en relation avec l'acculturation, il est possible de lui objecter que tous les mouvements religieux n'ont pas nécessairement un fondateur individuel et qu'ils ne sont pas tous, et pas dans toutes les sociétés – comme nous l'avons déjà dit –, en relation avec l'acculturation.

Pour sa part, W. La Barre (1971) soutient une théorie psychobiologique de la culture, au sein de laquelle il envisage les cultes et les mouvements religieux qu'il appelle « cultes de crise », entendant par « crise » une profonde frustration due à l'incapacité de résoudre, par les moyens religieux séculaires de la tradition, un problème fondamental. La culture est pour lui un phénomène homéostatique, c'est-à-dire un ensemble de mécanismes de défense psychique commun à un groupe. Il dénonce le caractère réductionniste de nombreuses interprétations socio-anthropologiques courantes quand il se réfère à la prétention velléitaire de plusieurs fonctionnalistes (W. E. H. Stanner, J. C. Jarvie, etc.). La Barre a raison de postuler des lois empiriques qui « expliqueraient » l'émergence ou l'absence, les réalisations ou les échecs, des mouvements socio-religieux au plan universel. De même, a-t-il encore raison quand il critique les explications politico-économiques ou naturalistes, de toute façon réductionnistes, qui appauvrissent la complexité du phénomène, toujours plus riche de nuances et de significations. Mais la thèse de La Barre finit par sous-évaluer les efforts accomplis par la sociologie, l'anthropologie et l'histoire. En effet, selon lui, ces efforts ne valent que lorsqu'ils se réfèrent à l'homme comme à une entité biologique et psychologique constante et atemporelle. Cette idée implique une sorte d'autisme anti-dynamique et ce n'est pas un hasard s'il insiste particulièrement sur l'image du

fondateur religieux comme type psychologique pérenne et hors de l'histoire. « À chaque époque », déclare-t-il, « des individus sensibles, aberrants, créatifs dans leur angoisse existentielle et frustrés du bien qu'ils pouvaient attendre de la vieille religion, acquièrent une conscience de la cruelle précarité de chaque symbole. Aussi, créent-ils les leurs, lesquels se démontrent plus proches des besoins actuels, se diffusent comme une épidémie intellectuelle, tandis que le monde des vieilles croyances s'évanouit dans le mythe » (La Barre, 1971 : 27). Il semblerait que La Barre retourne à une interprétation d'abord individuelle et psychobiologique du charisme. Ainsi, l'évaluation et l'intelligence des facteurs historiques et socio-culturels qui favorisent l'émergence de la personnalité charismatique et qui, de toute façon, président aux processus de transformation religieuse, sociale, culturelle, sont mis en doute, sinon compromis.

K. Burridge (1969) fournit une contribution plutôt originale sur le thème des millénarismes. L'auteur critique comme insuffisantes et réductrices toutes les explications (explanations) données sur la base de critères psycho-physiologiques ou marxistes, ou simplement ethnographiques (que nous appellerions plutôt historiques), tout comme les thèses de type hégélien (Weber, etc.). Il cherche à articuler le critère historique, orienté vers l'analyse du particulier, avec le critère socio-anthropologique, orienté vers les généralisations, et développe en particulier la notion de « rédemption » et celle de « processus rédempteur », auxquelles il attribue un rôle central, dans la mesure où elles représenteraient la somme des valeurs expressives de chaque « activité millénariste ». Burridge tente de donner de la rédemption une définition en termes d'anthropologie sociale, se rapportant empiriquement aux caractéristiques propres à chaque société et à chaque culture, dont les membres sont soumis, par définition, à des normes et à des obligations socio-économiques. Or, la rédemption représente pour Burridge la condition d'une existence qui, libérée des normes et des contraintes, réalise pleinement le prestige et l'intégrité des membres du groupe. C'est pourquoi, chaque activité millénariste (nous dirions « mouvement millénariste », mais notre auteur refuse ce terme pour être plus proche de la réalité empirique) fournit la perspective d'un processus rédempteur mieux abouti et plus satisfaisant – signifiant l'affranchissement des contraintes et des normes – au moment où s'écroule le système d'idées traditionnel sur lequel se basaient les moyens antérieurs de s'assurer intégrité et prestige. Évidemment, ces définitions ne sont à notre avis acceptables qu'à condition de ne pas oublier le caractère profondément symbolique aussi bien de la rédemption que du processus rédempteur. Ce que l'auteur reconnaît en parlant des Cargo Cults et de la valeur symbolique qu'y assument la monnaie et les denrées européennes (Burridge, 1969 : 49), dimension qu'il semble oublier ou sous-évaluer dans ses définitions générales (ibid. : 4-8). En effet, il prétend éviter systématiquement les dichotomies conceptuelles « rationnel et irrationnel », « séculier et religieux », se basant sur l'expérience de la « foi » qui – dit-il – « relève toujours de la foi, qu'elle soit pensée dans un sens religieux ou séculier ». Ce qui

nous semble ouvrir la voie à une série de confusions. En effet, en négligeant la valeur symbolique de la rédemption, on finit par en donner une interprétation réductrice, dans un sens empiriquement sociologique. Parallèlement, la notion de « religion » subit une réduction équivalente ; d'après Burridge, « elle révèle des origines et principes de pouvoir, particulièrement créatifs ou destructifs », et elle est, quoiqu'il en soit, « fondamentalement en relation avec le pouvoir ». Ceci est peut-être acceptable, mais à condition de se référer à une sphère symbolique, et non pas seulement – comme le fait l'auteur – à une sphère sociologique. Un autre trait personnel à souligner apparaît dans l'idée, soutenue par Burridge, que quel que soit le facteur externe retenu, par de nombreux auteurs, comme déterminant dans les millénarismes – oppression, situation coloniale, privation, frustration – il n'est pas suffisant pour expliquer l'émergence des millénarismes eux-mêmes. Ici aussi, l'auteur fait appel à des facteurs internes, c'est-à-dire au susdit « écroulement du système d'idées ou des présupposés relatifs aux modes d'acquisition de l'intégrité et du prestige ». Évidemment, la polémique le pousse au-delà de ce qui est acceptable. Il nous semble que les causes externes, à l'œuvre par exemple dans les millénarismes et nativismes de type acculturatif, ne peuvent être sous-estimées, bien qu'il faille les mettre en relation avec les répercussions « internes » induites par le choc culturel. Enfin, une place particulière est accordée à la dimension de la monnaie dans la formation des millénarismes de type – dirions-nous – acculturatif. La monnaie se retrouve, en effet, dans de nombreux millénarismes, nés de la rencontre entre sociétés traditionnelles et européennes, et constitue un point central des aspirations millénaristes, comme nouvelle mesure du prestige, et donc de la rédemption, dans des économies de subsistance. La contribution la plus intéressante nous semble pourtant résider dans l'analyse – comparative – du développement des mouvements millénaristes. Ils passeraient d'une première phase, – que nous appellerions « de crise » et que Burridge nomme disenfranchisement ou severance c'est-à-dire détachement du système de valeurs traditionnelles – à une deuxième où se manifeste une production intrinsèque d'idées et de représentations puis à une troisième (aftermath) d'affirmation sur le plan organisationnel. Dans son ensemble le travail de Burridge témoigne d'un engagement tout particulier sur le plan spéculatif, proportionnel à l'importance épistémologique du thème. Son approche comparative souffre cependant d'une documentation plutôt limitée qui prend comme seul point de départ l'expérience mélanésienne typique des Cargo Cults.

Traduit de l'italien par Bénédicte MONVILLE

Bibliographie

- ABERLE David F., 1962, « A Note on Relative Deprivation Theory as Applied to Millenarian and Other Cult Movements », in S. Thrupp (ed.), *Millenial Dreams in Action*. La Haye, Mouton, p. 209-214.
- , 1966, « The Peyote-Religion among the Navaho », Viking Fund. Publi., New York, *Anthropology*, n° 41, cap. 19.
- BASTIDE Roger, 1958, « Le messianisme raté », *Archives de sociologie des religions*, 5, p. 31-37.
- BURRIDGE Kenelm, 1969, *New Heaven, New Earth. A Study of Millenarian Activities*, Oxford, Blackwell.
- CLEMHOUT Simone, 1964, « Typology of Nativistic Movements », *Man*, 64, p. 14-15.
- DAWSON Carl A., GETTYS Warner Ensign, 1948, *An Introduction to Sociology*, New York, Ronald Press.
- DEVEREUX Georges, 1955, « Charismatic Leadership and Crisis », *Psychoanalysis and the Social Sciences*, vol. 4, New York, International Universities Press, p. 145-157.
- FIRTH Raymond, 1955, « The Theory of Cargo-Cult: a Note on Tikopia », *Man*, 55 (142), p. 130-132.
- FESTINGER Leon, RIECKEN Henry W., SCHACHTER Stanley, 1956, *When Prophecy Fails*, Minneapolis, University of Minnesota Press.
- GUARIGLIA Guglielmo, 1959, *Prophetismus und Heilserwartungsbewegungen als völkerkundliches und religionsgeschichtliches Problem*, Vienne, Horn, F. Berger.
- HEBERLE Rudolf, 1951, *Social Movements: an Introduction to Political Sociology*, New York, Appleton-Century-Crofts.
- HERKOVITZ Melville J., 1955, *Cultural Anthropology*, New York, Alfred A. Knopf.
- KOPYTOFF Igor, 1964, *Classifications of Religions Movements: Analytical and Synthetic*, Seattle, American Ethnological Society.
- LA BARRE Weston, 1971, « Materials for an History of Studies of Crisis-Cults. A bibliographic essay », *Current Anthropology*, vol. 12, p. 3-44.
- LANTERNARI Vittorio, 1960, *Movimenti religiosi di libertà e di salvezza*, Milano, Feltrinelli.
- , 1967, *Occidente e terzo mondo*, Bari, Dedalo Libri.
- , 1968, « Explanation of New Cults among Primitive Peoples and the Problem of a Conciliation between two Different Approaches », in *Proceedings, XI International Congress of History of Religions (Claremont 1965)*, Leiden, vol. III, p. 48-56.
- LINTON Ralph, 1943, « Nativistic Movements », *American Anthropologist*, XLV, p. 230-240.
- MOONEY James, 1896, « The Ghost Dance and the Sioux Outbreak of 1890 », in *Annual Report, Bureau of American Ethnology*, XIV (1892-1893), part. II.
- MOSCATO Antonio, 1965, *Rivolta religiosa nelle campagne*, Rome, Samonà e Savelli.
- MÜHLMANN Wilhelm E. (dir.), 1961, *Chiliasmus und Nativismus. Studien zur Psychologie, Soziologie und historischen Kasuistik der Umsturzbewegungen*, Berlin, Reimer.
- PEREIRA DE QUEIROZ Maria Isaura, 1968, *Réforme et révolution dans les sociétés traditionnelles. Histoire et ethnologie des mouvements messianiques*, Paris, Éditions Anthropos.
- READ K. E., 1958, « A Cargo Situation in the Markham Valley, New Guinea », *South-western Journal of Anthropology*, vol. 14, n° 3, Autumn, p. 273-94.
- SHEPPERSON George, 1962, « The Comparative Study of Millenarian Movements », in Thrupp Sylvia, *Millenial Dreams in Action*, La Haye, Mouton & C°, p. 44-54.

- SIERKSMA F., 1961, *Een nieuwe Hemel en een nieuwe Aarde: Messianistische en Eschatologische Bewegingen en Voorstellingen bij Primitieve Volken*, Gravenhage, Mouton & C°.
- SIMPSON George E., 1955, « Jamaican Revivalist Cults », *Social and Economic Studies*, v. 4, p. 321-442.
- SMITH Marian W., 1959, « Towards a Classification of Cult-Movements », *Man*, 59, p. 8-12.
- SPIRO M., 1951, « Culture and Personality. The Natural History of a False Dichotomy », *Psychiatry*, 14 (1), février, p. 19-46.
- VOGET F. W., 1956, « The American Indian in Transition: Reformation and Accommodation », *American Anthropologist*, LVIII, p. 249-263.
- WALLACE Anthony F. C., 1956, « Revitalization Movements », *American Anthropologist*, LVIII, p. 264-281.
- WALLIS W. D., 1918, *Messiahs: Christian and Pagan*, Boston, Gorham Press.
- WILLNER Anne Ruth, WILLNER Dorothy, 1965, « The Rise and Role of Charismatic Leaders », *Annals of the American Academy of political and social science*, n° 348, p. 77-88.
- WILSON Bryan 1963, « Millennialism in Comparative Perspective », *Comparative Studies in Society and History*, VI, p. 93-114.

Recensions ASR de Maria Peirera Isaura de Queiroz (1961, vol. 11, n° 1, p. 191-192) et de Henri Desroche (1962, vol. 14, n° 1, p. 186-187).

198

LANTERNARI (Vittorio).

Movimenti religiosi di libertà e di salvezza dei popoli oppressi. (Mouvements de liberté et de salut des peuples opprimés). Milan, Feltrinelli, 1960, 366 p.

Le désir d'indépendance et le nationalisme des peuples « primitifs » s'est manifesté bien des fois sous la forme de mouvements politico-religieux de type messianique ou, comme les appelle l'Auteur, de mouvements de « libération et de rédemption ». Un prophète ou messie attire par ses prêches l'attention de ses semblables : il promet la terre aux autochtones, ses légitimes propriétaires ; il annonce l'arrivée du jour où les biens des occidentaux seront divisés entre les indigènes, où les blancs seront les esclaves ; il se présente comme le sauveur de ses frères, réincarnation soit d'une divinité « primitive », soit du Christ, mais d'un Christ autochtone, car celui des blancs n'est bon que pour ceux-ci.

Jusqu'ici, la plupart des études sur ce sujet avaient suivi la méthode monographique, et traitaient de cas particuliers. Notre auteur, au contraire, s'efforce d'examiner un nombre considérable de mouvements, géographique-ment très éloignés, et de tirer une typologie de son analyse. Il distingue ainsi les mouvements nés de la dynamique interne des sociétés considérées et ceux produits par les contacts entre groupes sociaux de niveau culturel différent. Lanternari appelle les premiers endogènes, les seconds exogènes, par référence aux facteurs génétiques. Ces facteurs déterminent d'après lui, l'attitude prise par ces groupes vis-à-vis du monde.

Les mouvements endogènes préconisent une fuite radicale du monde réel ; ils laissent de côté tout souci d'action réformatrice qui s'opposerait à la réalité extérieure ; il n'y a de luttes que si la société globale attaque le

groupe messianique qui s'est formé dans son sein. Les adeptes de cette sorte de mouvement relient la rédemption « à l'action religieuse et morale » bien plus qu'à « l'action politique extérieure » ; ils renoncent aux valeurs immédiates et pratiques, cherchent refuge dans le surnaturel.

La lutte contre le pouvoir extérieur (occidental) caractériserait, au contraire, les mouvements exogènes. Ceux-ci sont agressifs, ils s'adonnent à une action combattante contre le pouvoir établi dans le but de le vaincre et de renverser la structure sociale existante : les indigènes deviendront les seigneurs et les blancs seront leurs esclaves. Les valeurs immédiates et terrestres pèsent de tout leur poids sur les mouvements messianiques exogènes. Leur chemin de rédemption passe par « l'action immédiate, par la lutte, par la polémique directe et ferme contre les institutions étrangères... ».

Cependant, cette distinction établie par l'Auteur entre mouvements plus préoccupés des valeurs terrestres et mouvements tournés vers le surnaturel nous semble contredire l'essence même des mouvements religieux libérateurs, dont la préoccupation première et constante est le renversement de la structure sociale existante, dans ses aspects économiques et politiques. Les mouvements paysans brésiliens, par exemple, que l'auteur classe à très juste raison parmi les mouvements endogènes, ont pour but — et pour but très conscient — le renversement de la structure politique existante et son remplacement. L'objectif à atteindre est donc essentiellement terrestre et pratique, et si les paysans en question nomment le nouvel état de choses un « paradis », il s'agit pour eux bel et bien d'un paradis terrestre. Or, étant des mouvements endogènes, comme l'Auteur le constate, ils devraient se caractériser par la fuite du réel. Or, au contraire, ils désirent transformer le monde et s'y efforcent consciemment. De ce point de vue, donc, ils ne se différencient pas des mouvements exogènes.

D'autre part, les différents auteurs dont les monographies rendent compte de mouvements exogènes en Afrique, en Océanie, en Amérique du Nord, les décrivent comme des mouvements pacifiques ; ils ne deviennent agressifs que lorsque le groupe dirigeant de blancs, pris de peur, entend les écraser. De ce point de vue, ils sont pareils aux mouvements endogènes, pacifiques eux-mêmes au début et devenant agressifs dans la mesure où ils sont attaqués par le groupe dirigeant. Cependant, il y a des mouvements endogènes qui dès le début sont agressifs — tel celui de

ARCHIVES DE SOCIOLOGIE DES RELIGIONS

Pedra Bonita, au Brésil, dont l'action fut extrêmement sanglante. Cette distinction entre mouvements agressifs et pacifiques n'est donc pas non plus conforme à la réalité.

Endogènes ou exogènes, les mouvements messianiques sont dans leur grande majorité des mouvements pacifiques qui peuvent se transformer en mouvements de lutte suivant les conditions qui leur sont faites. C'est ce qu'il nous semble pouvoir affirmer après des lectures assez abondantes sur ces sujets. La forme agressive ou pacifique, pratique ou mystique prise par ces mouvements ne se rattache aucunement à la dichotomie de l'auteur. Cette dernière typologie ne dépasse pas le niveau descriptif des facteurs de déclenchement, au contraire de ce que prétend Lanternari.

Nous sommes tout à fait d'accord avec l'auteur lorsqu'il affirme que la description morphologique des mouvements messianiques doit être toujours complétée par l'étude des processus historico-sociaux qui concourent à leur formation. Mais, nous continuons à affirmer que la structure interne du groupe pèse beaucoup sur la forme que prendra le mouvement. Et l'exemple le plus caractéristique est donné par l'étude de Balandier montrant la différence entre le mouvement des Fang et celui des Ba-kongo, différence qui découle de la diversité des structures sociales chez ces deux peuples.

Malgré les conclusions un peu hâtives de l'auteur, qui découlent parfois de certaines imprécisions historiques, parfois d'une façon un peu vague de considérer le problème (par exemple : les mouvements africains qui nés dans des cultures tout à fait différentes et dans des endroits géographiquement éloignés sont accrochés les uns aux autres pour former une séquence, comme si l'Afrique était culturellement et territorialement une unité), le livre est un des rares ouvrages qui cherchent à donner une vision totale du phénomène messianique tel qu'il se produit actuellement dans les cultures primitives. C'est aussi le premier qui essaie une classification purement sociologique ; jusqu'à maintenant, ces mouvements étaient classés selon des critères religieux ou socio-psychologiques. Basé sur une documentation très vaste, aussi complète que possible, il nous permet une vision panoramique, ainsi que la connaissance de mouvements dont l'investigation est difficile. C'est donc une petite encyclopédie des mouvements contemporains de libération et de rédemption, sous une forme très vivante et très agréable à lire.

M.I. Q.

173

LANTERNARI (Vittorio).

Les mouvements religieux des peuples opprimés. Paris, Maspero, 1962, 400 p.

On a déjà signalé ici l'édition originale italienne (*Arch.*, 11, n° 193) de ce remarquable ouvrage. C'est un répertoire des mouvements ou personnages millénaristes des 4 continents : Afrique, Amérique, Asie, Océanie, dans leur affrontement avec la religion dominante, constituée plus ou moins par un christianisme à la fois missionnaire et colonial. « Notre centre d'intérêt est fourni par les religions des peuples qui vivent dans des conditions coloniales ou semi-coloniales, ou qui se sont récemment libérés du joug colonial... Nous avons délibérément circonscrit le domaine des mouvements prophétiques ou salvateurs aux peuples de niveau ethnologique » (p. 12-13). L'auteur, d'ailleurs, ne prétend pas avoir exploré exhaustivement tout ce domaine, ni même s'être borné à ce seul domaine. Il le prétend d'autant moins que la frontière établie par lui demeure fluide, et que, au contraire, la structure examinée par lui dans les cas retenus, se retrouverait selon lui à peu près partout. « Si l'on regarde bien, chacune des grandes religions modernes surgit, à l'origine, comme un mouvement prophétique de renouvellement ! Cela vaut... pour les religions que l'on appelle *fondées*. On pourrait dire alors, en anticipant les conclusions de ce livre, que chacune des grandes religions modernes est surgie de situations analogues de crise culturelle et sociale » (p. 13-14). « Les peuples indigènes récapitulent donc aujourd'hui, sous l'effet du heurt avec les Blancs, un itinéraire religieux que la culture occidentale parcourut, en son temps, au moment de sa fondation et dans ses premiers stades » (p. 318).

La validation de cette hypothèse aurait demandé, comme le remarque l'auteur lui-même, l'étude autonome des mouvements religieux modernes du monde « civilisé » occidental et oriental soit « une infinité d'autres mouvements qui, à eux seuls, demanderaient plus d'un volume » (p. 13). L'auteur s'en abstient, se bornant à relever quelques cas de contacts réciproques entre millénarismes européens et messianismes indigènes : Mormons et Ghost-Dance, Russellisme et messianismes noirs. Mais ce problème des contacts est bien différent de celui des « correspondances ». Un *type* ou des types de messianisme se retrouvent-ils dans des histoires religieuses

sans contact les unes avec les autres ? Ce type, l'auteur semblerait parfois le trouver dans celui d'un mouvement de résistance à « un sacerdotalisme militant » coalisé à « un étatismes envahissant ». C'est peut-être en dire trop, ou trop peu, ne serait-ce qu'en raison du caractère triangulaire du schéma : le « peuple opprimé » pouvant, selon les cas soit faire front contre cette coalition au nom d'un royaume messianique à double versant (royaume dont chaque sujet est prêtre et roi), soit messianiser le « prêtre » contre le « prince », soit messianiser le « prince » contre l'Eglise établie : et les différents schémas se compliquent encore, selon que la « résistance » comme d'ailleurs l'indique Lanternari, est vécue comme une grève passive non-violente, ou comme une agression active et violente.

Il demeure, en tout cas, qu'aucune induction du type de celles qu'indique L. dans son hypothèse — et il a raison de penser que « l'histoire ne connaît pas de tabou » (p. 12) — ne saurait être esquissée sans la monumentale investigation sur les cas historiques dont l'ouvrage offre ici une savante, soucieuse, éloquente, pressante approche. S'il est vrai que « la culture moderne dans ses aspects officiels en est venue à reléguer de telles expériences parmi les souvenirs d'une histoire lointaine », il n'est pas invraisemblable que l'indiscutable observation de messianismes géographiquement lointains mais historiquement proches, puisse prélude à la défossilisation d'autres messianismes géographiquement proches, mais devenus historiquement lointains.

H. D.