

CAHIERS
VILFREDO
PARETO

Revue européenne des sciences sociales

Tome XXIV - 1986 - N° 72

BIBLIOTHÈQUE DES SCIENCES DE L'ANTIQUITÉ
FACULTÉ DES LETTRES
UNIVERSITÉ DE GENÈVE
Lettres: Colis:
Case postale 3 place de l'Université
1211 GENÈVE 4 1205 GENÈVE

Librairie DROZ Genève

PHILIPPE BORGEAUD

LE PROBLÈME DU COMPARATISME EN HISTOIRE DES RELIGIONS

Une des premières œuvres sollicitant l'attention d'un historien des religions qui s'interroge sur le rôle et l'importance de la comparaison comme procédé heuristique ou analytique est celle du jésuite français Joseph François Lafitau qui, en 1724, publia les deux volumes in quarto de ses *Mœurs des sauvages américains comparées aux mœurs des premiers temps*¹. Cette œuvre est intrigante à plusieurs titres. D'abord parce que, bien que son projet soit apologétique (dirigée qu'elle est contre les athées du temps, pour qui le bon sauvage apparaissant comme une preuve vivante de la possibilité de vivre sans religion fait figure d'allié précieux), elle est considérée par Arnold van Gennep (1914), Alfred Métraux (1963) et bien d'autres à leur suite comme l'œuvre d'un précurseur de l'ethnologie la plus moderne et la plus scientifique². Intrigante aussi parce que la comparaison, chez Lafitau, rapproche les mœurs des « sauvages » contemporains, dans le Nouveau Monde, de celles des peuples de l'Antiquité les plus archaïques, retirés aux confins du monde classique : ceux qui, refoulés à la suite des mouvements de populations correspondant à l'établissement du Peuple élu dans la Terre Promise, ignorèrent la tradition mosaïque, celle du Livre³. La comparaison met ainsi à jour ce qu'ont de commun les représentants d'une humanité privée de l'Écriture, localisés autrefois sur les marges des civilisations de l'Ancien Monde, aujourd'hui au cœur du Nouveau. Cette part com-

¹ Une édition en 4 volumes in-octavo parut la même année chez le même éditeur. Je cite l'édition en 2 volumes. En 1983 Ednie Hindie Lemay fit paraître, aux Éditions François Maspéro (Coll. La Découverte) deux volumes d'introduction, choix de textes et notes ; le chapitre « De la religion », qui constitue le noyau théorique de l'ouvrage (vol. 1, pp. 108-455 de l'éd. originale), en est malheureusement écarté. En attendant l'édition critique du texte original qui se prépare au Canada, le travail fondamental demeure celui de Fenton and Moore (1974), avec une très importante introduction (pp. xxix-cxix).

² Cf. Cocchiara (1948) ; Tissot (1974-1975) Vidal-Naquet (1974) ; de Certeau (1980) ; Duchet (1984).

³ « Mon sentiment est donc que la plus grande partie des Peuples de l'Amérique viennent originellement de ces Barbares qui occupèrent le Continent de la Grèce & ses Isles, d'où ayant envoyé plusieurs Colonies de tous côtes pendant plusieurs siècles, ils furent obligés d'en sortir enfin tous, ou presque tous, pour se répandre en divers pays, ayant été chassés en dernier lieu par les Cadmonéens ou Agenorides, qu'on croit être les Peuples d'Og Roy de Bazan, dont il est parlé dans l'Écriture, ce qui arriva à peu près dans le temps que les Chananéens fuyant devant les Hébreux, & contraints de leur céder la place, alloient inonder eux-mêmes comme un torrent, d'autres Contrées où ils trouvoient des ennemis moins redoutables » (vol. 1, pp. 89-90).

mune, pour Lafitau, est le signe d'une origine : les « sauvages américains » sont les descendants, émigrés, de ces vieilles populations thraces, scythes ou lyciennes. Partant d'une réflexion sur le peuplement de l'Amérique, la comparaison se donne pour but de remonter le temps, de retrouver la pensée d'une humanité encore proche de la révélation faite « à nos premiers pères, Adam et Eve » en deçà de l'aventure judéo-chrétienne⁴.

La question demeure de savoir quel type de discipline (histoire religieuse, ethnologie avant la lettre) pratiquait le Père Lafitau. Arnold van Gennep, ainsi qu'Alfred Métraux, reconnurent en lui un précurseur de l'ethnographie. Il n'est que de considérer, nous dit-on, la table des matières. Or c'est précisément là ce qui fait problème. Outre le fait que la comparaison, avec l'Ancien Monde, est constante, il convient d'accorder une juste attention au chapitre le plus long, près de 400 pages, sur la religion : réflexion fondamentale qui n'est en réalité que l'ébauche d'un livre entier sur le même sujet, livre jamais publié et dont le manuscrit, refusé par les autorités civiles de l'époque, s'est égaré (Fenton and Moore, 1974, vol. 1, pp. XLI-XLII). Bien que l'ouvrage conservé de Lafitau reste une étude des mœurs, la religion ne concerne pas seulement le chapitre principal et force est de reconnaître que l'approche du jésuite, sur ce point qui pour lui n'est pas secondaire mais central, préfigure peut-être l'ethnologie religieuse, certainement l'histoire comparée des religions.

Ainsi que l'indique le titre du livre, la méthode est comparative. Qu'en est-il de ce comparatisme, comment un tel projet s'articule-t-il à la notion de religion ? C'est ce que je vais tenter d'illustrer par un petit exemple tiré du second chapitre, intitulé « De l'origine des Peuples de l'Amérique ». Il s'agit d'un passage où Lafitau décrit les « hommes habillés en femmes » que les colons et missionnaires de son temps rencontraient « chez les Illinois, chez les Sioux, à la Louisiane, à la Floride et dans le Yucatan » (vol. 1, pp. 52-54).

Ce passage de Lafitau nous dit d'abord que déterminer la vérité d'un phénomène, repérer la situation culturelle à l'intérieur de laquelle il prend un sens, reviendrait à l'excuser par rapport au scandale qu'il pourrait provoquer chez des observateurs non prévenus : si les Européens, les hommes de l'Ancien Monde d'aujourd'hui, ne comprennent pas les hommes-femmes de l'Amérique indienne, c'est qu'ils n'ont pas fait l'effort de ce que nous appellerions une mise en contexte ; leur attitude, de ce point de vue, est condamnable ; les Espagnols lâchent leurs dogues par l'effet d'un manque de curiosité. Ils ont fait l'économie d'une observation attentive. Cette paresse intellectuelle explique l'ignorance, qui ne se contente pas d'elle-même mais appelle une fausse interprétation, qui à son tour explique la

furie : c'est parce qu'ils imaginaient, nous dit Lafitau, le « plus désavantageux » (est-ce l'hermaphroditisme physiologique, ou simplement le comportement homosexuel ? Probablement celui-ci entraînant l'imagination de celui-là) que les Espagnols voulurent détruire les hommes-femmes à la manière dont on efface une souillure. Si les Espagnols virent leur imagination s'enflammer, c'est parce qu'ils ignoraient les véritables causes de la condition de ces êtres. Le phénomène observé est en soi répugnant (de l'avis du père Lafitau, certes, autant que de celui des Espagnols). Mais il peut être justifié, comme un moyen peut l'être par sa fin, à condition que l'on en connaisse les causes (finales). Cette connaissance des causes reconduit le phénomène impur, inacceptable, dans le domaine du pur, et même du louable. Ce à quoi Lafitau nous convie, c'est à un renversement analogue à celui qu'opérait déjà Las Casas (*Apologética historia*, chap. 189) quand il affirmait que les sacrifices humains chez les aztèques dépendaient d'une noble et louable intention, celle d'offrir à la divinité ce que l'homme a de plus cher (son semblable, ou lui-même). Les hommes-femmes, considérés sous cet angle, ne sont plus des homosexuels hermaphrodites. Ils deviennent des renonçants : « Ils ne se marient jamais, ils assistent à tous les exercices où la religion semble avoir part, et cette profession de vie extraordinaire les fait passer pour des gens d'un ordre supérieur... » ; plus loin dans son livre, dans un passage du chapitre sur la religion, Lafitau les situe dans une catégorie franchement monacale : « Les Iroquois avoient aussi leurs Vierges parmi les hommes. Il se peut faire, que dans les temps anciens quelques-uns aient vécu en Communauté, comme les Esseniens parmi les Juifs, et peut-être le plus grand nombre des Prophètes, les Plystes chez les Daces, les Ctistes chez les peuples de Thrace, les Bonzes, les Talapains et les Pénitents des Indes. Je croirois néanmoins plus vraisemblable, qu'ils se retiroient dans la solitude à quelque distance de leurs Villages, où ils vivoient séparément, comme des Hermites, n'ayant qu'un domestique, qui leur portoit les choses nécessaires » (vol. 1, p. 175).

L'homme-femme, tel qu'il est décrit par Lafitau, suscite deux résistances : une résistance intra-culturelle, celle de l'hermaphrodite considéré dans son environnement social, dans le cadre des coutumes amérindiennes où il apparaît comme un déviant, un marginal à la fois sacralisé et objet de mépris (« Quoique l'esprit de religion qui leur fait embrasser cet état les fasse regarder comme des hommes extraordinaires, ils sont néanmoins réellement tombés, parmi les Sauvages même, dans ce mépris où étaient anciennement les prêtres de Vénus Ouranie et de Cybèle... ») ; une seconde résistance apparaît, transculturelle, celle que le même hermaphrodite offre par rapport au modèle imaginaire que désire rencontrer le regard européen et que s'efforcent d'imposer les colons-conquérants-missionnaires. Ces derniers renâclent à reconnaître ce qui pour Lafitau est une évidence : la profonde religiosité des Indiens. Un des traits de cette religiosité se manifeste précisément dans cette coutume qu'ils abhorrent tout

⁴ « L'étude que j'ai fait de la Mythologie Payenne m'a ouvert un chemin à un autre système, & m'a fait remonter beaucoup au-delà des temps de Moïse, pour appliquer à nos premiers Peres Adam & Eve tout ce que l'Auteur, dont je viens de parler, a appliqué à Moïse & à Sephora » (vol. 1, pp. 12-13) : Lafitau fait allusion à Huet (1694).

particulièrement, celle des hommes-femmes. Tel est le problème posé. Mais comment Lafitau en vient-il à le résoudre, c'est-à-dire à reconnaître la nature religieuse du phénomène ? Ce n'est pas l'observation d'ordre ethnographique qui lui sert d'argument. A ce niveau, Lafitau se contente d'affirmer la nature religieuse de l'état d'homme-femme. Il ne la prouve pas. A la réflexion l'on se dit que l'attitude ambiguë des « Sauvages » envers les hommes-femmes aura suffi pour que Lafitau soupçonne leur statut religieux ; que cette coloration religieuse du phénomène lui est apparue comme évidente grâce au fait que lui, « aussi », est un religieux. Dans cette hypothèse, l'évidence est celle du jésuite bordelais ; pas celle des colons et conquistadores espagnols. Comment expliquer cette différence de réaction ? Ne faut-il pas reconnaître que la reconnaissance, par le jésuite, du caractère religieux de l'homme-femme (reconnaissance qui n'est pas mieux étayée par l'observation que ne serait celle d'hermaphrodites physiologiques) équivaut à l'horreur que le même objet, considéré sous l'angle de la transgression sexuelle, fait ressentir aux Espagnols ? Suscité par un seul et même objet, un sentiment d'émoi (ambigü) demande à être interprété, tantôt en horreur, tantôt en respect. L'interprétation espagnole, on la connaît encore aujourd'hui : c'est celle qui mène aux dogues. L'interprétation de Lafitau, elle, prendra le nom de comparatisme. Elle conduit, à travers quelques vicissitudes, à ce que nous appelons histoire des religions.

Pour justifier, expliquer le comportement des hommes-femmes, pour le rendre acceptable-parce-que-compris, Lafitau recourt à la comparaison. Les faits amérindiens rejoignent une série de faits du Vieux Monde, repérés dans les marges de l'Antiquité classique (sectateurs phrygiens de Cybèle, personnages consacrés à la Déesse syrienne⁵ : relevons qu'il s'agit, dans le système général de Lafitau, de marges qui précisément résistent, sur le mode obstiné de la survivance, aux transformations du classicisme (situé au centre, à Athènes). Ce qui pourrait apparaître dans le modèle antique comme une déviance est en réalité ce qui, de l'Origine, survit ; ce qui, de l'Origine, est le plus proche. Eclairés par une série de faits relevant de ce modèle antique décentré, voici que des faits aberrants de l'Amérique indienne prennent un sens religieux. Un sens que la présentation de Lafitau laissait supposer indéchiffrable de l'intérieur (par la considération de la seule déviance intraculturelle), aussi bien que de l'extérieur (car le regard européen, d'abord scandalisé, ensuite horrifié, reste aveugle). Pour franchir théoriquement ce double écran une seule voie, celle de la comparaison. D'une comparaison qui permet de faire l'économie de l'aveu. Car, et c'est là où je voulais en venir, le scandale de l'homme-femme éclate quand se confesse le statut religieux, au sens chrétien, du personnage. L'aspect sexuel,

⁵ Il s'agit de prêtres étrangers (orientaux), souvent itinérants, ayant rituellement subi la castration, et dont le comportement (jugé efféminé) fait l'objet d'un rumeur les accusant d'homosexualité : Graillot (1912), pp. 287-319 ; Turcan (1967) ; Herter (1959).

qui relève d'une coutume, d'un rite (Pierrette Désy, 1978), n'est pas séparable de l'aspect religieux : il en découle. Le fait de se scandaliser permet d'éviter de considérer sans détour le phénomène comme religieux. Il l'interdit. Sa fonction est d'éviter l'analyse contextuelle. Le statut religieux du personnage ne réapparaîtra (aux yeux « désillés » du chrétien) qu'à la suite d'un détour, qui informe à son tour l'analyse interne, et qui se trouve tributaire lui aussi de la résistance transculturelle : le détour de l'analyse comparative où le regard, demeuré ethnocentrique, prétend retrouver indirectement la vérité du phénomène exotique. Dans cette analyse, les présupposés déplacent leur champ d'influence ; ils n'interdisent plus l'approche des différents contextes culturels, mais ils colorent (ou déterminent) l'intuition de base, le désir même de l'analyse. Chez Lafitau le présupposé ethnocentrique se cache dans les brumes de « cette sorte de vision mystérieuse » dont il parle en commentant le frontispice de son livre, vision qui mêle l'Origine à l'altérité, ramenant celle-ci à celle-là, et qui agit chez lui à la manière d'une drogue⁶.

Il serait donc naïf de considérer la comparaison, chez Lafitau, simplement comme un instrument de la juste évaluation de la différence, permettant une meilleure compréhension et un meilleur comportement (condamnation de l'attitude des Espagnols lâchant les dogues) ; elle est, tout autant et peut-être même d'abord, une drogue au service de l'amplification d'un émoi (en l'occurrence d'un émoi religieux à coloration sexuelle) : on n'est pas loin d'une expérience mystique.

Ce travail d'amplification à l'aide de la comparaison a pour fonction de révéler des causes qui, pour être finales, sont néanmoins enfouies dans une mémoire partagée par tous les hommes, secrètes et difficiles à mettre en évidence. La découverte de ces causes requiert une analyse de type diachronique qui entraîne Lafitau en direction du Paradis Terrestre, lieu du drame inoubliable de la Chute et de la Révélation faite à nos premiers Pères⁷. Comme des maillons échappent à l'œil de l'historien, il fait intervenir le concept de « vision mystérieuse » et revendique le droit au flou : « Quelques-unes de mes conjectures paraîtront légères en elles-mêmes, mais peut-être que réunies ensemble elles feront un tout, dont les parties se soutiendront par les liaisons qu'elles ont entre elles » (vol. 1, p. 4) ; « Il est vrai que je n'ai garde de donner mes conjectures pour des démonstrations. Néanmoins, quoique simples conjectures, elles ne laissent pas de faire un argument très fort et une espèce de conviction, si on veut les réunir toutes sous un même point de vue » (vol. 1, p. 16) ; « Je crois

⁶ Le frontispice, et l'explication qu'en donne Lafitau, font l'objet des analyses de Tissot (1974-1975) ; Vidal-Naquet (1974) ; de Certeau (1980).

⁷ Souvenir altéré de cette Révélation, l'ensemble des Mystères païens, pour Lafitau, est construit autour de la double figure féminine d'une Mère (Déméter correspondant à Eve) et d'une Vierge rédemptrice (Perséphone correspondant à Marie) ; ainsi que la double figure d'un Père (le vieux Cadmos, correspondant à Adam) et d'un Fils (le jeune Dionysos-Sabazios, correspondant au Christ) cf. vol. 1, p. 240.

qu'il faut prendre la chose d'une manière un peu plus vague pour courir moins de risque de se tromper » (vol. 1, p. 89).

En comparant le fait amérindien avec un fait antique (païen), Lafitau escamote l'espace qui lui sert de lieu d'inspiration, la tradition judéo-chrétienne. Il s'oublie, en tant que sujet marqué par l'appartenance à une civilisation bien particulière, dont il véhicule les attitudes. Il néglige de mentionner le lieu d'où il parle. Mais c'est pour mieux le retrouver. D'ailleurs tout son programme est marqué par cet oubli. L'Amérique et l'Ancien Monde, dans son système, ont ceci de commun qu'ils apparaissent en deçà de la tradition mosaïque, puis chrétienne, celle du Livre. Ce que Lafitau compare, les termes de sa comparaison relèvent d'un état antérieur à l'établissement des Hébreux dans la Terre Promise. Loin d'être, comme le voudrait la vulgate de son époque, une corruption de l'enseignement mosaïque, le paganisme qui l'intéresse, celui des Mystères, échappe totalement à la tradition juive et relève directement de cette Révélation faite à nos premiers Pères, Adam et Eve : « Ainsi le Paganisme concourt avec les Livres saints à nous démontrer que la Religion vient d'une même source » (vol. 1, p. 13).

Ce régime incantatoire de la comparaison, visant à reconstituer à coups d'érudition une origine à jamais perdue mais qui donnerait son sens à la diversité des cultures, on le trouve à l'œuvre, de jours en jours, chez bien des historiens des religions. Le plus étrange, au fond, reste qu'une telle attitude, fondamentalement ethnocentrique, loin d'escamoter la réalité (plurielle) des phénomènes étudiés suscite au contraire l'élaboration de modèles qui n'en finissent pas d'être redécouverts, transformés, affinés. C'est ainsi que van Gennep put reconnaître à Lafitau le mérite d'avoir entrevu une séquence rituelle adaptable à plusieurs niveaux de l'existence sociale et universellement attestée, celle des rites de passage. De même, le lièvre levé par Lafitau à propos de la matrilinearité iroquoise, qui l'entraîne à considérer sérieusement les passages des Anciens relatifs au système social des Lyciens (système qui faisait déjà l'étonnement d'Hérodote), ce lièvre n'en finit pas de courir dans l'histoire des études concernant l'imaginaire masculin d'un règne des femmes : de Morgan et de Bachofen aux études de Simon Pembroke, via Engels⁸. Quel que soit le sens qu'on donne au phénomène (il relève depuis longtemps de l'histoire de l'imaginaire plutôt que de l'histoire tout court), il n'en demeure pas moins que cette « gynécocratie » dont Lafitau précise la notion demeure un concept fécond dans le domaine des sciences humaines, ainsi que l'atteste l'étude encore récente de Pierre Vidal-Naquet (1981), « Esclavage et gynécocratie dans la tradition, le mythe, l'utopie ». Quant aux hommes-femmes, il n'est que de suivre leur destin dans la littérature ethnographique et historico-religieuse. On est tout d'abord frappé par le fait que les ethnologues, depuis l'entre-deux-guerres, redécouvrent ces personnages auxquels ils confè-

⁸ Voir Pembroke (1967), avec bibliographie.

rent le nom de « berdaches » (emprunté aux voyageurs français du XVI^e siècle en Amérique) et auxquels ils consacrent, récemment, plusieurs monographies de type comparatistes dans le cadre amérindien tout en suggérant que la comparaison pourrait s'étendre à d'autres domaines⁹. Du côté des classicistes aussi, et sans que référence soit faite au père Lafitau, on compare : entre certaine coutume scythe (à laquelle Lafitau pensait en parlant de Vénus Ouranie) et certaines coutumes sibériennes ; les « énarées » ou « androgynes » d'Hérodote sont ainsi expliqués par la comparaison avec les chamans hommes Tchouktches qui affectent de devenir des femmes et se comportent à l'avenant¹⁰. Les galls de Cybèle, de leur côté, sont orientés vers le riche dossier de l'homosexualité rituelle suméro-babylonienne¹¹.

Sans que la gerbe de ce dossier élargi soit nouée, et avant même que les conditions de légitimité d'une telle étude comparative ne soient définies, force est de reconnaître que l'intuition de Lafitau, pour ethnocentrique qu'elle soit, n'est pas stérile. Reste à savoir si on peut l'affranchir de la vaste construction théologique (et idéologique) qui la condamne à n'être l'intuition que du même.

L'histoire des religions, comme discipline, est née d'une constatation ancienne, périodiquement remise en doute, toujours objet d'étonnement : les autres (sous-entendu : les non chrétiens) ont eux aussi des religions : eux aussi connaissent des pratiques et des croyances que nous appellerions « religieuses ». Il a fallu en outre qu'à cette constatation, ou à ce soupçon, vienne s'ajouter le projet (conçu à la fin du XVIII^e siècle) de considérer la possibilité d'une étude non confessionnelle des phénomènes appelés religieux, c'est à dire une approche où la religion des autres (dans la mesure où on leur en reconnaît une) ne se trouve pas d'emblée expliquée en référence à notre propre système de représentations religieuses. Double projet donc, ou double perspective, que celle de constituer un champ où l'on puisse disposer à la fois en regard les unes des autres, et à l'abri de notre regard, les religions, toutes les religions, celles des autres comme (d'ailleurs) les « nôtres ». A la fin du XIX^e siècle, l'idée de mettre sur le même pied toutes les religions du monde (y compris le christianisme) est étroitement solidaire du projet d'arracher la religion au dogme pour la confier à l'histoire. Il y a donc, au départ de la destinée académique de notre objet, un léger parfum de laïcité, d'anticléricalisme parfois, dans cette volonté de créer une discipline qu'on appelle tantôt « science de la religion », tantôt « histoire comparée des religions ». Discipline non confessionnelle à vocation comparatiste, l'histoire des religions est aujourd'hui encore hantée par les fantômes qui circulèrent à sa naissance.

⁹ Désy (1978) ; Callender and Kochems (1983) commentent une très riche bibliographie mais ignorent le texte important de Pierrette Désy qui démontre la nature religieuse du phénomène.

¹⁰ Halliday (1910-1911) ; cf. Dumézil (1946).

¹¹ Burkert (1979), pp. 110-111 et note 20, p. 198 ; cf. le dossier réuni par Bottéro et Petschow (1972-1975).

En 1870, dans ses fameuses leçons sur la science de la religion, Max Müller annonce un programme : « Etablir une science des religions qui reposera sur la comparaison de toutes les religions de l'humanité, ou au moins des plus importantes, ce n'est plus là qu'une question de temps ». Cette science, qui s'attachera d'abord aux textes canoniques des grandes traditions (Max Müller deviendra l'éditeur de l'imposante série des *Sacred Books of the East*), il lui donne pour nom : théologie comparée, et s'empresse d'en souligner la compatibilité avec la foi chrétienne considérée comme une des formes d'aboutissement d'une longue évolution : « Aucune religion n'offre, si je puis dire, un sol mieux préparé pour la culture de la théologie comparée que la nôtre. La position que le christianisme occupa, dès l'origine, vis-à-vis du judaïsme, fut comme une première leçon en matière de théologie comparée, et dirigea l'attention des esprits même les moins portés à ce genre de recherches vers une comparaison de ces deux religions... Si nous avons appris à voir dans la religion exclusive des Juifs comme une préparation à ce qui devait être la religion cosmopolite, universelle, humaine par excellence, nous éprouverons bien moins de difficulté à découvrir dans le labyrinthe des autres religions un ordre et un dessein cachés. Elles semblent marcher dans le désert, c'est possible ; mais cette marche lente et vagabonde n'en est pas moins un acheminement vers la terre promise »¹².

Du côté français, bien que la chaire d'histoire comparée des religions soit créée en 1879 au Collège de France par un théologien protestant, Albert Réville, l'accent est mis sur la laïcité. Maurice Vernes, en 1916, faisant l'historique de la 5^e section de l'École Pratique des Hautes Etudes créée en 1886 comme prolongement de l'enseignement donné au Collège de France, sous le titre d'École Pratique des Hautes Etudes Religieuses, souligne que ces deux institutions furent « l'aboutissement en matière religieuse du mouvement des idées qui caractérise le XVIII^e et le XIX^e siècle et qui a consisté à transporter les sciences humaines ou sociales du terrain du dogme sur celui de l'histoire ». Le but de la recherche est ainsi défini : « Plus de dogmes dictés par un corps privilégié, qui se borne à faire vérifier ses titres à servir de canal aux révélations célestes, mais un inventaire patient et méthodique des documents, institutions et doctrines, donnant naissance à un classement historique par l'emploi exclusif de l'examen critique ». L'École Pratique des Hautes Etudes Religieuses devient ainsi, selon les propres termes de Maurice Vernes, une faculté de théologie laïcisée.

¹² Müller (1873), pp. 30-31. On sait que la méthode comparative, avant de s'appliquer aux grands ensembles religieux définis sous l'appellation de « théologie comparée », avait déjà servi d'instrument pour l'approche des mythologies indo-européennes (cf. Müller 1856). Il convient toutefois de souligner que pour Max Müller le mythologique ne se réduit pas au religieux, mais englobe une pluralité de discours hétérogènes, tous marqués par le fameux procès de « maladie du langage », procès qui égare et pervertit (par la dérive de métaphores à l'origine solaires) un langage premier et poétique, celui de la transparence au monde. Travaillant sur le corpus des grands textes canoniques, la « théologie comparée » mettra son objet, la religion, à l'abri des critiques qui pourraient s'adresser à la mythologie.

Le principe organisateur de la classification a évidemment connu bien des avatars depuis l'époque de Max Müller. Celui-ci concevait sa théologie comparée sur le modèle de la science du langage héritée de ses maîtres Franz Bopp et Eugène Burnouf : celui de la grammaire comparée, aboutissant à un classement des langues par familles. De même un classement des religions par familles et sous-groupes s'effectuerait sur le mode généalogique avec, à un extrême, la religion naturelle de l'homme primitif, à l'autre le christianisme et les différentes manifestations des grandes religions. Dans un ouvrage paru en 1872, *La Science des religions*, Emile Burnouf (fils d'Eugène) s'inspire de l'enthousiasme de Max Müller pour lancer un appel à la classification des phénomènes religieux sur le modèle de l'histoire naturelle et des sciences de l'observation, avec une option elle aussi évolutionniste : « Il est possible de diviser en groupes les religions anciennes ou modernes... On peut ensuite réunir ces groupes en catégories plus étendues et moins nombreuses... Ce travail préliminaire étant terminé, on procède à l'étude pour ainsi dire physiologique des religions, et l'on remarque alors, comme dans la botanique, que les religions réunies dans un même groupe se ressemblent entre elles par leur organisation, par leurs principes constitutifs, par leurs effets généraux, et le plus souvent par le milieu où elles se sont développées. Ces simples observations répandent à elles seules déjà une vive lumière sur l'histoire. Enfin, la comparaison s'étendant finit par embrasser toutes les religions connues ; dès lors, il devient possible de déterminer leurs éléments essentiels, de suivre leurs développements dans le passé, de les ramener à des formes de plus en plus anciennes et d'approcher par degrés de leur origine » (pp. 13-14). Et pour ceux qui se demanderaient ce qu'il advient de l'inclassable, dans un tel système, l'auteur ajoute : « Il est aujourd'hui très vraisemblable que les races humaines autres que la blanche seront reconnues pour incapables de fonder un système religieux de quelque valeur, et que chez les plus infimes d'entre elles on ne trouvera qu'une notion de Dieu à peine ébauchée et des cultes sans théorie » (p. 57).

En 1916, quand Vernes écrivait son rapport sur l'enseignement de la 5^e section, l'accent était déjà porté sur l'inventaire, plutôt que sur le classement. L'inventaire, en effet, entraîne à regarder de près les dossiers dans leur diversité, et leurs spécificités. Il porte au désenchantement en ce qui concerne un but toujours proclamé, mais de plus en plus lointain, celui du classement. Le projet comparatiste de Max Müller renaît cependant périodiquement de ses cendres, comme l'indiquent les nombreux volumes de « Comparative Religion » qui alourdissent les rayons de nos bibliothèques. Nombre d'historiens des religions, aujourd'hui encore, espèrent parvenir à une telle classification générale, qui ne soit pas une simple juxtaposition de monographies, mais bien un ensemble structuré et raisonné où chaque religion rejoindrait naturellement certaines classes, opposées à d'autres classes en fonction d'un système signifiant. Frank Whaling, qui tout récemment nous rappelait que la tâche de la dis-

cipline appelée « comparative religion » est bel et bien de comparer les différentes traditions religieuses en vue de les classer, devait toutefois reconnaître que, dans la bibliographie existante à l'heure actuelle, les essais dans cette direction demeurent des vœux pieux (1983, p. 170). Le plus souvent, en effet, l'historien des religions est l'homme d'un terrain. Les questions comparatistes qu'il se pose lui sont dictées par les conditions mêmes de son terrain. Cela, qui est le plus intéressant, n'exclut pas la légitimité d'une enquête qui se donnerait pour but une classification générale des religions, mais entraîne comme conséquence que les critères d'une telle entreprise seront toujours arbitraires, et partiels. Une telle classification ne peut s'effectuer que sous un certain angle, et en réponse à certaines questions. Par exemple celle des rapports entre l'organisation religieuse et l'organisation sociale (peut-on les distinguer ?), ou entre modes religieux de divination et exercice du pouvoir, ou celle des conséquences qu'entraîne, du point de vue de telle ou telle religion, l'usage ou non usage de l'écriture, la présence ou non présence d'un clergé, etc. Toute classification générale, par conséquent, aurait le statut d'un essai, avec ce que cela représente de stimulant mais aussi d'inachevé.

Mais si la comparaison n'a plus pour but (sinon ultime dans le sens d'inaccessible) une classification générale, elle n'en demeure pas moins l'outil fondamental de la recherche en histoire des religions. « Affaire de spécialistes », comme le dit Jean-Pierre Vernant (1976, p. 21), le travail comparatiste engage « les historiens des religions à penser eux-mêmes pluridisciplinaire, à aborder les faits religieux qui leur sont familiers dans une perspective nouvelle permettant de les aligner sur ceux d'autres cultures, de fixer une direction de recherche et une problématique commune ».

La comparaison peut s'effectuer à des fins diverses. Elle peut être heuristique dans le sens qu'elle vise à contourner une difficulté momentanément insurmontable du point de vue de l'analyse interne de tel ou tel corpus. En proposant une solution venue de l'extérieur, en allant chercher ailleurs un modèle explicatif, elle excite généralement la hargne des spécialistes qui vont s'efforcer de débusquer la bonne solution interne que de mauvaises habitudes empêchaient de voir¹³. A moins qu'elle ne trouve précisément la bonne solution, auquel cas on peut parler, à juste titre, d'un parallèle. Mais quelle que soit l'issue, elle ramène au corpus de départ, à l'intérieur duquel (et au nom duquel seulement) peut s'esquisser une démonstration convaincante. Le parallèle heuristique en soi n'explique rien, mais il peut mettre sur la piste d'une explication.

Dans le même ordre d'idée, la comparaison peut prendre la forme d'un détour qui permette de mieux s'affranchir du règne des évidences ethnocentriques : comme instrument d'éloignement, par exem-

¹³ Un exemple pourrait être celui du visage couvert de gypse des Titans dévorateurs de Dionysos ; éclairé autrefois par la comparaison avec des rituels initiatiques australiens, le même gypse s'explique aujourd'hui par la considération du champ sémantique du mot *titanos* : Detienne (1977), p. 183-187.

ple, la comparaison ethnographique s'est avérée précieuse (dès la fin du XIX^e siècle) en ce qui concerne le monde grec ancien. Toutefois, en ne l'arrachant au regard humaniste des « héritiers » que pour le déplacer vers le « sauvage », elle a permis de faire éclater ce scandale sur lequel Marcel Detienne est revenu récemment (1977, pp. 17-47) : les Grecs (décidément) ne sont pas comme les autres ! Cet exercice d'éloignement a l'avantage d'aiguiser le regard, qui perçoit mieux certains détails, à l'intérieur même du corpus, qui formaient (sans qu'on s'en rende compte) obstacle à une vision ethnocentrique.

Plus fondamentale apparaît la comparaison que j'appellerai, faute de mieux, herméneutique. Se situant au niveau de l'interprétation globale, elle n'a pas d'abord pour but d'expliquer tel ou tel détail incompris d'un corpus donné. Elle intervient quand le corpus déjà organisé, déjà compris, est mis en présence d'autres corpus eux aussi constitués, dans un rapport mutuel d'entités qui pourraient se suffire à elles-mêmes, mais auxquelles leur confrontation ajoute du relief. C'est ainsi que, partant « d'une configuration... particulière étudiée, dans ses traits spécifiques, avec le maximum de précision », Jean-Pierre Vernant (1976, pp. 39 sqq.) proposait, sur le mode de l'aventure collective, de mettre en regard de l'exemple grec le sacrifice dans d'autres systèmes religieux¹⁴.

La comparaison entre des phénomènes religieux (mythes, rites, institutions, etc...) issus de systèmes culturels étrangers les uns aux autres peut s'opérer de deux manières : je peux tenter d'expliquer, à la lumière des contextes respectifs, la forme et la coloration que prend, en passant d'un système culturel à un autre, tel élément jugé semblable ; je peux, à l'inverse, tenter d'expliquer les différences qui opposent ces deux systèmes culturels à la lumière de cette transformation. Ce que l'on compare oscille sans cesse, et sans que cela soit toujours bien explicité, des termes premiers de la comparaison (ce qui se transforme) aux contextes contrastés entre lesquels cette transformation s'effectue. La connaissance progresse dans cet entre-deux : à mesure que s'affine l'analyse des transformations, la juste évaluation des différents contextes culturels se précise, et vice versa. On pourrait parler d'une relation dialectique.

La question se pose-t-elle de savoir si les différents termes de la comparaison entretiennent seulement, entre eux, des rapports logiques, ou si certains d'entre eux dérivent historiquement de certains autres, ou sont issus du même héritage ? Dans quelle mesure convient-il de distinguer la comparaison entre des éléments qui n'entretiennent entre eux aucun rapport de dérivation, et celle entre des éléments dérivés les uns des autres, ou dérivés d'une même origine ? Le statut du « même » change-t-il, d'une situation à l'autre ? L'acharnement avec lequel Georges Dumézil se refuse de sortir du corpus indo-européen (à de très rares exceptions près, mais qui sont alors expliquées par une notion élargie de la contiguïté) fait ici figure de

¹⁴ Comme fruit de cette réflexion collective on peut citer Detienne et Vernant (1979) ; Biarreau et Malamoud (1976).

symbole. On sait que, dans l'histoire de la démarche dumézilienne, ce qui circule ou qui s'hérite (le « même », si l'on veut) cesse à un certain moment (devenu « l'événement » de 1938) de se définir comme un contenu substantiel (où le rapport d'un signe à un sens serait contraignant) pour accéder au niveau d'une structure. De pointilliste qu'elle était (sur un modèle frazérien), la comparaison porte désormais sur des ensembles organisés, sur des relations définies en configurations précises. Simultanément, l'étymologie (qui enracinait le « comparable » dans le terrain des contenus pointillistes) perd de son importance au profit d'un autre modèle heuristique, celui de la tripartition. Une certaine autonomie du symbolique (Dumézil dirait : de l'idéologique) est ainsi assurée. Mais la proie, bien que transformée, demeure la même. Au moment où il n'est plus convaincu par le rapport étymologique des deux mots, Dumézil refuse de lâcher la comparaison flamen-brahman. Il l'empoigne d'un autre côté¹⁵. Il y a donc chez lui, au moment de sa découverte, une perception du rapport qui précède tout modèle d'analyse. Il se peut que l'outil conceptuel nouveau entraîne la découverte de nouveaux objets, mais à l'origine de la découverte de l'outil nouveau il y a la certitude, déjà donnée, de la réalité du nouvel objet, réalité fondée sur le postulat, qui ne change pas, d'une origine commune. En effet, si je compare un rituel romain à un mythe védique, je suis supposé d'emblée me situer au niveau de l'homogène. Une fois la ressemblance repérée (c'est ce repérage qui faisait problème), son statut de ressemblance ne pose pas de problème. Il va de soi. Il y a en effet, donnée au départ, la possibilité (reconnue par la grammaire comparée qui conserve sous cet angle toute son importance) d'un héritage indo-européen commun. La tâche du comparatiste sera donc celle de déceler les ressemblances : un jeu difficile, dont les règles ne cessent de s'affiner. Mais il n'a pas à démontrer comment une ressemblance est possible. Son attention, bien au contraire, portera sur les différences, qu'il s'agira d'expliquer. Il en irait de même pour un chercheur qui étudierait les différentes versions du mythe du déluge dans la tradition proche-orientale : les cultures sumériennes, mésopotamiennes et juive se développèrent sur un même terrain¹⁶. Par contre, la comparaison entre des mythes ou des rites sud-américains, océaniens et sémitiques poserait d'autres problèmes. Pour expliquer comment les ressemblances repérées sont possibles malgré l'inexistence d'un substrat commun, l'irrecevabilité des vieilles théories évolutionnistes et l'inobservabilité d'une diffusion, on pourrait être tenté de faire intervenir une instance supérieure qui pourrait prendre diverses formes : révélation naturelle, archétypes¹⁷, esprit humain qui obéit partout aux mêmes lois, logique de réponses analogues à des problèmes identiques posés

¹⁵ Dans *Flamen-Brahman* (1935) l'approche est encore, et à la fois, étymologique et frazérienne. Tout change avec la conférence intitulée « La préhistoire des flamines majeurs » (1938). G. Dumézil retrace lui-même son itinéraire dans *Mythe et épopée* (1968), pp. 9-26.

¹⁶ Cf. l'ouvrage classique de Heidel (1949).

¹⁷ Cf. entre autres Eliade (1962).

dans des conditions analogues¹⁸, héritage génétique de modèles d'action paléolithiques déterminant des structures rituelles et narratives¹⁹, etc...

L'histoire de l'histoire des religions, et la fonction privilégiée que joue la notion de comparaison dans l'élaboration de ce champ du savoir²⁰, s'éclaire par la confrontation des deux attitudes auxquelles nous avons fait allusion : celle des précurseurs, penseurs religieux eux-mêmes ; celle de la discipline académique, en principe non confessionnelle. L'époque où l'histoire des religions s'émancipe de la théologie pour devenir une science d'observation tirant son modèle des sciences naturelles ou de la linguistique comparée est marquée par le désir de constituer une typologie, une classification. On commence, à cette fin, par vouloir constituer un inventaire. Et l'on se trouve, assez vite, face au dilemme suivant : ou bien se contenter de la juxtaposition d'études historiques limitées au champ de spécialisation de chaque écolier ; ou bien faire éclater le cloisonnement philologique et culturel pour pratiquer, au mépris des contextes spécifiques, un comparatisme tous azimuts bientôt encouragé par un certain usage de la phénoménologie. En d'autres termes, un conflit nouveau apparaissait, non plus entre dogme et laïcité mais entre compétences philologiques ou historico-culturelles et appétits comparatistes, entre postulat de l'irréductibilité de chaque champ culturel et postulat de l'existence de « choses » qui traverseraient les frontières des cultures.

La première époque fut celle de la reconnaissance de religions autres que la religion chrétienne. Mais elles ne pouvaient être des religions, ces autres, qu'en participant d'une manière ou d'une autre du caractère religieux de la religion chrétienne. Cette participation était reconnue tantôt sur le mode d'une imitation diabolique, tantôt sur celui d'un oubli progressif (auquel pouvait aussi s'adjoindre une action diabolique) par rapport à une révélation primitive²¹. Dans le premier cas la ressemblance était considérée comme trompeuse, dans le second cas c'est la différence qui devenait trompeuse. Dans le premier cas, la comparaison se passait de l'histoire (comme le diable avait pu, selon certains Pères de l'Église, inspirer la religion grecque du temps de Socrate à imiter ce qui deviendrait, près de cinq siècles plus tard, le Mystère chrétien) ; dans le second cas, la comparaison avait partie liée avec l'histoire, dont elle décodait les irréversibles vicissitudes : telle fut, entre autres, l'attitude de Lafitau.

Un premier fantôme, très résistant, entrevu à propos de Lafitau, est celui de la comparaison considérée comme une machine à remonter le temps. Les ressemblances sont interprétées comme les traces d'une origine commune. La raison du même est recherchée dans l'histoire. Lafitau sur ce point avoue son échec, même en ne tenant d'abord

¹⁸ Telle est la doctrine de l'école nommée « Ecology of Religions » : Hultkrantz (1975) ; Lincoln (1981).

¹⁹ Burkert (1972 et 1979).

²⁰ Brelich (1970).

²¹ Voir, entre bien d'autres, Gliozzi (1977) ; Pépin (1976).

compte, dans son argument, que de ressemblances portant sur des traits caractéristiques, des usages particuliers et peu communs. La couvade, les amazones, les hommes-femmes, la matrilinearité interviennent comme autant de pratiques paradoxales que certaines populations barbares de l'Ancien Monde transpirent à certaines populations du Nouveau. Preuves d'une origine commune ? « Mais ces caractères tout singuliers qu'ils paraissent, ne le sont cependant pas ; et convenant à plusieurs... Peuples, ainsi que je vais le faire voir, le fondement de toutes ces conjectures tombe, et nous laisse dans notre incertitude » (vol. 1, p. 76). Pour que la comparaison devienne preuve suffisante d'une origine commune il faudrait, selon Lafitau, qu'elle porte sur des traits extrêmement précis et tels que seules deux populations bien définies, l'une dans l'Ancien, l'autre dans le Nouveau Monde, les affichent. Tel n'est jamais le cas. Lafitau prend donc la chose de plus haut et nous l'avons vu recourir à une mystérieuse vision des origines. La vision du même, ramené à sa cause universelle, rend vain un procès d'explicitation qui exigerait un autre type de voyance, celle de « cet auteur qui a donné une succession des Rois d'Espagne, en remontant de génération en génération jusqu'à Adam » (vol. 1, p. 41). L'héritage commun n'est pas démontré par l'analyse précise des deux termes de la comparaison. Mais a-t-il à être démontré ?

Les théories qui désirent rendre compte du même, en découvrir la raison, relèvent fatalement d'une idéologie, sinon d'une vision. La raison du même, en tant que fondement de la comparaison, n'a pas à être démontrée. Il existe, de fait, une pratique légitime de la comparaison, pratique réaliste et non dépourvue d'ambition, caractérisée par le désir de mieux comprendre, de mieux traduire²² les phénomènes religieux tels qu'ils ont (ou eurent) un sens pour ceux qui les ont créés, chaque fois dans un contexte culturel et historique bien particulier. Cet usage de la comparaison n'a pas pour but de rechercher l'unité de l'homme, bien qu'à chaque instant il la désigne, dans son effort de comprendre les différences.

Son premier objectif est d'apprécier la relation que les autres entretiennent entre eux, sous le regard d'*ego*. Un rapport entre religions amérindiennes et religions de l'Antiquité classique, en effet, ne peut faire l'objet d'une analyse que si, d'une certaine manière, *ego* se reconnaît en un lieu comme en l'autre, tout moderne qu'il soit. C'est toujours du point de vue d'*ego* qu'il s'agit, en définitive. Mais ce point de vue, instrument nécessaire et inévitable, n'est pas immuable : il peut être appelé à son tour à constituer l'un des termes dont une comparaison (venue d'ailleurs) permettra de préciser la notion.

Faculté des Lettres
Université de Genève

²² Sur la notion de traduction et ses implications dans le champ des sciences historiques on se référera à Rudhardt (1981).

BIBLIOGRAPHIE

- Madeleine Biardeau et Charles Malamoud, *Le Sacrifice dans l'Inde ancienne* Paris PUF 1976 (Bibl. de l'Ecole des Hautes Etudes, Section des Sciences religieuses, vol. LXXIX).
- Jean Bottéro et H. Petschow, article « Homosexualität » (publié en français), *Reallexikon der Assyriologie und Vorderasiatischen Archäologie*, vol. 4, Berlin-New York 1972-1974, pp. 459-468.
- Angelo Brelich, « Prolégomènes à une histoire des religions », *Encyclopédie de la Pléiade. Histoire des religions I*, Paris, Gallimard, 1970, pp. 3-59.
- Walter Burkert, *Homo Necans: Interpretation altgriechischer Opferriten und Mythen*, Berlin, W. De Gruyter, 1972.
- *Structure and History in Greek Mythology and Ritual*, Berkeley-Los Angeles-London, University of California Press, 1979.
- Charles Callender and Lee M. Kochems, *The North American Berdache*, « *Current Anthropology* », 24 (1983), pp. 443-470.
- Bartolomé de las Casas, *Apologética Historia* (Edmundo O'Gorman éd.), 2 vol., Mexico, Univ. Nac. Autónoma de Mexico, 1967.
- Michel de Certeau, *Writing vs. Time: History and Anthropology in the works of Lafitau*, « *Yale French Studies* », 59 (1980), pp. 37-64.
- Giuseppe Cocchiara, *Lafitau, i selvaggi americani e il mondo classico*, « *Rivista di Etnografia* », 2 (1948), pp. 5-14.
- Pierrette Désy, *L'homme-femme (les berdaches en Amérique du Nord)*, « *Libre* », 3 (1978), pp. 57-102.
- Marcel Detienne, *Dionysos mis à mort*, Paris, Gallimard, 1977.
- Marcel Detienne et Jean-Pierre Vernant, *La Cuisine du sacrifice en pays grec*, Paris, Gallimard, 1979.
- Michèle Duchet, *Le Partage des savoirs. Discours historique, discours ethnologique*, Paris, La Découverte, 1984, pp. 30-52 (« De l'histoire morale à la description des mœurs : Lafitau »).
- Georges Dumézil, *Flamen-Brahman*, Paris, Geuthner, 1935 (Annales du Musée Guimet, Bibliothèque de Vulgarisation, t. 51).
- « La préhistoire des flamines majeurs », conférence prononcée en 1938, reprise dans *Idées romaines*, Paris, Gallimard, 1969, pp. 155-166.
- *Les Enarées scythiques et la grossesse de Nazte Hamyc*, « *Latomus* », 5 (1946), pp. 249-255.
- *Mythe et épopée*, vol. 1, Paris, Gallimard, 1968.
- Mircéa Eliade, « Remarques sur le symbolisme religieux », dans *Méphisto-phélès et l'androgynie*, Paris, Gallimard, 1962, pp. 238-268.
- William N. Fenton and Elizabeth L. Moore, *Customs of the American Indians Compared with the Customs of Primitive Times by Father Joseph François Lafitau*, 2 vol., Toronto, The Champlain Society, 1974.

- Arnold van Gennep, *Religions, mœurs et légendes*, 5^e série, Paris, 1914, pp. 11-133.
- Giuliano Gliozzi, *Adamo e il nuovo mondo. La nascita dell'antropologia come ideologia coloniale: dalle genealogie bibliche alle teorie razziali (1500-1700)*, Florence, La Nuova Italia, 1977.
- Henri Graillot, *Le Culte de Cybèle Mère des Dieux à Rome et dans l'Empire*, Paris, 1912 (Bibl. des Ecoles françaises d'Athènes et de Rome, fasc. 107).
- W.R. Halliday, *A Note on the ΘΙΑΒΑ ΝΟΥΣΟΣ of the Skythians*, « The Annual of the British School at Athens », 17 (1910-1911), pp. 95-102.
- Alexander Heidel, *The Gilgamesh Epic and Old Testament Parallels*, Chicago, 1949, pp. 224-269 (« The Story of the Flood »).
- H. Herter, article « Effeminatus », *Reallexikon für Antike und Christentum*, vol. IV, Stuttgart, 1959, cols. 620-650.
- P.D. Huet, *Demonstratio evangelica*, 4^e éd., Leipzig, 1694.
- Ake Hultkrantz, *The Religio-Ecological Method in the Research on Pre-historic Religion*, dans *Actes du Symposium International sur les religions de la préhistoire*, Capo di Ponte, Ed. del Centro, 1975, pp. 519-528.
- François Joseph Lafitau, *Mœurs des sauvages américains comparées aux mœurs des premiers temps*, 2 vol., Paris, Saugrain et Hochereau, 1724.
- Bruce Lincoln, *Priests, Warriors, and Cattle. A Study in the Ecology of Religions*, Berkeley-Los Angeles-London, University of California Press, 1981.
- Alfred Métraux, *Les précurseurs de l'ethnologie en France du XVI^e au XVIII^e siècle*, « Cahiers d'histoire mondiale », 7 (1963), pp. 721-738.
- Max Müller, *Comparative Mythology* (1856), traduit en français sous le titre: *Essai de mythologie comparée*, Paris, 1859.
- *Introduction to the Science of Religion* (1870), traduit par H. Dietz sous le titre: *La Science de la religion*, Paris, 1873.
- Simon G. Pembroke, *Women in Charge: the Function of Alternatives in Early Greek Tradition and the Ancient Idea of Matriarchy*, « Journal of the Warburg and Courtauld Institutes », 30 (1967), pp. 1-35.
- Jean Pépin, *Mythe et allégorie. Les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes*, nouvelle éd. revue et augmentée, Paris, Etudes Augustiniennes, 1976.
- Jean Rudhardt, « Réflexions philosophiques à l'occasion d'un exercice de traduction », dans *Du mythe, de la religion grecque et de la compréhension d'autrui*, Genève, Droz, 1981, pp. 33-57 (« Revue européenne des sciences sociales », t. XIX, n° 58).
- Georges Tissot, *J.F. Lafitau: figures anthropologiques*, « Sciences religieuses », 4 (1974-1975), pp. 93-107.
- Robert Turcan, *Sénèque et les religions orientales*, Bruxelles, 1967 (Collection Latomus, vol. 91).

- Jean-Pierre Vernant, *Religion grecque, religions antiques* (Leçon inaugurale de la chaire d'études comparées des religions antiques), Paris, Maspéro, 1976; repris dans *Religions, histoires, raisons*, Petite Collection Maspéro, Paris, 1979, pp. 5-34.
- Maurice Vernes, *Les caractéristiques de l'Ecole pratique des hautes études — sciences religieuses — et sa place dans l'enseignement supérieur français, Ecole pratique des hautes études, section des sciences religieuses, Annuaire 1916-1917*, pp. 19-45.
- Pierre Vidal-Naquet, *Le cru, l'enfant grec et le cuit*, dans J. Le Goff et P. Nora, *Faire de l'histoire III*, Paris, Gallimard, 1974, pp. 137-168 (repris dans *Le Chasseur noir*, Paris, Maspéro, 1981, pp. 177-207).
- *Esclavage et gynécocratie dans la tradition, le mythe, l'utopie*, dans *Le Chasseur noir*, Paris, Maspéro, 1981, pp. 267-288.
- Frank Whaling, « Comparative Approaches », in Frank Whaling (éd.), *Contemporary Approaches to the Study of Religion*, vol. 1, Berlin-New York-Amsterdam, 1983 (Religion and Reason 27), pp. 165-295.