



Archives de sciences sociales des religions

156 | octobre-décembre 2011
Bulletin Bibliographique

Messianismes et millénarismes

À propos de :

DESROCHE Henri, Dieux d'hommes. Dictionnaire des messianismes et millénarismes du premier siècle à nos jours, Paris, Berg International, 2010, préface d'Émile Poulat.

Claudine Gauthier



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/assr/23402>

DOI : 10.4000/assr.23402

ISSN : 1777-5825

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 31 décembre 2011

Pagination : 43-59

ISBN : 9782713223273

ISSN : 0335-5985

Référence électronique

Claudine Gauthier, « Messianismes et millénarismes », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 156 | octobre-décembre 2011, mis en ligne le 30 janvier 2012, consulté le 03 mai 2019. URL : <http://journals.openedition.org/assr/23402> ; DOI : 10.4000/assr.23402

Claudine Gauthier

Messianismes et millénarismes ¹

À propos de :

DESROCHE Henri, *Dieux d'hommes. Dictionnaire des messianismes et millénarismes du premier siècle à nos jours*, Paris, Berg International, 2010, préface d'Émile Poulat.

Nous devons à Berg International la réédition du dictionnaire sur les messianismes et millénarismes publié en 1969 par Henri Desroche (1914-1994). Initiateur après-guerre d'une nouvelle sociologie des religions, cet auteur avait notamment introduit la notion d'uthéisme, un espace de croyance au-delà des théismes et athéismes. Ce livre est le reflet tant des intérêts intellectuels d'un homme que du moment historique de sa parution. C'est un peu l'un et l'autre que nous devons tenter de restituer ici. Le goût d'Henri Desroche pour l'étude de l'utopie par le biais de l'analyse du « processus qui va du rêve à la praxis » – c'est-à-dire du moment où l'espérance utopique est rendue opératoire – (Bastide, 1973 : 128), le conduit à susciter dès le milieu des années 1950 une vaste enquête sur les phénomènes messianico-millénaristes. Il présente *Dieux d'hommes* comme une première ébauche visant à en synthétiser les résultats même s'il confesse, en même temps, les imperfections de son œuvre dues tant à des vicissitudes techniques qu'à l'ampleur de la tâche entreprise (1969 : 1). « À étendre ainsi la glane dans des champs aussi disparates (...) il devient de plus en plus difficile, voire impossible de nouer la gerbe » (*ibid.* : 11).

Si l'étude des phénomènes sociaux liés aux attentes eschatologiques est désormais un sujet récurrent des sciences sociales en France, on le doit en effet en grande partie à l'ampleur de l'initiative scientifique prise par notre auteur. Jusque-là seules quelques pistes avaient été tracées, d'abord de manière subreptice ou indirecte.

1. Je tiens à remercier André Mary des précieuses remarques qu'il a bien voulu m'adresser.

Prémices

Émile Durkheim évoque déjà la question des millénarismes au détour d'une étude des « milieux sociaux effervescents », définis comme des milieux coïncidant avec ces périodes historiques où les interactions sociales sont particulièrement vives, sous l'influence d'un grand mouvement collectif qui génère une effervescence générale caractéristique des périodes révolutionnaires ou créatrices (1985 : 301), mais il ne distingue pas véritablement ces phénomènes des autres mouvements où la collectivité est ainsi transportée. C'est indirectement que Marcel Mauss (1924 : 893-915) leur assigne le statut d'objet des sciences sociales en développant une réflexion sur l'Attente, et les faits sociaux qui y sont associés. Il situe son questionnement sociologique dans le prolongement des travaux de Robert Hertz sur *Le péché et l'expiation* visant l'étude du sacrifice expiatoire et de l'ascétisme pénitentiel dans le christianisme. Il s'agit là d'analyser « le mystère du pardon », c'est-à-dire les modes et les raisons de l'effacement par une société du péché et du crime (Hertz, 1988 : 23), symbolisés par les deux événements qui, dans cette religion, englobent toute l'histoire de l'humanité : le péché d'Adam et la Passion du Christ (*ibid.* : 5). L'Attente dont il est question ici est clairement de type eschatologique ; elle rejoue en chaque fidèle « le grand drame cosmique » où « l'homme, nouvel Adam, doit sans cesse, selon ses forces, reproduire pour lui-même la Passion réparatrice du Christ ». Il obtient ainsi pour lui-même le pardon, première des grâces et condition de toutes les autres (*ibid.* : 6), dont la Résurrection finale.

Parallèlement à ces travaux, quelques études des messianismes coloniaux ont, certes, été produites, mais elles sont le fait de missionnaires, d'administrateurs coloniaux ou de médecins qui les analysent comme un phénomène purement pathologique, oscillant entre caricature du christianisme et retour à une mentalité archaïque, aux effets destructeurs par les révoltes sanglantes et les suicides collectifs qu'il provoque (Bastide, 1970 : 276-277). Il faut attendre le début des années cinquante pour que les messianismes-millénarismes soient véritablement explorés par l'anthropologie française comme un objet d'étude à part entière grâce à Georges Balandier (1953 : 41-65). Celui-ci, dépassant les perspectives tracées par Ralph Linton – qui voit dans le messianisme une conséquence des rapports de domination et de soumission – et par Max Weber – pour lequel ces phénomènes sont une réaction à la frustration (*ibid.* : 43) –, invite à repenser cet objet à partir d'une enquête réalisée en milieu congolais, en se plaçant du point de vue du colonisé. Il analyse ces mouvements comme autant de transferts de l'activité politique dans la sphère religieuse, exprimant une tentative d'adaptation et de reconstruction sociale face à une situation réelle (*ibid.* : 45-65). Il prolonge ces vues dans un article publié en 1958 dans les *Archives de Sociologie des Religions* (91-95). Il remarque également déjà que ces phénomènes ne représentent qu'une alternative de réponse parmi d'autres à une situation coloniale,

telle par exemple le Bwiti des Fang étudié notamment par James W. Fernandez (1961) puis, bien plus récemment, par André Mary (1983).

L'enquête Desroche

Un sillon était dès lors tracé. Henri Desroche décide de le creuser à partir de 1955 au moyen d'une vaste enquête menée sous son égide, étudiant l'attente eschatologique principalement à partir des phénomènes messianiques qui se multiplient alors, notamment dans le contexte colonial. Indiquons rapidement le contexte historique dans lequel cette enquête a vu jour, car, à cet égard, l'entreprise n'était pas seulement novatrice mais audacieuse et il importe de le souligner. Dans la France de l'après-guerre, seules de rares chaires de sociologie existent à l'Université, institution qui ne propose d'ailleurs encore aucune licence pour cette spécialité. C'est donc au Centre d'études sociologiques, fondé en 1945 au sein du CNRS que revient le mérite d'avoir alors professionnalisé la discipline. Mais la sociologie religieuse ne compte plus alors parmi les objets valorisés (Hervieu-Léger, 2006 : 54) et c'est à Henri Desroche que revient l'initiative de la fondation, en 1954, du Groupe de Sociologie des Religions (GSR) qui, s'il devra attendre 1974 pour être reconnu comme un laboratoire du CNRS, n'en est pas moins financé par le Centre d'études sociologiques dès ses débuts et devient rapidement éditeur d'une revue, les *Archives de sociologie des religions*, publiée par les éditions du CNRS qui la considèrent rapidement comme « un de ses fleurons » (Poulat, 2006 : 25-31). Il importe de souligner ce lien entre les travaux du Groupe de Sociologie des Religions et le CNRS, car vouloir alors, comme l'a fait le GSR, établir une sociologie des religions indépendante, c'est-à-dire une sociologie appliquée émancipée de toute appartenance confessionnelle ou non confessionnelle ne va pas de soi. L'entreprise suscite des résistances tant doctrinales qu'institutionnelles, si bien qu'en 1958 le Vatican demande même, via son nonce apostolique, de supprimer la parution des *Archives de sociologie des religions* (*ibid.* : 33), revue qui vient notamment d'abriter les premiers résultats de l'enquête sur les phénomènes messianico-millénaristes. Le dynamisme propre à Henri Desroche (Isambert, 1997 : 93) parvient pourtant à surmonter tous ces obstacles grâce à l'appui financier du CNRS, qui est alors une institution finançant tout projet en échange de résultats scientifiquement validés. Ce soutien matériel permet donc à son enquête d'être l'équivalent d'une RCP (recherche coopérative sur programme) (Poulat, 2006 : 30 ; 35 et Desroche, 2010 : 14).

Le projet de Desroche de lancer une enquête d'une si grande ampleur sur un sujet dont le cœur n'est autre que l'utopie peut apparaître lui-même comme utopique dans un tel contexte. Mais, au-delà des phénomènes messianico-millénaristes, il parvient ainsi à développer une sociologie de l'imaginaire qui étudie les représentations collectives à partir des phénomènes sociaux. En outre, loin de se cantonner à dégager des constantes, c'est aussi de « l'imprévisible nouveauté » que Desroche est en quête (Bastide, 1973 : 127-129).

Souhaitant dresser un inventaire général des phénomènes messianico-millénaristes, Henri Desroche établit un questionnaire destiné à soutenir une enquête internationale qui est d'abord publié dans le n° 5 des *Archives de Sociologie des Religions* (*ibid.*, 1958 : 88-90), puis réimprimé dans l'introduction de *Dieux d'hommes* (Desroche, 1969 : 9-10). Destiné à permettre d'affiner l'analyse de ces phénomènes et de leurs conséquences, ce questionnaire adopte une forme relativement originale en faisant état des hypothèses et théories déjà formulées en ce domaine, qu'il synthétise tant à partir du travail préparatoire qui a devancé les premières études publiées dans les *Archives de Sociologie des Religions* que des premières réponses reçues de spécialistes de tel ou tel messianisme ou millénarisme et qu'il engage à critiquer ou à prolonger. L'appel ainsi lancé dans cette revue se veut ouvert, dépassant toute limite de rattachement institutionnel ou disciplinaire, et exprime le caractère collectif et la volonté d'affranchissement de tout cadre restrictif de cette enquête dans le seul dessein de voir progresser la constitution des outils théoriques et la compréhension de cet objet polymorphe. La problématique induit quatre dimensions d'approche : 1) la distribution en aires historiques et culturelles ; 2) la typologie des personnages ou des groupements messianiques ; 3) leurs sens ; 4) leurs corrélations socioculturelles. Le souci typologique est manifeste. Ainsi, après avoir constaté combien les études qui ont été publiées jusqu'ici ne peuvent représenter qu'un « échantillonnage ultrarudimentaire sur la distribution du phénomène messianisme-millénarisme dans l'histoire et la géographie » où seuls les messianismes océaniques et nord-américains ont pu être analysés en termes de réseaux ou de cycles, on s'engage à signaler d'autres réseaux ou cycles éventuels en tentant de les situer par ordre d'importance et, éventuellement, d'en établir une nomenclature générale (GSR, 1958 : 88). La question des types de groupements et de personnages suit une ligne de pensée similaire appelant, à partir des typologies déjà proposées (messianismes réussis ou échoués, micro et macro sociologiques, etc.), à établir une classification d'un ensemble de types ou, au contraire, à réviser celles-ci. Le chapitre sur le sens de ces mouvements part, quant à lui, d'une interrogation sur leur origine judéo-chrétienne et leur lien à l'expansion du christianisme, dimension qui est niée par certains chercheurs et sur laquelle cette enquête entend donc s'appesantir, traduisant bien le moment historique où celle-ci est menée, la fin de la colonisation, qui a été associée à une recrudescence des phénomènes messianiques. De plus, la question relative à la base religieuse de ces faits sociaux a induit une classification des messianismes qui n'est pas neutre idéologiquement puisqu'elle distingue les messianismes chrétiens – et pas même judéo-chrétiens – de ceux des religions non chrétiennes. On oriente également la pensée sur le lien éventuel avec la naissance d'une dissidence religieuse, tout en sondant son degré d'aberration, de marginalité ou d'anomie. Quant aux corrélations socioculturelles, elles doivent être étudiées en partant du principe qu'il existe bien une interaction entre faits religieux et faits sociaux mais, toujours, le souci typologique édictant les perspectives de ce questionnaire conduit à chercher comment définir et classer cette interrelation dans le cas du messianisme et du millénarisme.

Les études produites dans le cadre de cette enquête ont été le fait de plusieurs membres du Groupe de sociologie des Religions tels, outre Henri Desroche, François-André Isambert, Jean Séguy et Norman Birnbaum, mais aussi de deux de leurs amis, Roger Bastide et Maria Isaura Pereira de Queiroz, et de collaborateurs extérieurs qui ont utilisé le questionnaire et qui signent la grande majorité des contributions. Celles-ci, nous l'avons dit, ont d'abord été publiées dans deux numéros des *Archives de Sociologie des Religions* (1957 et 1958) puis, ce dossier ayant été considéré comme devant rester ouvert, intégrées de manière plus ponctuelle à la revue jusqu'aux années soixante-dix. En dépit de la visée typologique du questionnaire, les articles qui en résultent renvoient à un monde fort hétéroclite. Seule Maria Isaura Pereira de Queiroz tente d'établir une classification, à partir de l'étude des messianismes brésiliens, notamment dans l'article qu'elle donne aux *Archives de Sociologie des Religions* dont le plan reprend directement celui de ce questionnaire (1958 : 111-120 ; 1968 : *passim*). En fait, dès 1960, dans le compte rendu d'un colloque organisé à l'Université de Chicago sur les millénarismes, il apparaît clairement que ces perspectives typologiques ont vite été remises en cause face au constat de l'impossibilité de dresser une typologie en dehors d'aires culturelles restreintes ou sur des aspects précis, mais forcément partiels (Guiart, 1959 : 105-106). Les tentatives menées en ce domaine sur le plan international sont critiquées en raison de leurs aspects artificiels et de leurs carences. Elles paraissent davantage refléter des perspectives théoriques et méthodologiques de leurs auteurs, et de leur champ de connaissance spécifique, qu'une quelconque objectivité scientifique (Lanternari, 1977 : XVII). On préfère alors concentrer l'effort d'analyse sur des monographies en cherchant à mettre en évidence le lien entre un phénomène précis et la structure sociale au sein de laquelle il se développe, en tenant compte de son évolution historique et économique (Guiart, 1959 : 105-106).

La plus célèbre des monographies liées à cette enquête, érigée au rang de véritable cas d'école, est celle de Peter Worsley sur les cultes dits du Cargo en Mélanésie. Là le messianisme s'incarne selon une multitude de variations régionales, mêlant référents culturels indigènes et thèmes apocalyptiques chrétiens assimilés du fait de l'enseignement missionnaire. La thématique générale de ces mouvements est basée sur le retour des ancêtres – ou du héros culturel selon les variantes – à bord d'un navire ou d'un avion leur amenant le « cargo », marchandises que les Blancs retenaient loin d'eux et qui seront remises aux indigènes, et non plus aux Blancs, en un lieu préparé, car, alors, les autochtones auront repris aux Européens les secrets de la prospérité qu'ils possédaient avant la colonisation et que les Blancs leur ont dérobés. Plus généralement, c'est une transformation totale du Cosmos que décrivent ces mouvements : quand les morts reviendront, les Blancs deviendront noirs et inversement ; un cataclysme apocalyptique aura lieu qui métamorphosera l'ordre cosmique. Attestés dès le milieu du XIX^e siècle par les missionnaires protestants, ces mouvements se modifient avec le temps et

prennent un caractère de plus en plus anti-européen qui a pu déboucher, parfois, sur une action politique comme dans le mouvement Paliu à Manus et dans celui du « *Marching rule* » des îles Salomon (Worsley, Guiart, 1958 : 38-46).

On reste impressionné par l'ampleur des aires culturelles couvertes par cette enquête ; elles suscitent autant d'études de cas, allant du Japon (Van Straelen, 1957 : 123-132) à l'Amérique (Desroche, 1957 : 57-92), même si l'on note une réelle prédominance accordée aux phénomènes océaniens, africains et sud-américains. Certaines aires sont, à l'inverse, à peine considérées, notamment l'Iran. Ce pays a pourtant été un terrain fertile pour les préoccupations d'ordre eschatologique tout au long de son histoire, tant de la part des Zoroastriens que des Musulmans et d'où sont issus le babisme et la foi baha'ie, religions qui sont porteuses d'une proclamation messianique. Or seul le baha'isme est l'objet d'un article qui a le mérite d'envisager brièvement le substrat historique de cette religion à partir du babisme, tout en prenant en considération l'influence du terrain chi'ite qui a favorisé leur développement (Berger, 1957 : 93-107).

Aucun choix n'a été fait non plus concernant la situation dans le temps de ces phénomènes, aussi passe-t-on de l'analyse de faits contemporains à celle de faits situés dans l'histoire, qu'il s'agisse des perspectives millénaristes de Luther (Birnbaum, 1958 : 101-102), du saint-simonisme (Isambert, 1958 : 96-98) ou encore de l'étude des ressources littéraires de l'Apocalypse de Jean (Giet, 1957 : 149-157).

L'éclectisme omniprésent se reflète aussi dans les méthodes employées. À côté de l'anthropologie, qui est largement majoritaire et vient généralement soutenir l'analyse, on peut donc également noter la prise en compte des aspects socio-économiques, politiques, psychologiques (Wallis, 1958 : 99-100), historiques (Birnbaum, 1958 : 101-102) et théologiques (Kovalevsky, 1958 : 108-110). L'approche linguistique a, quant à elle, été laissée de côté bien qu'Isambert, en étudiant les aspects messianiques du saint-simonisme et du comtisme, mette en exergue dans son préambule la fonction opératoire du lexique et son lien à une situation historiquement et géographiquement définie. Il ne développe pourtant pas plus avant ces perspectives (Isambert, 1958 : 96) et aucun autre des collaborateurs de Desroche n'y voit une piste sur laquelle se lancer.

Quand on lit, notamment, les contributions d'Alfred Métraux sur les Messies d'Amérique du Sud, on ne peut s'empêcher de se demander dans quelle mesure la prise en compte de cet aspect n'aurait pas donné un tout autre éclairage, bien plus fructueux, à certains de ces phénomènes. Ce dernier en effet, bien qu'il finisse par reconnaître lui-même que ces faits ne sont pas centrés sur un personnage messianique, part pourtant de l'hypothèse qu'il existe une similitude entre les chamans ou les prophètes qui sont à l'origine des mouvements qu'il étudie et les croyances messianiques exprimées dans l'Ancien Testament. Indépendamment du fait qu'il y aurait beaucoup à dire sur l'état de ces croyances dans la Bible, notons que Métraux s'emploie, de ce fait, à plaquer les catégories d'une

christologie chrétienne, ou supposée telle, sur l'analyse de son terrain. Ainsi parle-t-il constamment de recherche du Paradis terrestre alors que son exposé permet de saisir que le mythe d'origine des Indiens qu'il étudie renvoie à une « terre-sans-mal ». Il évoque aussi la restauration d'un âge d'or, notion empruntée à la mythologie gréco-romaine et que l'on associe parfois, de manière impropre, au christianisme qui l'ignore totalement, sans que jamais il ne précise en quels termes indigènes ce concept est formulé. Certes la démarche de Métraux s'appuie sur certains présupposés théoriques de l'enquête Desroche, qui font du messianisme un concept sociologique comparatif érigeant au rang de Messie tout personnage fondateur d'un mouvement historique de libération socio-religieuse identifié, ou s'identifiant, à une Puissance suprême... (Desroche, 1969 : 7). Il semble pourtant qu'une telle assimilation, sous une étiquette commune, de personnages aux sens symboliques disparates obscurcit plus qu'elle n'éclaire l'étude des faits relevant de cette « entreprise géante » (*ibid.* : 1), pour reprendre les mots de Desroche. Par ailleurs, comme Métraux le remarque lui-même (1957, p. 108-112), plusieurs des personnages charismatiques qui ont incité les leurs à retourner vers leur terre-sans-mal ont été soumis à l'influence du christianisme des missionnaires. Des vers célébrant le plus connu d'entre eux, attestent d'ailleurs qu'il avait reçu le baptême et se disait « Fils de Dieu, conçu par une vierge et né d'une Vierge » : l'emprunt direct au christianisme ne pourrait que difficilement être plus clair (1957, p. 108-112). Or cet élément n'est pas développé dans cette étude de Métraux. Loin de vouloir établir a priori un parallèle entre les croyances indigènes des Indiens d'Amérique du Sud et les croyances judéo-chrétiennes, les données qu'il utilise auraient impliqué de mesurer l'impact du judéo-christianisme sur l'évolution de ces croyances, en se basant sur l'examen des lexiques employés par les uns et les autres pour, ensuite, se livrer à une analyse historico-religieuse qui serait venue soutenir la recherche socio-anthropologique.

Au-delà de ces remarques d'ordre méthodologique, ces analyses de Métraux ont été depuis longtemps remises en cause de manière bien plus absolue par les travaux d'Hélène Clastres qui lui reproche d'avoir produit « une image curieusement déformée » de certains faits étudiés, en raison justement de sa volonté de les interpréter comme des mouvements messianiques (1975 : 86-88). Nous touchons là un problème infiniment plus profond, qui est celui du danger de la transposition de grilles de lecture pré-établies par le chercheur, risquant de masquer la singularité des phénomènes analysés. Si Métraux a omis de se livrer à un tel exercice méthodologique, il s'est pourtant trouvé, parmi les collaborateurs de Desroche, quelqu'un comme Lanternari qui a eu le mérite d'associer la prise en compte des données historico-religieuses à l'approche socio-anthropologique. S'il laisse également de côté les aspects linguistiques de ces phénomènes, il prend soin de situer ceux-ci dans une perspective diachronique, distinguant les effets d'acculturation, pour mettre en évidence les caractères de variabilité diachronique des composants symboliques du syncrétisme, leur profonde ambivalence,

mais aussi la capacité d'évolution de ces faits sociaux corrélative de leur inscription dans la durée et de la transformation de leur statut, au travers notamment de l'exemple du kibamguisme (Lanternari, 1965 : 107 ; 1966 : 101-110 ; 1967 : 103-120 ; 1974 : xv ; 20-34).

Dieux d'hommes

La matière qui compose *Dieux d'hommes* est un reflet de la profonde hétérogénéité de l'enquête Desroche. Le corps de l'ouvrage est un dictionnaire où toutes les entrées sont simplement classées par ordre alphabétique, sans aucun agencement thématique ou par aire culturelle, composition qui renforce encore l'impression hétéroclite de l'ensemble. Sans doute faut-il imaginer derrière cette construction une influence de l'organisation du Bulletin Bibliographique des *Archives de sociologie des religions* que l'on a expressément voulu libérer de tout agencement par spécialisation pour engager le lecteur à ne pas consulter uniquement les références relevant de sa spécialité (Eloy et Luca, 2007). Un tableau récapitulatif par siècle et par aire culturelle, inséré à la fin de *Dieux d'hommes*, permet toutefois au lecteur qui serait désireux de le faire de se concentrer sur un domaine précis sans trop de mal. Desroche prend la peine de faire précéder l'ouvrage d'une longue introduction dégageant les perspectives théoriques qui ont présidé à son élaboration. S'il n'a pas abandonné les principes typologiques qui l'animaient dès le début de l'enquête qu'il a lancée, en dépit des critiques suscitées par une telle approche, il ne souhaite pas s'y limiter non plus. Il reconnaît avoir laissé de côté, ou à peine effleuré, certains angles d'approche de ces phénomènes, effrayé par les compétences qu'auraient exigé la prise en compte de leurs aspects archétypiques et ce en dépit de la dette des Européens envers ceux-ci : origine de leur conception d'un monde ordonné selon les concepts de bien et de mal ; ordonnancement du temps, etc. Il envisage *Dieux d'hommes* comme un « travail préparatoire » et promet de remédier à ces lacunes dans une prochaine édition... (*ibid.* : 5) qui ne verra jamais le jour de son vivant. Face à l'ampleur de la tâche, face au constat de l'interférence entre aire d'une religion et développement des messianismes, on regrettera qu'il ait obscurci encore davantage l'analyse de ces phénomènes en vertu de son concept sociologique de personnage messianique, évoqué un peu plus haut, qui a amené ses collaborateurs à comparer des faits et des situations qui n'étaient pas comparables et n'avaient pas à être comparés. « Le langage messianique (ou messialogique) exigerait simultanément une morphologie et une syntaxe » (*ibid.* : 11) dit Desroche. Certes, mais ce n'est pas en mettant sur un même plan des personnages et des scénarios dont les moteurs, par les jeux symboliques qu'ils sous-tendent, divergent, tout en faisant l'impasse sur les signifiés de ce langage, qu'on peut espérer y parvenir.

La présente édition de *Dieux d'hommes* a cherché à combler, dans une certaine mesure, les lacunes déplorées par Desroche tout en mettant à jour les données relatives aux phénomènes messianiques millénaristes contemporains. Le

sous-titre de l'ouvrage a été légèrement modifié ainsi que le titre donné en préambule du glossaire lui-même. Cette dernière transformation est particulièrement sensible d'un point de vue sémantique et permet de mieux saisir son objet. Assez curieusement Desroche a, en effet, fait précéder le thésaurus du titre *Dictionnaire des messies*. Or le contenu ne se limite pas à dresser un inventaire de figures messianiques, légendaires ou historiques, mais intègre des notices concernant également des mouvements sociaux, des ouvrages, voire simplement des figures mystiques ou des auteurs ayant développé des doctrines millénaristes originales. La nouvelle appellation de *Dictionnaire des messianismes et millénarismes* qui précède le glossaire définit donc plus justement son contenu même si elle demeure encore imparfaite pour en rendre compte exactement, en raison de son caractère profondément hétérogène.

L'éditeur reconnaît lui-même, en préambule, que l'ampleur du sujet impliquerait une refonte complète de cette œuvre de Desroche, tâche qu'il n'a pas souhaité mener à bien et qui ne pourrait être le fait que d'une vaste équipe de chercheurs. Il précise également avoir renoncé à mettre à jour l'ouvrage concernant l'islam contemporain, estimant ne pas bénéficier « du recul nécessaire » (Desroche, 2010 : 6). Nombre de modifications interviennent donc dans le dictionnaire, qui compte soixante-trois nouvelles entrées et dont des notices présentes dans l'édition de 1969 ont été complétées. Quatre notices particulièrement succinctes ont été enlevées (Alvarez ; Coze-Rozier ; Geisendorf ; OSCSRE). La bibliographie des ouvrages fréquemment cités n'a été que peu modifiée et intègre seulement deux nouvelles références : l'une concernant le judaïsme, l'autre les sectes et dissidences chrétiennes. On notera l'effort qui a été réalisé dans le but d'intégrer des données relatives aux mouvements messianiques du judaïsme, notamment concernant les débuts de notre ère. On ne peut également que se féliciter de l'introduction d'une notice concernant les Samaritains. On s'étonnera cependant que l'on se contente essentiellement d'y évoquer leur origine supposée et la révolte menée par Julian Ben Sabar et qu'aucune mention ne soit faite de leur doctrine messianique qui est extrêmement élaborée. On déplorera également que cette nouvelle édition n'ait pas permis de combler la carence des données concernant l'Iran. Enfin, il est fort dommage que le préfacier se soit contenté de dresser une biographie intellectuelle de Desroche. Aujourd'hui, l'introduction de *Dieux d'hommes* apparaît comme largement dépassée scientifiquement, aussi l'intégration d'un bilan critique aurait été bienvenue.

Bilan et perspectives

Desroche lui-même, dans sa *Sociologie de l'espérance* publiée quelques années après *Dieux d'hommes*, en 1973, a livré une nouvelle synthèse des travaux menés jusqu'alors sur les messianismes-millénarismes. Il commence par accorder une place plus grande aux analyses que les fondateurs des sciences sociales ont portées sur le sujet, attention qui se note jusque dans le titre de son ouvrage, faisant

référence à la vertu théologale d'Espérance dont l'Attente de Mauss est l'équivalent profane. Mais si sa sociologie de l'espérance est, comme l'a dit Bastide, « un retour au durkheimisme bien compris », elle parvient à le dépasser, créant à partir de ce terreau une nouvelle sociologie des religions (1973 : 125-131). Il y renouvelle également sa lecture des phénomènes messianico-millénaristes. Ayant fait l'expérience de proposer ses concepts sociologiques à plusieurs corps religieux qui ont récusé les fiches les concernant, il a pris conscience des « creux » de ses analyses dans lesquelles les enquêtés ne reconnaissent aucun écho de leur propre expérience (1973 : 37). S'il met désormais en avant la distance existant entre l'auto-interprétation des acteurs et l'hétéro-interprétation des chercheurs, en insistant sur la double lecture à laquelle tous ces phénomènes pourraient être soumis (*ibid.* : 132-133), il s'aventure encore pourtant à la recherche d'un fonds sociologique commun, même s'il sait cette racine condamnée à n'entretenir que de lointains rapports avec la variété des faits étudiés (*ibid.* : 38-39). Il s'attache ici, globalement, à tenir un discours plus nuancé constatant, par exemple, que sur un même terrain peuvent se développer des millénarismes de nature et de sens très divers. Mais s'il remarque que ces phénomènes semblaient plus vivaces dans les religions dites abrahamiques, il pose encore la question de leur lien spécifique au christianisme. Demande qui prouve qu'il n'est pas parvenu à saisir ce qui unit les systèmes symboliques du judaïsme, du christianisme et de l'islam et qu'il ignore totalement le problème posé par le zoroastrisme, religion dont on commence désormais à considérer l'influence sur le développement d'une pensée eschatologique dans le judaïsme (*ibid.* : 67 ; Boyce, 1977 : 2). C'est cette impasse de Desroche sur la prise en compte des apports de l'histoire des religions qui l'a conduit à construire de façon si hétéroclite l'enquête qu'il a dirigée, la vouant, dès l'origine, à cataloguer sous une même étiquette des faits mettant en œuvre des systèmes symboliques dont le sens et les enjeux pouvaient être foncièrement dissemblables et que seul l'ethnocentrisme parvenait à unifier dans une cohérence toute typologique qui ne prend en compte que les formes extérieures et condamne la réalité anthropologique à être enfermée derrière des types idéaux qui lui ôtent sa dynamique (Werner, 1963 : 74). Au-delà de ces remarques d'ordre méthodologique, qui témoignent d'un état de la science, il convient d'attirer l'attention sur l'originalité et l'humour de sa conclusion sur l'espérance des sociologies, chute qui lui a été suggérée par un théologien qui lui proposa de voir la sociologie comme « une grande entreprise messianique » à partir d'un parallèle entre la théorie des trois âges de Joachim de Flore et la loi des trois états d'Auguste Comte (Desroche, 1973 : 232-235).

Ceuvre née de l'impulsion d'un homme indépendant, « en guerre permanente avec les dogmes et les institutions », qui « aimait comme un trouvère et travaillait comme un mineur de fond » (Laville, 1997 : 297), la vaste enquête menée par Desroche, et dont *Dieux d'hommes* a représenté un premier essai d'unification, a permis de mettre en évidence le caractère polymorphe des phénomènes

messianiques-millénaristes et la dialectique entre social, politique et religieux qui les relie (Lanternari, 1977 : XXVI). Toutefois, les théories qu'elle a produites ont essentiellement présenté le messianisme comme un phénomène instrumentalisé au service de la raison, se développant selon une logique tout occidentale, en l'agrémentant d'accents apologétiques qui traduisent le moment historique de leur production : la décolonisation (Bastide, 1970 : 276-281). Effectivement, le messianisme a constitué la première forme véritablement efficace de la lutte contre le colonialisme, comme la première manifestation consciente du nationalisme (*ibid.* : 281). Il ne s'agit pourtant là que d'un seul aspect de ces phénomènes, valable uniquement en pareil contexte. Par ailleurs, l'attention s'est surtout portée sur les messianismes qui avaient réussi. Or, comme l'a fait remarquer Bastide, il ne serait pas sans intérêt d'élargir ces études aux cas d'échecs, leur opposant la preuve d'une contre-expérience menée selon le fameux principe : *sublata causa, tollitur effectus*². Les phénomènes pris en compte appartenant à des sociétés complexes où de multiples variables entrent en jeu, sans qu'il soit possible de dégager celle qui est prépondérante, Bastide a en effet appelé à étudier des sociétés soumises à l'esclavage et à la subordination sociale sans avoir, pour autant, développé un messianisme, telles les populations noires du Brésil, majoritairement d'origine bantoue (Bastide, 1958 : 31). Méthodologiquement, la remarque était judicieuse et une telle contre-enquête aurait certainement porté de beaux fruits ; cependant, il semble que « les studieux », comme dit Bastide, aient continué à vouloir diriger leur attention et leurs efforts vers des phénomènes observables positivement. Aussi, de ce point de vue, seule a été amorcée la prise en compte des données psychopathologiques, c'est-à-dire de la façon dont certains malades mentaux vont construire leurs crises à partir du cadre culturel fourni par les ressources symboliques d'un système eschatologique (*ibid.* : 31-32). *La fine del mondo*, d'Ernesto De Martino, entendait leur accorder une place centrale en cherchant à mettre en évidence le lien dialectique existant entre ces formes psychopathologiques et les apocalypses culturelles. La mort l'empêcha de mener à terme cet ultime projet, publié de manière posthume dans l'état d'inachèvement où il l'avait laissé (De Martino, 2007)³. Le champ des messianismes de l'échec reste donc encore ouvert de nos jours.

2. Desroche n'ignore pas la catégorie des messianismes de l'échec, proposée par Bastide, leurs recherches respectives en ce domaine s'étant construites dans une relation de collaboration qui mûrit, à partir de la fin des années soixante, en une véritable résonance. Il investit cependant ce concept d'un sens totalement différent, arguant que tout messianisme appartient, par essence, à cette catégorie (2010 : 48-55).

3. La fin du monde, qu'elle soit individuelle ou collective, est entendue par lui dans un sens particulièrement vaste. Il y intègre tant les constructions culturelles relatives à la destruction périodique de l'univers, suivie d'une régénération complète, que celles qui se situent dans un véritable eschaton ou, encore, les constructions marxistes. C'est aussi, sur le plan individuel, le risque psychopathologique de ne pouvoir être d'aucun monde possible. Aussi les études de cas présentées, bien que recensées en milieux judéo-chrétiens, n'attestent que rarement l'utilisation des ressources eschatologiques judéo-chrétiennes.

Bastide qui, au fil de cette vaste enquête, est devenu si intime de Desroche que leurs travaux en ce domaine ont fini par se construire au moyen de « références croisées » (Ravelet, 1997 : 267-277), en a établi lui-même la principale critique, tout en dressant des perspectives qui, à ce jour, restent encore largement à explorer. Son bilan n'est que rarement laudateur. Il constate le danger méthodologique d'une typologie des messianismes, qui ne peut que mutiler l'essence de ces phénomènes, tant leur profonde hétérogénéité s'affirme comme un caractère absolument infrangible. À l'inverse, considérer ces faits en constatant uniquement leurs variations d'un groupe social à l'autre place le chercheur face à une multiplicité qui interdit tout effort d'ordonnement et de compréhension des données. Bastide appelle donc à suivre une voie moyenne, en naviguant entre ces Charybde et Scylla d'une anthropologie des messianismes, et en délimitant ainsi des zones d'analogies et de ruptures (Bastide, *in* Pereira de Queiroz, 1968, p. X-XI). Il invite également à étudier un aspect qui a été relativement peu envisagé : le lien entre sacré, « monde des représentations collectives dynamiques » et social, en faisant une analyse des réseaux métaphoriques, vecteurs subjectifs et agissants au moyen desquels s'exprime la pression du groupe social sur l'individu. Car les récits sacrés n'appartiennent pas au domaine de la praxis par leur seule capacité à créer des gestes et des rites. Leur langage est le moyen d'expression des changements sociaux qui deviennent ainsi conscients, et se trouvent investis d'un sens par l'individu qui les modèle, les réinterprète et les réinvestit au gré de l'évolution des contextes, répercutant les modifications de la syntaxe des séquences symboliques sur les normes sociales. Ils sont également, en ce sens, facteurs d'innovation sociale (*ibid.* : 17-19).

Bastide regrette également les perspectives trop étroites qui ont présidé à l'étude du messianisme colonial, reflet d'une analyse ethnocentrique qui en a obéré la juste compréhension. Il invite donc à repenser ces phénomènes, produits de l'intégration des valeurs occidentales à une autre civilisation, en essayant désormais de les lire comme une forme normale de la dynamique sociale indigène, inscrite entre mythe et utopie, haine et acceptation des changements sociaux, et pouvant représenter une réponse adéquate à une situation réelle (Bastide, 1970 : 11-12 ; 245-246). « Une crise peut-être, mais une crise de croissance » (*ibid.* : 11). Derrière les aspects tragiques du messianisme se situent volonté de rééquilibrage d'une société et aspiration au changement, paramètres qui ont été trop souvent occultés en faveur des facettes où s'exprime toute la violence engendrée par ces heurts de civilisations, oubliant ainsi qu'un « orage mystique » peut également être « pluie fécondante, promesse de fleurs et de fruits », annonce d'une révolution fertile (*ibid.* : 246).

Il est un fait que l'analyse des messianismes dans la situation coloniale a tant marqué l'étude de cet objet dans les sciences sociales que même des travaux produits récemment éprouvent encore le besoin de revenir sur ce sujet. Ainsi, Jean-Pierre Dozon, dans son livre consacré à l'étude des prophètes africains,

perçus comme une production religieuse de la modernité, s'y réfère-t-il toujours largement et les interprète-t-il comme un travail « synthétique », car il a été créateur de nouvelles religions manifestant la capacité indigène à « recollecter et à interpréter cette nouveauté que représentait la puissance blanche, tout en réévaluant à son aune les religions traditionnelles » (Dozon, 1995 : 8-12). Shank, quant à lui, place le prophète Harris au cœur de son explication de l'actuel engouement africain pour le pentecôtisme comme de son développement dans les milieux noirs américains (1999 : 69-70). C'est encore le colonialisme qui est en toile de fond quand Pius Ngandu Nkashana publie les lettres que lui a adressées un prophète africain, Bakatuasa, appartenant à l'Église Chrétienne des Esprits des Prophètes. Ainsi l'auteur, dans la courte introduction qui précède ces missives, montre comment la période coloniale est devenue, dans le Congo contemporain, un temps mythologique situé dans le prolongement de l'histoire sainte, qui est parvenu à inverser la malédiction biblique des fils de Cham, devenus le nouveau « peuple Élu », selon le « plan de Dieu ». À la fin du xx^e siècle, marqué par une faillite politique, le témoin de l'auteur attendait toujours la réalisation de ce plan, espérant la venue d'un « messie » qui assumerait sa « Passion » pour le Salut de tous (Nkashana, 1991 : 11-22).

Un dernier élément mis en exergue par Bastide est le caractère éminemment changeant de ces phénomènes qui sont invariablement liés à des conditions socio-historiques précises, ce qui implique de toujours les situer dans le cadre des conjonctures historiques liées à leur développement. Si ces faits constituent effectivement une réponse à une situation de contact, la réplique doit donc forcément varier selon la nature du contact (Bastide, 1970 : 280-282). Ainsi ce phénomène social est condamné à se renouveler perpétuellement, tout en venant s'inscrire dans une « continuité discontinue », originaire d'un mouvement historique qui lui est antérieur et le dépasse, mais qui parvient à s'incarner dans des systèmes et institutions sociales inédits. Les phénomènes d'attente apocalyptique doivent donc « accepter de changer pour pouvoir changer le monde » (Bastide, 1972 : 12-13).

Si ces nombreux travaux ont accordé une large place aux phénomènes liés à la colonisation, ils en ont quasiment ignoré d'autres, notamment le développement d'angoisses de nature nettement eschatologique liées à la Seconde Guerre mondiale ou au développement de la bombe atomique, qui sont encore bien perceptibles de nos jours dans la production littéraire et cinématographique de cette époque (Irle, 1943 ; 1948)⁴. Ils ont également largement négligé l'étude de la

4. On pourrait également citer *Les quatre cavaliers de l'apocalypse*, film de Vincente Minelli, basé sur un roman de Vicente Blasco Ibañez, qui associe le déroulement de la Seconde Guerre mondiale à la prophétie évangélique au travers du destin d'une famille sud-américaine alliée tant à la France qu'à l'Allemagne. Je signale, comme exception, que Walter Tenorio Pontes s'est livré à une étude des messianismes brésiliens à partir de la littérature populaire qui s'est développée sur le sujet (1996, passim). Daniel Fabre tout comme François Hartog se sont récemment attachés à combler cette lacune en explorant ce domaine dans le cadre de leur séminaire à l'EHESS.

temporalisation messianique qui érige le Temps en « médium d'une histoire sacrée » (Fabian, 2006 : 26-27), destinée à parvenir à un *eschaton* permettant l'instauration d'un royaume divin, dimension symbolique qui est à la base de ces phénomènes sociaux et qui se traduit dans des systèmes anthropologiques correspondant à des moments socio-historiques et à des lieux déterminés.

Les phénomènes d'attente eschatologique ne peuvent donc être réduits à une analyse en termes de catégories psychologiques, d'utopie sociologique ou encore d'enjeux politiques transférés dans la sphère religieuse. Ils sont tout cela mais ils ne sont pas que cela. Il est plus d'une dimension de ce phénomène qui dépasse de telles approches qui obèrent largement le fait que les symboles (ré)utilisés dans les scénarios apocalyptiques correspondent à des phénomènes culturels et linguistiques et qu'il convient de les interroger en tant que tels. Des variables multiples composent donc toujours ces faits sociaux et il importe de les prendre toutes en considération. Ainsi, comment comprendre la façon dont les scénarios apocalyptiques sont réinterprétés, reconstruits face à une situation contemporaine sans s'interroger sur la composition des sources qui les ont inspirées ? L'importance d'un tel travail, qui reste encore largement à établir, a pourtant été depuis longtemps bien mise en évidence par Stanislas Giet qui démontre, à partir de l'Apocalypse de Jean, que les textes apocalyptiques, loin d'être des récits visionnaires déconnectés des conditions historiques de leur temps, utilisent un langage symbolique reflétant des événements historiques dont ils sont contemporains, allusions familières alors et que nous pouvons comprendre à condition de réfléchir non en fonction des catégories de l'histoire établies à notre époque, mais de celles qui avaient cours au moment de leur rédaction (Giet, 1957 : 149-157). Il souligne également que ces récits peuvent ne pas faire référence uniquement à des événements historiques mais faire état, aussi, de traditions populaires. Il associe ainsi à Néron la phrase : « L'une des têtes de la bête semblait blessée à mort, mais la blessure mortelle fut guérie » (Ap., 13,3), montrant comment ce verset fait allusion à un récit populaire circulant au sujet de cet empereur selon lequel, bien qu'ayant été mortellement blessé, il aurait guéri et devait revenir (Giet, 1957 : 151). Cependant, l'approche des sources scripturaires doit être menée plus largement que dans un seul effort de recontextualisation historique. D'autres paramètres doivent nécessairement être pris en compte dans l'analyse de ces matériaux. Le langage étant un instrument que l'homme façonne inconsciemment au fil des siècles, notre perception même du lexique de ces récits, si on la base sur l'expérience contemporaine, est largement faussée par rapport au sens qui lui était attribué lors de la composition du corpus auquel il appartient, indépendamment du problème de sa traduction dans les langues dites vulgaires. L'exemple le plus marquant réside sans doute dans le sens du mot « apocalypse », qui évoque désormais pour nous essentiellement un cataclysme majeur mais qui, à la fin du premier siècle, signifie seulement « révélation ». Il importe donc de prendre en compte le contenu social du langage en le situant dans une perspective diachronique,

car il possède une finalité anthropologique éminemment mobile au fil du temps et qui impose ses propres grilles de lecture à la réalité matérielle comme aux systèmes symboliques (Hagège, 1985 : 9-10 ; 62-63). Procédant autrement, on risque d'ignorer un élément majeur de ces phénomènes : leur relation aux textes sacrés, produit d'un long travail de construction culturelle, élaboré parfois sur plusieurs millénaires, qui est à leur base et en représente l'élément moteur au moyen des symboles qu'ils véhiculent par un certain nombre de signifiés dans lesquels réside, à la fois, la véritable force agissante de l'apocalyptique contemporaine comme l'expression de sa singularité. C'est dans une telle œuvre philologique d'analyse comparative des textes que Lévi-Strauss voyait justement non pas seulement l'avenir de l'étude des phénomènes messianiques-millénaristes mais celui de l'anthropologie (Lisiecki, 2010 : 5).

Claudine GAUTHIER
CEIFR (EHESS-CNRS)
cleogauthier@yahoo.fr

Bibliographie

- BALANDIER Georges, 1953, « Messianismes et nationalismes en Afrique noire », *Cahiers Internationaux de Sociologie*, p. 41-65.
- , 1958, « Brèves remarques sur les messianismes de l'Afrique congolaise », *Archives de Sociologie des Religions*, 5-1, p. 91-95.
- BASTIDE Roger, 1958, « Le messianisme raté », *Archives de Sociologie des Religions*, 5-1, p. 31-37.
- , 1970, *Le prochain et le lointain*, Paris, Éditions Cujas, coll. « Genèse » 4, 303 p.
- , 1972, « Les christes noirs », *Le messianisme congolais et ses incidences*, Paris, Payot, p. 7-13.
- , 1973, « Trois livres et un dialogue », *Archives des Sciences sociales des Religions*, 36, p. 125-131.
- BERGER Peter L., 1957, « Motif messianique et processus social dans le baha'isme », *Archives de Sociologie des Religions*, 4-1, p. 93-107.
- BIRNBAUM Norman, 1958, « Luther et le millénarisme », *Archives de Sociologie des Religions*, 5-1, p. 101-102.
- BOYCE Mary, 1977, *Zoroastrianism: the rediscovery of missing chapters in man's religious history*, Indiana, Teaching Aids for the Study of Inner Asia, 31 p. (n° 6).
- CLASTRES Hélène, 1975, *La terre sans mal – le prophétisme tupi-guarani*, Paris, Seuil, 159 p.
- DE MARTINO Ernesto, [1977] 2002, *La fine del mondo: contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, texte établi par Clara Gallini, introd. de Clara Gallini et Marcello Massenzio, Turin, Einaudi, coll. « Biblioteca Einaudi », 130, xxxiii-727 p.
- DESROCHE Henri, 1957, « Heavens on Earth : Micromillénarismes et communautarisme en Amérique du nord du xv^e au xix^e siècles », *Archives de Sociologie des Religions*, 4-1, p. 57-92.
- , 1969, *Dieux d'hommes*, Paris-La Haye, Mouton, 281 p.

- , 1970, « Poésie de sociologie des révélations », *Archives de Sociologie des Religions*, 30, p. 117 à 122.
- , 1973, *Sociologie de l'espérance*, Paris, Calmann-Lévy, 253 p.
- DOZON Jean-Pierre, 1995, *La cause des prophètes : politique et religion en Afrique contemporaine*, Paris, Seuil, 300 p.
- DURKHEIM Émile, 1985, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, Presses Universitaires de France, coll. « Quadrige », 647 p.
- , 1974, *Sociologie et philosophie*, Paris, Presses Universitaires de France, coll. « Sup. Le Sociologue », 121 p.
- ELOY Stéphane et LUCA Nathalie, 2007, *Les Archives*, Paris, assr.revues.org (film documentaire).
- FABIAN Johannes, 2006, *Le temps et les autres : comment l'anthropologie construit son objet*, Toulouse, Anacharsis, trad. de l'anglais Estelle Henry-Bossonney et Bernard Müller, av.-prop. d'Alban Bensa, postf. de Johannes Fabian, 315 p.
- FERNANDEZ JAMES W., 1961, « Christian acculturation and Fang Witchcraft », *Cahiers d'études Africaines*, 6, p. 244-270.
- GIET Stanislas, 1957, « L'apocalypse johannique », *Archives de sociologie des religions*, 4-1, p. 149-157.
- Groupe de Sociologie des Religions, 1958, « Questionnaire sur les Messianismes et Millénarismes », *Archives de Sociologie des Religions*, 5-1, p. 88-90.
- , 1969, « Le groupe de Sociologie des Religions : 15 ans de vie et de travail », *Archives de Sociologie des Religions*, p. 3 à 92.
- GUIART Jean, 1959, « Conférence sur les millénarismes, Université de Chicago, 8-9 avril 1960 », *Archives de Sociologie des Religions*, Paris, Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique, n° 9, p. 105-107.
- HAGÈGE Claude, 1985, *L'homme de paroles*, Paris, Fayard, 410 p.
- HERTZ Robert, 1988, *Le péché et l'expiation dans les sociétés primitives*, préf. de Jean Jamin, Paris, Éditions J.-M. Place, coll. « Cahiers de Gradhiva », 6, XVI-69 p.
- HERVIEU-LÉGER Danièle, 2006, « Le B.B. : un outil de formation d'une communauté savante », *Archives de sciences sociales des religions*, p. 53-61.
- IRLE René, 1943, *La guerre de l'Apocalypse - Bientôt ?... Notre sublime délivrance prédite par les « Écritures »*, Bordeaux, Féret et fils éditeurs, 390 p.
- , 1948, *La bombe atomique et l'Apocalypse*, Bordeaux, Féret et fils éditeurs, 116 p.
- ISAMBERT François, 1958, « Fondateurs, papes et messies », *Archives de Sociologie des Religions*, 5-1, p. 96-98.
- , 1979, *Rite et efficacité symbolique : essai d'anthropologie sociologique*, Paris, Éditions du Cerf, 224 p.
- , 1997, « Une sociologie de l'Espérance », in POULAT Émile et RAVELET Claude, *Henri Desroche un passeur de frontières : hommage*, Paris, L'Harmattan, p. 93-114.
- KOVALEVSKY Pierre, 1958, « Millénarisme et Parousie, messianisme et missions chrétiennes », *Archives de Sociologie des Religions*, 5-1, p. 108-110.
- LANTERNARI Vittorio, 1965, « Syncrétismes, messianismes, néo-traditionalismes : post-face à une étude des mouvements religieux de l'Afrique noire », *Archives de Sociologie des Religions*, p. 99-116.
- , 1966, « Syncrétismes, messianismes, néo-traditionalismes : post-face à une étude des mouvements religieux de l'Afrique noire II – La situation coloniale », *Archives de Sociologie des Religions*, p. 101-110.

- , 1967, « Les Black Muslims : du messianisme populaire à l'institution bourgeoise », *Archives de Sociologie des Religions*, p. 103-120.
- , [1960] 1974, *Movimenti religiosi di libertà e di salvezza dei popoli oppressi*, Milan, Feltrinelli Economico, xxix-365 p.
- LISIECKI Sylvie, 2010, « La pensée bricoleuse de Claude Lévi-Strauss », *Chroniques de la Bibliothèque nationale de France*, Paris, Bibliothèque nationale de France, 52, p. 5.
- MARY André, *La naissance à l'envers : essai sur le rituel des Bwiti Frang au Gabon*, Paris, L'Harmattan, 1983, 384 p.
- MAUSS Marcel, 1924, « Rapports réels et pratiques de la psychologie et de la sociologie », *Journal de Psychologie*, p. 889 à 922.
- MÉTRAUX Alfred, 1957, « Les Messies de l'Amérique du Sud », *Archives de Sociologie des Religions*, 4-1.
- NKASHANA Pius Ngandu, 1991, *L'Église des prophètes africains*, Paris, L'Harmattan, 222 p.
- PEREIRA DE QUEIROZ Maria Isaura, 1958, « Classification des messianismes brésiliens », *Archives de Sociologie des Religions*, 5-1, p. 111-120.
- , 1968, *Réforme et révolution dans les sociétés traditionnelles – Histoire et ethnologie des mouvements messianiques*, Paris, Anthropos, préf. de R. Bastide, XIX-392 p.
- RAVELET Claude, 1997, « Henri Desroche et Roger Bastide », in POULAT Émile et RAVELET Claude, *Henri Desroche un passeur de frontières : hommage*, Paris, L'Harmattan, p. 266-278.
- REY Alain (dir.), 2004, « Apocalypse », in *Dictionnaire historique de la langue française*, Paris, Dictionnaires Le Robert, T. I, p. 162-163.
- SHANK David A., 1999, « Le Pentecôtisme du prophète William Wadé Harris », *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 105, p. 51-71.
- TENORIO-PONTES Walter, 1996, *Le messianisme populaire au Brésil*, Paris, Les Éditions du Panthéon, 122 p.
- VAN STYRAELEN H., 1957, « Un messianisme japonais contemporain », *Archives de Sociologie des Religions*, 4-1, p. 123-132.
- WALLIS Wilson 1958, « Quelques aspects du messianisme », *Archives de Sociologie des Religions*, Paris, Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique, vol. 5, n° 1, p. 99-100.
- WERNER Ernst, 1963, « Les mouvements messianiques au Moyen Âge », *Archives de Sociologie des Religions*, 16, p. 73-75.
- WORSLEY Peter, GUIART Jean, 1958, « La répartition des mouvements millénaristes en Mélanésie », *Archives de Sociologie des Religions*, 5, p. 38-46.
- WORSLEY Peter, 1977, *Elle sonnera la trompette : les cultes du cargo en Mélanésie*, trad. de Brigitte Duval, préf. de Michel Panoff, Paris, Payot, 318 p.

