

SYSTEME ET SOCIO-ANTHROPOLOGIE RELIGIEUSE: ESSAI

Jean-Jacques Dubois*

Introduction

La socio-anthropologie religieuse dispose d'une pléthore de théories tantôt opposées¹, tantôt complémentaires, tantôt redondantes, ou convergentes. Se confiner à l'une d'entre elles contraint parfois à renoncer à des concepts dont l'utilité serait grande pour la conduite d'une recherche. Faire des brèches dans les limites méthodologiques qu'on s'est imposées, écarter une balise pour réclamer les renforts d'un partenaire ou même d'un adversaire, convoquer un concept d'un autre auteur sont opérations faisables, même souvent souhaitables, mais combien délicates et exigeantes au plan de l'intégration théorique et sémantique. Pour contourner ces difficultés, nous nous proposons donc de construire un modèle théorique qui articule d'emblée entre elles des théories issues de disciplines et d'horizons épistémologiques apparemment fort éloignés ou hétérogènes.

¹* Jean-Jacques Dubois est étudiant au doctorat en sciences des religions à l'Université du Québec à Montréal.

Les oppositions, selon un certain référentiel, sont complémentaires. Les doctrines les plus radicales, selon S. Pétrément, impliquent, informent, par leur monisme triomphant, leurs contraires; lesquels, en retour, les rendent possibles. S. Pétrément, «Dualisme», dans *Encyclopedia Universalis*, 1984. Pour G. Durand aussi, un monisme est un «dualisme car le monisme est toujours contre quelque chose». G. Durand, *Sciences de l'homme et tradition. Le nouvel esprit anthropologique*, Paris, Sirac, 1975, p. 237.

De plus, comme ce travail est subordonné à notre préoccupation fondamentale, c'est-à-dire à la recherche d'homologies et d'analogies entre le sacré et le profane, il nous faut construire un modèle qui autorise une libre circulation entre ces deux catégories apparemment étrangères. D'emblée, notre modèle devra rendre compte aussi bien du sacré que du profane, du religieux que du socio-politique, du mythe que de la science. Aussi, nous proposons-nous d'homologuer un modèle systémique «profane» avec la socio-anthropo-religiologie «sacrée». L'établissement de cette homologation nous fournira donc un modèle mixte qui pourra constituer une «métaphore rigoureuse»² autant du sacré que du profane et qui pourra ainsi fonder notre étude de l'interrelation et de l'interpénétration de ces «deux catégories (...) aussi radicalement opposées l'une à l'autre»³.

Pour effectuer cette construction, nous procéderons en deux étapes. Nous constituerons d'abord un modèle systémique inspiré de A. Wilden⁴, G. Balandier⁵, H. Atlan⁶, E. Morin⁷,

² G. Bateson, «Cybernetic Explanation», *The American Behavioral Scientist*, Vol. 10, n° 8, 1967, pp. 29-33. La métaphore rigoureuse correspond au «mapping» en mathématique. Il consiste à réorganiser, au plan de la représentation, un phénomène, un réel, afin de le rendre plus intelligible et plus manoeuvrable. Bateson donne cet exemple: «an algebraic proposition may (...) be mapped on to a system of geometric coordinates and there proven by geometric methods». *Ibid.*, p. 30.

³ E. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, PUF, 1960, p. 53.

⁴ A. Wilden, *Système et Structure. Essais sur la communication et l'échange*, Montréal, Boréal Express, 1983.

⁵ G. Balandier, *Le désordre. Eloge du mouvement*, Paris, Fayard, 1988.

⁶ H. Atlan, *Entre le cristal et la fumée. Essai sur l'organisation du vivant*, Paris, Seuil, 1979.

E. Prigogine et I. Stengers⁸. Nous dégagerons ensuite la «convergence»⁹ entre notre modèle systémique et les théories socio-anthro-religiologiques de E. Durkheim et de A.F.C. Wallace.

Modèle systémique

«L'approche systémique», «l'auto-organisation» «l'ordre par fluctuations», «le désordre», «l'hypercomplexité», etc. sont autant d'expressions qui recouvrent des sens convergents. Issue de la thermodynamique du XIX^e siècle, cette conception de la machine, du vivant, de l'humain et de ses oeuvres (du mythe à la cybernétique) commence à s'affirmer dans la période après la seconde guerre mondiale, en biologie et en cybernétique principalement; et, quelques décennies plus tard, dans l'étude des systèmes physico-chimiques qui s'écartent de l'équilibre. Actuellement, les chercheurs de nombreuses disciplines, autant des sciences de la culture que des sciences de la nature, se servent de cette approche comme méthodologie; elle permet, outre un certain nomadisme des concepts «d'une science à l'autre»¹⁰, une transdisciplinarité fondée sur des métaphores rigoureuses. Elle permet donc «une perspective ouverte à la compréhension des "structures profondes" qui unissent entre elles (...) les épistémologies des disciplines» associées généralement «à des champs de recherche très différents»¹¹.

⁷ E. Morin, *Le paradigme perdu. La nature humaine*, Paris, Seuil, 1973; «La nature de la société», *Communication*, n° 22, 1974, pp. 3-32.

⁸ E. Prigogine, I. Stengers, *La nouvelle alliance*, Paris, Gallimard, 1979; *Entre le temps et l'éternité*, Paris, Fayard, 1988.

⁹ G. Durand, *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*, Paris, Bordas, 1969, p. 40.

¹⁰ I. Stengers, *D'une science à l'autre. Des concepts nomades*, Paris, Seuil, 1987.

¹¹ Wilden, *op. cit.*, pp. XIV-XV.

De cette transdisciplinarité qui circule dans l'ensemble des domaines scientifiques de la culture et de la nature, la socio-anthropologie religieuse semble écartée. Si elle en est absente, serait-ce que son objet sacré n'obéit pas aux structures/systèmes des objets profanes? L'opposition binaire de deux termes irréductibles, le sacré et le profane, que postule la tradition socio-anthropo-religiologique, légitime une réponse affirmative; sacré et profane sont tellement opposés qu'un même modèle ne saurait en rendre compte. Voilà sans doute pourquoi l'étude du sacré et de son interrelation au profane a boudé ce courant méthodologique dont l'hégémonie actuelle dans les sciences de la nature et de la culture tient quasiment du totalitarisme. Mis à part l'essai de G. Balandier¹² qui identifie le mythe à l'ordre et la science au désordre, et qui intègre ordre et désordre au sein d'un même système; mise à part la contribution de G. Durand¹³ qui convoque certains concepts thermodynamiques dans sa recherche sur la dynamique de l'imaginaire; mis à part l'établissement de correspondances ponctuelles entre les valeurs, la création et la thermodynamique par A. Peacocke¹⁴, R.J. Russell¹⁵, P. Hefner¹⁶, P.R. Masani¹⁷ et J.S. Wicken¹⁸; mises à part ces quelques contributions qui, somme toute, établissent

¹² Balandier, *op. cit.*

¹³ G. Durand, «La sortie du XX^e siècle», *La liberté de l'esprit*, n° 12, 1986, pp. 70-97.

¹⁴ A. Peacocke, «Thermodynamic and life», *Zygon*, Vol. 19, n° 4, 1984, pp. 395-433.

¹⁵ R.J. Russell, «Entropy and Evil», *Zygon*, Vol. 19, n° 4, 1984, pp. 449-468.

¹⁶ P. Hefner, «God and Chaos», *Zygon*, Vol. 19, n° 4, 1984, pp. 469-486.

¹⁷ P.R. Masani, «The Thermodynamic and phylogenetic foundations of human wickedness», *Zygon*, Vol. 20, n° 3, 1985, pp. 283-320.

certaines analogies entre l'un ou l'autre aspect du sacré et du profane, il semble que ce champ de recherche socio-anthropo-religiologique est relativement vierge et susceptible d'être méthodologiquement conçu.

a) Systeme et structure

Qu'en est-il au juste d'un système exemplaire? Et qu'en est-il de la notion de «structure» souvent confondue avec la notion de «système»?

18 J.S. Wicken, «The cosmic breath: reflections on the thermodynamics of creation», *Zygon*, Vol. 19, n° 3, 1984, pp. 487-506.

A. Lalande définit le «système» comme un «ensemble d'éléments, matériels ou non, qui dépendent réciproquement les uns des autres de manière à former un tout organisé»¹⁹. Il définit ensuite la «structure» comme «un tout formé de phénomènes solidaires tels que chacun dépend des autres et ne peut être ce qu'il est que dans sa relation avec eux»²⁰. Ces deux définitions recouvrent des significations convergentes. Dans les deux cas, la synchronie prévaut; rien ne laisse supposer la diachronie²¹. Le système équivaut à cette «structure» opposée à l'«histoire». Or, avec l'avènement de la thermodynamique moderne (les systèmes qui s'écartent de l'équilibre), la notion de système a acquis une physionomie diachronique ou morphogénétique. Le système est alors une histoire, une adaptation; quant à la structure (synchronie) qui persiste dans et par le système, elle tend à perdre son antinomie avec l'histoire jusqu'au point de la fonder et de la rendre possible²². Le système se «diachronise» tout en conservant sa structure (information) et grâce à elle: il se transforme stochastiquement sous la double pression de l'événement (indéterminisme, altérité, milieu) et de ses propres lois (déterminisme, identité, structure). En somme, il y a passage de la néguentropie à l'entropie, de l'ordre au désordre, de l'information à la transformation, de la fermeture à l'ouverture, de la structure au système (ou histoire).

¹⁹ A. Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris, PUF, 1962, p. 1096.

²⁰ *Ibid.*, pp. 1031-1032.

²¹ Si la synchronie prévaut et si rien ne laisse supposer la diachronie, c'est que Lalande n'évoque nullement ce fait, bien connu chez les structuralistes, que les relations entre les éléments et les phénomènes correspondent aussi à des règles de transformation.

²² P. Ricoeur, «Structure et herméneutique», *Esprit*, Vol. 31, n° 322, 1963, pp. 596-627; C. Lévi-Strauss, «Réponses à quelques questions», *Esprit*, Vol. 31, n° 322, 1963, pp. 628-653; G. Deleuze, *Logique du sens*, Paris, Union générale d'éditions, 1969, pp. 70-71; Prigogine et Stengers, *Entre le temps et l'éternité*, p. 46.

b) Systemes adaptatifs

Les systemes, par definition, sont donc

adaptatifs en devenir - que ces systemes soient de nature symbolique, imaginaire ou reelle. De tels systemes sont contraints par des structures, ainsi qu'ils sont limites, lies et regules par leur rapport a un ou plusieurs environnements²³.

La structure a un caractere statique (synchronique); le systeme, un caractere dynamique (diachronique). Le systeme constitue donc une morphogenese commandee par la structure (ou lois du systeme) et confrontee a l'evenement (environnement). La synchronie, ou structure, de depart s'allonge ainsi dans le temps tout en persistant, c'est-a-dire en se conservant ou en s'autoregulant sous les apparences de la transformation complexifiante du systeme. C'est ainsi que «la vie sociale [systeme diachronique] verifie la cosmologie [structure synchronique]»²⁴.

Il n'est plus necessaire aujourd'hui de penser que les evenements (...) se situent en dehors des "lois" de la nature. Car les lois [structure] ne s'opposent plus a l'idee d'une evolution authentique, mais s'avere au contraire (...) repondre aux exigences minimales necessaires pour penser une telle evolution²⁵.

Les lois sont donc «lois de l'evolution». La structure est histoire; la «cosmologie» est «vie sociale»; comme la fermeture

²³ Wilden, *op. cit.*, p. XV.

²⁴ C. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, 1958, p. 239.

²⁵ Prigogine et Stengers, *Entre le temps*, p. 46.

d'un système (information, identité) est en même temps son ouverture (transformation, altérité). En effet, son niveau de fermeture détermine son niveau d'ouverture. La contrainte d'un système (cybernétique) mesure, définit, autorise et impose même sa liberté²⁶, car c'est en actualisant toute la liberté permise par les contraintes, par l'ordre qu'un système s'adapte à l'environnement. La logique synchronique de la structure (contraintes) devient donc la logique diachronique du système, de l'histoire (déploiement des libertés contraintes).

L'ordre initial d'un système consiste en la différenciation de ses éléments, ou de ses parties. Les différences, les oppositions, les complémentarités sont marquées, ordonnées. Et si un monisme semble occuper tout l'événement initial, c'est qu'il implique son contraire. Il constitue donc un dualisme²⁷ d'autant plus fort: un système moniste qui n'affiche que ses contraintes laisse supposer toutes ses libertés, comme le seul dévoilement de la fermeture indique les contours de l'ouverture. Lors de l'évolution du système, il y a passage du différencié dualiste ou moniste à l'indifférencié qui peut revêtir des formes pluralistes ou holistes, et qui constitue un désordre voulu par l'ordre différencié. C'est lorsque l'indifférenciation a atteint son point culminant qu'advient, avec la crise, une nouvelle différenciation, ou nouvel ordre, à un niveau plus élevé de complexité. Si au sein d'un même système, il y a diminution continue de la différenciation, d'un système à l'autre, dans une diachronie plus englobante, il y a augmentation discontinue de la différenciation, c'est-à-dire de la complexité; laquelle résulte d'un jeu de

²⁶ C'est par la notion de «souplesse» que W.R. Ashby unifie l'opposition binaire liberté/contrainte des systèmes cybernétiques: le niveau de souplesse détermine à la fois la contrainte et la liberté du système et son devenir quant au jeu dialectique liberté/contrainte. W. R. Ashby, *Mechanisms of Intelligence*, Seaside, Intersystems, 1981.

²⁷ Pétrément, *loc. cit.*; Durand, *Science de l'homme et tradition.*, p. 237.

recombinaison, ou collage, des éléments préexistants²⁸ - ou compatibles au système s'ils sont empruntés de l'extérieur²⁹.

²⁸ F. Jacob, *Le jeu des possibles*, Paris, Fayard, 1981; J. Monod, *Le hasard et la nécessité*, Paris, Seuil, 1970; C. Lévi-Strauss, *La pensée sauvage*, Paris, Plon, 1962.

²⁹ C. Lévi-Strauss, *L'origine des manières de tables*, Paris, Plon, 1968, p. 103.

c) Systèmes et téléonomie

Cette ouverture finale déjà présente dans la fermeture initiale conduit à une autre caractéristique des systèmes adaptatifs: la téléonomie. La fin d'un système (ou d'un cycle systémique), ou entropie maximale, est informée, impliquée, blottie dans l'événement (ou constituants essentiels) initial de celui-ci. De la même façon, l'ouverture (désordre) finale est déjà constituée par les contours de la fermeture (ordre) initiale. De même, le «programme génétique» ne fait que déployer ce qui est impliqué dès le départ puisque l'organisme ne se dirige pas vers des événements et des formes futures - il serait alors question de finalisme ou de téléologie -, mais part plutôt de ces formes et événements présents, de façon codée, en son sein³⁰. «Les causes d'un phénomène, écrit Atlan, doivent se trouver avant et non après sa survenue»³¹. Etant donné le caractère téléonomique de l'information (ordre) d'un système, la cause, antérieure à la survenue du phénomène ou de l'événement perturbateur de l'ordre³², implique, informe dès le début de la diachronie du système son désordre propre. Autrement dit, un système ne peut générer ni accueillir n'importe quel désordre puisque ce dernier est téléonomiquement ordonné. La transformation (désordre) d'un système réside donc dans la sélection et la complexification de l'information initiale: complexification telle que l'on perd de vue l'information. En effet, «tout système tend vers son état le plus probable et cet état correspond au désordre maximum "pour le système"»³³. En outre, cet état le plus probable est constitué par le «jeu des possibles», présents dès le début et que les nécessités adaptatives sélectionnent en les combinant, ou en les complexifiant, de façon singulière.

³⁰ Monod, *op. cit.*, p. 117.

³¹ Atlan, *op. cit.*, p. 14.

³² Balandier, *op. cit.*

³³ *Ibid.*, p. 82.

d) Ordre = désordre

La téléonomie qui implique la fin dans le début, c'est-à-dire le désordre terminal dans l'ordre initial, ruine le dualisme apparent ordre/désordre puisque l'un n'est jamais que l'autre complexifié; puisque l'un est la transformation de l'autre (information). «L'ordre et le désordre sont indissociables quelque soit le cheminement qui conduit de l'un à l'autre»³⁴. Si l'ordre s'inverse en désordre continûment, celui-ci se «réversera» en celui-là discontinûment dans la mesure où le désordre était déjà impliqué, blotti, replié (transformation minimale) dans l'ordre initial (information maximale). Le début d'une diachronie est donc constitué d'une information maximale/transformation minimale; laquelle, au cours de la morphogénèse, s'inverse en transformation maximale/information minimale (inversion du rapport information/transformation). Une synchronie (structure constituée d'événements exemplaires, ou fermeture constituée d'ouvertures, ou information maximale constituée de transformations minimales) instaure et détermine une diachronie (système). Les lois du système (structure, fermeture, information) contenues dans son événement (synchronie) fondateur et exemplaire président donc aux espaces de possibilités, au devenir; elles y sont comme à nu, effervescentes, puisque le tout premier petit événement (transformation minimale) est surchargé de sens, d'information (maximale) de la genèse à venir. Toutes les potentialités d'un système s'incarnent ainsi dans le premier événement; lequel devient par la suite exemplaire parce que témoin de l'effervescence légale, parce que porteur aussi de toute l'identité du système. Une potentialité s'actualise; le rapport information/transformation s'inverse. Chronos culbute Aïôn tout en en gardant la nostalgie. L'information maximale/transformation minimale s'inverse continûment en transformation maximale/information minimale à travers des étapes de différenciation/indifférenciation, de récurrence et complexification. Le système actualise ses potentialités jusqu'à l'équilibre ou entropie de fin de système,

³⁴ *Ibid.*, p. 43.

c'est-à-dire qu'il évolue, selon R. Thom, vers son minimum de potentiel³⁵, ou d'information. Quand le système atteint ce stade ultime d'équilibre, il se déséquilibre brusquement (paroxysme du désordre). La réversion du rapport information/transformation advient alors par une discontinuité qui enclenche un nouveau cycle à un niveau plus élevé de complexité. Dès lors, un autre événement fondateur survenant dans cette réversion va faire resurgir les lois (ordre) qui s'étaient dissimulées sous l'équilibre (désordre) du dernier système: événement qui sera à nouveau submergé par les lois du système constituant la «réponse du système» à l'«innovation provocatrice» issue de l'équilibre antérieur.

Comme le bruit produit l'information,

le désordre porteur d'une infinité de possibles, d'une fécondité inépuisable, est générateur de l'ordre lui-même (...). Le désordre devient créateur lorsqu'il entraîne une perte d'ordre accompagnée d'un gain d'ordre, qu'il est générateur d'un ordre nouveau substitué à l'ancien et pouvant lui être supérieur (...) la réalité est enrichie par des nouvelles formes d'ordre³⁶.

Bref, de Chaos surgit Cosmos qui retourne vers Chaos...

e) Alternance ordre/désordre, identité/altérité

Il y a alternance «entre innovation provocatrice et réponse du système»³⁷. Le début d'une nouvelle genèse réactualise toujours les lois du système (identité, information) qui

³⁵ R. Thom, «Crise et catastrophe», *Communication*, n° 25, 1976, pp. 34-38.

³⁶ Balandier, *op. cit.*, pp. 45-46.

³⁷ Prigogine et Stengers, *La nouvelle alliance*, p. 190.

prévalaient au début du système antérieur, et qui constituaient l'ordre microscopique sous-jacent au (et déterminant du) désordre macroscopique de la fin de ce même système. Quand l'identité macroscopique (information maximale) prévaut, c'est grâce à l'altérité microscopique (transformation minimale) refoulée; quand, au contraire, l'altérité prévaut, c'est grâce à une identité refoulée mais d'autant plus efficace qu'elle agit à l'insu de l'altérité. Le passage de l'ordre au désordre serait continu (inversion), tandis que le passage du désordre à un nouvel ordre serait discontinu (réversion). C'est à travers cette morphogénèse globale - où alternent identité et altérité pour réactualiser d'une fois à l'autre le «même» système à un niveau plus élevé de complexité - que s'effectue l'alternance entre la primauté de la structure («réponse du système» par ses lois, ou information) et celle de l'événement («innovation provocatrice», ou transformation). C'est lors de la crise, écrit Thom, que se «précipitera le sujet dans une action régulatrice» qui consiste en un recours aux lois du système qui «se reforme en quelque sorte *de novo*»³⁸. En immunologie, des travaux effectués dans la mouvance de Prigogine ont démontré que des antigènes (altérité) s'insérant dans un organisme entraînent la production d'anticorps (identité) qui entraînent à leur tour la production d'une deuxième génération d'anticorps, dont la structure s'apparente aux antigènes de départ, et qui provoquent l'apparition d'une troisième génération d'anticorps dont la structure rappelle la première génération, etc. La «réponse du système» (lois, ou identité, représentées par les anticorps) alterne avec l'«innovation provocatrice» (antigènes ou altérité) de sorte que l'organisme s'approprierait l'altérité pour engendrer son identité. En paléontologie, si *Homo erectus* engendre *Homo sapiens sapiens*, c'est pour «ressusciter» *Homo habilis*, père d'*Homo erectus* et grand-père d'*Homo sapiens sapiens*, atavisme d'*Homo habilis*. L'identité d'*Homo habilis* passe par l'altérité d'*Homo erectus* pour resurgir chez *Homo sapiens sapiens*³⁹. En psychogénèse,

³⁸ Thom, *op. cit.*, p. 36.

³⁹ J.J. Hublin, «Qui fut l'ancêtre de l'*Homo sapiens*?», *Pour la science*, n° 113, 1987, pp. 27-30.

on assiste, selon J. Piaget à l'alternance de l'assimilation (primauté de l'individu sur l'environnement, identité) et de l'accommodation (primauté de l'environnement sur l'individu, altérité). En anthropologie, Claude Lévi-Strauss observe un mécanisme semblable dans la «pensée sauvage» lorsque celle-ci est confrontée à une grave crise. «Si l'orientation structurale résiste au choc, elle dispose à chaque bouleversement de plusieurs moyens pour rétablir un système sinon identique au système antérieur, au moins formellement du même type»⁴⁰.

A la question de P. Ricoeur: «Le même naît-il du même ou de l'autre?»⁴¹, il semble qu'il faille répondre: il naît du même par la médiation de l'autre où s'embusque le même pour répliquer son clône un peu plus complexe.

⁴⁰ Lévi-Strauss, *La pensée sauvage*, p. 29.

⁴¹ P. Ricoeur, «Mythe: l'interprétation philosophique», *Encyclopedia Universalis*, 1984.

f) Morphogénèse de l'inversion et de la réversion

«Qu'est-ce donc que l'évolution sociale?» interroge Morin. «Elle n'est autre chose que l'intégration dans le système d'un élément nouveau, qui par là même est un désordre, puisqu'il perturbe son autoperpétuation invariante»⁴². L'accroissement de ce désordre va entraîner

l'actualisation de potentialités jusque là inhibées, réprimées ou souterraines [microscopiques] qui peuvent se développer très rapidement (...), les phénomènes organisateurs nouveaux se développant en même temps que s'effectuent les désorganisations dans le système⁴³.

L'inversion du rapport information/transformation, passage de l'ordre au désordre, tiendrait de l'évolution (continuité, micro-mutations), tandis que la réversion tiendrait de la révolution (discontinuité, macro-mutation). Examinons de plus près cette morphogénèse à l'aide du concept de «structure dissipative» de Prigogine et Stengers. Ces deux auteurs cherchent à résoudre la grande énigme de la croissance de la complexité dans un cosmos qui semble en dégradation constante, tout en proposant un modèle scientifique de transformation structurale qu'ils appellent «structure dissipative». Elle consiste en un système ouvert, maintenu et développé grâce à un apport d'énergie venant de l'extérieur et qui se complexifie par la dissipation ou consommation de cette énergie. Si la structure se complexifie, c'est que ses éléments sont plus et mieux interreliés; cette quantité et cette qualité d'interrelations nécessitent plus d'énergie tout en rendant la structure plus instable. C'est précisément cette instabilité qui va permettre le passage d'une structure simple à une structure complexe et plus différenciée par un

⁴² E. Morin, «La nature de la société», *Communication*, n° 22, 1974, p. 14.

⁴³ *Ibid.*, p. 15.

réordonnement soudain. Et plus une structure sera complexe, plus la complexification suivante sera élevée. Par la dissipation d'énergie, les parties se réorganisent en un nouveau tout, le système mute en un ordre plus élevé. On retrouve dans le concept de «structure dissipative» l'alternance identité/altérité ou ordre/désordre, ou «stabilité»/«instabilité»: un système physico-chimique en équilibre se met à consommer (dissiper) plus d'énergie, devient plus instable, se déséquilibre (apparition de la structure dissipative); une fluctuation microscopique invisible appartenant à tous les éléments du système s'amplifie. Mais cette amplification, tout en restant microscopique, invisible, envahit une région du système et, dans un premier temps, s'y confine. Moyennant une certaine densité, cette fluctuation envahit ensuite tout le système brusquement et devient macroscopique (réversion du rapport information/transformation). «Quelques décisions élémentaires [fluctuations régionales], écrivent Prigogine et Stengers, intervenant dans une situation instable peuvent amener un système nombreux à se structurer, à se différencier»⁴⁴, c'est-à-dire à passer (réversion) de l'entropie à la néguentropie (différenciation). Alors, «le système composé d'une foule d'éléments interagissant avec des forces à courte portée, se comporte comme un tout, comme si chaque molécule était «informée» de l'ensemble»⁴⁵. Plus loin, Prigogine et Stengers font allusion à une «âme collective» (ou lois, réponse du système) qui permettrait au système de s'élever brusquement, à partir d'une fluctuation régionale (représentante des lois du système), à un niveau plus élevé de complexité, tout en se conservant pour ensuite se rééquilibrer. C'est lorsque l'information (fluctuation microscopique) serait implicite -c'est-à-dire qu'elle ne passerait pas par les canaux coutumiers ou macroscopiques («forces à courte portée») mais qu'au moment de la dissipation elle se propagerait brusquement partout dans le système par des voies invisibles - qu'elle serait plus totalisatrice, plus unificatrice, plus efficace. «Comme si soudain, écrit

⁴⁴ *Ibid.*, p. 176.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 178.

Durand, une motivation «extrinsèque» [fluctuation régionale] (...) venait dynamiser une lente maturation intrinsèque»⁴⁶.

D'une transformation maximale/information minimale entropique, il y a passage discontinu à une information maximale/transformation minimale néguentropique ou «réversion» du rapport information/transformation qui enclenche une nouvelle inversion du rapport information/transformation.

L'homologation système/socio-anthropo-religiologie

Un système adaptatif - autorégulé et téléonomique -, grâce à la persistance et à la complexification de sa structure, évolue à travers des inversions/réversions successives de son rapport information/transformation, c'est-à-dire qu'il évolue ou se complexifie par différenciations et combinaisons selon une alternance identité/altérité (ordre/désordre) qui s'effectue par une morphogénèse où l'ordre macroscopique initial, sous-tendu par un désordre microscopique (refoulé), s'estompe continûment au profit du désordre qui devient alors macroscopique. Mais ce désordre, surdéterminé par l'ordre initial devenu microscopique (refoulé) est culbuté discontinûment par celui-ci réinstauré à la faveur d'une fluctuation régionale; le désordre se faisant alors microscopique sous l'ordre renouvelé macroscopique; et ainsi de suite, selon l'alternance ordre/désordre où le désordre recrée l'ordre qui surdétermine ensuite son désordre propre... Tel est l'essentiel de notre modèle systémique qui, nous le présumons déjà, ne semble pas incompatible avec certaines théories socio-anthropo-religiologiques. Peut-être même peut-il en rendre compte.

S'il le peut, ce sera au prix de l'interprétation du silence de certaines théories quant à tel ou tel terme de notre modèle. En effet, chaque théorie étudiée apposée terme à terme à notre modèle révèle quelques aspects laconiques ou muets que notre modèle, si on le lui demande, rend plus prolixes ou bavards; il raffermir les hypotonies et remplit les creux. L'homologie n'est

⁴⁶ Durand, «La sortie du XX^e siècle», p. 88.

pas totale. Aussi, ne faut-il pas s'attendre à ce qu'on établisse une isomorphie sans faille entre notre modèle et chacune de ces théories. Celui-là constituerait cependant une métaphore rigoureuse d'un ensemble de celles-ci distribuées et articulées, selon l'idée de «structure feuilletée» de Lévi-Strauss: le trou de l'une est exégétiquement rempli par le discours correspondant d'une autre ou d'autres⁴⁷. En d'autres mots, il s'agit de voir si et comment chaque théorie se distribue - de façon singulière et complémentaire aux autres - sur notre modèle. Aussi, notre modèle n'a-t-il pas la prétention de rendre totalement compte de l'une ou l'autre de ces théories, mais d'un ensemble de celles-ci distribuées et articulées selon l'idée de «structure feuilletée». C'est ainsi que chaque théorie, plutôt que d'être homologue, serait compatible à notre modèle. De plus, et surtout, chacune sera justifiée de son apport heuristique et herméneutique lorsque nous mettrons en oeuvre sur d'autres objets (mythes/sciences, religion/socio-politique) notre modèle qui jouira alors d'une plus grande richesse heuristique et herméneutique.

Les limites d'un article obligeant, nous nous en tiendrons à l'étude succincte de deux théories (Durkheim et Wallace) afin d'illustrer l'ensemble de notre trajet méthodologique. Nous présumons que ces deux théories suffiront à recouvrir, pour l'essentiel, la totalité de notre modèle et à en constituer ainsi une métaphore rigoureuse.

a) Durkheim

⁴⁷ Nous nous proposons de lire ces théories de la même manière que Lévi-Strauss lit les mythes. Selon lui, des récits que nul n'avait songé à rapprocher constituent en fait un seul mythe et illustrent divers états d'une même transformation. Ce sont toutes les variantes d'un même mythe qui rendent intelligible chaque variante car chacune remplit quelques cases d'une «matrice de significations». Chaque théorie étudiée constituerait une variante de notre modèle qui jouerait le rôle de matrice de signification. C. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, 1958, pp. 224-228, 254; *Le cru et le cuit*, Paris, Plon, 1964, p. 346.

Que Durkheim soit structuralo-fonctionnaliste, cela ne fait pas de doute. La filiation en aval avec A. R. Radcliffe-Brown et T. Parsons et les nombreux commentateurs qui font remonter le structuralisme fonctionnaliste jusqu'à lui nous épargnent cette démonstration. Evoquons tout de même que, du début à la fin de son oeuvre, Durkheim⁴⁸ étudie les faits sociaux comme des phénomènes «solidaires au point de ne pouvoir être compris si on les isole les uns des autres»⁴⁹; ils «sont fonction du système social dont ils font partie; on ne peut les comprendre quand on les détache»⁵⁰. Il en est ainsi de toute religion qui «est un système solidaire de croyances et de pratiques»⁵¹.

Si l'approche durkheimienne présente ce caractère structural synchronique, elle ne le fait pas au détriment d'un caractère systémique diachronique. Pour Durkheim, l'un des traits distinctifs des sociétés est de se transformer, de s'adapter à des conditions nouvelles. La structure sociale a une histoire dont «les progrès de la division du travail et ceux du bonheur»⁵², les «mouvements de concentration et de dispersion de la société», ces «nécessités périodiques de la réfection collective»⁵³, «l'usure lente» et «les grandes commotions»⁵⁴ tel «le grand changement qu'a accompli la Révolution française»⁵⁵ sont parmi les

⁴⁸ Il en fait même la politique éditoriale de *L'année sociologique*: toute la préface est une justification d'une approche systémique transdisciplinaire ultra-moderne. É. Durkheim, «Préface», *L'année sociologique*, n° 2, 1899, pp. I-V.

⁴⁹ *Ibid.*, p. II.

⁵⁰ Durkheim, *Les formes élémentaires*, p. 133.

⁵¹ *Ibid.*, p. 65.

⁵² Durkheim, *De la division du travail social*, Paris, PUF, 1967, p. 211.

⁵³ Durkheim, *Les formes élémentaires*, p. 631.

⁵⁴ E. Durkheim, *Le suicide. Etude de sociologie*, Paris, PUF, 1967, p. 446.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 447.

principales manifestations. Les sociétés s'adaptent certes, mais pas n'importe comment: elles s'adaptent à des conditions ambiantes (autres sociétés) en mettant en activité leurs fonctions internes, leurs structures propres puisque «les événements actuels de la vie sociale dériveraient non de l'état actuel de la société, mais des événements antérieurs, des précédents historiques»⁵⁶, car «le milieu interne est l'origine de tout processus social de quelque importance (...). Le problème sociologique consiste donc surtout à trouver les propriétés de ce milieu qui ont le plus d'action sur les phénomènes sociaux»⁵⁷.

Cette dimension téléonomique du système social, Durkheim l'explicitera davantage quand il étudiera la dimension religieuse qui, elle, par sa position même au sein des sociétés, joue une fonction résolument téléonomique. Les phénomènes religieux ne sont-ils pas «le germe d'où tous les autres sont dérivés»? En effet, «la religion contient en elle-même, dès le principe, mais à l'état confus, tous les éléments qui, en se dissociant, en se déterminant, en se combinant de mille manières avec eux-mêmes ont donné naissance aux diverses manifestations de la vie collective»⁵⁸. C'est ainsi que la science et la poésie sont étreintes par les mythes et les légendes; les rituels contiennent le droit et la morale; l'ornementique et les cérémonies religieuses sont la matrice des arts plastiques; etc. «On ne peut comprendre notre représentation du monde, nos conceptions philosophiques (...) si l'on ne connaît les croyances religieuses qui en ont été la forme première»⁵⁹, car nos catégories mentales «sont nées dans la religion et de la religion»⁶⁰. Pour Durkheim, cela ne fait pas de doute,

⁵⁶ E. Durkheim, *Les règles de la méthode sociologique*, Paris, PUF, 1973, p. 116.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 148.

⁵⁸ Durkheim, «Préface», p. IV.

⁵⁹ *Ibid.*, p. IV.

⁶⁰ Durkheim, *Les formes élémentaires*, p. 13.

presque toutes les grandes institutions sociales sont nées de la religion. Or pour que les principaux aspects de la vie collective aient commencé par n'être que des aspects variés de la vie religieuse, il faut évidemment que la vie religieuse soit la forme éminente et comme une expression raccourcie de la vie collective tout entière⁶¹.

C'est pour actualiser sa vision téléonomique du devenir que Durkheim s'intéresse au totémisme puisque celui-ci implique, replie, «condense», «raccourcit» les religions modernes plus complexes, comme «dans le mot, dit-il en conclusion, se trouve (...) condensée toute une science»⁶².

Mais si le sacré enfante téléonomiquement le profane, si la religion enfante le monde, c'est le monde profane par ses «crises», par son «effervescence» sociale qui se régénérera en régénérant sa religion sacrée. Balandier l'a noté:

⁶¹ *Ibid.*, pp. 598-599.

⁶² *Ibid.*, p. 621. Ici, on peut certes objecter que la théorie durkheimienne est surtout causaliste. Cf. Durkheim, *Les règles*, p. 139. A cela, nous argumentons que la causalité n'est pas en contradiction avec la téléonomie: elle la sous-tend même. Les formes finales (effets) d'un système qui se retrouvent avant (causes) leur survenue obéissent à la loi de l'antériorité de la cause sur l'effet. La téléonomie est un cas particulier de causalité qui est en même temps impliquée dans la téléonomie systémique: si le passage téléonomique du début à la fin d'un système s'effectue par le jeu des causalités, celle-ci peuvent aussi être téléonomiques puisque la cause peut impliquer son effet, comme la religion, en tant que «représentation» (effet) de la société (cause) qui a dû se constituer avant d'être représentée, est aussi le «germe» d'où dérive la société (effet). Vu sous l'angle de la téléonomie, le paradoxe durkheimien de la religion comme cause (germe) et effet (représentation) s'abolit puisque l'effet, c'est déjà la cause et vice versa. A son insu, Durkheim fut surtout téléonomique grâce à ce paradoxe.

c'est en étudiant les crises, et plus encore l'anomie que Durkheim introduit la thématique ordre/désordre, sans pour autant la désigner ainsi. Il retrouve sous d'autres formes sa préoccupation première: savoir comment "la société, tout en demeurant conforme à sa nature devient sans cesse quelque chose de nouveau"⁶³.

Le renouveau, la régénérescence peut être provoquée de deux façons: d'abord par l'anomie - accentuée par les passions individuelles qui créent du désordre au moment même où on aurait besoin de discipline, d'ordre - qui correspond à des moments de crise, de désordre qui débouchent sur, et exigent, des réajustements, des réordonnements, une réadaptation, une autorégulation du système culturel; ensuite, par l'«effervescence» du social, la fête, le désordre organisé, ritualisé, d'où jaillit un système de valeur nouveau ou renouvelé, un ordre nouveau ou renouvelé - c'est de la fête, selon Durkheim, que semble être née l'idée religieuse et la religion elle-même. Du désordre, donc, naît ou renaît l'ordre qui dégénérera ensuite en désordre.

Si Durkheim n'identifie pas explicitement le profane au désordre - il le fera pour le sacré impur face au sacré pur - il insiste cependant sur ce fait que les choses sacrées sont protégées et isolées de manière à demeurer «un système d'une certaine unité»⁶⁴ - un ordre, donc - qui est sans cesse menacé par le profane. Du point de vue du sacré et pour le sacré, le profane, c'est du désordre. Voilà pourquoi «les choses sacrées sont celles que les interdits protègent et isolent [fermeture du système]; les choses profanes [ouverture et transgression], celles auxquelles ces interdits s'appliquent et qui doivent rester à

⁶³ *Ibid.*, p. 73.

⁶⁴ Durkheim, *Les formes élémentaires*, p. 56.

distance des premières»⁶⁵. Si le profane représente le désordre aux yeux du sacré, il n'en reste pas moins que, pour Durkheim, le sacré constitue l'ordre qui organise le monde, détermine les faits sociaux - «chaque chose sacrée de quelque importance constitue un centre d'organisation»⁶⁶, mais qui se désorganise, se dévitalise, se corrompt au contact du profane. Sans la religion qui est synonyme de solidarité mécanique et dont dérive la solidarité organique toute société est «anémique», «amorphique», perturbée par «les conflits sans cesse renaissants et les désordres de toutes sortes»⁶⁷.

Même si Durkheim oppose radicalement le sacré et le profane, il fait du sacré le germe du profane, et le profane la substance même d'où jaillit le sacré. Comme l'ordre qui entraîne et détermine son désordre propre d'où surgira l'ordre renouvelé. «Si la religion [ordre] a engendré tout ce qu'il y a d'essentiel dans la société [désordre], c'est que l'idée de la société est l'âme de la religion»⁶⁸, c'est que la société (désordre) a engendré la religion (ordre). «La société idéale [dont parle la religion] n'est pas en dehors de la société réelle [profane]; elle en fait partie»⁶⁹, et tend à s'affirmer périodiquement. En effet, «il ne peut y avoir de société qui ne ressente le besoin d'entretenir et de raffermir, à intervalles réguliers, les sentiments collectifs et les idées collectives qui font son unité et sa personnalité»⁷⁰ parce que son unité et sa personnalité, c'est-à-dire son ordre ou identité, s'étaient désagrégées, désordonnées. On assiste donc à des «mouvements de concentration [ordre] et de dispersion [désordre] de la société; ce sont les nécessités périodiques de la réfection collective»⁷¹. Nous dirions qu'il y a alternance

⁶⁵ *Ibid.*, p. 56.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 57.

⁶⁷ Durkheim, *De la division*, p. III.

⁶⁸ Durkheim, *Les formes élémentaires*, p. 599.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 604.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 610.

⁷¹ *Ibid.*, p. 631.

identité/altérité ou «réponse du système»/«innovation provatrice», ou structure/histoire, ou ordre/désordre.

La morphogénèse désordre/ordre, ou récurrence de l'ordre ou du sacré, obéit aussi à une dynamique particulière. Elle peut être suscitée par la «crise anomique» ou par l'«effervescence du social». Dans les deux cas, la crise et la fête, il y a surabondance, «dissipation d'énergie». Dans le cas de la fête (et rite piaculaire), la chose est claire; dans le cas de la crise, elle survient lors d'une grande prospérité sociale (dissipation d'énergie) qui entraîne une déstructuration de la société où l'ordre traditionnel (pôle du sacré) s'effondre, ou se mine, laissant l'individu (pôle du profane) à la merci de la confusion et du désordre de ses passions qui accentuent l'état de crise, de désordre. Cependant, la crise a son bon côté: elle a comme effet de mobiliser la réflexion et la réfection de l'ordre social, c'est-à-dire de «rechercher dans le passé les germes de vie nouvelle qu'il contenait et en presser le développement»⁷². Il s'agit ni plus ni moins d'un ordre microscopique sous le désordre macroscopique, ordre - s'il a, lui aussi, une certaine densité critique puisque «la vie commune ne peut être affectée que par le nombre de ceux qui y collaborent efficacement»⁷³ - qui va culbuter le désordre et s'instaurer comme fondement, identité d'une société encore vouée à son altérité propre. Cette dynamique de la «métamorphose» par la crise ou le désordre, Durkheim l'analyse plus finement lors de l'étude des rites de passage de l'enfance à l'âge adulte, ou passage du profane au sacré, lorsque le jeune homme est initié à la vie religieuse:

on dit qu'à ce moment le jeune homme meurt [crise, désordre], que la personne déterminée qu'il était cesse d'exister et qu'une autre, instantanément [discontinuité], se substitue à la

⁷² Durkheim, *Le suicide*, p. 451.

⁷³ Durkheim, *Les règles*, p. 113.

précédente. Il renaît sous une forme [ordre] nouvelle⁷⁴.

Durkheim aurait pu, certes, pousser plus à fond son étude de la morphogénèse continue ordre/désordre, ou interdiction/transgression; notre référentiel systémique nous le donne à penser. D'ailleurs, il en confiera, pour ainsi dire, la tâche à ses successeurs; M. Mauss, R. Caillois, R. Bastide, entre autres, combleront quelques-unes de ses lacunes et déploieront certaines de ses intuitions. Cependant, nous venons de le voir, l'essentiel y est. Quant à la morphogénèse discontinue désordre/ordre, Durkheim est souvent laconique, parfois muet. Par contre, le peu qu'il en dit n'est pas incompatible avec notre modèle théorique. Même si des convergences se profilent vaguement (bienfait de la crise, l'ordre caché sous le désordre et la densité critique des réformateurs), cela ne suffit pas pour prétendre que notre modèle rende compte totalement de la théorie durkheimienne. Il rend compte, pour l'essentiel, de la morphogénèse ordre/désordre, mais il est impuissant à le faire pour la morphogénèse désordre/ordre.

b) Wallace

La théorie des «mouvements de revitalisation» de A.F.C. Wallace reprend l'itinéraire durkheimien: un système culturel né d'une revitalisation s'est «routinisé», le sacré s'est refroidi («steady state»: système en équilibre) mais continue à autoréguler le système; ensuite advient à «une période d'accroissement du stress individuel»⁷⁵, un début de désordre qui débouche sur «une période de distorsion culturelle»⁷⁶, sur une crise, un paroxysme du désordre ou déséquilibre du système.

⁷⁴ Durkheim, *Les formes élémentaires*, p. 54.

⁷⁵ A.F.C. Wallace, «Revitalization Movements», *American Anthropologist*, n° 58, 1956, p. 269.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 269.

Enfin, subitement, survient la revitalisation du système culturel ou régénérescence du sacré.

L'avènement du désordre, de la crise culturelle, coïncidant avec la désacralisation de la société, converge à la fois avec la théorie durkheimienne et avec notre modèle. Cependant, sans contredire ni cette théorie-là ni ce modèle-ci, il ajouterait à ce qui fait défaut chez Durkheim, c'est-à-dire non pas la récurrence de l'ordre (ou passage du désordre à l'ordre), que d'ailleurs il affirme, mais la mécanique interne de cette récurrence, c'est-à-dire le passage du désordre à l'ordre. Wallace serait à la théorie durkheimienne ce que Prigogine est à la théorie systémique. En effet, Wallace explique comment s'effectue la revitalisation ou la récurrence du sacré (par un petit groupe passant d'abord inaperçu) au sein du système à travers et par la crise culturelle, comme Prigogine explique comment s'effectue la complexification ou récurrence de l'ordre (fluctuations microscopiques) à travers et par le désordre. C'est donc le passage du désordre à l'ordre ou de la crise à la revitalisation qui fait l'objet de la théorie wallacienne.

Que se passe-t-il quand un système culturel a atteint le paroxysme de la crise, du désordre? «In this phase, the culture is internally distorted; the elements are not harmoniously related but are mutually inconsistent and interfering»⁷⁷. L'alcoolisme, l'orgie, la dépression, la violence, la maladie, l'«immoralité» sexuelle, etc. sont autant de signes de désordre et de «dissipation d'énergie». Pendant ce temps, un prophète qui vit intensément tous ces désordres élabore un message, une information, un ordre nouveau, et un petit groupe de fidèles s'allie à lui. Ce petit groupe ajuste son message - récurrence de l'ordre antérieur, sinon compatibilisation des influences extérieures - aux résistances qu'il rencontre, et, s'il atteint une importance «critique», fait abruptement basculer le système culturel qui adopte ce message; «within a few years, the new plan is put into

⁷⁷ *Ibid.*, p. 269.

effect by the participants in the movement»⁷⁸. Une fluctuation microscopique, moyennant sa densité critique et les résistances du système, envahit brusquement l'ensemble du système qui est ainsi revitalisé, qui accède à un niveau plus élevé de complexité, d'ordre qui ensuite va se routiniser et créer à nouveau son propre désordre, sa propre crise. La revitalisation constitue donc, comme la structure dissipative, un changement discontinu (réversion du rapport information/transformation), non pas de quelques traits, mais de la totalité du système où de nouvelles relations (quantitatives et qualitatives) adviennent entre les éléments. Quand le système est en équilibre, il est dominé par des fluctuations macroscopiques («routinized form»); mais en même temps, il est informé du dynamisme revitalisant originel que constituent les fluctuations microscopiques sous-jacentes (le prophète et son groupe). C'est par la routinisation (changement continu) que va ensuite s'inverser le rapport information/transformation dont le désordre paroxystique enclenchera encore un nouvel ordre. Bref, la revitalisation, c'est la «réponse du système», par les fluctuations microscopiques (d'abord régionales, ensuite générales) à l'«innovation provocatrice» que constituent la crise et ses causes.

Conclusion

Si notre modèle ne peut rendre compte ni de tout Durkheim ni de tout Wallace, il rend cependant mieux compte de leur conjonction. Mais là n'est pas ce qui nous importe, car l'homologation, ici amorcée, d'un ensemble socio-anthropo-religiologique, avec notre modèle systémique, ne vaut que pour l'enrichissement heuristique et herméneutique de notre modèle, c'est-à-dire la justification épistémologique de concepts, étrangers à notre modèle et que nous convoquerons à l'occasion d'analyses et d'interprétations. De plus, cette homologation permet de conférer un statut socio-anthropo-religiologique à un modèle qui, sans cela, pourrait apparaître comme un intrus au sein de notre discipline et qui est ainsi habilité à rendre compte à

⁷⁸ *Ibid.*, p. 265.

la fois du sacré et du profane. Ce premier trajet méthodologique nous permet d'envisager la possibilité d'adjoindre à cette première homologie exemplaire d'autres homologies de théories où l'on peut identifier des inversions et/ou réversions d'information/transformation, de l'ordre par le désordre, des alternances identité/altérité, etc. Pour Caillois, «la fête se définit toujours par (...) l'ingestion de nourriture, la beuverie [désordre, transgression]. Il faut s'en donner pour son soûl (...) [pour] remettre à neuf la nature et la société»⁷⁹. Pour G. Bataille, le sacrifice, la fête, la guerre, bref «le sacré est ce bouillonnement prodigieux de la vie (...) comparable à la flamme qui détruit le bois en le consumant»⁸⁰. Pour M. Eliade, c'est l'orgie qui accomplit cette totalité et qui «sera le point de départ d'une nouvelle création»⁸¹, ou qui se justifie «dans la promotion des forces de la végétation»⁸². Pour M. Maffesoli, c'est notre époque, cette «fin de règne», d'excès, d'orgie, de dépenses improductives où se profile «l'ombre de Dionysos», qui va engendrer une «éthique» nouvelle⁸³. Pour Bastide, c'est le «sacré sauvage», surgissant lors du craquement des institutions, qui institue et régénère le «sacré domestique». Pour Mauss, il y a alternance entre un mouvement de tension, d'ordre où prédominent la vie de groupe, l'activité religieuse, suivi d'un mouvement de détente, de désordre où la vie est «comme laïcisée»⁸⁴. Pour Durand, en plus de la dynamique diurne/nocturne (homologable à la dynamique

⁷⁹ R. Caillois, *L'homme et le sacré*, Paris, Gallimard, 1950, p. 124.

⁸⁰ G. Bataille, *Théorie de la religion*, Paris, Gallimard, 1973, p. 71.

⁸¹ M. Eliade, *La nostalgie des origines*, Paris, Gallimard, 1971, p. 152.

⁸² M. Eliade, *Le mythe de l'éternel retour*, Paris, Gallimard, 1969, p. 40.

⁸³ M. Maffesoli, *L'Ombre de Dionysos. Contribution à une sociologie de l'orgie*, Paris, Méridien-Anthropos, 1982.

⁸⁴ M. Mauss, *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, 1950, p. 444.

ordre/désordre) et de l'alternance identité/altérité s'effectuant par des redondances d'information, une «motivation extrinsèque» ne vient-elle pas soudainement «dynamiser une lente maturation intrinsèque» comme la fluctuation microscopique régionale. Pour la pensée mythique, c'est la dynamique chaos/cosmos. Pour la pensée scientifique, c'est la dynamique désordre/ordre ou entropie/négentropie. Pour la pensée religiologique, c'est la dynamique transgression/interdiction. Ces quelques indications nous autorisent à envisager l'élargissement des convergences entre notre modèle et la socio-anthropologie religieuse.