

nous faire prendre pour de la religion ancienne du mysticisme de fraîche date? »³⁷.

Era questo il nucleo dell'opposizione sorda e frontale al pragmatismo e a tutte quelle tendenze — non ultima quella contingentista e, attraverso di essa, quella intuizionista — che tentavano di fare di un rapporto mistico e individuale con la divinità il punto di una « sperimentazione » interiore da cui sarebbe partita l'opposizione della scuola durkheimiana al nazionalismo prebellico³⁸. Marcel Mauss si dimostrava in particolare attento a smascherare gli attacchi alla scienza che si celavano in ogni teorizzazione della religione come essenza e non come insieme di fenomeni sociali. Tale battaglia ben si situa negli sviluppi radicali dell'affare Dreyfus e nelle leggi sulla laicizzazione del sistema educativo. Si ha infatti l'impressione di entrare nel vivo di una battaglia politica: « Conditions nécessaires et universelles, faits primitifs, tout cela, nous croyons que la sociologie religieuse peut le découvrir, mais sans déplacer un fait de son cadre historique ». Gli studiosi di scienza delle religioni si fondavano su motivazioni che scaturivano dal presente e che tentavano di cogliere nel passato condizionamenti e riflessioni essenziali al progredire della coscienza umana e con essa, della democrazia: gli studi di scienza delle religioni « font sentir au sociologue qu'il ne doit pas s'absorber dans le passé; mais que l'histoire et l'ethnographie ne doivent lui servir qu'à mieux comprendre le présent afin d'aider l'humanité à prendre conscience de son avenir »³⁹.

37. A. S., n. 10, 1905-1906, pp. 216-219. Il volume in questione uscì a Paris, 1906.

38. Si veda la rubrica *Philosophie religieuse. Conceptions générales*, A. S., n. 7, 1902-1903, pp. 204-212. È un aspetto questo che non mi pare emergere da H. STUART HUGHES, *The Obstructed Path*, New York, 1966, nel quale l'autore insiste soltanto sullo spiritualismo durkheimiano.

39. MAUSS, *Philosophie religieuse...*, p. 201. Tale atteggiamento sul problema del legame passato-presente lo si può cogliere anche in DURKHEIM, *La prohibition de l'inceste...* Nessuno meglio di Albert Mathiez seppe interpretare quest'esigenza di legare passato e presente in un filo razionale in cui fosse presente anche la comprensione dei fenomeni religiosi. Nonostante le critiche — fondatissime, naturalmente — di F. VENTURI, *Jaurès e altri storici della rivoluzione francese*, Torino, 1948, che ritiene troppo rigida l'ipotesi di Mathiez, lo studio di quest'ultimo si collocava nel vivo di una battaglia politica. Come ebbe egli stesso a dire in un articolo, del 1905, *Coup d'oeil critique sur l'histoire religieuse de la Révolution française*, « Revue d'histoire moderne et contemporaine », VII, 1905-1906, pp. 109-132, la sua ricerca apriva prospettive impraticabili dalla storiografia liberale: « C'est que l'histoire religieuse de la révolution les [gli storici liberali] mettait dans un réel embarras » (p. 109). Così Aulard aveva dovuto spiegare i culti rivoluzionari con la « difesa della patria », mentre a Mathiez si apriva l'affascinante mondo della cultura subalterna. Storia progressista, quindi, contro l'esegesi repubblicana: ciononostante l'ipotesi dei due libri di Mathiez, *Les origines des cultes révolutionnaires*, Paris, 1904 e *La Théophilanthropie et le Culte Décadaire*, Paris, 1904, secondo la quale « les cultes révolutionnaires eurent une ori-