

## La religion primitive d'après l'école sociologique

Revue du Clergé Français (Paris, 1<sup>er</sup> septembre 1913)

**Paul Onésime Habert**

S. Baciocchi et F. Théron (éd.)

---



### Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/assr/24454>

ISSN : 1777-5825

### Éditeur

Éditions de l'EHESS

### Référence électronique

Paul Onésime Habert, « La religion primitive d'après l'école sociologique », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], La première réception des *Formes* (1912-1917) (S. Baciocchi, F. Théron, eds.), 1, mis en ligne le 28 février 2013, consulté le 30 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/assr/24454>

---

Ce document a été généré automatiquement le 30 avril 2019.

© Archives de sciences sociales des religions

---

# La religion primitive d'après l'école sociologique <sup>1</sup>

Revue du Clergé Français (Paris, 1<sup>er</sup> septembre 1913)

Paul Onésime Habert

S. Baciocchi et F. Théron (éd.)

---

## NOTE DE L'ÉDITEUR

Source primaire :

Habert (abbé Paul Onésime), « La religion primitive d'après l'école sociologique », *Revue du Clergé Français* (Paris), 75 (451), 1<sup>er</sup> septembre 1913, p. 513-543

Source(s) numérique(s) identifiée(s) :

aucune

## *Revue du Clergé Français*

---

La question de la nature et de l'origine de la religion, l'institution qui a occupé la plus large place dans les annales de l'humanité, reste toujours la question capitale, le vieux problème toujours nouveau. C'est pour tenter encore de le résoudre que M. Durkheim applique ses théories sociologiques à l'étude la religion la plus simple actuellement connue, celle des sociétés australiennes. La pauvreté même de leurs conceptions, le manque de complication des mythes et des rites nous manifeste, davantage, selon lui, leur rôle essentiel et ce qu'est proprement la religion pour l'homme. Toutes les religions sont vraies en ce sens, dit-il, qu'elles répondent à des

besoins réels chez leurs fidèles, à ce titre elles constituent une période d'histoire de la civilisation ; mais les raisons que le fidèle se donne à lui-même pour les justifier sont le plus souvent erronées ; les raisons vraies ne laissent pas d'exister, c'est à la science des religions à les découvrir. Or les civilisations primitives constituent des cas privilégiés ; parce que plus simples. On y voit une étonnante uniformité intellectuelle et morale sous l'empire des traditions tribales, des gestes stéréotypés et peu nombreux, des légendes [514] frustes au thème qui se répète sans fin. « Tout est réduit à l'indispensable<sup>[2]</sup>... Mais l'indispensable, c'est aussi l'essentiel, c'est-à-dire ce qu'il nous importe avant tout de connaître » (p. 8)<sup>[3]</sup>.

M. Durkheim croit trouver dans l'analyse des religions rudimentaires d'Australie la preuve qu'elles sont des suggestions de la communauté. Les sociétés, pour conserver leur unité, formulent instinctivement des règlements, des interdits, des jugements de valeur ; or le sentiment de faire partie d'un groupe, de recevoir de ce groupe protection et défense est aussi infiniment plus fort chez un primitif que la conscience de sa personnalité individuelle de son autonomie : la collectivité exerce ainsi à son égard un pouvoir prestigieux et sans limite. Mais dans son esprit simpliste l'instinct grégaire se traduit en croyances à des forces mystérieuses et à des esprits, en gestes rituels ; en mythes appropriés, plus tard seulement en agents personnels ou dieux plus ou moins définis en vue d'expliquer de façon plus concrète les choses sacrées : le tout est destiné « à susciter, à entretenir ou à refaire certains états mentaux de ces groupes » (p. 13)<sup>[4]</sup>. Les divisions du temps en jours, semaines, mois et années correspondent à la périodicité des fêtes ; le monde spatial est conçu sur le modèle de la répartition territoriale des groupes sociaux : les catégories qui dirigent la pensée seraient donc d'origine sociale et constitueraient comme la discipline légale des esprits.

Tout d'abord l'auteur recherche une bonne définition de la religion. Elle n'est pas un effort pour percer le mystère des choses, parce que le primitif n'a pas le sens du mystère et croit docilement aux explications traditionnelles reçues dans son milieu ; elle n'est point éveillée par le spectacle d'événements *extraordinaires*, puisque le plus généralement les dieux rendent compte de la marche *habituelle* des astres, de la végétation, etc., et ont pour tâche d'entretenir le cours normal de la vie ; elle n'est pas nécessairement un ensemble de rites propres à obtenir le secours de personnalités dont l'homme croirait dépendre, puisqu'il y a des religions athées, comme le jaïnisme et le bouddhisme primitif du moins, et que beaucoup de religions contiennent des défenses bizarres étrangères à la croyance aux dieux, ou des procédés qui doivent amener mécaniquement des effets attendus ou même forcer les dieux.

Il y aurait bien des distinctions à faire à propos de ces exclusions. Évidemment le besoin de connaître cède le pas au besoin de vivre chez le primitif, mais quoi qu'il en soit, les défenses auxquelles il se soumet, comme les prescriptions auxquelles il obéit, procèdent en grande partie de l'idée qu'il se fait des choses : il a le sentiment qu'il est entouré d'influences et d'êtres qu'il ne [515] connaît qu'imparfaitement ou qu'il sait capricieux. On dit du bouddhisme primitif qu'il est une religion pour suivre l'usage commun, mais religion paraît bien ici un terme équivoque : celui de sagesse pratique<sup>5</sup>, d'ascèse serait plus exact. Quant aux coutumes étranges qui paraissent sans lien avec l'idée des divinités honorées, qui sait si elles ne proviennent pas de croyances tombées dans l'oubli ? C'est même infiniment probable ; ou bien elles procèdent de conceptions magiques, et alors bien que, de fait, mêlées à des rites pour obtenir la bienveillance de personnalités divines, elles ne peuvent être dites religieuses que parce que l'ensemble forme un tout dans le culte du primitif. Mais l'opposition, que cependant au moins vaguement sa conscience saisit entre le rite qui assure mécaniquement un résultat et celui qui l'obtient du bon vouloir des dieux, nous donne le droit de la faire nettement pour lui : il faut donc s'entendre quand on parle de prière ou de sacrifice magiques.

« Nous arrivons donc à la définition suivante : Une religion est un système solidaire de croyances et de pratiques relatives à des choses sacrées, c'est-à-dire séparées, interdites, croyances et pratiques qui unissent en une même communauté morale, appelée Église, tous ceux qui y adhèrent » (p. 65)<sup>[6]</sup>. Le propre de la religion serait ainsi de séparer l'univers en deux mondes hostiles : les choses sacrées et les choses profanes : les croyances religieuses expriment la nature des choses sacrées et leurs rapports entre elles ou avec les profanes ; les rites prescrivent comment on doit se comporter envers les choses sacrées ; la foi commune lie les fidèles du groupe ou église. La magie au contraire, ou du moins ce qui est traité comme tel par les églises, prend le contre-pied de la religion ; le magicien a des clients, non des fidèles, et s'il existe des sociétés de magiciens, du moins chacun d'eux peut aussi pratiquer son art isolément.

En réalité, M. Durkheim définit la religion non d'après les faits si complexes où elle s'incarne, mais en vue de fonder un système. La notion du sacré est conçue tout exprès afin de pouvoir se passer des esprits et des dieux, pour les reléguer comme quelque chose d'accidentel et d'adventice en religion et laïciser [516] celle-ci<sup>7</sup>. Cependant le sacré n'est pas une chose, et le profane une autre à la façon de deux mondes d'entités opposées : le sacré est le caractère des choses religieuses. Il n'est pas non plus toute la religion : pardonner chrétiennement une injure, par exemple, ne peut rentrer dans la définition de la religion selon M. Durkheim.

Il faut aussi observer que les religions des sauvages sont loin d'être simples, qu'elles ont subi des transformations parmi lesquelles il reste délicat de fixer les éléments nécessaires et permanents. Tel rite sacré, telle défense, par exemple, qui paraissent actuellement sans lien avec quelque dieu personnel, ont pu cependant procéder de cette croyance.

Enfin il est abusif d'oser appliquer à toutes les religions historiques le contenu essentiel qu'on croit avoir découvert chez les Australiens. Prétendre en effet que la religion des prophètes et celle de Jésus : prière intérieure, confiance en Dieu, souci de son règne, charité envers le prochain, ne sont qu'un ensemble d'interdits destinés à protéger des choses sacrées, est par trop excessif !

\*\*\*

C'est chez les Australiens que nous avons la chance de trouver la religion la plus élémentaire. « Non seulement leur technique est très rudimentaire — la maison et même la hutte y sont encore, ignorées — mais leur organisation est la plus simple qui soit connue ; c'est celle que nous avons appelée ailleurs *organisation à base de clans* » (p. 136)<sup>[8]</sup>. Or leur système religieux est le totémisme, qu'il ne faut pas confondre avec les cultes animalistiques. Il y a d'ailleurs bien des formes de totémisme, parmi lesquelles celles d'Amérique semblent les plus avancées. M. Durkheim se propose donc d'étudier les caractères communs du totémisme australien en vue de prouver sa thèse sociologique qui pourrait brièvement se ramener à cette proposition : dès lors que les [517] hommes sont réunis en société, un certain nombre de croyances, de catégories et de rites s'imposent à leur esprit avec un prestige religieux pour maintenir l'existence de cette société dont chacun d'eux dépend ; et ces cadres religieux « ne sont pas d'abord une donnée constitutionnelle »<sup>[9]</sup> des individus, « mais un produit de causes sociales »<sup>[10]</sup> (p. 133)<sup>[11]</sup>. Il s'efforce de prouver cette thèse : 1° par la nature et la provenance des croyances totémiques ; 2° par l'origine des notions d'âme et de divinité ; 3° par les principales formes du culte.

1° *Nature et provenance des croyances totémiques.* – Les tribus australiennes sont à base de clans. Le clan se compose non pas simplement d'individus que la nature aurait faits parents, mais de gens désignés collectivement par le même nom, celui de leur totem, leur parent à tous ; ils se prêtent mutuellement service et ne s'épousent pas entre eux. Le plus souvent le totem est une espèce végétale ou animale, plus rarement les nuages, la pluie, la grêle, l'eau, la mer, l'ocre rouge, la

résine, le feu, l'éclair, quelquefois le soleil, la lune, certaines étoiles, parfois une partie d'objet comme la queue de l'opossum ou la graisse du kangourou, exceptionnellement des ancêtres mythiques, une fois l'un d'eux : le garçon qui rit.

Dans un grand nombre de clans l'enfant hérite du totem de sa mère, et comme celle-ci a un autre totem que le mari avec lequel cependant elle cohabite, il s'ensuit que les membres d'un même totem peuvent être fort dispersés. Ailleurs le totem se transmet en ligne paternelle, alors le groupe local a le même totem ; ailleurs l'enfant reçoit le totem de l'ancêtre mythique qui à tel ou tel endroit du sol aurait fécondé mystiquement sa mère. Il existe aussi des totems de phratries ou groupes de clans ; les clans du reste proviennent peut-être d'un démembrement des phratries qui par tribu ne sont jamais plus de deux. Chaque phratrie est aussi subdivisée en deux ou quatre classes matrimoniales : les gens de même classe ne se marient pas entre eux et ils sont de la classe autre que celle de leurs parents : peut-être autrefois ont-ils eu un même totem, car ils sont soumis à des défenses alimentaires communes.

L'image totémique sert d'emblème et de blason : on la peint sur les boucliers, sur les enseignes, à l'entrée des villages, sur le corps des individus ; dans les cérémonies religieuses le maître de cérémonies s'affuble à l'instar du totem ; on la marque sur le corps des initiés comme sur le cadavre avant de l'ensevelir.

Chaque clan possède des objets sacrés appelés *churinga* : ce [518] sont des pierres polies ou des pièces de bois ordinairement ovales ou allongées, on les cache précieusement dans un souterrain dissimulé dans un désert, on leur attribue toute sorte de vertus merveilleuses ; seuls les initiés peuvent les regarder : or, sur chacun de ces objets, un dessin conventionnel représente le totem du groupe. Durant les cérémonies sacrées, des sortes d'étendards affectent la forme conventionnelle qui, selon la tradition, figure le totem.

À part à certains repas rituels, on ne doit pas manger de son totem<sup>12</sup>, la mort s'ensuivrait magiquement. L'Arunta qui a le moustique pour totem peut le chasser mais non le tuer ; ceux qui ont pour totem l'eau, objet de première nécessité, doivent la recevoir de mains étrangères autant que possible. Cependant, s'il est pressé par la faim, l'indigène considère les défenses comme levées ; en quelques clans on mange de certaines parties seulement de l'animal et encore en petite quantité, autrement on courrait des dangers. Chose curieuse ! Chacun peut voir et même presque toujours toucher le totem, *tandis que les emblèmes sont entourés d'interdits sévères*.

Les indigènes croient participer à la nature de leur totem, cette participation va même généralement jusqu'à la consanguinité. Des mythes sont racontés conformément à cette croyance. Ou bien les ancêtres se seraient métamorphosés en bêtes, ou bien d'abord êtres informes, ils devraient leur nature humaine à des puissances conçues sous forme animale ; ou du moins ils auraient longtemps vécu dans la familiarité d'une espèce animale. Le sang, surtout celui qui coule durant l'initiation, les cheveux qui [519] servent à confectionner des ceintures magiques, le prépuce, etc., sont considérés comme sacrés et entourés d'interdits ! D'une manière générale, l'indigène attend de son totem divers services en échange des égards qu'il lui accorde, *mais il ne lui rend aucun culte* (p. 198)<sup>[13]</sup>.

Un véritable sociomorphisme s'observe chez les Australiens : toutes les choses qu'ils connaissent sont réparties par clans. Ainsi dans la tribu du Mont Gambier : la fumée, le chèvrefeuille, certains arbres, etc., sont classés dans le clan du faucon pêcheur ; la pluie, le tonnerre, etc., dans celui du corbeau. « Un lien de sympathie mystique unit ainsi chaque individu aux êtres vivants ou non qui lui sont associés » (p. 212)<sup>[14]</sup>. Par exemple, pour chasser l'animal qui relève de telle phratrie, on se sert d'armes dont le bois est emprunté aux arbres rattachés à l'autre phratrie : autrement on manquerait son coup. Souvent l'interdiction de manger le totem s'étend aux autres animaux associés. Chaque clan se sait intéressé aux rites des autres clans, et les cérémonies de l'initiation

doivent se dérouler en présence de toute la tribu assemblée : le totémisme paraît donc véritablement une institution tribale. Dans beaucoup de tribus chaque homme possède aussi un totem individuel dont il ne croit pas descendre, mais à la nature duquel il participe pourtant : c'est son protecteur, il partage ses qualités et ses défauts, son espèce entière lui est sacrée : défense absolue d'en tuer les représentants. Chez les Indiens d'Amérique, le totem individuel est choisi par le jeune homme au cours d'exercices épuisants et de jeûnes dans quelque endroit écarté ; en Australie, il paraît généralement imposé par un tiers à la naissance ou lors de l'initiation après certains procédés divinatoires. On rencontre aussi des tribus où tous les hommes et toutes les femmes ont un totem qu'ils doivent respecter. Les Indiens, dits Pieds-Noirs, tuent un animal de l'espèce esprit-gardien pour faire de sa peau un sac-médecine.

Toutes ces croyances sont religieuses, pour M. Durkheim, par le seul fait qu'elles classent les choses en profanes et en interdites, bien qu'elles ne soient pas en rapport avec quelque puissance divine personnifiée. Comme nous le prouverons, ces deux affirmations sont très contestables : le totémisme n'est pas une religion et, de plus, l'auteur lui-même apporte des témoignages en faveur de croyances à des dieux personnels. Il estime cependant pouvoir établir que le totémisme est une religion tribale en étudiant l'origine de cette institution, suivons donc ses considérations à ce sujet.

Tout d'abord le respect du totem ne vient pas de ce qu'on le croit animé par l'esprit des ancêtres, car l'Australien ne croit pas [520] à la métempsycose et il tolère que les clans étrangers consomment sa chair ; si l'on cite des sociétés, chez les Malais par exemple ou chez les Bantous, où l'on croit à la transmigration des âmes en des espèces animales, le totémisme y paraît en décadence, car il n'y a pas de clans ; d'ailleurs pourquoi les âmes seraient-elles passées régulièrement en telle espèce déterminée ?

Le totem, personnel d'abord, aurait-il été transmis ensuite aux enfants pour devenir ainsi familial, puis enfin clanique avec la multiplication des générations ? Mais alors plus une société serait primitive, plus on devrait y rencontrer le totémisme individuel ; or, si en Amérique le totémisme collectif est en décadence, chez les Australiens bien moins avancés, il règne seul dans la majorité des tribus : on n'a donc pas débuté par le totem patron personnel.

D'autres ont pensé que le totémisme local des Arunta serait le plus primitif. Chez eux le totem de chaque clan est fixé à un endroit défini, là où sont censées résider les âmes des premiers ancêtres : c'est là aussi qu'est le sanctuaire des churinga. L'enfant reçoit pour totem celui qui a son centre là où sa mère croit avoir éprouvé les premiers symptômes de sa maternité, elle s'imagine qu'une âme d'ancêtre a pris corps en elle. A l'origine, tandis que les femmes ici ou là cueillaient des plantes, surveillaient un animal ou prenaient tel aliment, en se sentant enceintes, elles auraient cru à l'incarnation de l'esprit de ces divers êtres : des territoires totémiques se seraient alors constitués. M. Durkheim estime que cette parenté n'aurait pas suffi à fonder une telle institution ; d'ailleurs chaque Arunta hérite aussi comme totem second de celui de sa mère : donc le totémisme local conceptionnel n'est pas primitif.

On a aussi prétendu qu'à l'origine, pour distinguer les groupes humains, des noms empruntés à la faune et à la flore leur avaient été donnés ; puis, comme dans l'esprit des primitifs il existe une sorte de consubstantialité entre les êtres qui portent le même nom, des mythes auraient expliqué cette parenté totémique ; mais le tout n'aurait pris des traits religieux qu'après que les rites eussent passés pour avoir été institués par les grands dieux comme Bundjil ou Baïamé. Quant aux multiples interdits qui entourent les rites, ils viendraient de la croyance au *mana*, force magique impersonnelle à laquelle les choses sacrées participent. Mais précisément d'où vient cette notion capitale dit M. Durkheim.

C'est donc à étudier la nature et l'origine de cette croyance qu'il s'applique. Il voit dans le totémisme « la religion, non de [521] tels animaux, ou de tels hommes, ou de telles images, mais d'une sorte de force anonyme et impersonnelle, qui se retrouve dans chacun de ces êtres, sans pourtant se confondre avec aucun... A prendre le mot dans un sens très large, on pourrait dire qu'elle est le dieu qu'adore chaque culte totémique » (p. 269)<sup>[15]</sup>. On ne se la représente pas sous forme séparée, mais comme diffuse dans tout ce qui offre un caractère sacré selon les traditions de la tribu qui sont fort respectées.

Prenons un exemple chez les indigènes de Samoa qui ont dépassé la phase totémique et qui possèdent des dieux à noms propres. « Chacun de ces dieux est conçu comme immanent à une espèce animale déterminée..., il est diffus dans l'espèce tout entière » (p. 273)<sup>[16]</sup>. Les êtres que les Sioux révèrent sont des manifestations de ce pouvoir mystérieux qu'ils nomment *wakan* ; le *mana* est quelque chose d'analogue chez les Mélanésien.

Il faut remarquer cependant contre M. Durkheim que, selon des spécialistes comme Hartland et Codrington, le *mana* est toujours considéré comme émanant de quelque individualité, et puis qui prouve que cette conception d'une puissance mystérieuse protéiforme soit primitive ? Tout est là, en somme. Les peuplades chez lesquelles on la rencontre ont des siècles d'existence. Pourquoi cette notion impersonnelle n'aurait-elle pas été plutôt dégagée, par abstraction inconsciente, des croyances aux pouvoirs des êtres à demi individualisés, puis personnifiés ? Il est dans la nature de l'esprit humain d'être dominé d'abord par des impressions concrètes venues de la nature. De ce que chaque représentation implique l'idée d'être, dira-t-on que celle-ci est la première qui se soit présentée à l'intelligence ? Il nous semble que ce serait là confondre l'aspect logique des choses avec leur réalité telle qu'elle s'offre à l'expérience. Voyons si l'auteur réussit à expliquer la genèse de cette croyance par le prestige et les contraintes que la vie sociale concrétisée dans son drapeau totémique a exercés sur les membres du groupe et si « le principe sacré n'est autre chose que la société hypostasiée et transfigurée » (p. 495)<sup>[17]</sup>. Le totémisme est une organisation sociale rudimentaire qui a des aspects religieux plutôt qu'une religion. Il est évidemment bien étrange que des groupes sociaux se soient jugés de même famille que telle espèce naturelle comme le lézard, la chenille, la brème, le prunier ; mais qui prouve que cette croyance n'est pas l'aboutissant d'autres croyances qui nous échappent encore ? Quant à cette particularité que les emblèmes sont plus respectés que l'espèce animale elle-même, elle ne prouve pas la thèse sociologique de l'auteur, car ce peut [522] fort bien être le résultat d'une loi<sup>18</sup> analogue à celle qui fait que le soldat transfère son amour de la patrie au drapeau, et que même il se ferait tuer pour reprendre ce lambeau d'étoffe. Le respect de l'emblème dérive plutôt de la croyance à une parenté animale qu'il n'a créé la croyance à cette parenté : son rôle, qui consiste à rallier le clan, lui aura ensuite assuré un prestige prépondérant.

La société exerce sur ses membres une autorité semblable à celle d'une divinité, car elle crée l'opinion, reine du monde. C'est vrai, mais encore est-il que les individus, plus ou moins, selon leur valeur personnelle, se soumettent à l'opinion dans la mesure où elle leur paraît juste. Car il est arbitraire d'écrire que l'ascendant moral d'une personne ne lui vient pas de ce qu'elle paraît plus sage à ses semblables, mais de ce que son énergie psychique fait plier automatiquement leurs volontés : c'est supprimer l'action du jugement individuel dans le seul intérêt de la thèse sociologique. Il est plus juste de signaler le surcroît de force qu'apporte l'exaltation générale comme cela s'est vu au temps des croisades et de la Révolution. Alors l'individu<sup>[19]</sup> « a même parfois l'impression qu'il est dominé par une puissance morale qui le dépasse et dont il n'est que l'interprète » (p. 300)<sup>[20]</sup>. Ainsi, qu'une nation vienne à s'éprendre d'un homme en qui elle croit découvrir les principales aspirations qui la travaillent, et il sera comme divinisé. Oui, mais s'ensuit-il que le prestige des chefs et celui des êtres sacrés viennent simplement de la suggestion en commun ? Ce n'est pas tenir compte du pouvoir qu'ils exercent et qui a contribué à leur

assurer le respect aux yeux de chacun individuellement. C'est aussi commettre de graves confusions que d'écrire : « À ce moment, en effet (sous la Révolution), sous l'influence de l'enthousiasme général, des choses purement laïques par nature furent transformées par l'opinion publique en choses sacrées : c'est la Patrie, la Liberté, la Raison »<sup>[21]</sup>. (On oublie que cette religion laïque put avoir son heure parce que ces conceptions se fondaient, non pas seulement sur un délire en commun, mais sur la religion qui continuait à soulever les émotions de chacun, je veux dire le christianisme évangélique latent et diffus. Il servait de fondement réel à des aspirations mystiques au fond acceptées par les citoyens, aspirations que le milieu social d'alors ne faisait que dénaturer et amplifier. Nous avons là un exemple du rôle de croyances antérieures et du jugement individuel, trop souvent oublié par M. Durkheim.

La vie ordinairement terne et monotone des indigènes passe par [523] des phases d'excitation délirante, de vie intense au moment des cérémonies sacrées, durant lesquelles on va jusqu'à ne plus tenir compte des lois exogamiques dans la promiscuité lubrique qui suit ; d'où pour les primitifs la conception de deux mondes : le profane et le sacré. Et comme durant les rites sacrés les emblèmes totémiques rallient les regards, font l'accord des émotions, personnifient et centralisent pour tous d'une manière permanente la vie sociale : c'est d'eux que paraissent émaner les actions bienfaisantes ou redoutées que les cérémonies ont pour objet de provoquer ou de prévenir. De plus, comme ces forces leur paraissent aussi agissantes en eux, ils se considèrent donc également comme sacrés. Ce caractère est encore attribué aux animaux dont le clan porte le nom : de là à en faire des congénères il n'y eut qu'un pas. Il était bien naturel que l'emblème choisi pour donner au clan sa physionomie concrète et distincte fût celui qui représentait les êtres les plus rencontrés dans le territoire où il avait l'habitude de s'assembler. La religion est donc « un délire bien fondé » (p. 324)<sup>[22]</sup>. Elle est une hallucination collective, mais qui a un fondement réel dans les forces morales que donnent à chacun le sentiment de faire partie d'un groupe. L'Arunta qui s'est frotté le ventre avec un churinga se sent plus fort et il l'est en réalité. Et comme le totémisme avait commencé à jeter une sorte de pont entre les différents règnes et l'homme, il devenait assez naturel qu'une sorte de sociomorphisme universel présidât à la pensée religieuse, qui, par les rapports de parenté qu'elle établit entre tous les êtres, frayait la voie aux catégories scientifiques fondées sur des rapports plus justes.

M. Durkheim se désintéresse de cette question : le totémisme a-t-il été universel ? Malgré cela cependant, il prétend atteindre à travers cette institution australienne « les bases vraiment humaines et universelles de la vie religieuse » (p. 132)<sup>[23]</sup>. Si le totémisme est la forme la plus primitive qu'a prise la religion dans les sociétés humaines, il doit avoir été universel et il convient d'en chercher les survivances dans les religions plus avancées : mais jusqu'à présent rien ne prouve qu'il a été universel. Évidemment le physiologiste qui aurait surpris le secret de la vie de la monère pourrait appliquer cette donnée générale même aux mammifères (p. 594)<sup>[24]</sup>. À une condition pourtant, ce serait que cette explication ne valut pas seulement pour le cas très spécial de la monère. Mais alors qui prouve que le totémisme ne vaut pas précisément pour le cas très spécial des Australiens ? Généraliser ce cas, l'étendre à toute l'humanité, prétendre avoir saisi le secret de la genèse de la religion sous tous les cieux et à toute époque, n'est donc qu'une simple hypothèse. Rien ne prouve [524] d'ailleurs que le totémisme soit une religion ; s'il a des aspects religieux, c'est parce qu'il est mis en rapport avec des puissances personnelles, et que les objets et les rites sont traités avec un respect qui n'est pas sans analogie avec celui qui est témoigné à des divinités.

N'y eut-il que la nécessaire unité des groupes recimentée par les emblèmes et la pression sociale qui fut capable d'engendrer la croyance à une parenté mystique avec une espèce déterminée ? L'auteur le prétend sans le prouver. « Qu'il y ait dans le groupe une tradition mentale qui impose aux individus une manière de se représenter, de sentir même et de traiter les forces qui s'agitent dans le monde environnant, rien de plus évident ; mais que l'idée même de ces forces soit



suggérée aux individus par l'impression qu'aurait faite sur eux la société même, de telle sorte que la force qui est supposée dans les choses n'y serait que par une transposition, une illusion qui aurait fait mettre dans les objets extérieurs le principe d'émotions qui réellement était dans la société, c'est ce qui n'est pas évident du tout ; c'est ce qu'on affirme sans le prouver aucunement<sup>25</sup>. » L'indigène a traité avec certaines précautions les êtres qui intéressaient sa subsistance parce qu'il les concevait de manière plus ou moins analogue à son existence et à celle de son groupe : il craint en effet des répercussions, des dangers. Alors pourquoi, si, comme il est probable, le clan a pris pour emblème l'animal ou le végétal le plus répandu au lieu des assemblées, pourquoi leur espèce n'aurait-elle pas été naturellement considérée comme associée au groupe qui l'avait élue et qui désormais l'entourerait d'interdits et de rites spéciaux ? Cette institution se sera formée peu à peu, les croyances individuelles auront été renforcées par le milieu social qui aura fixé les cérémonies utiles. Les impressions venues de la nature ont vraisemblablement plus affecté les primitifs que celles qui leur arrivaient de la pression sociale ; les premières sont plus fortes, plus claires, d'un caractère plus permanent. Il n'est pas à croire que le primitif ait imaginé dans le monde des puissances à ménager tout simplement parce que la société lui faisait subir des contraintes. M. Durkheim s'est escrimé sans grande nécessité contre l'animisme de Tylor ou le mânisme de Spencer. Évidemment ces systèmes sont bien dépassés, mais le fait que le primitif se représente les forces naturelles plus ou moins sur le modèle de son moi et de son groupe, le sentiment de dépendance qu'il éprouve à l'égard de leur action souvent capricieuse, restent [525] incontestables et expliquent les craintes superstitieuses dont il les entoure ; il était non moins naturel qu'il s'appliquât à multiplier, par des rites magiques, l'espèce parente, son totem.

2° *La notion d'âme et de Dieu.* – Les conceptions primitives relatives à l'âme et aux dieux auraient, selon M. Durkheim, la même origine sociale. « D'une manière générale, l'âme n'est pas autre chose que le principe totémique incarné dans chaque individu » (p. 355)<sup>[26]</sup>. La société, par les usages qu'elle consacre et les jugements de valeur qu'elle crée, exerce une sorte de magistrature en chaque individu, elle l'amène à s'imaginer en lui une sorte de double distinct du moi tel qu'il tombe sous les sens avec ses besoins physiques individuels : c'est l'âme qui en réalité est une hallucination collective, une conception toute primitive et grossière de la force sociale que l'on s' imagine fragmentée, individualisée, personnifiée en chaque membre du groupe.

Dans toute l'Australie on admet que chaque corps humain abrite un être intérieur qui l'anime ; il est fait d'une matière subtile ; il peut quitter le corps pendant l'évanouissement ou sommeil, il participe aux blessures ou aux infirmités du corps, il s'échappe par une blessure mortelle ou dans l'exhalaison du dernier souffle : c'est la conception de l'âme communément reçue chez les primitifs. Affranchie de l'organisme, elle continue à manger, boire, chasser ; on entend parfois son bruissement dans les branches. Cependant elle reste quelque temps auprès du cadavre ; par des gestes et des procédés on l'invite à partir, on lui ménage des issues. Le cœur, le sang, le foie, les rognons sont surtout son siège, ou leur siège, car des tribus croient à plusieurs âmes dans le corps. On dévore le cadavre en certains endroits ; ailleurs on le consume pour hâter le départ de l'âme ; encore les os qui subsistent continuent-ils à garder avec elle certains rapports et à être employés pour des recettes magiques. Les âmes séparées se rendent, selon les tribus, soit au ciel par delà les nuages, soit dans un monde sous terre où sont déjà celles des premiers ancêtres qui y chassent et y mènent joyeuse vie. Un lieu spécial est réservé aux valeureux guerriers, aux meilleurs danseurs, etc. Le missionnaire Strehlow nous dit que l'âme des méchants est dévorée par des esprits mauvais et anéantie ; ailleurs, après différents retours chez les siens où elle jouerait le rôle de génie protecteur, elle serait anéantie.

La conception est considérée en Australie comme le résultat d'une incarnation. Chez les Arunta, par exemple, des arbres, des rochers, des trous d'eau sont censés être en rapport avec des âmes [526] d'ancêtres qui en cet endroit se sont enfoncés sous terre ; là vivent de véritables embryons d'enfants invisibles *qui appartiennent au même totem qu'elles*. Qu'une femme vienne à passer et l'un

d'eux pourra s'introduire en elle par la hanche. En d'autres cas, c'est l'ancêtre qui lance sur une femme qui passe un petit churinga, ce churinga est quelque chose du corps de l'ancêtre, son équivalent en quelque sorte. On a pensé aussi que parfois l'ancêtre accompagne son churinga et se réincarne pour trouver son anéantissement après les diverses péripéties que subissent les âmes après la mort, ici seconde mort. En résumé, chaque nouveau-né possède un double qui émane d'un ancêtre ; or les ancêtres sont des congénères du totem de leur clan, ils ont souvent pris sa forme et ont gardé quelque chose de ses mœurs ; ce qui fait dire à M. Durkheim : « les ancêtres, c'est le totem fragmenté. Mais si l'ancêtre se confond à ce point avec l'être totémique, il n'en peut être autrement de l'âme individuelle qui tient de si près à l'âme ancestrale » (p. 366)<sup>[27]</sup>. Donc, si les croyances totémiques ne sont qu'une interprétation mythique de la force sociale qui à certains moments soulève les individus, la notion d'âme posséderait la même origine et le même caractère. Chaque membre du clan croit contenir quelque chose de la force impersonnelle, diffuse dans l'espèce sacrée, mais comme ce n'est pas sous la forme que revêt son corps, bien distinct d'un animal ou d'une plante, qu'il la recèle, il s'est imaginé en lui un autre être de l'espèce animale ou végétale : c'est son âme, qui de cette origine sociale tire tout son caractère sacré (p. 370, 375)<sup>[28]</sup>. Comment à son tour serait née la croyance à la survivance de l'âme ? Il s'agissait d'expliquer la perpétuité du groupe et la naissance de chaque nouveau-né doué d'une âme. Comme il paraît au primitif qu'on ne peut faire des âmes qu'avec des âmes déjà existantes, « il semble donc bien qu'on ait admis la survie des morts pour pouvoir expliquer la naissance des vivants » (p. 384)<sup>[29]</sup>.

L'interprétation de M. Durkheim n'est nullement imposée par les faits précités, elle n'est qu'une vue de l'esprit imaginée pour équilibrer son système, et vraiment elle complique les choses à plaisir. Il est une explication bien plus simple et plus à la portée du primitif. C'est dans son milieu social et dépendamment de lui que le sauvage s'est formé l'idée d'âme, mais cette idée n'est pas une simple réfraction de la vie collective et de la puissance de ses traditions dans la conscience de chaque individu, il a trouvé en lui-même, tout à fait à sa portée, de quoi élaborer son idée d'âme. Le sens intime l'a d'abord vaguement averti de la dualité de son être, par exemple, par le sentiment confus de l'indivisible unité de son moi qui meut son corps composé de parties multiples. [527] Il dit : ma main, ma tête, ma poitrine, c'est donc que le possesseur est autre chose que les parties de son corps. Le sommeil, le rêve, l'évanouissement ont également contribué à lui donner l'idée d'un double qu'il s'est naturellement imaginé comme un corps plus subtil. Attribuer la croyance à la survie à la nécessité d'expliquer les nouvelles naissances par des incarnations est également allé chercher bien loin. Pourquoi n'aurait-on pas songé que la mort était précisément causée par le départ de l'âme dans le dernier souffle ou par la blessure meurtrière ? Le rêve où les aïeux apparaissent, des hallucinations, des phénomènes étranges où ils auraient paru jouer un rôle, auraient aidé cette croyance à se former ; le milieu social ne pouvait manquer de la préciser et de la renforcer. Le vague, l'inconnu mystérieux qui accompagnait ces esprits désincarnés, errants et ombrageux, donnent facilement raison des interdits relatifs aux défunts et des rites funéraires.

C'est également de la suggestion sociale que M. Durkheim fait dériver la croyance aux esprits et aux dieux. L'âme désincarnée par la mort continue, croit-on, à rôder autour du camp, elle protège les membres de sa famille ; cependant tout dépend de son humeur, de sa gratitude ou de sa rancune. Aussi recommande-t-on aux femmes et aux enfants de ne pas s'aventurer hors du camp pendant la nuit. Certaines âmes sont considérées comme des génies essentiellement malfaisants.

Les âmes des premiers ancêtres ont un rôle bien plus déterminé : elles président à la conception et servent un peu de génie-gardien aux membres du clan ; chez les Dieri toute la tribu s'adresse à elles par des cris perçants et des gémissements pour obtenir la pluie ; toutes sortes de prohibitions entourent le rocher, l'arbre ou le trou d'eau formés spontanément là où elles

disparurent dans le sol. Strehlow les appelle des dieux. Exceptionnellement, chez les Waramunga, la tribu croit venir d'un seul ancêtre dont elle porte le nom : le serpent mythique Wollunqua ; « par des rites déterminés, on s'efforce de lui plaire, de se concilier ses faveurs, on lui adresse des sortes de prières, etc. » (p. 396)<sup>[30]</sup>. Voici pourquoi on aurait attribué des pouvoirs considérables aux âmes des premiers ancêtres. Comme ils furent les premiers à pratiquer les rites efficaces et que c'est d'eux qu'on les a reçus, ils incarnent à un plus haut degré que les autres âmes les forces religieuses ; d'ailleurs leur antiquité ne pouvait que grandir leur caractère sacré<sup>31</sup>. La physionomie de génie-gardien prise par le [528] totem personnel et par l'ancêtre protecteur trouverait son explication dans le sentiment de confiance que ceux-ci inspiraient<sup>32</sup>.

À notre avis, cette impression n'a pu que renforcer la croyance en question, elle ne l'a pas créée ; car d'où vient précisément que l'Australien se sent plus rassuré et plus fort, sinon de sa foi en leur protection éventuelle. Il faut donc plutôt renverser les rôles : c'est parce que l'individu se croit une émanation de l'ancêtre qu'il a d'abord confiance en son secours ; c'est parce que le totem de clan ne répondait pas à tous les besoins de chacun qu'on a recherché des totems individuels, une sorte de patron personnel ; le surcroît d'énergie morale apportée par la foi commune a renforcé ces croyances et c'est tout, mais ne les a pas fait naître.

On a constaté sur une aire géographique très étendue la croyance à une divinité suprême qui, suivant les régions (car elle est souvent commune à diverses tribus), porte les noms de Bundjil, Daramulun, Baiamé, Nuralie, Nurunderi, Mungangaua, Mura-mura, etc. Strehlow, rectifiant les observations des Anglais Spencer et Gillen, note une divinité suprême : Altjira, chez les Arunta ; seulement, comme il arrive souvent chez les sauvages, on s'y occupe plutôt des esprits subalternes plus près de chacun et plus mêlés aux petits événements de la vie. « Les caractères essentiels de ce personnage sont partout les mêmes. C'est un être immortel et même éternel : car il ne dérive d'aucun autre. Après avoir habité la terre pendant un temps, il s'éleva au ciel ou il fut enlevé, et il continue à y vivre entouré de sa famille ; car on lui attribue généralement une ou plusieurs femmes, des enfants, des frères, qui parfois l'assistent dans ses fonctions. En raison du séjour qui lui est assigné, il est souvent identifié ainsi que tous les siens avec des étoiles déterminées. On lui attribue d'ailleurs un pouvoir sur les astres. C'est lui qui a réglé [529] la marche du soleil et de la lune ; il leur donne des ordres. C'est lui qui fait jaillir l'éclair de la nue et qui lance la foudre. Parce qu'il est le tonnerre, il est également en relation avec la pluie : c'est à lui qu'on s'adresse quand on manque d'eau ou qu'il en est trop tombé. On en parle comme d'une sorte de créateur : il est appelé le père des hommes et on dit qu'il les a faits... Ce personnage divin a fait les animaux, les arbres ; c'est à lui qu'on doit tous les arts de la vie, les armes, le langage, les rites tribaux. Il est le bienfaiteur de l'humanité. Maintenant encore il joue pour elle le rôle d'une sorte de providence... Mais en même temps, gardien de la morale tribale, il sévit quand elle est violée. Si même on s'en rapporte à certains observateurs, il remplirait après la vie l'office de juge ; il distinguerait entre les bons et les méchants et ne traiterait pas les uns comme les autres. En tous cas, il est souvent présenté comme préposé au pays des morts et comme accueillant les âmes quand elles arrivent dans l'au-delà... Très souvent il est représenté aux rites d'initiation par une image taillée dans une écorce d'arbre ou moulée dans la terre. On danse autour, on chante en son honneur, on lui adresse même de véritables prières... On lève les mains vers le ciel où il est censé résider... On le sent partout présent. Il veille sur le néophyte tandis qu'il est reclus dans la forêt. Il est attentif à la manière dont les cérémonies sont célébrées. L'initiation est son culte » (p. 410 sq)<sup>[33]</sup>.

On nous pardonnera cette longue mais très intéressante citation. M. Durkheim regarde comme certain que les idées relatives au grand dieu tribal sont autochtones, mais « bien loin qu'elles dérivent d'une autre source que les croyances proprement totémiques, elles n'en sont au contraire que l'aboutissement logique et la forme la plus haute » (p. 415)<sup>[34]</sup>.

Le grand dieu a en effet bien des traits des ancêtres : il a vécu sur terre et chassé, c'est un puissant magicien ; son nom : Mura-Mura chez les Dieri et celui de Nuralie (le long du Murray) désignent aussi collectivement les ancêtres mythiques. C'est également à un ancêtre mythique qu'on attribue l'institution de bien des usages communs aux clans, comme l'emploi des churinga ou du *bullroarer*<sup>35</sup>, l'institution des empêchements de mariage, la découverte du feu et du bouclier, etc., même, chez les Arunta, la formation des premiers hommes qu'il tira d'une chair informe. Parfois un rapport de paternité est établi entre le grand dieu et ce héros civilisateur.

[530] La notion du dieu suprême est aussi tout imprégnée de croyances totémiques. Ainsi l'aigle-faucon sert de totem de phratrie, mais Daramulun est dit un aigle-faucon qui a pour mère un é mou ; le nom de Bundjil sert aussi à désigner l'aigle-faucon comme totem de phratrie. Souvent les légendes rapportent que ces divinités, pour obtenir le premier rang, durent livrer un combat à un oiseau carnassier : aigle ou corbeau. « Baïamé, Daramulun, Naralie, Bundjil semblent donc bien être des totems de phratrie qui ont été divinisés » (p. 420)<sup>[36]</sup>. Et voici comment. La tribu assemblée pour les rites d'initiation aurait mieux senti les liens qui unissaient tous ses membres, ceux-ci alors se seraient imaginés fils d'un même père ; d'ailleurs l'initiation n'a-t-elle pas pour but de fabriquer des hommes, et l'ancêtre, héros civilisateur qui préside aux rites, n'est-il pas leur père tout désigné ? On lui attribua donc un pouvoir créateur qui lui donna d'emblée une place hors de pair. – Explication ingénieuse, mais qui oublie de prouver que le héros civilisateur en question, candidat à la divinisation, fut en même temps un totem de phratrie qui dut conquérir cette place sur ses congénères. Dans l'hypothèse que les dieux suprêmes n'auraient jamais joué ce rôle, on expliquerait cependant très facilement que leur légende héroïque se soit compliquée de traits empruntés au milieu social : l'institution totémique et les légendes qui s'y rapportent. Ici, comme dans tout son système d'ailleurs, il est visible que M. Durkheim se hâte de conclure dès que sa théorie paraît rendre compte des faits ; mais il oublie constamment de se demander si telle ou telle explication plus simple, moins ingénieuse, moins construite, ne satisferait pas aussi bien l'esprit. Il faut être bien captivé par le charme d'un système pour simplifier ainsi la genèse des croyances australiennes : le dieu suprême n'est qu'un ancêtre qui a obtenu une place prépondérante ; les esprits ancestraux ont été imaginés pour expliquer la provenance des âmes chez les vivants ; ces âmes, à leur tour, ne sont qu'une individualisation des forces sociales impersonnelles ; l'incarnation pour ainsi dire de ces forces pour le groupe, c'est l'emblème du clan tiré de la faune ou de la flore où il s'assemble ; quant à l'espèce totémique, elle devient sacrée par une sorte de contagion mystique que les psychologues appellent association par contiguïté. Au fond, le dieu du clan, c'est le clan lui-même, qui spontanément mû par le vouloir-vivre, et donc par la nécessité de sa cohésion à travers l'espace et le temps, devient une autorité révéérée chez les primitifs sous les espèces mythiques du totémisme. Que dirons-nous de l'esprit systématique dont il faut être imbu pour prétendre que ce schéma d'évolution s'applique à tous les peuples ?

[531] Comme toute l'économie des sociétés australiennes est fondée sur le totémisme, ses croyances et ses pratiques, comme ses rites ont une importance capitale pour la prospérité de la tribu et l'ordre du monde tel qu'il est conçu par ces primitifs, il s'ensuit qu'il prend un très réel aspect religieux. Mais celui-ci ne lui vient-il pas surtout de ce que les institutions totémiques sont mises en rapport avec des êtres personnels, comme les âmes d'ancêtres, les esprits et le grand dieu ? Il est certain qu'on entoure les churinga, où habitent les esprits des morts, d'un véritable culte<sup>37</sup>. M. Durkheim, au contraire, estime que ce sont plutôt les puissances impersonnelles à la base du totémisme qui ont donné aux puissances personnelles un caractère sacré dans l'imagination superstitieuse des sauvages. Mais comme nous l'avons déjà observé, l'impératif social est loin de se présenter à eux avec la vivacité des phénomènes naturels et de ceux relatifs à la vie et à la mort. Les religions australiennes paraissent bien au fond un culte d'ancêtres, auquel en est adjoint un autre envers un dieu suprême qui, dans les hauteurs des cieux, semble à la fois

l'artisan et le maître des choses, surtout des grands phénomènes atmosphériques. Évidemment les attributs qu'on lui accorde sont conçus à la manière des indigènes ; les termes : omniscient, tout-puissant, gardien de la morale ne doivent pas être pris au sens qu'y attache un spiritualiste chrétien, mais tout de même c'est la personnalité la plus haute selon les idées des primitifs et leur pauvre manière de nommer l'Absolu. Écrire après l'exposé des croyances totémiques : « il n'y est pas question d'êtres spirituels, et dans le cours de notre exposé, nous n'avons même pas eu à prononcer les mots d'esprits, de génies, de personnalités divines » (p. 238)<sup>[38]</sup>, paraît donc bien d'abord être dupe d'un procédé d'analyse. En réalité, le totémisme vécu est une *institution très complexe* où s'enchevêtrent des préoccupations relatives à la vie du groupe, même vie alimentaire, des rites magiques et des croyances à des êtres personnels : ce n'est que par un artifice de logique qu'on a pu les séparer, et c'est aussi pour équilibrer un système qui part d'une définition arbitraire de la religion où précisément fait défaut la notion de puissances personnelles.

[532] 3° *Les principales attitudes rituelles*. La troisième partie du livre est consacrée à un essai de vérification de l'hypothèse sociologique par la recherche des rites les plus caractéristiques de la religion des Australiens. D'abord des interdits entourent les choses sacrées<sup>39</sup>. Certains interdits les séparent entre elles, d'autres les mettent à part du monde profane. Le contact des churinga, du sang qui coule durant l'initiation est prohibé, le lieu d'un décès est évité, parfois on abandonne même le moribond sur un lit préparé. Nous avons déjà mentionné la défense de manger (les animaux ou végétaux sacrés, notamment ceux qui servent de totem. Le néophyte, durant l'initiation, ne doit pas regarder les opérateurs ni leur parler sinon par signes. La forme ésotérique des noms de Baïamé et de Daramulun n'est révélée qu'aux initiés. On évite de prononcer le nom du mort durant le deuil ; pour sa veuve, cette prohibition est souvent perpétuelle. Durant les cérémonies on ne revêt que des costumes sacrés, enterrés ou brûlés ensuite, et les occupations profanes cessent alors : on chôme. Si un indigène urine près d'objets qu'il abandonne pour quelque temps, ils deviennent tabous. Le candidat à l'initiation est soumis à la retraite dans la brousse, au silence, à des jeûnes, à des interdits compliqués en vue de lui donner une seconde naissance. À force d'employer l'ascétisme et même la douleur, ils sont devenus des rites de sanctification opérant par eux-mêmes. Ainsi l'initié est frappé, on lui fait des entailles [533] le long de l'épine dorsale. Chez les Arunta, des anciens mordent le cuir chevelu pour faire croître les cheveux du patient qui hurle de douleur. En mutilant l'organe masculin par la circoncision et la subincision, on s'imagine lui donner une aptitude mystique au mariage, le pouvoir de résister aux dangers encourus dans la vie conjugale.

La raison de ces interdits, c'est, pour M. Durkheim, que tout ce qui est sacré est objet de respect, lequel se traduit par des mouvements d'inhibition chez celui qui l'éprouve : le sacré ne tolère pas le voisinage du profane. – On peut estimer que le terme *respect* est loin d'avoir un sens univoque attribué aux divers interdits ; d'ailleurs il s'applique ici à une mentalité où domine surtout la crainte du choc en retour qui suivrait la violation du tabou ; il évoque bien moins les sentiments de droit, de mérite, de vénération que nous y attachons ordinairement. L'indigène éprouve du respect pour les interdits qui entourent l'initiation, car elle fait passer au rang de citoyen de la tribu et elle a été instituée par Baïamé ; mais il est abusif d'écrire qu'il abandonne à lui-même, *par respect*, un moribond : ici il redoute tout simplement le revenant.

L'esprit systématique de l'auteur lui fait oublier que le sacré est tel parce que mis en rapport avec des puissances dont l'Australien croit dépendre. Ainsi l'interdit qui protège les churinga vient évidemment de leur rapport avec l'âme des ancêtres. Il arrive aussi que cette relation avec des êtres personnels peut s'effacer pour la conscience et alors des objets, des lieux et des temps peuvent devenir sacrés par *eux-mêmes*. Ainsi chez nous, tel chrétien qui a perdu la foi éprouvera cependant de la gêne à faire gras le vendredi saint, à travailler le jour de Pâques, à toucher un

cadavre : pourtant, qu'on ne s'y méprenne pas, à l'origine, il y a eu rapport admis avec quelque puissance personnelle.

Bien des interdits s'expliquent encore par la contagiosité du sacré. Non seulement les churinga, mais leur retraite, le terrain qui l'entoure, les plantes qui y poussent et les animaux qui s'y réfugient sont protégés. Celui qui a mangé indûment du totem se croit envahi par une force qui lui ronge les entrailles, on le fuit ; il est comme excommunié. Pour M. Durkheim, la croyance à cette contagiosité serait encore une illusion créée par la société. Il faudrait y voir la manière mythique du primitif de se représenter la mobilité des prescriptions sociales qui ne sont fixées à aucun objet extérieur déterminé, et surtout les impressions de réconfort et d'enthousiasme éminemment contagieuses éprouvées dans les assemblées. – Cette assertion exigée par le système est toute gratuite. Évidemment les impressions dont nous parlons [534] sont renforcées et gagnent en prestige parce qu'elles sont éprouvées en commun, mais l'indigène voit d'abord leurs causes dans les êtres et les choses extérieures, et non dans les forces sociales. « C'est l'impression des choses naturelles sur des imagination non contrôlées par des expériences rationnelles qui a suggéré les croyances dont il s'agit. Le monde est plein de contagions réelles et plus facilement observables pour l'homme inculte que celles du social. Ajoutons-y des raisonnements d'enfant et de rapprochements imaginaires, puis la force de la tradition gardant les idées reçues et les coutumes admises : il n'en faut pas plus pour expliquer la contagion du sacré » (Loisy, *art. cit.*, p. 65)<sup>[40]</sup>.

Il ne suffit pas par des abstentions d'éviter de froisser les puissances sacrées, c'est le culte positif qui met en relation avec elles ; M. Durkheim étudie longuement une cérémonie qui, sous des formes diverses, se retrouve dans tous les clans australiens : l'*intichiuma*. Il y voit une offrande aux puissances totémiques et une communion avec elles, ainsi qu'un moyen de renforcer le pacte social et d'y faire participer à nouveau les membres du groupe : c'est l'interprétation sociologique qui se continue. L'*intichiuma* du clan kangourou chez les Arunta est célébré près d'un trou d'eau que domine un rocher à pic<sup>41</sup>, sorte de double d'un kangourou tué en ce lieu par un ancêtre du même clan. Aussi ce rocher est-il censé comme imprégné de germes de kangourous. Des hommes commencent par y produire des poussières en frottant l'une contre l'autre des pierres sacrées, puis ils les arrosent de leur sang afin d'en revigorer les esprits kangourous. Ensuite, deux mois après, les jeunes gens vont chasser cet animal et rapportent le gibier au camp. Les anciens alors seulement en mangent un peu, oignent avec la graisse le corps de ceux qui ont pris part à la cérémonie et partagent le reste entre les hommes assemblés. La nuit, on se décore de dessins totémiques, on chante les exploits des aïeux et les jours suivants on recommence : les interdits sont ensuite levés pour les autres clans.

Si les rites que nous venons de décrire brièvement ne s'adressent qu'à des forces vagues impersonnelles, n'est-ce pas abuser des mots que de parler d'offrande, de communion et de sacrifiée<sup>42</sup> ? L'effusion du sang sur le rocher est censée vivifier mécaniquement, pour ainsi dire, les germes de l'espèce qu'il contient ; il n'y [535] a pas là d'offrande, au sens moral et religieux du mot, à une personnalité qui l'agrèra et répondra par un service ; le progrès social pourra faire muer la signification du rite, mais ce n'est pas fait encore.

Après la levée de graves interdits, les hommes du clan mangent un peu du totem ; après quoi, l'interdit est supprimé pour les autres clans. Évidemment, il y a là une communion à l'espèce totémique, en vue de pouvoir l'année suivante procéder de nouveau à sa multiplication, *mais ce n'est pas du tout la communion avec un dieu par la manducation d'une victime* : il reste encore beaucoup de progrès à faire auparavant. Le rôle de l'*intichiuma* consiste à multiplier la famille totémique et à renouer une dance avec elle : ce n'est pas un sacrifice. L'ancienneté du rite, prestige des vieilles coutumes, le sentiment que la vie sociale courrait des dangers si on l'omettait, les légendes relatives aux esprits totémiques lui donnent cependant des aspects

religieux, ce qui fait dire au missionnaire Strehlow : « ils considèrent ces cérémonies comme une sorte de service divin, tout comme le chrétien considère les exercices de sa religion. »<sup>43</sup> Il y a une parenté mystique entre les clans et les espèces végétales ou animales ; les premières meurent durant la sécheresse et les autres souffrent aussi de cette crise ou diminuent par la mort naturelle ou violente, les clans cherchent donc à rajeunir leur vitalité en mettant à leur service les forces dont ils disposent : le sang et ses vertus vivifiantes pour la dispersion des germes, les chants sacrés, la communion totémique. Pourtant, selon M. Durkheim, les rites périodiques auraient un rôle social bien plus profond. Après chaque assemblée où les croyances ont été vécues intensément et ont porté au maximum le consensus social, les individus reprennent leur existence séparée et la société tend à se dissoudre ; c'est pourquoi le véritable objet des fêtes est « de recréer périodiquement un être moral dont nous dépendons comme il dépend de nous. Or cet être existe [ :] c'est la société » (p. 497)<sup>[44]</sup>. — N'est-ce pas confondre l'effet avec la cause ? Par le culte magico-religieux, l'homme a cru régulariser les phénomènes naturels, gouverner les saisons, maintenir le rythme de la vie cosmique, et l'existence du groupe s'est trouvée raffermie par ces cérémonies en commun, à plus forte raison, avec le progrès de la civilisation, par le culte [536] des dieux de la cité ou du héros qui l'a fondée, mais ce ne fut pas l'objet primitif et volontaire de leur institution<sup>45</sup>.

M. Durkheim veut trouver une nouvelle preuve de sa thèse en certains usages qui « consistent en mouvements et en cris qui ont pour objet d'imiter, dans ses différentes attitudes ou sous ses différents aspects, l'animal dont on souhaite la reproduction ; pour cette raison, nous appelons ces usages : *mimétiques*. [ »]<sup>[46]</sup> Ainsi, autour de tas de pierre en rapport avec le totem kangourou chez les Arunta, on saute comme ces animaux, on mange et on boit comme eux, on brandit les lances qui servent à les chasser. S'il s'agit de plantes, on imite les opérations destinées à vanner leurs graines ou à les moudre. À l'*intichiuma* de la pluie, chez les Urabunna, le chef du clan, assis par terre, tout décoré de duvet blanc, s'agit de toutes manières pour détacher de son corps ce duvet qui se répand *comme les nuages dans l'air* : ainsi faisaient les ancêtres hommes-nuages. Chez les Kaitisch, on dessine l'arc-en-ciel « fils de la pluie » sur un bouclier que l'on cache ensuite dans le camp ; car l'apparition de l'arc-en-ciel annonce la cessation de la pluie. Cependant le chef de clan, ayant à ses côtés un vase de bois plein d'eau, répand des flocons de duvet blanc et autour de lui on imite le cri du pluvier (oiseau échassier).

Toutes ces cérémonies supposent la croyance à deux principes : 1° un état se communique contagieusement d'un sujet à un autre qui a quelque rapport avec lui ; 2° la figuration d'un être ou d'un état produit ceux-ci. M. Durkheim se refuse à voir dans l'association des idées l'explication de cette communicabilité ; « la vraie cause déterminante du phénomène, c'est la contagiosité propre aux forces religieuses » (p. 520)<sup>[47]</sup>. Quand les indigènes sont rassemblés avec le souci de multiplier l'espèce totémique, ils prennent instinctivement l'attitude et les gestes qu'évoque l'espèce dont ils croient faire partie<sup>48</sup> ; ils refont leur parenté et la satisfaction éprouvée ainsi à la renouer donne à chacun l'illusion qu'il a réussi dans le but qu'il poursuivait le rajeunissement [537] du totem ; de là serait née l'institution des rites mimétiques.

Le principe de causalité aurait également une origine sociale et donc religieuse, parce que « le premier pouvoir que les hommes se sont représenté comme tel semble bien avoir été celui que la société exerce sur ses membres » (p. 519)<sup>[49]</sup>. Ce n'est pas dans la volition que les primitifs ont d'abord saisi un pouvoir en acte, puisque les premières forces qu'ils ont imaginées sont des puissances impersonnelles vagues et diffuses *comme les forces collectives*. — Cette dernière affirmation est tout ce qu'il y a de moins prouvé, n'en déplaise à son auteur ! Et puis, si l'homme n'avait pas d'abord trouvé en lui-même le sentiment de pouvoir efficace, ce n'est pas la société qui le lui aurait donné ; tout au plus, a-t-elle conditionné la conception de la causalité comme des autres catégories. L'homme n'a pas été la table rase sur laquelle ses congénères rassemblés, autres tables rases, auraient écrit, cependant les catégories mentales, cette charte de l'esprit humain.

Nous persistons à croire également que les lois de l'association des idées et l'instinct de conservation du clan totémique suffisent à expliquer les deux principes à la base des rites mimétiques ; la théorie sociologique complique les choses à plaisir pour la simple logique du système.

M. Durkheim voudrait voir dans certains rites purement représentatifs ou commémoratifs, sans fin utilitaire pour l'espèce totémique, la preuve qu'ils ont pour unique raison de réaffirmer périodiquement l'unité du groupe. D'abord, selon Strehlow, il faut se garder de considérer l'*intichiuma* comme destiné par les clans à pourvoir à la nourriture de ceux d'entre eux qui ne possèdent pas le totem commémoré : tous les totems ne sont pas comestibles, il en est même de dangereux : avant tout on tient à suivre les coutumes des ancêtres. Chez les Waramunga, l'*intichiuma* consiste seulement à rappeler les faits et gestes du serpent noir. Deux officiants, décorés de dessins qui le représentent, exécutent des courses et des sauts ; puis des acteurs, la peau couverte de duvet, se trémoussent de façon rythmique pour les faire envoler ; ainsi, selon le mythe, fit autrefois le grand ancêtre qui en s'agitant donna vie aux premiers hommes, par les germes sortis de lui. À la fin, un vieillard suivi de deux hommes vient en trouver un troisième caché derrière un bouquet d'arbres ; on le frappe d'un bâton, en mémoire de l'ancêtre qui punit un jour son fils qui s'était caché à la chasse pour goûter seul à un oiseau capturé. On croit qu'ensuite les serpents noirs ne sauraient manquer de se multiplier. Or, on ne peut conclure de ce fait que le clan se propose simplement de renouveler ainsi les croyances qui font l'unité du groupe : ce résultat est atteint [538] indirectement, mais c'est l'évocation de la vie mythique de l'ancêtre et la multiplication des serpents noirs qui est recherchée. Il en est de même pour les rites en l'honneur du serpent légendaire Wolunqua dans la même tribu : on ne se propose pas de le multiplier, mais d'assurer le cours de la nature, comme, par exemple, le retour de la pluie, en renouant des relations avec le premier ancêtre.

Il est certain que le culte a donné lieu à des représentations dramatiques : l'exemple du théâtre grec est classique. Celles-ci font oublier à l'homme le monde réel pour le transporter dans un autre où il se meut plus à l'aise : c'est pour lui comme une véritable création. Alors il arrivera que des gestes soient sans objet précis : dans l'effervescence de l'assemblée, des mouvements exubérants peuvent répondre au simple besoin de décharge nerveuse. Aussi y signale-t-on des excès qui vont parfois jusqu'à violer les lois matrimoniales. Ici encore les rites donnent aux indigènes un sentiment de vie plus intense et de réconfort, mais ce n'est pas cela d'abord qui est recherché. On cite des rites qui, à l'occasion, ont une application ambiguë, comme multiplier l'espèce et purifier d'une impureté ; alors c'est que le rite peut finir par prendre une sorte de *valeur en soi* que les usages déterminent ensuite ; il n'est pas nécessaire de recourir à l'indétermination des forces sociales pour expliquer cette ambiguïté.

Parmi les rites *piaculaires*, ou destinés à faire face à une calamité, on distingue d'abord le deuil. Partout c'est le nième silence entrecoupé de gémissements, les hommes se coupent la barbe et les femmes les cheveux, on s'enduit de terre de pipe, on se couvre de cendres, les plus proches parents, hommes femmes, s'embrassent à des moments déterminés et se serrent les uns contre les autres, ou bien chacun se fait des blessures avec les ongles, des couteaux ou des bâtons rougis au feu ; dans l'excès de la frénésie on voit même les parents se provoquer et se blesser mutuellement. Ces usages fixés par la tradition auraient eu primitivement pour cause la nécessité de resserrer les liens familiaux ; ce ne serait que tardivement et après coup qu'on aurait songé à satisfaire l'âme du défunt, qui, croit-on, poursuivrait de sa rancune ceux qui se refuseraient à porter ainsi son deuil. Selon M. Durkheim, le commun malheur rapprocherait les parents, et la société elle-même, qui a besoin de l'union des familles, ferait pression pour que l'on pleure ainsi en commun celui qui n'est plus. « Chacun est entraîné par tous ; il se produit comme une panique de tristesse. Quand la douleur en arrive à ce degré d'intensité, il s'y mêle une sorte de colère et d'exaspération. On éprouve le besoin de briser, de détruire [539] quelque chose. On s'en prend à



soi-même et aux autres. (La victime sur laquelle se décharge la douleur collective, c'est souvent l'étranger ou la femme.)... On voit que cette explication du deuil fait complètement abstraction de la notion d'âme ou d'esprit. Les seules forces qui sont réellement en jeu sont de nature tout impersonnelle... Quand le primitif essaye de s'en rendre compte, il se forge une tout autre explication... (Mais en réalité) on ne pleure pas le mort parce qu'on le craint ; on le craint parce qu'on le pleure » (p. 572-573)<sup>[50]</sup>. — Sans doute ces rites sanguinaires ne sont pas simplement l'expression du chagrin des individus, chagrin même renforcé par les émotions en commun ; on croit remplir un devoir traditionnel, mais l'explication fournie par les indigènes reste infiniment plus vraisemblable que la nécessité de renouer les liens familiaux proposée par M. Durkheim ; ici encore nous dirons : *post hoc non propter hoc*. Comment le primitif peut-il supposer, écrit l'auteur, que le parent défunt, qui a pu être bon pour lui, exige maintenant de telles tortures ? Mais la terreur vague qui s'attache aux êtres invisibles, la crainte de la jalousie du mort contre ceux qui survivent en bonne santé, paraissent bien à l'origine d'un sentiment que la société n'a fait que fixer et renforcer.

Quand les Australiens du lac Eyre souffrent d'une disette, ils s'infligent également des souffrances. « Dans les territoires du nord, c'est aussi par des tortures, telles que jeûnes prolongés, veillées, danses poursuivies jusqu'à l'épuisement, douleurs physiques de toute sorte, que l'on s'efforce d'apaiser les puissances qui sont mal disposées pour les hommes... Chez les Dieri, l'idée de la pluie est étroitement associée à celle d'incisions sanglantes dans la peau du thorax et des bras » (p. 577)<sup>[51]</sup>.

Selon M. Durkheim, il ne s'agirait pas d'apaiser par là, en se châtiant soi-même, quelque esprit irrité : cette explication serait tardive. Le groupe, en se réunissant à propos d'une calamité, s'exalte, s'irrite, passe sa colère sur quelqu'un ou sur quelque chose, et en commun on se rassure et on reprend courage : voilà comment la souffrance même a pu être regardée comme un moyen de conjurer le mal. Plus tard, quand les forces religieuses eurent pris un caractère personnel, on expliqua l'efficacité des rites par l'idée d'un dieu à apaiser. — Ici encore, même réflexion critique. Cette théorie sociologique est simplement commandée par la logique du système ; à la base de l'expiation il y a, non pas le souci de se remonter le moral en commun, mais celui d'éliminer une influence redoutée<sup>52</sup>.

\*\*\*

[540] L'ouvrage de M. Durkheim est comme le résumé des positions de l'école sociologique sur la nature et les origines religion. Il paraît même insinuer des prétentions d'ordre pratique. Comme il dénonce persévéramment les illusions religieuses qui masquent les désirs profonds mais à demi conscients de la vie collective, il s'efforce, en vue de maintenir celle-ci, c'est-à-dire la pratique des sacrifices individuels consentis au bien commun, de faire ressortir les secours moraux qu'elle apporte à chacun. Ce surcroît de vie éprouvé dans les assemblées invite les membres concevoir une société supérieure, idéale, qui fait comme le lien des consciences. Elle s'est traduite sous forme de mythes, mais le progrès des sciences positives, qui les dévoile en les expliquant laisse subsister l'aide morale nécessaire apportée par la vie sociale. Évidemment les religions les plus laïcisées ne pourront jamais se passer totalement de ces intuitions obscures du sentiment qui devancent la raison logique ; mais en dépassant la science, elles la reconnaîtront d'abord, et celle-ci rappellera à l'homme les grands services que lui rendra la vie collective en échange de ses sacrifices (Cf. p. 603, 615 et 616.)<sup>[53]</sup>. Ainsi peu à peu se fondera une sorte de *religion laïque*.

Les lectures très considérables de l'auteur n'ont pas été faites avec la préoccupation de dégager des faits le type de religion plus élémentaire, mais avec celle de leur imposer par force le cadre d'un système tout fait : le rôle purement social de la religion.

Il est incontestable qu'une assemblée d'hommes fait naître en chacun d'eux des états d'âme spéciaux qui ne s'expliquent plus par les lois de la psychologie individuelle ; la religion est dans le milieu social qui l'a modifiée, fixée, lui a prêté son prestige, mais elle n'a pas été déposée de toute pièce dans les consciences individuelles. Les religions ont un aspect social que l'on peut par méthode étudier à part, et l'école sociologique apporte à cette étude de savantes contributions, mais elles ont aussi un aspect individuel inséparable du premier. En société, les hommes n'abdiquent pas totalement leurs facultés propres. M. Durkheim écrit en note, p. 22 : « une analyse complète des catégories [541] devrait donc rechercher jusque dans la conscience individuelle ces germes de rationalité. »<sup>[54]</sup> Fort bien ! mais que l'école sociologique ne s'applique-t-elle à cette étude qui modifierait ce qu'elle offre de si inflexiblement systématique ! Par le fait de leur groupement, les individus créeraient une sorte d'entité divine : la société, qui imposerait à tous, les yeux fermés, des croyances, des rites, des usages destinés à la sauvegarder même par le sacrifice de sa vie. En vérité, c'est prendre les hommes pour des frappés de stupidité, de pauvres êtres passifs !

Voici les principaux postulats que recèle le système.

1° Le culte est d'abord allé aux forces impersonnelles telles que le *mana*, l'*orenda*. Mais de ce que logiquement cette notion soit impliquée dans la croyance au pouvoir des esprits, rien ne prouve qu'elle soit antérieure psychologiquement ; et même il est vraisemblable qu'elle n'est qu'une vague généralisation résultant des influences attribuées aux puissances personnelles. De plus, cette participation des puissances au *mana*, pourquoi faudrait-il en faire une révélation collective ? Cette façon de penser est conforme à la nature du primitif, enfant qui raisonne d'après d'apparentes analogies. Il s'imagine qu'il est un kangourou, que les oiseaux qui perchent au sommet des arbres sont sacrés, etc. : c'est là une croyance traditionnelle reçue par tous, oui, mais toujours en rapport avec un exercice, si imparfait soit-il, de la raison individuelle<sup>55</sup>.

2° Le totémisme australien est le patron-type de la religion la plus primitive par laquelle sont passées toutes les religions. Rien n'est moins prouvé. Le totémisme n'est pas par lui-même une religion, il a seulement des aspects religieux ; il peut conduire à la religion par le culte des ancêtres ; il peut fournir à une religion formée dans son milieu les animaux du sacrifice ; il peut amener la foi en des esprits personnels, comme chez les Indiens de Zuni. Gardons-nous bien de confondre culte d'animaux et totémisme. L'animal peut être objet de culte en vertu d'une certaine vertu mystique qu'on lui attribue, ou bien encore parce qu'il aura été mis en rapport avec quelque phénomène naturel : orage, pluie, vent, etc. Les rites de communion à une victime sacrée qu'indiquent les mythes d'Orphée, d'Actéon, etc., ne ressemblent pas à la communion totémique destinée à favoriser la reproduction de la faune ou de la flore, que nous avons décrite chez les Australiens ; à plus forte raison, la communion eucharistique n'a-t-elle [542] que la plus superficielle analogie avec les rites de l'*intichiuma* !

3° Les différentes formes religieuses signalées à travers les âges sont foncièrement identiques. Oui, si elles n'avaient pour unique objet que de refaire le moral du groupe – ce qui est l'idée maîtresse du système – et encore, elles pourraient restaurer l'union avec des sentiments bien différents selon les époques, M. Durkheim trouve une identité foncière entre une réunion de chrétiens assistant à la messe et un congrès socialiste, par exemple (p. 610)<sup>[56]</sup>, puisque dans les deux cas on se replonge dans un courant commun de croyances qui refait la communauté. En réalité, la messe a d'abord un tout autre rôle : renouveler la cène et le sacrifice de Jésus-Christ ; de plus, les sentiments qu'elle met en jeu envers lui sont de tout autre ordre que les espoirs, mystiques par un côté, je le veux bien, que soulève une assemblée de libres-penseurs humanitaires... Il est curieux que M. Durkheim, dans un livre sur la religion, parle si peu de la prière !

4° Mais le postulat fondamental reste celui que nous signalions au début de cette conclusion : *le rôle purement social de la religion*. C'est faire du primitif un homme bien moderne que de lui attribuer le souci au fond exclusif de maintenir l'union du groupe par la religion. Sans cela, écrit M. Durkheim, elle n'aurait pour objet que des illusions. C'est tout simplement nier, en conformité avec le système positiviste, l'objectivité de nos croyances, parce que métaphysiques, mais c'est ne rien prouver ! Le seul foyer où l'homme, dit-il, peut restaurer ses forces morales, c'est la société. Je ne vois pas, par exemple, que les prophètes d'Israël doivent tout bonnement à leur milieu l'élévation de leurs sentiments. On a aussi écrit que la vie sociale, faite des sacrifices de chacun au bien de tous, exige des impératifs absolus, indiscutables et par conséquent qui ne relèvent pas du jugement individuel, *donc sont des règles mystiques suggérées à chacun en vertu même du groupement à sauvegarder*. Mais où a-t-on pris que l'individu est incapable de comprendre le devoir du sacrifice ? Évidemment ce devoir ne tient plus dans le système positiviste ; qu'il s'en prenne à lui-même alors ! La tradition sociale n'agit pas mécaniquement sur les individus que l'on s'imagine inertes et passifs pour les besoins de la cause ; en réalité, ils pensent que les ancêtres l'ont sagement fixée, comme les vieillards fixent, à leur point de vue, les points en litige dans la tribu. La société ajoute aux obligations l'appoint considérable de la mode, de la coutume, mais c'est parce que d'abord celles-ci ont paru des règles [543] sagement éditées pour ménager les puissances dont le groupe se sait dépendre. Notons que même dans les sociétés australiennes MM. Spencer et Gillen signalent dans les cérémonies des innovations qui viennent d'initiatives individuelles. Et d'ailleurs il faut bien expliquer le progrès constaté dans les diverses religions. Si les individus n'étaient que des récepteurs passifs par rapport au groupe, d'où viendraient les transformations des croyances ? De fait, comment établir que Socrate, Amos et à plus forte raison Notre-Seigneur ne sont que des produits de leur milieu ? Dès lors que le progrès existe, c'est qu'il a un point de départ dans le jugement individuel qui conçoit autrement que celui du groupe l'idéal à rechercher. Il est donc un type de vie auquel se soumet la société, loin de le créer pour être sa fin à elle seule ; le *sociologisme* aboutirait en somme à un étatisme sans frein et ferait de nous de vrais esclaves !

Il est inexact également de prétendre que le primitif ne dispose que d'une mentalité prélogique. L'indigène qui dit être un kangourou ne se contredit pas ; il veut dire qu'en un *sens mystique, non anatomique et empirique*, il est kangourou. Le primitif expérimente mal, il fait des rapprochements superficiels et sans fondement, il raisonne surtout sous l'empire de ses émotions, cependant il n'est pas un être sans rapport avec nous ; sa logique n'est pas absolument différente de la nôtre ! c'est d'ailleurs ce que reconnaît M. Durkheim contre M. Lévy-Bruhl (p. 341)<sup>[57]</sup>.

Les illusions religieuses expliquées par la sociologie, que resterait-il à l'individu pour stimuler ses sacrifices envers la collectivité ? Serait-ce simplement les services qu'elle lui octroie ? Allez donc demander des familles nombreuses pour la bonne raison que la société récompensera, par le mieux-être de tous, les sacrifices consentis !... Il est tout de même étrange qu'on prétende fonder une morale, éveiller l'esprit de désintéressement et de soumission sans leur fournir de fondements, alors qu'on a détruit, pense-t-on, ceux que les religions enseignaient sous forme mythique ! Si c'était là tout l'objet de la science des religions, il faudrait se féliciter qu'elle ne soit pas encore parvenue à prouver à chacun que l'idéal n'est que l'utile qui a revêtu des formes absurdes !

---

## BIBLIOGRAPHIE

- Bros (Albert-Marie), Habert (Paul-Onésime), « Chronique d'histoire des religions. Deux méthodes », *Revue du Clergé français*, 15<sup>e</sup> année, (362), 1<sup>er</sup> décembre 1909, p. 583-602.
- Bros (Albert-Marie), Habert (Paul-Onésime), « Chronique d'histoire des religions. Les religions australiennes », *Revue du Clergé français*, 53 (320), 15 mars 1908, p. 686-705.
- Frazer (James George), *Totemism and Exogamy. A Treatise on Certain Early Forms of Superstition and Society*, London, Macmillan and Co, 1910, 4 vol. (xi-579, 640, 583 et 379 p.)
- Habert (Paul-Onésime), « Monothéisme ou dieu suprême chez les primitifs ? », *Revue du Clergé français*, 18<sup>e</sup> année, 414, 15 février 1912, p. 400-425.
- Hubert (Henri), Mauss (Marcel), *Mélanges d'histoire des religions : de quelques résultats de la sociologie religieuse, le sacrifice, l'origine des pouvoirs magiques, la représentation du temps*, Paris, Félix Alcan, « Bibliothèque de philosophie contemporaine » / « Travaux de L'Année sociologique », publiés sous la direction de M. Émile Durkheim, 1909, xlii-236 p.
- Loisy (Alfred), « Le totémisme et l'exogamie », *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, n.s., 2 (1-3), 1911, p. 1-43, p. 183-199, p. 276-296 ; 2 (5-6), 1911, p. 401-430 et p. 557-583 ; 1912, 3 (3), p. 193-229 et 3 (5), p. 401-420 et 1913, 4 (2), p. 171-186.
- Loisy (Alfred), « Sociologie et religion », *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, n.s., 4 (1), janvier-février 1913, p. 45-76

## NOTES

1. À propos du livre de M. E. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse ; le système totémique en Australie*, 647 pages, Paris, Alcan, 1912, prix : 10 fr. – Cf. sur l'école sociologique : *Revue du Clergé français*, 1<sup>er</sup> décembre 1909 ; Sur les religions australiennes, *ibid.*, 15 mars 1908 ; sur les dieux suprêmes d'Australie, *ibid.*, 15 février 1912 ; sur le totémisme : Frazer, *Totemism and Exogamy*, quatre volumes in-80, Londres, Macmillan, 1910 ; une analyse très objective en a été donnée en huit articles de la *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, 1911 et 1912. [Albert-Marie Bros, Paul-Onésime Habert, « Chronique d'histoire des religions. Les religions australiennes », *Revue du Clergé français*, 320, 15 mars 1908, p. 686-705 ; *ibid.*, « Chronique d'histoire des religions. Deux méthodes », *Revue du Clergé français*, 362, 1<sup>er</sup> décembre 1909, p. 583-602 ; Paul-Onésime Habert, « Monothéisme ou dieu suprême chez les primitifs ? », *Revue du Clergé français*, 18 (414), 15 février 1912, p. 400-425 ; James George Frazer, *Totemism and Exogamy. A Treatise on Certain Early Forms of Superstition and Society*, London, Macmillan and Co, 1910, 4 vol. (xi-579, 640, 583 et 379p.) et Alfred Loisy, « Le totémisme et l'exogamie », *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, n.s., 2 (1-3), 1911, p. 1-43, p. 183-199, p. 276-296 ; 2(5-6), 1911, p. 401-430 et p. 557-583 ; 1912, 3 (3), p. 193-229 et 3 (5), p. 401-420 et 1913, 4 (2), p. 171-186.]
2. [« Introduction », Durkheim 1912, p. 8]
3. [« Introduction », Durkheim 1912, p. 8. Le segment de phrase coupé est intéressant : « Tout est réduit à l'indispensable, à ce sans quoi il ne saurait y avoir de religion. » (nous soulignons)]
4. [« Introduction », Durkheim 1912, p. 13]

5. Les vérités saintes du bouddhisme peuvent avoir un aspect religieux, mais ne sont pas une religion. On les respecte comme des règles sages ; or, dans la mesure où elles parviennent à prendre le caractère de choses en soi et non plus seulement de pensées abstraites dans l'esprit des bouddhistes, elles ont un aspect religieux. C'est singulièrement forcer la réalité que de voir en elles simplement des choses séparées, interdites au profane et dangereuses pour lui absolument (p. 55). Le bouddhisme ne rentre donc pas non plus dans la définition de la religion selon M. Durkheim, malgré ses efforts pour interpréter, à travers son sociologisme, ce régime destiné à échapper aux renaissances. [« Définition du phénomène religieux et de la religion », Durkheim 1912, livre 1, chap. 1, p. 55]
6. [« Définition du phénomène religieux et de la religion », Durkheim 1912, livre 1, chap. 1, p. 65]
7. « Si, comme nous avons essayé de l'établir, le principe sacré n'est autre chose que la société hypostasiée et transfigurée, la vie rituelle doit pouvoir s'interpréter en termes laïcs et sociaux » (p. 495) [« Les éléments du sacrifice », Durkheim 1912, livre 3, chap. 2, p. 495]. M. Durkheim pose donc au bon prophète qui vient nous révéler ce que nous cherchions confusément à travers nos croyances mythiques et notre culte périmés pour une raison moderne positiviste : *le maintien de l'accord social*. Lui aussi annonce enfin le mystère des religions dévoilées, tout en reconnaissant volontiers leur rôle salutaire pour des civilisations non affranchies de la mentalité mythique. Il voudrait surtout suggérer à notre société laïcisée une sorte de foi civile et la culture de l'instinct social si universel en vue de conserver, sans religion, l'esprit de sacrifice au bien commun.
8. [« Introduction », Durkheim 1912, p. 8]
9. [« Le totémisme comme religion élémentaire », Durkheim 1912, livre 1, chap. 4, p. 132-133 note 5]
10. [« Le totémisme comme religion élémentaire », Durkheim 1912, livre 1, chap. 4, p. 132-133 note 5]
11. [« Le totémisme comme religion élémentaire », Durkheim 1912, livre 1, chap. 4, p. 132-133 note 5]
12. Il est de tradition chez les Australiens qu'anciennement on mangeait les totems. La relation totémique dut être conçue sur le modèle des relations sociales dans le groupe : or on signale des usages anthropophagiques ; v. g. : en certaines tribus, en cas de disette on dévore les nouveaux-nés, on se partage aussi la chair des morts. Alors pourquoi n'aurait-on pas mangé du totem ? Mais avec le progrès social, qui aurait fait sentir davantage les égards dus aux frères du clan, l'abstinence du totem aurait prévalu : telle serait la pensée de Fraser. – Les Dieri, au sud du lac Eyre, mangent ceux de leurs totems qui sont comestibles. *En réalité l'institution totémique est multiforme et elle est passée par des vicissitudes variées, selon les tribus : nous ne sommes pas en face d'une organisation primitive*. Chez les Wotjobaluk, tuer une chauve-souris, c'est faire mourir un homme, tuer une chouette, c'est terminer l'existence d'une femme. Les Yuin ne mangent ni leur totem, ni leur patron personnel. – Les clans exogames des Bhils (Inde centrale, race dravidienne) respectent la vie de leurs totems : chat, tigre, paon, serpents. Au Bengale, chez les Oraons, le respect du totem est considéré *comme un hommage rendu aux ancêtres*. – Les clans pasteurs des Héréros (sud-ouest de l'Afrique) n'ont maintenant que des tabous *partiels* : bêtes sans cornes, cuisse de bœuf, langue, etc., par nécessité de vivre.
13. [« Les croyances proprement totémiques. L'animal totémique et l'homme », Durkheim 1912, livre 2, chap. 2, p. 198]
14. [« Les croyances proprement totémique. Le système cosmologique du totémisme et la notion de genre », Durkheim 1912, livre 2, chap. 3, p. 212]
15. [« La notion de principe ou mana totémique et l'idée de force », Durkheim 1912, livre 2, chap. 6, p. 269]
16. [« La notion de principe ou mana totémique et l'idée de force », Durkheim 1912, livre 2, chap. 6, p. 273]
17. [« Le culte positif. Les éléments du sacrifice », Durkheim 1912, livre 3, chap. 2, p. 495]

18. L'avare finit bien par préférer l'argent aux biens naturels.
19. [Orig.] « l'homme qui parle à une foule »
20. [« Genèse de la notion de principe ou mana totémique », Durkheim 1912, livre 2, chap. 7, p. 300]
21. [« Genèse de la notion de principe ou mana totémique », Durkheim 1912, livre 2, chap. 7, p. 305-306]
22. [Orig.] « Mais si, pour cette raison, on peut dire que la religion ne va pas sans un certain délire, il faut ajouter que ce délire, s'il a les causes que nous lui avons attribuées, est *bien fondé* ». Cf. [« Genèse de la notion de principe ou mana totémique », Durkheim 1912, livre 2, chap. 7, p. 324 ]
23. [« Le totémisme comme religion élémentaire », Durkheim 1912, livre 1, chap. 4, p. 132]
24. [« Conclusion », Durkheim 1912, p. 594]
25. Loisy, dans la *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, janvier 1913, p. 56. [Alfred Loisy, « Sociologie et religion », *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, 4 (1), janvier-février 1913, p. 56]
26. [« La notion d'âme », Durkheim 1912, livre 2, chap. 8, p. 355-356]
27. [« La notion d'âme », Durkheim 1912, livre 2, chap. 8, p. 366]
28. [« La notion d'âme », Durkheim 1912, livre 2, chap. 8, p. 370 et 375]
29. [« La notion d'âme », Durkheim 1912, livre 2, chap. 8, p. 384]
30. [« La notion d'esprit et de dieux », Durkheim 1912, livre 2, chap. 9, p. 396]
31. Les rites d'initiation des divers clans ont toujours lieu en présence de la tribu assemblée, une certaine uniformité s'est ainsi établie entre ces cérémonies ; on s'est donc imaginé que cette concordance était due à leur institution par un seul et même ancêtre de la tribu tout entière : pour cette raison, on lui impute toute la civilisation tribale et il jouit d'égards particuliers, il est le gardien des rites qui incorporent à la tribu et centralisent la vie du groupe entier.
32. « Notre conscience morale est comme le noyau autour duquel s'est formés la notion d'âme ; et pourtant, quand elle nous parle elle nous fait l'effet d'une puissance extérieure supérieure à nous, qui nous fait la loi et qui nous juge, mais qui nous aide et nous soutient. Quand nous l'avons pour nous, nous nous sentons plus forts contre les épreuves de la vie, plus assurés d'en triompher, tout comme l'Australien, confiant dans son ancêtre ou son totem personnel se sent plus vaillant contre ses ennemis [...] Tout se passe comme si nous avions réellement deux âmes l'une ; l'une qui est en nous ou plutôt qui est nous, l'autre qui est au-dessus de nous et dont la fonction est d'assister et de contrôler la première » (p. 402). [« La notion d'esprit et de dieux », Durkheim 1912, livre 2, chap. 9, p. 401-402]
33. [« La notion d'esprit et de dieux », Durkheim 1912, livre 2, chap. 9, p. 410-412]
34. [« La notion d'esprit et de dieux », Durkheim 1912, livre 2, chap. 9, p. 415]
35. *Churinga* attaché à une sorte de ficelle, on le fait tourner rapidement dans les cérémonies.
36. [« La notion d'esprit et de dieux », Durkheim 1912, livre 2, chap. 9, p. 420]
37. Bien des faits pourraient être cités où l'on voit que les êtres ont pris un caractère sacré parce que mis en rapport avec des personnes. « Les animaux qui montent sur le faite des arbres élevée sont réputés sacrés parce qu'ils sont voisins du grand dieu qui vit aux cieux » (p. 433, note) [« Le culte négatif et ses fonctions. Les rites ascétiques », Durkheim 1912, livre 3, chap. 1, p. 433 note 5 ]. Les rochers, certains tas de pierre, l'*Ertnatulunga*, où sont les *churinga*, sont sacrés parce que mis en relation avec les âmes des ancêtres.
38. [« Examen critique des théories », Durkheim 1912, livre 2, chap. 5, p. 238]
39. L'auteur, entre les interdits religieux et les interdits magiques, place cette différence que les premiers « sont des impératifs catégoriques, les seconde sont des maximes utilitaires » (p. 430) ; la violation des premiers entraîne non seulement une sanction mécanique, automatique, mais une peine légale et à tout le moins la réprobation publique ; celle des seconds n'est sanctionnée que par des conséquences matérielles. – Cette distinction paraît bien arbitraire. Ainsi, chez les Arunta, il est interdit de laisser vivre un nouveau-né qui est reconnu à certains signes pour être

le produit, des œuvres des *Erintja* ou mauvais esprits. Et non seulement, si on violait cet interdit, on redouterait des dangers, mais on serait désapprouvé et le clan lui-même pourvoirait à sa sécurité. – Citez les Arunta, les esprits bienfaisants et malfaisants portent le même nom, « ce sont des aspects différents d'une même puissance magique » (p. 405 [« La notion d'esprit et de dieux », Durkheim 1912, livre 2, chap. 9, p. 405] ; or, cependant, il est des attitudes rituelles sociales, donc religieuses, pour l'auteur, envers les esprits bienfaisants, comme les âmes des ancêtres par exemple : voilà donc des rites à la fois magiques et religieux. Les définitions systématiques de M. Durkheim le conduisent à ce manque de suite ; il avoue même (p. 430, note [« Le culte négatif et ses fonctions. Les rites ascétiques », Durkheim 1912, livre 3, chap. 1, p. 430 note 2] « qu'il est souvent malaisé de dire si les interdits sont magiques ou religieux ». – En réalité, est religieux tout interdit dont la violation amènerait volontairement, d'une puissance personnelle, un châtement ; est magique celui dont la violation entraînerait un contre-coup dangereux de la part de forces vaguement connues. En fait, le sauvage ne fait pas ces distinctions nettes et les interdits s'enchevêtrent dans sa pensée : les risques qu'il court dans l'un et dans l'autre cas sont le motif principal de sa réserve.

40. [Alfred Loisy, « Sociologie et religion », *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, 4 (1), janvier-février 1913, p. 65]

41. Frazer parle de deux rochers, mâle et femelle du kangourou.

42. Les disciples de M. Durkheim, MM. Hubert et Mauss, ne croient pas que les rites totémiques méritent le nom de sacrifice. « Dans la communion totémique, il y a bien consommation d'un aliment sacré, mais il manque des caractéristiques essentielles du sacrifice : l'oblation, l'attribution à des êtres sacrés. » On cite seulement les Indiens de Zuni qui offrent leur totem, le daim, à des dieux, animaux, esprits de son espèce qui président aux six régions de l'espace, intercesseurs auprès du soleil et du conseil des dieux. C'est là un fait plutôt récent, écrivent-ils, le totémisme a pu fournir des victimes à une autre religion, mais elles ne lui appartiennent pas en propre. *Mélanges d'histoire des religions*. Paris, 1909, p. v et x. [Henri Hubert, Marcel Mauss, « Préface – Introduction à l'analyse de quelques phénomènes religieux », *Mélanges d'histoire des religions : de quelques résultats de la sociologie religieuse, le sacrifice, l'origine des pouvoirs magiques, la représentation du temps*, Paris, Félix Alcan, « Bibliothèque de philosophie contemporaine » / « Travaux de L'Année sociologique », publiés sous la direction de M. Émile Durkheim, 1909, p. v et x]

43. [Carl Friedrich Theodor Strehlow, *Die Aranda- und Loritja-Stämme in Zentral-Australien*, Teil 3, Abt. 1, *Allgemeine Einleitung und die totemistischen Kulte des Aranda-Stammes*, Frankfurt am Main, Baer, « Veröffentlichungen aus dem städtischen Völker-Museum Frankfurt am Main », 1910, p. 9 cité par Durkheim, « Les éléments du sacrifice », Durkheim 1912, livre 3, chap. 2, p. 490 note 1]

44. [« Les éléments du sacrifice », Durkheim 1912, livre 3, chap. 2, p. 497]

45. On a noté aussi que, si les rites de l'*intichiuma* ressemblent beaucoup à ceux de l'initiation, cela ne prouve pas leur fin surtout sociale, c'est parce que les uns et les autres ont pour objet la multiplication de l'espèce totémique : le clan animal et le clan humain.

46. [« Les rites mimétiques et le principe de causalité », Durkheim 1912, livre 3, chap. 3, p. 501]

47. [« Les rites mimétiques et le principe de causalité », Durkheim 1912, livre 3, chap. 3, p. 520]

48. M. Durkheim écrit : « L'Australien cherche à ressembler à son totem comme le fidèle des religions plus avancées cherche à ressembler à son Dieu. C'est pour l'un comme pour l'autre le moyen de communier avec l'être sacré, c'est-à-dire avec l'idéal collectif que ce dernier symbolise » (p. 511). [« Les rites mimétiques et le principe de causalité », Durkheim 1912, livre 3, chap. 3, p. 511]

Voilà la plus arbitraire des assimilations ! Il est insensé et absolument abusif de trouver une ressemblance foncière entre l'Arunta qui mime son kangourou pour le multiplier et qui en conséquence seulement fait monter le tonus social et le chrétien qui, pour imiter Jésus-Christ, se mortifie, pardonne et se dévoue !

49. [« Les rites mimétiques et le principe de causalité », Durkheim 1912, livre 3, chap. 3, p. 519]
50. [« Les rites piaculaires et l'ambiguïté de la notion de sacré », Durkheim 1912, livre 3, chap. 5, p. 572-573]
51. [« Les rites piaculaires et l'ambiguïté de la notion de sacré », Durkheim 1912, livre 3, chap. 5, p. 577]
52. M. Durkheim, dans ce même chapitre, rapporte que les Dieri se percent le scrotum pour déterminer les poules sauvages à pondre ; dans certaines tribus du lac Eyéré, on se perfore l'oreille pour amener les ignames à se reproduire. Mais ce ne sont pas là des rites *piaculaires*, ce sont plutôt des rites magiques de fécondation par le sang. Il n'est nullement besoin de recourir à l'impératif social pour expliquer ces superstitions qui proviennent de rapprochements imaginaires dans l'intelligence du grand enfant qu'est le sauvage.
53. [« Conclusion », Durkheim 1912, p. 603, 615 et 616]
54. [« Introduction », Durkheim 1912, p. 22 note 2]
55. M. Durkheim reconnaît d'ailleurs, p. 381, que les idées de *mana* et d'*esprits* ont toujours coexisté. [« La notion d'âme », Durkheim 1912, livre 2, chap. 8, p. 381]
56. [« Conclusion », Durkheim 1912, p. 610]
57. [« Genèse de la notion de principe ou mana totémique », Durkheim 1912, livre 2, chap. 7, p. 341]