

Émile DURKHEIM (1907)

“ Cours sur les origines de la vie religieuse ”

Un document produit en version numérique par Jean-Marie Tremblay, bénévole,
professeur de sociologie au Cégep de Chicoutimi

Courriel: jmt_sociologue@videotron.ca

Site web: <http://pages.infinit.net/sociojmt>

Dans le cadre de la collection: "Les classiques des sciences sociales"

Site web: http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques_des_sciences_sociales/index.html

Une collection développée en collaboration avec la Bibliothèque
Paul-Émile-Boulet de l'Université du Québec à Chicoutimi

Site web: <http://bibliotheque.uqac.quebec.ca/index.htm>

Cette édition électronique a été réalisée par Jean-Marie Tremblay, bénévole, professeur de sociologie au Cégep de Chicoutimi à partir de :

Émile Durkheim (1907)

“ Cours sur les origines de la vie religieuse ”

Une édition électronique réalisée à partir d'un texte d'Émile Durkheim (1907), « *Cours sur les origines de la vie religieuse.* » Extrait de la **Revue de philosophie**, 1907, vol 7, n° 5 (pp. 528 à 539), vol. 7, n° 7 (pp. 92 à 114) et vol. 7, n° 12 (pp. 620 à 638). Reproduit in **Émile Durkheim, Textes. 2. Religion, morale, anomie**, pp. 65 à 122. Paris: Éditions de Minuit, 1975, 508 pp. Collection: Le sens commun.

Polices de caractères utilisée :

Pour le texte: Times, 12 points.

Pour les citations : Times 10 points.

Pour les notes de bas de page : Times, 10 points.

Édition électronique réalisée avec le traitement de textes Microsoft Word 2001 pour Macintosh.

Mise en page sur papier format
LETTRE (US letter), 8.5'' x 11''

Édition complétée le 3 octobre 2002 à Chicoutimi, Québec.



Table des matières

[Section I](#)

[Section II](#)

[Section III](#)

[Section IV](#)

[L'âme](#)

[Esprits, génies, démons](#)

[Les rites](#)

[Rites négatifs](#)

[Rites positifs](#)

“ Cours sur les origines de la vie religieuse ”

*Émile Durkheim (1907) **

Extrait de la *Revue de philosophie*, vol. 7, n° 5, pp. 528-539 (1907); vol. 7, n° 7, pp. 92-114 (1907); vol. 7, n° 12, pp. 620-638 (1907). Texte reproduit in *Émile Durkheim. Textes. 2. Religion, morale, anomie* (pp. 65 à 122). Paris: Les Éditions de Minuit, 1975, 508 pages. Collection: Le sens commun.

[Retour à la table des matières](#)

* Extrait de la *Revue de philosophie*, 7, n° 5. Résumé, établi par Paul Fontana, d'un cours professé à la Sorbonne sous le titre « La religion ; - les origines ». Le texte a été accompagné, lors de sa parution, par la note de la rédaction que voici :

« La *Revue de philosophie* commence aujourd'hui la publication d'un compte rendu succinct du cours que professe cette année, à la Sorbonne, *M. Émile Durkheim*. - On sait que *M. Émile Durkheim* est le chef d'une école qui s'efforce d'appliquer à l'étude des phénomènes sociaux les règles de la méthode objective, et de faire ainsi de la sociologie une véritable science. C'est à l'étude des religions que *M. Durkheim* applique, cette année, sa méthode. - Quelles que soient sur ces questions les opinions de nos lecteurs, ils ne pourront manquer d'estimer que les idées de *M. Durkheim* tirent une importance spéciale de l'autorité dont il jouit. Aussi nous a-t-il paru que ce cours méritait d'être mis sous leurs yeux, pour qu'ils pussent juger en connaissance de cause et la méthode, et les résultats auxquels elle conduit. »

L'objet général de ce cours est l'étude du système religieux le plus simple et le plus primitif que nous connaissions.

Mais, avant d'aborder cette étude, il faut définir la religion elle-même ; la recherche de cette définition occupera la première partie du compte rendu que nous donnons aujourd'hui.

Dans la seconde, nous commencerons l'examen de la question suivante : Quelle est la religion la plus ancienne que nous connaissions ? La présente analyse ne comprendra que la partie critique de cette étude ; nous réserverons pour un prochain compte rendu l'exposé de la solution que M. Durkheim propose pour remplacer les théories dont on démontrera ci-après l'insuffisance.

I

[Retour à la table des matières](#)

Quand on aborde l'étude d'un objet quelconque, il faut commencer par le caractériser assez nettement pour qu'on ne soit pas exposé à le confondre avec ce qui n'est pas lui. Une définition de ce genre est indispensable ; on ne peut se contenter des notions vulgaires, qui sont nécessairement vagues, incomplètes et confuses. Sans doute, il ne saurait être question, dès le début de notre recherche, de définir l'essence du phénomène religieux ; une telle définition, en effet, ne saurait être donnée que comme le couronnement de l'étude que nous entreprenons ici. Il s'agit donc simplement, pour l'instant, de prendre des faits religieux une vue extérieure qui nous permette de distinguer ce qui est religieux de ce qui ne l'est pas. - Mais, si modeste soit-elle, cette définition préalable est encore très malaisée à donner ; aussi est-il nécessaire de ne pas la chercher comme au hasard ; il est indispensable d'observer strictement les deux règles suivantes. D'abord et surtout, il faut se débarrasser des notions que, de par notre éducation, nous avons sur la religion ; il faut nous bien pénétrer de cette idée que nous ne savons pas ce que sont les phénomènes religieux, et que les notions que nous avons pu en acquérir au hasard de nos expériences comme spectateurs ou comme acteurs méritent d'être considérées comme aussi suspectes et aussi radicalement insuffisantes que celles que les hommes Possédaient de la matière, avant la constitution des sciences physiques. - Nous éviterons ainsi le danger d'être égarés par des idées préconçues. - En second lieu, comme ce que nous voulons définir, ce n'est pas telle ou telle religion, mais la religion, il faudra tâcher de dégager les caractères communs que présentent toutes les religions connues, du passé. - Ceci posé, commençons notre étude par l'examen des définitions que l'on a proposées.

On a défini la religion par l'idée du surnaturel, c'est-à-dire d'un ordre de choses dans lequel l'intelligence ne peut pénétrer, d'un domaine mystérieux, inconcevable, inexprimable. H. Spencer¹ et Max Muller² ont cru pouvoir caractériser de cette façon les phénomènes religieux. Or, sans doute, l'idée du mystère tient une grande place dans les religions, surtout dans le christianisme à certains moments de son histoire - mais elle n'apparaît que très tard, de sorte qu'en faire la caractéristique du fait religieux, c'est se condamner à rejeter hors du domaine des religions les religions anciennes. - L'idée du surnaturel ne pouvait apparaître tant qu'on n'avait pas conçu un ordre naturel, c'est-à-dire un enchaînement des phénomènes selon les rapports nécessaires qu'on désigne sous le nom de lois ; or, la notion de loi naturelle n'apparaît guère qu'au XVIIe siècle, au moment où naissent les sciences physiques, et aujourd'hui encore, malgré les efforts de Saint-Simon et d'Auguste Comte, elle demeure, dans la plupart des esprits, étrangère à tout le domaine des faits sociaux. L'idée du mystère n'était pas primitive, et puisqu'elle ne s'est formée que peu à peu comme contrepartie de l'idée de la science, elle ne peut servir à caractériser la religion, antérieure à la science.

Il peut sembler, il est vrai, que des explications aussi déconcertantes que celles dont les religions nous fournissent tant d'exemples n'ont pu être imaginées que par des esprits pénétrés du sentiment qu'il y a dans les choses un je ne sais quoi de réfractaire et d'impénétrable à la raison humaine. Mais, en raisonnant ainsi, on ne tient pas compte de la différence de mentalité qu'il y a entre le primitif et l'homme d'aujourd'hui ; ces explications qui scandalisent notre raison paraissent à l'esprit du primitif toutes naturelles et satisfaisantes ; il s'y sent en pleine lumière et en pleine clarté. Et cela ne doit pas nous surprendre, si nous songeons que, aujourd'hui encore, dans l'explication des phénomènes sociaux, la plupart des hommes postulent de véritables miracles ; ils croient que le législateur peut transmuter un système social dans un système absolument différent, et créer quelque chose de rien. Ce point de vue était encore celui d'un Rousseau ou d'un Condorcet ; et s'ils y demeuraient placés, ce n'est pas parce qu'ils avaient l'impression que les phénomènes sociaux étaient mystérieux ; au contraire, ils les trouvaient simples, et c'est pour cela qu'ils se contentaient de notions et d'explications simples. De même, on peut dire que ce qui nous étonne dans les explications des primitifs, c'est leur extrême simplicité ; ce sont des explications d'enfants ; ce n'est pas le primitif, c'est le savant, qui sent la complexité, l'obscurité des choses.

On a dit, il est vrai, que pour concevoir qu'il y a un ordre naturel des choses, et qu'il y a du mystère dans les choses, la science n'était pas nécessaire ; l'observation vulgaire suffisait, car il y a, dans l'apparition de la plupart des phénomènes, une régularité manifeste ; dès lors, si quelque trouble se produit dans l'ordre auquel il est accoutumé, l'homme aura recours, pour l'expliquer, à des causes extra-naturelles. - Mais, répond M. Durkheim, entre l'idée de l'extra-naturel et celle du surnaturel, il y a un abîme. De plus, il faut

¹ Premiers principes, traduction française, première partie.

² Introduction à la science des religions, p. 17.

remarquer que les croyances religieuses relatives aux faits de la nature ont trait le plus souvent aux phénomènes réguliers, normaux, périodiques (rite des semailles, de la récolte, du solstice, etc.), bien plutôt qu'aux phénomènes paraissant irréguliers ou anormaux.

D'après une autre conception, la religion se définirait par l'idée de Dieu ³, ou mieux, par l'idée d'êtres spirituels ⁴. Mais, d'après cette théorie, les êtres religieux étant des âmes, des consciences, il faudrait, pour se mettre en communication avec eux, recourir à des procédés purement psychiques : prières, sacrifices, offrandes proprement dites, D'où il résulte que là où de tels procédés ne sont pas en usage, on ne pourra pas dire qu'il y a religion. Mais la conséquence de cette manière de voir et de la définition dont elle dépend, c'est de rejeter hors du domaine de la religion des systèmes de croyances tels que le djainisme ou le bouddhisme. Car ce dernier, par exemple, consiste simplement dans une morale ; pour atteindre son but qui est de libérer son âme des douleurs de l'existence, le bouddhiste ne s'adresse pas à la divinité, mais s'absorbe en soi-même ; ni culte proprement dit, ni sacrifice ; simplement une discipline intérieure de l'esprit et de la volonté ; sans doute, le bouddhisme admet des dieux ; mais ils ne jouent aucun rôle, à tel point qu'on peut qualifier cette religion de religion athée. Et nous verrons qu'une autre religion, le totémisme, présente le même caractère, - Enfin, l'idée du divin est si peu essentielle aux faits religieux que, même dans les religions déistes, nous trouvons un grand nombre de prescriptions desquelles la notion du divin est absente : tels sont la plupart des interdits que mentionne la Bible ; - et, d'autre part, on a souvent attribué à certaines pratiques (sacrifices, hymnes) le pouvoir d'agir surnaturellement sur les choses sans que l'intervention des êtres divins soit nécessaire. - Ces faits suffisent à montrer que les idées de dieux ou d'êtres spirituels n'épuisent pas la vie religieuse dans ce qu'elle a d'essentiel.

Il faut donc chercher une nouvelle définition de la religion. - Pour cela, au lieu de vouloir immédiatement définir la religion considérée comme un tout, il est nécessaire de commencer par définir les phénomènes religieux, c'est-à-dire les éléments qui constituent une religion. Cette manière de procéder est d'autant plus indispensable qu'il y a des phénomènes religieux qui restent en dehors des religions proprement dites et vivent d'une vie propre et indépendante : tels sont, par exemple, les faits de folklore.

La notion de faits religieux suppose à sa base une classification des choses en deux groupes : le sacré et le profane. Mais comment définir le sacré ? Est-ce par le caractère de supériorité, de dignité exceptionnelle des choses sacrées ? Nullement ; car tous les êtres sacrés ne sont pas également respectables ni respectés ; le nègre ne se gêne pas pour battre son fétiche, et certaines peuplades sauvages usent de procédés violents pour obtenir du dieu ce qu'ils lui demandent. - En fait, le sacré ne se définit que par son opposition avec le profane cette opposition est, en effet, d'un genre tout particulier elle est abso-

³ A. Réville, Histoire des religions. Prolégomènes.

⁴ Tylor, Civilisation primitive, t. I, p. 494.

lue et telle qu'aucune autre ne peut lui être comparée. Cette hétérogénéité radicale se traduit par des signes spéciaux : parce que nous sommes habitués à concevoir dans notre esprit un vide logique entre le sacré et le profane, nous éprouvons une insurmontable répugnance à penser qu'ils puissent se trouver en contact d'une manière quelconque ; et de là résulte toute la série des interdictions de contact direct entre eux, ces interdictions s'étendant plus ou moins loin selon l'intensité du caractère sacré des choses que l'on considère : interdiction du contact matériel, du contact par le regard, ou par la parole (silence religieux) ; interdiction de les mêler dans le temps, ou même de les rapprocher par la pensée ⁵.

Nous arrivons donc à cette première conclusion, que les croyances religieuses sont celles qui ont pour objet les choses sacrées caractérisées comme nous venons de le faire.

Mais ce qui précède ne nous met pas encore en possession d'une définition suffisante de la religion proprement dite. En effet, par elle nous ne sommes pas encore en mesure de distinguer la religion de la magie. Celle-ci, comme celle-là, imagine un monde de choses sacrées auquel on n'est admis à participer que par une initiation. Bien plus, les forces dont elle se sert sont souvent les mêmes que celles auxquelles fait appel le prêtre. Et cependant, contrairement à ce qu'on a parfois soutenu, la religion et la magie restent très distinctes ; il y a entre elles une répugnance et une hostilité véritables. Le magicien se sert souvent, il est vrai, des rites et des croyances des religions, mais c'est en les profanant ou en les Prenant à contre-pied : la magie est essentiellement antireligieuse ⁶.

Il est un caractère par lequel elles se distinguent très nettement : les croyances religieuses sont communes aux membres d'une collectivité qui font profession d'y adhérer ; une société dont les membres sont liés les uns aux autres parce qu'ils se représentent de la même manière les choses sacrées dans leurs rapports avec les choses profanes, c'est ce que nous appelons une église, et il n'y a pas de religion sans église. Il en va tout autrement des croyances magiques ; bien qu'elles soient souvent très répandues, elles ne servent jamais à unir les uns aux autres les individus qui les adoptent et ne les lient pas en un groupe ; il n'y a pas d'église magique ; un mage, un sorcier a une clientèle flottante analogue à celle d'un médecin ; il n'a pas d'église.

Nous arrivons donc à la définition suivante de la religion : c'est un système de croyances et de pratiques relatives à des choses sacrées - croyances et pratiques communes à une collectivité déterminée. La religion nous apparaît ainsi dès le début comme un phénomène social, et ce caractère prendra un relief de plus en plus accusé à mesure qu'avancera notre étude.

⁵ C'est ainsi que la science étant devenue une chose laïque, profane, on ne peut l'appliquer sans profanation aux choses religieuses.

⁶ Voir Hubert et Mauss, Esquisse d'une théorie générale de la magie (Année sociologique, t. 7).

II

[Retour à la table des matières](#)

Quelle est la forme la plus primitive de la religion ? Quel est le fait religieux le plus primitif que nous puissions déterminer ?

On a distingué dans les phénomènes religieux deux éléments : un culte qui a pour objet les choses matérielles, la nature ; et l'autre qui s'adresse à des êtres spirituels. De ces deux cultes, lequel est le plus primitif ? Deux solutions ont été proposées : la théorie animiste soutient que la religion a pris d'abord la forme d'un culte ayant pour objet des êtres spirituels ; - la théorie naturiste, au contraire, croit que c'est le culte des choses matérielles qui est le plus ancien. - Examinons ces deux thèses.

La théorie animiste, soutenue par Spencer ⁷ et par Tylor ⁸, tient dans trois questions :

- 1° Comment l'homme est-il arrivé à imaginer la notion d'âme ?
- 2° Comment cette notion a-t-elle pris un caractère sacré ?
- 3° Comment le culte des âmes s'est-il ensuite étendu aux choses de la nature ? - Examinons successivement ces trois points.

1° Selon Tylor, ce seraient surtout les phénomènes du rêve qui auraient donné naissance à la notion d'âme. En effet, le primitif ne distingue pas nettement, dit Tylor, la veille du sommeil; les images du rêve ont à ses yeux la même valeur que celles de la veille, et il objecte également les unes et les autres. De sorte que s'il rêve qu'il est allé voir un de ses amis, il croit y être réellement allé. Mais, d'un autre côté, il ne peut manquer de savoir que, pendant qu'il dormait, son corps n'a pas changé de place. Il sera ainsi conduit à croire qu'il y a en lui deux êtres, l'un, qui pendant son sommeil est resté dans le même lieu, l'autre, qui s'en est allé au loin et qui a été l'acteur ou le spectateur des faits dont, à son réveil, il conserve le souvenir. D'autres expériences devaient paraître confirmer cette conception : tels sont les cas de syncope, de

⁷ Principes de sociologie, 1re partie, chap. X et ss.

⁸ Civilisation primitive, chap. XI.

cataplexie, tous les états, en un mot, où l'être perd la conscience de lui-même. Le primitif devait donc se considérer comme composé de deux êtres distincts son corps, et un double. Celui-ci ressemble à l'homme mais, d'autre part, il faut qu'il soit très mobile pour pouvoir, en peu de temps, franchir de grandes distances ; il faut aussi qu'il soit très fluide, pour être capable de sortir facilement du corps et y rentrer. Ce double éthéré, c'est l'âme.

2° Comment cette âme a-t-elle acquis ensuite un caractère sacré ? Comment est-elle devenue l'objet d'un culte ? - C'est la mort qui, selon Tylor, a pour conséquence de diviniser l'âme. La mort est en effet conçue d'abord par le primitif comme un sommeil qui dure indéfiniment, et pendant lequel les âmes, au lieu de résider dans les corps, sont lâchées à travers l'espace. Or, ces âmes sont des âmes d'hommes ; elles ont des besoins d'hommes et des sympathies et des antipathies analogues aux leurs ; elles sont des forces bienveillantes ou malveillantes qui, grâce à leur plasticité, à leur fluidité, peuvent pénétrer dans le corps des vivants et leur faire du bien ou du mal ; le primitif explique par leur action beaucoup de phénomènes physiologiques et psychologiques ; il leur fait, en somme, jouer à peu près le rôle que l'on attribue aujourd'hui aux microbes. Prisonnier de ce monde imaginaire qu'il a créé, l'homme devra naturellement tenter de se concilier la bienveillance des esprits redoutables qui le peuplent ; il leur adressera des prières et des offrandes ; ils deviendront l'objet d'un culte. Les premiers rites auraient donc été des rites funéraires, les premiers autels, des tombeaux.

3° Comment, maintenant, le culte des âmes s'est-il étendu aux choses inanimées ? Selon Tylor, le primitif, pas plus du reste que l'enfant, ne distingue très nettement l'animé de l'inanimé ; il conçoit donc les choses comme analogues à lui-même, et leur attribue un double, une âme par laquelle il explique les phénomènes naturels ; et pour agir sur ces phénomènes qui intéressent au plus haut degré son existence, il fait des âmes dont ils dépendent les objets d'un culte ⁹.

La théorie dont on vient de lire l'exposé est-elle satisfaisante ? - Il faut reconnaître d'abord que l'animisme a rendu le très grand service de montrer que l'idée d'âme n'est pas une donnée immédiate, mais un produit très complexe de l'histoire, de la mythologie et de la religion. - Mais, cela dit, il faut

⁹ Contre cette explication, Spencer fait remarquer, avec raison comme nous le verrons, que le primitif, pas plus du reste que l'enfant, ni même l'animal, ne confond l'animé avec l'inanimé. - Spencer pense que le culte des animaux et des choses matérielles a sa source dans l'habitude qu'a le primitif de donner comme surnom aux individus le nom de l'animal ou de la chose dont ils ont quelque qualité. Mais, après la mort de l'ancêtre, si son souvenir persiste, ses descendants arrivent à oublier que le surnom qu'on lui avait donné n'était qu'un surnom ; ils se croient donc descendus, non pas d'un homme, mais de l'objet d'où avait été tiré par métaphore le sobriquet de l'ancêtre, et reportent sur cet objet les sentiments de respect religieux qu'inspirait l'ancêtre. La chose devenue ainsi l'objet d'un culte est donc divinisée. - Cette explication, contredite par tous les faits que nous connaissons, est aujourd'hui absolument abandonnée.

reconnaître qu'aucune des trois parties que nous avons distinguées dans la théorie de Tylor n'est suffisante.

1° D'abord on ne peut admettre que l'idée d'âme ait été imaginée pour expliquer les phénomènes du rêve, et cela pour cette raison décisive qu'il y a beaucoup de rêves absolument réfractaires à l'explication proposée par Tylor. Tels sont d'abord les rêves dans lequel l'individu revoit des scènes de son passé ; on ne voit pas, en effet, comment le primitif aurait pu expliquer de tels rêves en les supposant réels, et en admettant que son double est retourné vivre dans le passé. Au lieu d'être interprétés comme les pérégrinations réelles du double, ces rêves ne pouvaient manquer d'être considérés comme participant de la nature des souvenirs. - De plus, il nous arrive souvent de rencontrer, dans nos rêves, des personnes connues ; d'après les animistes, le primitif devait expliquer de tels rêves en admettant que son double avait réellement rencontré le double des personnes connues. Mais une telle explication ne pouvait être admise qu'à la condition que les personnes intéressées aient eu toutes en même temps les mêmes rêves. Or, de telles coïncidences ne se produisent que rarement, le témoignage des personnes intéressées devait rapidement détruire la supposition de la réalité du rêve et l'hypothèse du double. - D'autre part, les rêves étant des phénomènes habituels et sans intérêt pressant pour le primitif, on peut être assuré qu'il n'a pas dû s'inquiéter d'en chercher une explication. Car l'accoutumance endort la curiosité ; la paresse et l'irréflexion sont l'état normal des esprits moyens lorsque le besoin ne les stimule pas ; cela reste vrai même aujourd'hui ; à plus forte raison doit-on l'admettre pour le primitif, et l'on pourrait citer de nombreux exemples montrant combien peu il se soucie de chercher à expliquer les phénomènes qui n'ont pas pour lui d'intérêt pratique immédiat ¹⁰. - Si l'on ajoute, enfin, qu'on rêve d'autant moins qu'on est moins cultivé, on devra conclure que le rêve n'a pu tenir dans les préoccupations du primitif qu'une place tout à fait secondaire et n'a pas servi de fondement à la notion d'âme, et de point de départ au système des idées religieuses.

2° Supposons que l'idée du double s'est formée de la manière indiquée par Tylor ; comment ensuite a-t-elle pu devenir un objet sacré ? Les animistes disent que c'est la mort qui lui confère ce caractère. Mais comment cela est-il possible ? Comment l'âme qui est d'abord conçue, nous dit-on, comme un être profane, peut-elle, du fait de la mort, devenir un être religieux ? La mort du corps ne donne pas à l'âme de nouveaux pouvoirs, bien au contraire ; d'après le primitif, la mort affaiblit ceux qu'elle possédait, et que déjà la vieillesse avait diminués. Il semble donc qu'entre la notion de l'âme conçue simplement com-

¹⁰ L'hérédité est un exemple de faits qu'on a constatés pendant très longtemps sans en chercher l'explication. Pour ce qui est de l'indifférence du primitif à l'égard des explications de certains phénomènes, il est curieux de remarquer qu'il y a telle population australienne qui ne croit pas que l'enfant naisse physiologiquement de son père. L'hérédité devient, dès lors, un véritable mystère.

me un double et celle de l'âme conçue comme un être sacré il y ait un intervalle logique et psychologique. Du reste, dans certaines sociétés, cette distinction est nettement affirmée ; on y trouve la croyance qu'il existe dans l'homme deux principes dont l'un, le double, est profane, tandis que l'autre, le mâne divinisé, est l'objet d'un culte. De tels faits montrent bien que la mort ne suffit pas à expliquer pourquoi les âmes auraient été divinisées. Mais il y a, contre cette partie de la théorie animiste, une autre objection encore : cette théorie, nous l'avons vu, aboutirait à cette supposition que le premier culte a été celui des ancêtres. Or, l'étude des peuples primitifs montre que cette supposition est erronée ; certaines peuplades n'ont pas de culte des ancêtres ; après l'ensevelissement, quand la période du deuil est terminée, l'Australien, par exemple, n'a plus envers les morts aucun de ces devoirs permanents qui constituent un culte.

3° Enfin, à supposer même que la théorie animiste explique d'une manière satisfaisante comment est née l'idée d'êtres spirituels sacrés, il reste à voir si elle nous fait comprendre pourquoi certaines choses de la nature ont été divinisées. Nous avons déjà vu comment Spencer démontrait l'insuffisance de l'explication proposée par Tylor. On peut arriver, par une autre voie, à la même conclusion que Spencer. S'il est vrai, comme le prétend Tylor, que la notion du divin appliquée à la nature ait sa source dans l'idée que le primitif se faisait de l'âme humaine, les dieux les plus anciens devraient être conçus comme possédant les mêmes caractères que l'âme. Or, tout au contraire, il y a entre les divinités naturelles et l'âme de profondes différences ; car, tandis que l'âme a pour résidence normale le corps et n'en sort qu'exceptionnellement et pour peu de temps, les esprits naturels ne sont pas enfermés dans les choses ; l'esprit fréquente la forêt ou la mer, mais n'y est pas attaché.

Du reste, et d'une manière plus générale, si le processus que nous décrit l'animisme était conforme aux faits, si la notion du divin avait été imaginée sur le type de l'âme humaine, l'anthropomorphisme devrait être la forme la plus ancienne de la religion ; or, il ne l'est pas ; le primitif ne conçoit pas les dieux à son image ; les divinités païennes elles-mêmes, outre qu'elles contiennent encore beaucoup d'éléments empruntés à la nature animale, ne sont pas des consciences d'hommes, et ne se reconnaissent pas les devoirs auxquels l'homme est soumis. Bien loin d'avoir commencé par concevoir toutes choses à son image, l'homme a d'abord emprunté au monde extérieur les éléments avec lesquels il a construit la représentation de sa propre nature et celle de ses dieux.

Il nous reste maintenant à examiner la théorie naturiste.

Cette théorie prend conscience d'elle-même avec Max Muller ¹¹. Elle professe que les premiers dieux ont été des personnifications des forces natu-

¹¹ Voyez : Max Muller, Nouvelles leçons sur la science du langage. - Origine et développement des religions. - La religion naturelle. - Nouvelles études de mythologie. - Voyez

relles. Mais comment cette personnification s'est-elle accomplie ? Selon Max Muller, c'est le langage qui en a été l'instrument. En effet, les genres qui servaient à l'homme à classer les choses, et que nous révèlent les principales racines des mots, étaient relatifs à l'action humaine ; ils désignaient des catégories d'actes. Or, ce langage tout imprégné, en quelque sorte, d'action humaine, l'homme s'en sert pour désigner les choses. Dès lors, les idées qu'éveillaient d'abord les mots vont s'attacher aussi à la représentation des choses, et celles-ci en arriveront ainsi à être conçues comme analogues à l'homme ; on y verra des agents psychiques par quelque côté ; bref, ce qu'il y avait d'humain dans le langage s'est communiqué aux choses. Telle est, très rapidement esquissée, la théorie de Max Muller.

Voici pour quelles raisons elle ne paraît pas pouvoir être acceptée ¹². Si les divinités n'avaient eu d'autre origine que celle que leur assigne la théorie naturiste, on ne comprendrait pas comment la religion, à supposer qu'elle ait pu naître de cette façon, aurait pu se maintenir. Car elle aurait reposé tout entière sur des conceptions erronées, incapables de servir de base à des pratiques efficaces ; constamment démentie par l'expérience, elle n'aurait pas tardé à disparaître. Car, sans doute, il y a des erreurs qui arrivent à se perpétuer ; mais ce sont alors ou bien des erreurs isolées, ou bien des erreurs pratiquement vraies, tandis que, dans l'hypothèse naturiste, il s'agit de conceptions absolument fausses.

Nous pouvons donc conclure que les phénomènes de la nature n'ont pas acquis la personnalité des êtres sacrés par des voies du genre de celle que Max Muller a décrite. Et, d'autre part, ces phénomènes naturels n'avaient rien en eux-mêmes, aux yeux du primitif, qui pût éveiller dans son esprit l'idée du divin, parce que cette idée est d'un ordre tout différent ; il n'a pu puiser dans leur contemplation, ainsi que nous l'avons vu, la notion du surnaturel, d'autant plus que la périodicité et la régularité du cours de la nature, endormant sa crainte et sa curiosité, ne pouvait provoquer dans son esprit ni surprise admirative, ni moins encore aucun sentiment de respect religieux.

En somme, ni la théorie animiste, ni la théorie naturiste n'est acceptable. Sans reprendre les critiques que nous venons d'indiquer, il faut attirer l'attention sur leur caractère commun : toutes deux veulent tirer la notion du sacré de choses données dans l'expérience immédiate et qui se présentent d'abord comme purement profanes. Or, comme du profane on ne saurait faire sortir le sacré, le laborieux mécanisme par lequel on prétend dériver celui-ci de celui-

aussi : Bréal, Mélanges de mythologie et de linguistique, I. - Le mythe d'Hercule et de Cacus.

¹² Il faut d'abord remarquer que Max Muller prétend distinguer absolument la religion de la mythologie par le caractère moral de la première. et appliquer à la seconde seule l'explication d'origine que nous avons résumée. Mais cette distinction est absolument factice ; la mythologie est un élément essentiel de la religion ; les mythes ne font que développer la notion populaire des dieux, et la mythologie ne disparaît que lorsque la religion commence à mourir. Si donc la théorie de Max Muller était vraie. elle serait une théorie de l'origine des religions, et c'est à ce point de vue que nous devons ici l'examiner.

là ne peut reposer que sur une illusion née d'une intempérance de l'imagination, selon Tylor, d'une maladie du langage (c'est-à-dire, en somme, de la pensée), selon Max Muller. Dans un cas comme dans l'autre, la religion n'est plus alors qu'un système d'idées hallucinatoires et fausses, un rêve vécu, dont on ne saurait concevoir qu'il ait si longtemps duré qu'en voyant dans sa permanence l'effet voulu d'une habile politique sacerdotale. Une telle conception familière au XVIIIe siècle ne saurait plus être admise aujourd'hui. Il est tout à fait inadmissible que les croyances religieuses n'aient aucune valeur objective et que les êtres sacrés ne soient que des conceptions imaginaires de natures et de forces irréelles. Mais, d'autre part, à des représentations *sui generis* et aux sentiments *sui generis* qu'elles engendrent, il faut assigner aussi, pour fondement, une réalité douée d'une nature propre. C'est faute d'avoir su trouver une telle réalité, que animistes et naturistes ont été conduits à l'opinion paradoxale qui ne voit dans la religion tout entière qu'une pure et simple illusion. Là est leur erreur fondamentale, et nous verrons mieux par la suite combien elle les éloigne de la vérité.

III *

[Retour à la table des matières](#)

Après avoir écarté les deux théories qui essaient d'expliquer comment la religion est née, il faut maintenant s'adresser à l'observation, pour chercher quelle est, en fait, la religion la plus primitive que nous connaissions; cette étude permettrait de voir comment la religion a commencé, et qu'est-ce qui lui a donné naissance.

Au cours de cette recherche, on ne s'efforcera pas de mettre en relief ce qu'il y a d'archaïque dans les conceptions des primitifs, mais au contraire ce qui, en elles, peut servir à expliquer l'évolution religieuse de l'humanité et à connaître la nature de la religion en général. Car, ainsi qu'on le verra, le système très primitif d'idées religieuses que nous allons étudier contient, sous une force encore très rudimentaire, bien des germes de notions qui se développeront plus tard au cours de l'évolution religieuse de l'humanité. On y trouvera aussi l'origine et l'explication de plusieurs idées importantes qui, nées au sein de la religion, se sont, dans la suite, laïcisées.

La religion la plus primitive que nous connaissions est celle que l'on désigne sous le nom de totémisme ¹³.

* Extrait de la Revue de philosophie, 7, n° 7, 1907.

¹³ Les mots de totem et totémisme n'apparaissent qu'à la fin du XVIIIe siècle ; ces mots, empruntés à la langue d'une tribu d'Indiens de l'Amérique du Nord, désignèrent tout d'abord des croyances et des pratiques de ces peuples. On commença par croire que ces croyances, qui paraissaient très singulières, étaient propres aux naturels de ces régions ; on vit bientôt qu'elles se retrouvent aussi en Australie. Mais il restait à montrer qu'elles constituaient une religion. C'est ce que fit Mac Lennan dans ses importantes études publiées en 1869 et 1870 dans la Fortnightly Review. Les travaux de Morgan (Ancient society, 1877), Fison et Howitt (Kamilaroi and Kurnai, 1880) attribuèrent au totémisme une importance de plus en plus grande. Robertson Smith (The Religion of the Semites) et son école entreprirent de faire voir quel parti on pouvait tirer du totémisme pour l'explication de religions plus avancées. Au même moment, Frazer réunissait dans un petit livre intitulé Totemism les textes relatifs à cette religion primitive ; puis, dans son ouvrage bien connu, The golden bough, il fit voir que le totémisme pouvait jeter une vive lumière sur des faits de folklore, des croyances populaires. - Mais ces travaux laissaient encore subsister de grandes obscurités, lorsque la découverte des tribus centrales de l'Australie fit faire à nos connaissances, relativement à ces questions, des progrès décisifs, avec les travaux de Baldwin Spencer et Gillen (le premier de ces ouvrages est The native tribes of Central Australia, 1898) et ceux de Howitt, sur les tribus du Sud-Est

Les sociétés humaines les plus inférieures que nous connaissons consistent en des ensembles de petits groupes qui, tout en ayant une certaine autonomie, sont capables de s'unir en vue d'une action commune. Ces groupes sont appelés clans. - Un clan est constitué par un certain nombre d'individus qui se considèrent comme parents, non pas parce qu'ils ont entre eux des relations définies de consanguinité, mais simplement parce qu'ils portent un même nom. La gens romaine et le YEvà~ grec présentent un caractère analogue. Mais ce qui distingue le clan, c'est que le nom que portent ses membres est celui d'une classe d'objets matériels, de plantes ou d'animaux. Ce nom est ce qu'on appelle le totem ; par exemple, dans le clan du Loup, c'est le loup qui est le totem ¹⁴. Le totem est emprunté le plus souvent aux animaux, moins fréquemment aux végétaux, très rarement aux choses inanimées (on en cite 40 exemples sur 500), et plus rarement encore aux corps célestes ¹⁵. On trouve aussi quelques cas où le totem n'est pas une espèce naturelle de choses matérielles ; par exemple : le clan des joyeux garçons, le clan des hommes bien développés, le clan des compagnons indigènes.

Mais le totem n'est pas seulement le nom du clan ; il est aussi son insigne ; il correspond assez exactement aux emblèmes héraldiques, aux armoiries des sociétés féodales. C'est avec leur totem que les Indiens de l'Amérique du Nord scellaient les traités qu'ils passaient avec les Européens. Les membres du clan peignent le plus souvent le totem sur leurs armes, sur leurs boucliers, sur leurs étendards, sur les tombes ils le sculptent dans les murs. - Mais il y a un fait plus important encore : les membres du clan essaient de reproduire sur leur corps le totem. Quand le totem est un animal, on voit le chef se vêtir, pour certaines cérémonies, de la peau de l'animal totémique; si c'est un oiseau, les membres du clan mettent de ses plumes dans leurs cheveux ; ou bien encore ils s'efforcent de reproduire l'aspect de l'être totémique par leur manière de se coiffer. Dans le clan de la pluie ou de l'eau on enlève à l'enfant, au moment de la puberté, deux dents de devant, afin, disent les indigènes, de donner à la physionomie certaines ressemblances avec les nuages qui . amènent la pluie. Ailleurs, on inflige à la femme des blessures dont les cicatrices figurent le totem, et ces cicatrices ont, le plus souvent, un caractère religieux, ce qui doit

de l'Australie. - Ces différentes études, qui ont révélé des analogies profondes dans les croyances religieuses et l'organisation sociale de peuples divers, peuvent fournir une base solide à une étude de la religion primitive.

¹⁴ Le mot totem est le nom qui désigne le totem d'une tribu de l'Amérique du Nord, chez qui l'on a pour la première fois observé les faits que l'on a désignés sous le nom de totémisme. - Ces termes de totem et totémisme, qui ne désignaient d'abord que les croyances d'un clan, sont donc mai formés ; l'orthographe même n'en est pas bien fixée. Mais ils sont maintenant consacrés par l'usage.

¹⁵ Sur 500 cas notés, on en trouve 4 ou 5 : la lune, le soleil, les étoiles, le tonnerre. Cette rareté très grande est un argument contre le naturisme.

empêcher de les considérer comme de simples ornements. Enfin, chez certains Peuples, on s'efforce de représenter le totem sur les cadavres eux-mêmes ¹⁶.

Mais le totem n'est pas seulement l'emblème du clan il est aussi le centre d'une véritable religion. En effet, il y a des objets sacrés que l'on nomme *chouringa* ¹⁷, et qui portent l'image du totem ; les êtres purement profanes ne peuvent ni les toucher ni même les voir, si ce n'est dans des circonstances exceptionnelles ; ils sont conservés en un endroit spécial, dans un trou bien caché, dont il est défendu aux non-initiés d'approcher. Aussi cet endroit devient-il un lieu d'asile ; lorsqu'un homme poursuivi s'y réfugie, on ne peut plus venir l'y prendre. C'est, en somme, une espèce de tabernacle. - Le *chouringa*, comme la plupart des objets sacrés, a des vertus positives très précieuses : il guérit les blessures et certaines maladies, il donne de la force, du courage, etc. -D'une manière générale, tout le clan considère que sa vie est liée au *chouringa* ; la perte en est considérée comme un désastre, et lorsqu'on l'éloigne du lieu sacré où il réside habituellement, pour le prêter à des amis, le clan prend le deuil. Il joue véritablement le rôle de l'Arche sainte ¹⁸. L'étude des totems nous fait donc pénétrer en plein domaine religieux.

Mais ce n'est pas encore assez dire : il faut ajouter que le totem est le centre d'une religion véritable, c'est-à-dire qu'il est au principe même de la classification des choses en sacrées et en profanes.

L'étude des dessins et des représentations figuratives des totems fournit déjà, à cet égard, des indications instructives. Chez les Indiens, qui possèdent un certain art du dessin et de la sculpture, la représentation du totem consiste dans une reproduction plus ou moins exacte, mais assez ressemblante, de l'être totémique. Il n'en est pas de même chez l'Australien ; ici les dessins totémiques n'ont, avec les êtres qu'ils symbolisent, qu'une ressemblance tout à fait lointaine, ou même, le plus souvent, absolument nulle ¹⁹ ; ils ont donc un sens purement conventionnel ²⁰.

¹⁶ Ces représentations consistent dans des dessins ; ou bien on colle sur le cadavre, même sur sa face, du duvet avec des caillots de sang. On le rend ainsi méconnaissable. Nous trouvons ici le germe de ce que seront les masques, qui joueront plus tard un très grand rôle dans les phénomènes religieux.

¹⁷ *Chouringa* signifie sacré ; c'est à la fois un nom et un adjectif.

¹⁸ Dès les premiers pas de cette étude sur la religion, nous trouvons donc le germe de plusieurs institutions ou croyances qui se sont plus tard développées ou laïcisées : armoiries, masques religieux puis théâtraux, lieux de refuge ; ajoutons aussi que le totem gravé sur un objet constitue une marque de propriété ; remarquons enfin que les totems sont une des premières firmes des arts plastiques et du langage écrit (hiéroglyphes). Ceci apparaîtra plus clairement dans la suite.

¹⁹ Par exemple : un animal sera représenté par une circonférence les traces que laissent sur le sol des animaux, par des points.

²⁰ Puisque le primitif se représente de cette manière purement symbolique l'être qui lui sert de totem, c'est qu'il ne demande pas à cette représentation de lui donner des sensations analogues à celles que lui donnerait la présence même de cet être ; il lui demande simplement une notation matérielle qui, par son caractère conventionnel, n'est pas sans analogie avec les combinaisons de lettres de nos langues écrites. - Il y a lieu de remar-

Mais jusqu'ici nous ne nous sommes occupés que des dessins ou des représentations figurés du totem. Il faut considérer maintenant l'être réel dont le totem est le symbole. - Les êtres totémiques eux aussi sont sacrés et inspirent des sentiments religieux ; les nombreux interdits dont ils sont chargés le démontrent. Il est interdit de manger l'animal ou la plante qui sert de totem ; ou, tout au moins, on ne doit les faire servir à l'alimentation que modérément en prenant certaines précautions, et en laissant de côté les parties considérées comme très importantes (oeufs, graisse, etc.) ²¹

Si l'on compare, maintenant, les interdictions qui concernent les êtres totémiques avec celles dont les simples représentations figurées de ces êtres sont chargées, on constate que les secondes sont beaucoup plus rigoureuses. Les chouringas, c'est-à-dire les objets sur lesquels sont gravés les totems, ne doivent jamais être touchés ni même vus par les femmes ou par les non-initiés ; dans les endroits où ils sont placés doit régner le calme. Or, comme nous l'avons vu, plus nombreuses sont les interdictions dont une chose est l'objet, plus cette chose est sainte et sacrée. Nous devons donc conclure que les images des êtres totémiques sont plus sacrées que les êtres totémiques eux-mêmes. Et en fait, dans les cérémonies religieuses, le rôle de l'être totémique est à peu près nul ; ce n'est pas avec lui que le jeune homme communique au moment de l'initiation, mais avec son image. Il y a donc lieu dès à présent que ce sont ces simples images, et non les êtres dont elles sont les symboles, qui sont la source éminente de la religiosité.

Jusqu'ici, nous avons trouvé dans le totémisme deux espèces d'êtres possédant à quelque degré un caractère religieux : le totem et l'être totémique. Mais

quer, en outre, que ces dessins totémiques doivent causer au primitif des impressions esthétiques, et non pas seulement religieuses ; ils sont donc en même temps la première forme de l'écriture et du dessin ou de la peinture. Les origines de la peinture ou du dessin et celles de l'écriture présentent donc des rapports très étroits.

²¹ Dans quelques cas très rares, il est même interdit de toucher à l'animal totémique. Ces cas ne peuvent être que tout à fait exceptionnels, puisque le membre du clan doit toujours porter sur lui l'image du totem. - De même, on doit penser qu'il y a toujours eu, de tous temps, des exceptions à la prohibition de manger l'animal totémique ; en effet, dans les sociétés primitives où l'alimentation n'est pas toujours facile, il peut arriver que l'homme ait faim et ne trouve pas d'autre nourriture. -il arrive aussi qu'un clan ait pour totem une substance indispensable à la vie, l'eau, par exemple. Voici alors comment on procède : les membres du clan ne peuvent puiser eux-mêmes l'eau ; mais ils peuvent la recevoir des membres d'un autre clan qui n'ait pas l'eau pour totem. (Cette manière de procéder ne doit pas étonner ; dans toutes les religions il y a de nombreux rites qui consistent en des sacrilèges accomplis par un intermédiaire ; et il ne saurait en être autrement : car si, d'un côté, il est interdit de toucher le divin, de l'autre, pour que le fidèle ressente l'action bienfaisante de la chose divine, il faut qu'il en subisse en quelque façon le contact. On recourt alors à un intermédiaire.) De même encore, l'animal totémique ne peut être tué. Mais dans certains cas, lorsque cet animal est malfaisant, il faut bien se défendre contre lui. Seulement, quand on le détruit, on procède à des rites expiatoires, accompagnés de manifestations de douleur.

le domaine du sacré n'est pas enfermé dans ces limites étroites ; il s'étend beaucoup plus loin : il embrasse la totalité des choses.

Et d'abord, l'homme lui-même a un caractère sacré. En effet, en même temps qu'il est un homme, il est, dans la religion totémique, considéré comme un être appartenant à l'espèce qui sert de totem. Par exemple, le primitif qui appartient au clan du pélican se considère à la fois comme un homme et comme un pélican²² ; et par suite, il croit participer en quelque façon du caractère sacré du pélican ; ce caractère sacré, répandu dans tout l'organisme, réside plus particulièrement dans certaines de ses parties, telles que le sang et les cheveux²³ ; il est plus intense chez l'homme que chez la femme, chez les anciens que chez les jeunes²⁴.

Il résulte de cela que le primitif n'a pas vis-à-vis de l'objet de son culte une attitude très humble, une position très inférieure ; sans doute il se sent vis-à-vis de lui dans une certaine dépendance ; il l'appelle son père ; mais très souvent aussi il l'appelle son frère ou son ami, ou un être de la même chair, un véritable congénère ; il se considère, en un sens, un peu comme son égal ; il y

²² Pour expliquer cette étrange dualité, le primitif invente des mythes ; il supposera, par exemple, qu'il descend de l'animal totémique ; ou bien il admettra qu'à l'origine existaient des êtres mixtes qui étaient à la fois hommes et animaux, et qu'ensuite, par une véritable opération chirurgicale, un être mythique a transformé l'être totémique en homme. Dans des sociétés plus avancées, où l'on n'admet plus que l'homme descende de l'animal, on trouve encore des mythes différents. On racontera, par exemple, que, par suite de circonstances bizarres, le fondateur du clan est allé dans un pays fabuleux où il a vécu si longtemps dans la familiarité des animaux qu'il a fini par leur ressembler, de sorte que, lorsqu'il est retourné dans son pays, on lui a donné le nom de l'animal auquel il ressemblait. Remarquons que ces mythes très compliqués montrent que les primitifs n'ont pas trouvé que la parenté de l'homme et de l'animal fût naturelle et aisée à concevoir. C'est donc que, contrairement aux affirmations des théories animiste et naturiste, ils distinguaient très nettement l'homme de l'animal et des autres êtres ; on ne peut donc s'expliquer qu'il ait imaginé des croyances si contraires aux données de l'expérience sensible qu'en admettant qu'il a subi l'action de causes très puissantes qui lui ont imposé ces conceptions.

²³ Le sang joue un grand rôle dans les rites sacrés ; dans les cérémonies de l'initiation on baigne le jeune homme dans des flots de sang emprunté à des adultes ; et le sang ainsi répandu est une chose tellement sainte que les femmes ne doivent pas le voir couler. C'est aussi ce caractère sacré du sang qui est l'origine des contrats sanglants ; lorsque deux individus ont bu du sang l'un de l'autre, ils deviennent sacrés l'un pour l'autre. Le caractère sacré des cheveux est tout aussi net : ils servent à faire des ceintures ou des bandes-lettes sacrées ; - lorsqu'un homme meurt, on coupe ses cheveux et on les conserve dans des endroits sacrés. - La coupe des cheveux est, chez le primitif, une opération rituelle à laquelle les femmes ne doivent pas assister.

²⁴ Rapportons quelques-uns des faits cités par M. Durkheim. Le caractère sacré de la femme est moins marqué que celui de l'homme : avant l'initiation, l'enfant vit dans le camp des femmes, séparé de celui des hommes ; dès qu'il est initié, il va vivre avec les hommes, et, surtout dans les premiers temps, les femmes ne peuvent le toucher. Pour ce qui est des hommes âgés, plusieurs faits montrent qu'ils possèdent un caractère sacré très marqué ; ils peuvent toucher aux objets saints, ce qui prouve qu'eux-mêmes sont saints ; il n'y a plus pour eux de Prohibition alimentaire. (Remarquez que, d'une manière analogue, le prêtre catholique peut communier sous les deux espèces.)

a entre eux échange de services; le totem aide le fidèle; celui-ci, à son tour, protège l'être totémique ²⁵.

Nous voyons ainsi se dessiner de mieux en mieux la physionomie du totémisme ; ce West pas un culte idolâtrique d'animaux ou de plantes, puisque déjà nous avons trouvé trois catégories d'êtres possédant un caractère sacré : les représentations figurées du totem, les êtres totémiques eux-mêmes, et les membres du clan. Mais ce n'est pas tout encore ; si le totémisme était un culte ne s'adressant qu'à un nombre aussi restreint d'espèces d'êtres, il ne serait pas une religion proprement dite ; car une religion véritable est un système d'idées et de croyances embrassant tout ce qui existe, une représentation totale de l'univers. Or, le totémisme satisfait à cette condition : pour le primitif, tout ce qui peuple l'univers fait partie en quelque façon de la société ; la tribu comprend, non pas seulement les clans, mais aussi tout ce qui existe ; et de même que les hommes de la tribu sont répartis en clans, de même les différentes espèces de choses sont rattachées à des clans déterminés ²⁶. L'univers tout entier prend ainsi un caractère religieux. En effet, nous avons vu que l'homme du clan du corbeau, par exemple, a quelque chose de la nature du corbeau ; qu'il est, en quelque façon, un corbeau. De même, les choses qui sont classées avec lui, dans le même clan, sont conçues elles aussi comme des corbeaux ; la grêle et l'hiver sont des modalités du corbeau. - Mais, d'un autre côté, nous savons que l'animal totémique est un être sacré et que l'homme est sacré parce qu'il participe de sa nature ; il en sera de même de toutes les choses qui sont rangées dans le clan ; toutes ont un caractère sacré. La preuve en est que, quand ce sont des animaux, les membres du clan ne peuvent pas plus en manger qu'ils ne peuvent manger de l'animal totémique lui-même ; et pour ce qui est des choses matérielles rattachées au clan, elles jouent un rôle dans les cérémonies religieuses ; par exemple, les instruments en bois qui servent au culte doivent être faits avec l'un des arbres qui font partie du clan. Enfin, ce qui achève de montrer que les différentes choses rattachées au clan sont, au fond, de même nature que lui, c'est qu'elles jouent souvent le rôle de totems accessoires, secondaires, ou, comme dit Howitt de sous-totems. En effet, à l'intérieur d'un clan il se forme souvent des groupes secondaires qui cherchent à

²⁵ M. Durkheim fait remarquer que, très vraisemblablement, cette protection ne doit pas aller jusqu'à défendre l'être totémique contre les attaques des membres des autres clans ; car une telle prohibition aurait pour effet de rendre très difficile, sinon même impossible, l'alimentation. Les membres d'un clan doivent donc laisser tuer leur propre animal totémique par les membres d'un autre clan, mais avec certaines restrictions. C'est ainsi qu'on n'admet pas qu'un étranger puisse tuer l'animal totémique sur le territoire même du clan, si ce n'est après en avoir demandé la permission et avoir accompli certains rites.

²⁶ Voici un exemple de ces classifications. La tribu du Mont Gambier est divisée en huit clans ; et à chacun de ces clans est rattaché des choses déterminées, comme l'indique le tableau suivant :

1° Clan du faucon pêcheur, comprenant : la fumée, le chèvrefeuille ;

2° Clan du pélican, comprenant : l'arbre à bois noir, les chiens, le feu, la glace ;

3° Clan du corbeau, comprenant : la grêle et l'hiver;

4° Clan du cacatois noir, comprenant : les étoiles et la lune;

5° Clan d'un serpent inoffensif, comprenant : les phoques, les anguilles, les arbres à écorce fibreuse, etc., etc.

vivre d'une vie autonome ; ces groupes, pour s'individualiser, choisissent un sous-totem dont ils prennent le nom, tout en conservant le nom du totem du clan. Or, les choses qui servent ainsi de sous-totems sont toujours choisies parmi celles qui dépendent du clan. Et lorsque, comme il arrive quelquefois, ces sous-clans s'émancipent tout à fait du clan, le sous-totem devient un totem véritable ²⁷.

Ainsi, le caractère sacré qui réside à son degré le plus éminent dans le totem rayonne, de lui, à travers toutes les choses de l'univers ; tout ce qui existe est pénétré de religiosité. Mais pour bien comprendre comment du totémisme ainsi constitué ont pu naître des religions plus élevées il faut mettre en relief un autre caractère. On dit souvent que le totémisme est la religion du clan, que chaque clan a un culte spécial pour un totem détermine, comme s'il y avait autant de religions totémiques tout à fait distinctes et se suffisant à elles-mêmes qu'il y a de clans dans la tribu. Or, il n'en est rien : le totémisme de chaque clan est un culte qui fait partie d'un ensemble ; les cultes des différents clans se complètent les uns les autres ; bien plus, ils se supposent les uns les autres et ne pourraient subsister séparément. En effet, les membres d'un clan partagent les croyances de ceux des autres clans, assistent à leurs cérémonies religieuses et y jouent un rôle. Bien plus, certaines de ces cérémonies présentent, en un sens, beaucoup plus d'intérêt pour ceux qui n'appartiennent pas au clan que pour les membres du clan. En effet, le primitif croit que la vie de l'espèce dont fait partie l'animal totémique n'est assurée que si certains rites sont accomplis par les membres du clan qui a cet animal pour totem. Or, au point de vue matériel, la vie de cette espèce intéresse, non pas tant les membres du clan qui ont cet animal pour totem (puisque, nous l'avons vu, il leur est interdit de se nourrir de la chair de cet animal), que ceux des autres clans. Et cela est si vrai que c'est toujours à la demande de ces derniers que cette cérémonie est accomplie.

Ainsi nous aboutissons à cette conclusion qu'il y a solidarité entre les cultes de différents clans ; et que, pour concevoir le totémisme d'une manière exacte et complète, il faut le considérer comme la religion constituée par la réunion des cultes de tous les clans d'une même tribu.

Mais les caractères que nous avons déterminés jusqu'ici n'épuisent pas encore le contenu du totémisme. Comme toute religion, en effet, le totémisme présente deux aspects : un culte collectif, que nous venons d'étudier, et un culte individuel dont il nous reste maintenant à parler ; à côté du dieu de la religion collective, chaque fidèle a, en quelque sorte, son dieu à lui, son saint patron, son ange gardien ; chaque membre du clan a son totem individuel. De même que le clan se croit uni par un lien mystique avec l'être totémique, de

²⁷ Cela nous permet de comprendre pourquoi il y a si peu de clans qui aient pour totem des choses inanimées : on peut supposer que les totems ont tous été primitivement des plantes ou des animaux ; mais qu'ensuite certaines choses matérielles, qui ne jouaient d'abord que le rôle de sous-totems, sont devenues des totems, lorsque les sous-clans ont été amenés à se séparer du clan, et à former des clans indépendants.

même chaque individu croit avoir un lien mystique avec une espèce d'être amie, protectrice, dont il porte le nom, ou, plus exactement, avec un être particulier de cette espèce²⁸. Ce nom constitue ainsi comme un nom particulier qu'il ajoute à cette sorte de nom de famille qu'est celui du totem du clan. Le primitif dessine sur son corps cet être, et croit posséder quelques-uns de ses caractères. Sur ces différents points, il y a donc analogie entre le totem individuel et le totem collectif²⁹ - A d'autres égards, ils diffèrent. En premier lieu, l'individu ne se croit pas issu du totem individuel ; il y voit un protecteur, non un parent, un ancêtre. De plus, tandis que les membres d'un clan laissent manger leur animal totémique par ceux du clan voisin, l'individu, au contraire, fait tout son possible pour empêcher qu'on ne touche à l'espèce à laquelle appartient son totem individuel ; car si par hasard son totem était tué, lui-même mourrait. Enfin, le totémisme du clan a disparu dans la suite de l'évolution religieuse. Au contraire, l'idée qui est à la base du totémisme individuel a survécu jusqu'à notre époque dans de nombreuses légendes ou croyances. C'est ainsi que, dans certains endroits, on plante un arbre au moment de la naissance d'un enfant ; et l'on croit que le sort de l'enfant est lié à celui de l'arbre. Pour que l'un de ces totémismes ait disparu tandis que l'autre lui survivait, il faut qu'il y ait eu des différences profondes dans les sentiments qui leur avaient donné naissance.

Enfin, à ces deux espèces de totémismes il faut en ajouter une troisième qui tient en quelque façon le milieu entre elles : le totémisme sexuel. Celui-ci ne se rencontre guère qu'en Australie. Tous les hommes de la tribu forment un groupe ; toutes les femmes en forment un autre ; chacun des deux groupes a son totem dont il porte le nom. Ces traits rappellent les caractères du totem collectif. Mais, d'autre part, chacun des deux sexes interdit à l'autre de toucher à son totem ; et toute violation à cette infraction a pour conséquence des luttes, des effusions de sang. Ces luttes se terminent par des mariages, sans que nous puissions encore savoir la raison pour laquelle elles finissent ainsi.

Tels sont les traits principaux du totémisme. Que cet ensemble de croyances ait un caractère religieux, cela semble évident ; pourtant Frazer a soutenu³⁰ que ce n'est qu'une forme de la magie ; et comme, d'autre part, il admet que la religion est issue du totémisme, elle dériverait, en définitive, de

²⁸ Mais comme, dans la presque totalité des cas, il ne connaît pas cet animal particulier, il respecte l'espèce tout entière et la fait respecter.

²⁹ Comment s'opère le choix de tel totem individuel par tel individu ? M. Durkheim a décrit plusieurs processus. Nous mentionnons le suivant : au moment de la puberté, le jeune homme s'isole pendant plusieurs jours, jeûne, crie, se jette par terre et se met, par diverses pratiques, dans un état de paroxysme et de délire. Lorsque son imagination s'est ainsi exaltée, les images qui s'offrent à elle ayant une intensité très grande, le primitif leur attribue une valeur privilégiée et se figure que l'être qu'elles lui représentent est son génie protecteur, son totem.

³⁰ Forthnightly Review, juillet et septembre 1905.

la magie. L'erreur de Frazer vient de ce qu'il se fait une idée trop large de la magie ; pour lui, on ne peut parler de religion que là où les croyances ont pour centre l'idée d'une personnalité psychique, et se traduisent en des rites de nature psychologique ; quand les rites sont matériels et produisent leurs effets d'une manière matérielle, ce n'est plus, pense-t-il, à la religion que l'on a affaire, mais à la magie. - Mais, si l'on acceptait le critérium que propose Frazer, on ne pourrait plus distinguer l'une de l'autre la religion et la magie ; car il n'est pas de religion qui ne contienne des rites matériels (onctions, lustrations, communions alimentaires). Inversement il y a dans la magie des êtres psychologiques auxquels le magicien adresse des prières et des offrandes. La vérité est que la religion se distingue de la magie, ainsi que nous l'avons vu, en ce qu'elle est un ensemble de croyances communes à un groupe ; le totémisme, présentant au plus haut point ce caractère, constitue donc bien une religion.

Et cette religion, nous avons tout lieu de croire qu'elle est la plus ancienne qui puisse être, car elle est liée à l'organisation par tribus et par clans, et que cette organisation est la plus simple que nous ayons pu jamais observer, et peut-être même qui puisse être conçue.

*

**

Après avoir ainsi décrit les principaux caractères de la religion la plus ancienne que nous connaissions, il s'agit maintenant de chercher dans l'étude de cette religion la solution du problème qui avait été posé en principe, et que l'animisme et le naturisme n'avaient pas su éclaircir : comment naît le sentiment religieux ? Qu'est-ce qui donne naissance à la religion ? Et puisque nous voulons connaître cette origine par le moyen de l'étude de la religion qui en est le plus rapproché, le totémisme, la question devient ici pour nous celle-ci : Comment naît le totémisme ? Quelles sont les causes qui l'engendrent ?

A cet égard, une première question se pose : étant donné qu'on a distingué plus haut le totémisme collectif et le totémisme individuel, il s'agit d'abord de savoir si de l'un à l'autre il n'y aurait pas filiation, et lequel des deux est né de l'autre : problème d'une importance capitale, car il revient en somme à celui-ci : le sentiment religieux est-il né pour satisfaire des aspirations individuelles, ou est-il issu de la vie de la collectivité ? Plusieurs auteurs admettent que c'est le totémisme individuel qui est la source dont l'autre dérive ; un être marquant, ayant tel totem individuel, l'aurait ensuite transmis à ses descendants ; et lorsque ceux-ci sont arrivés à former un clan, d'individuel le totem est devenu collectif. Voici maintenant comment, d'après Frazer (*Le Rameau d'or*), naît le totémisme individuel : l'âme est très utile à l'organisme et à la vie ; elle lui

est même indispensable ; il y a donc intérêt à s'arranger de manière à la soustraire aux dangers qui peuvent la menacer ; pour cela, il suffira de la mettre dans quelque endroit où ses ennemis ignorent sa présence, et où, par suite, ils ne sauraient la menacer. Pour cela le primitif imagine, selon Frazer, de faire sortir, grâce à certains rites, son âme hors du corps, pour la soustraire aux dangers qui menacent le corps ; puis, il dissimule cette âme dans le corps de tel ou tel animal ; celui-ci devient ainsi un totem. Cette hypothèse de Frazer soulève plusieurs difficultés. La première, c'est que l'idée d'âme à laquelle elle fait ici appel pour expliquer l'origine des religions est déjà elle-même, quoi qu'en pense Frazer, empreinte de religiosité, de sorte que l'explication proposée renferme un cercle vicieux. De plus, comment peut-on prêter au primitif cette idée bizarre que son âme serait plus en sûreté dans le corps d'un animal alors que, sans cesse objets de convoitise, les animaux n'ont qu'une existence sans cesse menacée, surtout dans les pays peuplés de primitifs qui ne se nourrissent guère que du produit de la chasse ? Il n'est pas possible de mettre une pareille aberration à l'origine du totémisme et des religions. Enfin, il y a lieu de se demander, ainsi qu'on l'a vu plus haut, si, sous sa forme première, la religion est née pour satisfaire des aspirations et des besoins individuels ; ou si, au contraire, elle a été d'emblée un fait social.

Or, il y a contre la première hypothèse des difficultés telles qu'on se demande comment ceux qui l'ont présentée ne les ont pas aperçues.

1° Si le totémisme collectif était issu du totémisme individuel, il devrait présenter les mêmes caractères essentiels que lui. Or, nous avons vu que, tandis que l'individu s'efforce de faire respecter par autrui son totem particulier, un clan n'interdit pas aux autres clans de tuer et de manger son propre totem. Il y a à ce point de vue entre ces deux totémismes une différence radicale.

2° Comment dans l'hypothèse que nous combattons expliquer que deux clans d'une même tribu n'aient jamais le même totem ? Il serait cependant assez naturel qu'il arrivât que deux individus cachent leur âme dans des animaux appartenant à la même espèce. Pourquoi n'en est-il jamais ainsi ? La théorie de Frazer ne saurait l'expliquer.

3° Enfin, pour que le totem individuel ait pu devenir collectif, il aurait fallu qu'il fût héréditaire ; or, différent en cela du totem collectif, il ne l'est jamais, du moins en droit.

Mais voici des faits encore plus significatifs.

4° Si le totémisme individuel était antérieur à l'autre, il devrait se rencontrer surtout dans les sociétés les plus primitives et tendre à s'affaiblir dans les sociétés plus avancées. Or, c'est le contraire qui se produit. Les peuplades australiennes, qui sont les plus arriérées que nous connaissions, sont le terrain

de prédilection du totémisme collectif ; le totémisme individuel ne s'y trouve qu'à l'état sporadique. Au contraire, dans les tribus totémiques de l'Amérique du Nord, qui sont beaucoup plus avancées que celles d'Australie, le totémisme collectif est en décadence complète ; le totem du clan perd le caractère proprement religieux, et ne joue plus guère que le rôle d'un blason ; le totem individuel, au contraire, prend la première place. La religion collective a donc précédé les cultes individuels, et ceux-ci ne se développent que quand celle-là commence à reculer.

5° Voici enfin une remarque décisive : le totémisme individuel suppose avant lui le totémisme collectif, et l'implique. En effet, ainsi que cela a été dit plus haut, l'individu ne choisit pas son totem particulier d'une manière absolument arbitraire ; il ne peut le choisir que parmi les choses qui sont rattachées au clan, c'est-à-dire consacrées par le totémisme collectif³¹. Bref, les totems individuels ne sont que de simples spécialisations, des individualisations des totems collectifs.

On doit donc conclure que les cultes individuels ne sont pas le ferment de la religion collective ; ils sont seulement une appropriation du culte collectif à l'individu.

Par conséquent, pour comprendre le totémisme, c'est sa forme collective qu'il faut chercher à expliquer. Mais dans quels termes la question doit-elle se poser ? - jusqu'ici nous n'avons fait que décrire les différentes croyances du totémisme ; mais nous n'avons pas cherché à dégager le principe qui est à leur base et qui fait leur unité. Quel est ce principe ?

Nous avons vu que les êtres sacrés sont d'espèces très différentes : ce sont des hommes, des animaux, des plantes, des objets matériels. Cette diversité si complète donne à penser que le caractère sacré de ces êtres ne peut leur venir de leur nature propre, de leurs attributs distinctifs, mais de leur commune participation à quelque principe qui n'est pas matériel et que les sens n'aperçoivent pas ; et c'est ce principe qui est l'objet du culte totémique. La religion du primitif ne s'adresse pas à telle plante ou à tel animal déterminé, mais à une force anonyme et impersonnelle qui se retrouve dans chacun de ces êtres ; chacun d'eux en possède une part, mais elle n'est tout entière dans aucun. Cette force est si bien indépendante des choses sacrées, qu'elle les précède et qu'elle leur survit ; elles ne sont que ses incarnations temporaires ; le totem n'est que la forme sensible sous laquelle le primitif se représente cette forme anonyme et impersonnelle. Dès lors, quand l'Australien dit, par exemple, que l'orage, la grêle et l'hiver sont des corbeaux, il ne faut pas conclure, comme on pourrait d'abord être tenté de le faire, qu'il confond les espèces sensibles ; il faut dire simplement qu'à l'intérieur de ces différentes choses il devine la présence et l'action d'un même principe mystique, d'une même force qu'il se représente, nous aurons à chercher pourquoi, sous la forme du corbeau. Nous

³¹ C'est de la même manière que le chrétien ne choisit son saint patron que dans la liste des saints consacrés par la religion collective.

voyons par là comment l'Australien se représente le monde ; l'univers lui apparaît comme sillonné par autant de forces qu'il y a de clans, et chacune de ces forces circule à travers l'ensemble des choses rangées dans le clan et est représentée sous la forme sensible du totem. Ces forces différentes ont toutes quelque chose de semblable, de sorte qu'un esprit capable de généraliser les concevra aisément comme divers aspects d'une seule et même force.

Telle est la manière dont on peut interpréter les croyances des primitifs. Et ce qui autorise cette interprétation, c'est que la conception que nous venons de dégager et qui, chez les Australiens, demeure encore confuse et voilée, est affirmée dans sa pureté abstraite chez les peuplades de l'Amérique du Nord, encore tout imprégnées de totémisme. Les Sioux, par exemple, conçoivent par-dessus les dieux particuliers une puissance impersonnelle appelée vakanta ou vakan, dont toutes les autres forces, tous les pouvoirs secrets, tous les êtres que l'indigène adore ne sont que les modalités particulières ; c'est un dieu protéiforme qui change d'attribut suivant les circonstances, et dont jamais aucun attribut n'exprime l'essence tout entière. Et ce ne sont pas les êtres religieux, seulement, qui en sont les manifestations, mais aussi toutes les formes de la vie et toutes les forces de la nature. Cette force, cette divinité est néanmoins souvent représentée sous la forme d'un animal, ce qui démontre son origine totémique. - On rencontre une conception analogue chez des peuples divers dans des sociétés immédiatement issues du totémisme ; l'orinda chez les Dakotas, le manitou chez les Algonquins, le mana chez les Mélanésiens, ne sont que différents noms de cette force impersonnelle de cet influx d'ordre immatériel et même surnaturel. Un indigène a bien exprimé la consubstantialité de toutes les choses sacrées : les hommes, les oiseaux, les animaux, disait-il, vont et viennent par toute la terre ; mais il y a des points où ils s'arrêtent et se posent ; de même fait le vakanta : les dieux, peut-on dire, ce sont les points où cette force a stationné.

Une telle conception contient déjà le germe des conceptions ultérieures de la divinité³². Car, pour passer de l'idée de cette force impersonnelle à celle de dieux ayant une individualité, il suffira que la mythologie intervienne ; et c'est ce qui s'est passé à Samoa où l'on trouve des dieux dont chacun est censé animer une espèce tout entière. Ces dieux de Samoa ne sont pas autre chose

³² M. Durkheim fait remarquer que cette conception est très importante à un autre point de vue aussi : elle présente en effet un aspect laïque ; elle est la première conception de la force, de la cause de tout ce qui se produit dans l'univers. La notion de force a donc commencé par être une notion religieuse ; elle n'a pu être conçue que sous l'empire de causes très puissantes et absolument différentes de l'action des choses données dans l'expérience sensible. Qu'est-ce en effet que la force ? Elle est conçue comme un je ne sais quoi qui anime ce dans quoi elle réside ; elle est comme une sorte de fluide passant d'un être à l'autre. Or, l'expérience ne nous montre rien de tel ; elle ne fait pas voir un pouvoir reliant les mouvements les uns aux autres, ni un fluide passant d'un être à l'autre. C'est dire que jamais l'homme n'aurait imaginé la notion de force, s'il n'avait eu sous les yeux que le monde sensible ; pour qu'une pareille notion ait pu se constituer, il a fallu que l'esprit ait conçu un monde absolument différent du monde physique, quoique capable de le pénétrer. Ce monde, c'est celui des forces religieuses ; et l'objet de la présente étude est, en un sens, de savoir comment l'homme a pu l'imaginer.

que le principe totémique qui, devenu le héros d'un mythe, a été personnifié et a reçu un nom propre.

Ceci établi, on voit comment se pose le problème de l'origine du totémisme : si le totémisme est constitué par l'idée d'une force, d'un principe impersonnel, expliquer le totémisme, c'est expliquer comment s'est formée la notion de cette force, de ce principe.

Un premier fait important, quoique négatif, peut d'abord être établi : l'idée de cette force n'a pas son origine dans les impressions sensibles causées par les choses sous la forme desquelles le primitif se la représente ; car ces choses, ainsi qu'on l'a vu, sont peu importantes et ne jouent qu'un rôle insignifiant : corbeau, cacatois, dinde, etc. Il n'y a rien dans ces êtres qui explique la force, la vivacité, l'étrangeté des émotions religieuses. Cette remarque s'impose d'autant plus que les phénomènes physiques ou les choses qui semblent le plus propres à frapper les imaginations, le ciel, les étoiles, le tonnerre, les éclairs, ne servent qu'exceptionnellement de totem, et n'ont même très probablement été élevés que tardivement à cette dignité. - Enfin, ce qui achève de montrer que ce n'est pas la nature intrinsèque des êtres totémiques qui a pu éveiller les sentiments religieux qu'ils inspirent, c'est que ces êtres ne jouent dans les rites qu'un rôle effacé, et que ce n'est pas en eux, mais dans les simples images totémiques que réside surtout le caractère sacré. C'est donc de l'emblème qu'émane la religiosité dont les êtres totémiques ne reçoivent qu'un reflet.

Mais si les êtres totémiques et le totem lui-même n'ont rien dans leur nature intrinsèque qui explique les sentiments dont ils sont l'objet, on est conduit tout naturellement à penser que leur caractère religieux leur vient de ce qu'ils sont le symbole, l'image visible de quelque autre chose. Mais de quoi ?

Nous avons vu que l'image totémique représente deux choses à la fois : la forme sous laquelle le dieu est pensé, et le clan, dont il est l'emblème, la marque distinctive. Mais si ces deux choses sont ainsi représentées de la même façon, ne serait-ce pas, qu'au fond, elles ne sont pas distinctes, c'est-à-dire que le dieu et le clan, c'est-à-dire la collectivité, ne font qu'un ? La divinité totémique ne serait donc pas autre chose que le clan, c'est-à-dire la société elle-même, mais sublimée, hypostasiée, en quelque sorte.

On remarquera d'abord que la société a en elle tout ce qu'il faut pour éveiller dans les individus les sentiments religieux ; elle est pour les membres qui la constituent ce que le dieu est pour les fidèles. 1° Sous quelque forme, en effet, qu'il conçoive la divinité, le fidèle se sent tenu envers elle à des manières d'agir qui lui sont imposées par elle, et dont il ne peut s'écarter sans s'exposer à des malheurs. De même, la société nous impose des règles de conduite ou des sentiments que nous n'avons ni voulus ni laits ; et quand nous essayons de nous y dérober, nous tombons sous le coup de sanctions toujours redoutables (blâmes et châtiments). Sans doute, nous n'apercevons pas toujours d'une manière très claire d'où émane cette attraction ou cette contrainte

que nous subissons, parce qu'elles ne se produisent pas par des voies matérielles et grossières ; quand nous déférons aux coutumes et aux croyances de notre groupe social, nous méconnaissions le plus souvent que l'autorité que nous leur attribuons leur vient de la société. Mais du moins, nous sentons clairement que ce n'est pas nous-mêmes qui la leur conférons. Et nous sommes amenés de cette façon à concevoir qu'il y a hors de nous une puissance morale supérieure à la nôtre. 2° Mais un dieu n'est pas seulement une force dont nous dépendons : il est aussi une force secourable qui nous élève au-dessus de nous-mêmes et entretient en nous la foi-ce et la vie. Le croyant qui se sent en harmonie avec son dieu puise dans cette croyance une force nouvelle, et affronte avec plus d'énergie les difficultés de la vie. La société est susceptible d'exercer sur nous une action analogue ; car elle n'existe que dans les individus et par eux ; elle les pénètre et, en les pénétrant, elle les grandit. Cette activité vivifiante apparaît plus nettement dans certains cas spéciaux ; au sein d'une assemblée, réunis en groupes, les individus se sentent plus forts, tandis que, dès qu'ils retournent à leur vie individuelle, ils retombent ; quand un grand courant national agite un pays, les consciences sont élevées au-dessus d'elles-mêmes : elles deviennent capables de sacrifices. Affirmées en commun, les croyances collectives gagnent en force, tandis qu'elles ne tarderaient pas à disparaître chez des individus isolés. Mais l'action stimulante de la société ne s'exerce pas seulement dans ces cas exceptionnels ; à chaque instant, nous viennent, émanant du milieu social où nous vivons, des impressions qui entretiennent nos sentiments collectifs, et sont pour nous une stimulation salutaire ; l'honnête homme moyen qui pratique ses devoirs, jouit de l'estime publique et trouve dans cette estime un réconfort qui rend son action plus facile et plus énergique, tout comme le fidèle convaincu que son dieu tourne vers lui un regard bienveillant.

Ainsi la société nous apparaît comme une force beaucoup plus intense que la nôtre et capable de l'entretenir et de la vivifier. - Que cette force sociale, maintenant, acquière un caractère sacré, cela n'a rien qui puisse nous surprendre ; car nous n'avons qu'à ouvrir les yeux pour voir sans cesse la société créer du sacré. Il suffit, par exemple, qu'elle s'éprenne d'un homme, pour qu'aussitôt elle l'élève en une apothéose qui le divinise en quelque sorte. De même, les croyances collectives prennent un caractère sacré ; les discuter paraît un véritable sacrilège.

Nous commençons ainsi à voir pourquoi le clan a pu donner à ses membres l'impression du divin : c'est parce qu'il est la société à laquelle le primitif est immédiatement attaché.

Mais cette explication demeure encore trop générale car elle s'applique à toute religion quelconque, mais ne nous renseigne pas sur la forme particulière que prend, dans le clan, la religion. Ce n'est pas simplement du sentiment religieux en général qu'il faut expliquer l'origine, mais bien, tout d'abord, du totémisme.

Or, dans les sociétés australiennes, la vie du groupe passe par deux phases très différentes : tantôt la population est dispersée, tantôt elle est concentrée, condensée. Ces deux phases sont totalement différentes. Durant la première, chaque individu vit à part, isolé, occupé à la, chasse et à la pêche ; il mène une vie très pauvre et très peu intense. Au contraire, au moment des assemblées, tout change ; car chez le primitif les facultés passionnelles s'exaltent très facilement ; les moindres événements heureux ou malheureux le mettent hors de lui. Aussi l'influence exaltante exercée par les réunions en foule se fait-elle sentir chez lui à un degré extraordinaire ; il va et vient, se démène, crie, hurle, fait le plus de bruit possible, se livre à des danses très violentes, à des gesticulations de toutes sortes, etc. Porté à un tel degré de paroxysme, il ne se connaît plus ; il se sent possédé par une énergie extérieure, dont sa vie antérieure ne pouvait lui donner l'idée. Il arrive ainsi à concevoir deux mondes : l'un, où se traîne son existence ordinaire, vulgaire et médiocre ; l'autre, où il se trouve en communication avec des forces prodigieuses qui le galvanisent, et l'élèvent au-dessus de lui-même. Ces deux mondes lui apparaissent comme absolument hétérogènes : l'un est le monde des choses profanes ; l'autre, celui des choses sacrées. - Et ce qui montre bien que c'est de cette façon que naît l'idée du religieux, c'est que la vie religieuse de l'Australien ne se déroule qu'au cours de ces réunions ; en dehors d'elles, il n'y a pas de culte positif.

Mais il reste encore à expliquer pourquoi le primitif se représente sous la forme du totem cette force émanée du clan. La réponse toute naturelle est que cela vient justement de ce que le totem est l'emblème du clan. Or, les émotions vives tendent toujours à se concrétiser sur l'objet qui les cause, et, si cet objet n'est pas aisément représentable, sur ce qui en est le signe, le symbole ; c'est ainsi que le soldat meurt pour le drapeau, symbole de la patrie ; bien plus, il finit presque par oublier que le drapeau n'est qu'un symbole ; et c'est l'image du drapeau, et non l'idée de la patrie qui tient dans sa conscience la première place, au moment du sacrifice. De même, le totem est le drapeau du clan, et c'est sur lui, plutôt que sur le clan lui-même, que se reportent les sentiments causés par le clan. - Il faut ajouter que le primitif ignore absolument que l'exaltation qu'il éprouve au sein d'une assemblée émane de la collectivité ; comme il sent seulement l'action d'une force qui lui vient du dehors, il l'attribue à l'un des objets qui l'entourent ; or, ce qui frappe à ce moment ses yeux de tous côtés, ce sont les images totémiques ; et dès lors, il se représente cette force sous la forme de ces images.

Cette manière de concevoir l'origine du totémisme nous explique les croyances essentielles qui constituent cette religion. - Ce qui est à la racine du sentiment religieux, c'est, avons-nous dit, la société. Mais comme celle-ci ne vit que dans les individus, il est tout naturel que les individus sentent la force religieuse comme leur étant immanente en un sens, et que, par suite, ils s'attribuent un caractère sacré. - D'autre part, nous avons vu que c'est à l'emblème totémique que sont rapportées les émotions religieuses ; il est dès lors,

tout naturel que les objets que représente le totem inspirent des sentiments analogues et soient considérés comme sacrés.

Ainsi, le principe religieux est immanent à la fois à l'homme et aux choses. Les choses religieuses ont donc un double caractère : elles ont un aspect moral et un aspect matériel ; elles sont en même temps humaines et physiques. C'est ce qui explique que toute religion soit à la fois une discipline morale et une technique destinée à mettre entre les mains de l'homme des moyens d'action ; de sorte qu'on peut prévoir que le domaine de la religion tendra à diminuer à mesure que se constitueront de plus en plus, la science, d'un côté, la morale, de l'autre. Ce n'est pas à dire que la religion devra disparaître, mais qu'elle se restreindra et même qu'elle ne pourra se maintenir qu'en se transformant profondément.

De la précédente étude se dégagent plusieurs conclusions.

D'abord on voit combien nous sommes loin du *Primus in orbe deos fecit timor*. On a bien souvent répété que ce sont des impressions de terreur et de faiblesse qui ont donné naissance aux croyances religieuses : il n'en est rien. Les dieux du primitif ne sont pas à ses yeux des forces hostiles et étrangères ; au contraire, il les a conçus comme des parents, des amis, des ancêtres ; la puissance morale qu'il divinise, il ne se la représente pas comme planant très haut au-dessus de lui, mais comme étant en lui, comme faisant partie de lui-même ; et son idéal n'est pas de se tenir à l'abri de cette puissance, de la fuir, mais au contraire de chercher à s'en rapprocher et de la faire descendre dans l'intimité de l'être individuel. Ce sont surtout des sentiments de joie, d'expansion confiante, qui sont à la base de ces religions primitives ; ce qui prédomine dans les cérémonies totémiques, ce sont des danses, des jeux ; il n'y est pas question d'expiation. De telles notions n'apparaîtront que plus tard et sous l'action de formes sociales différentes ; la société organisée en clans, à laquelle appartient le primitif, est démocratique ; tous les individus y sont égaux ; elle est tout entière dans chacun d'eux. C'est seulement quand la société débordera de beaucoup les consciences individuelles, quand les individus sentiront du dehors son action puissante, qu'apparaîtront les dieux étrangers à l'individu, formidables et inspirant la terreur.

De plus, cette explication échappe aux difficultés auxquelles se heurtaient les théories animiste et naturiste. Celles-ci prétendaient faire dériver la notion du divin d'impressions causées par des faits physiologiques tels que le rêve, ou par des phénomènes physiques cosmiques. Or, nous avons déjà vu combien ces explications étaient insuffisantes et même contradictoires ; car le monde sacré est absolument hétérogène au monde profane ; avec du sensible on ne peut faire que du sensible, et l'on ne peut pas plus tirer du monde profane le sacré qu'on ne peut tirer de l'égoïsme l'altruisme, ou du moi le non-moi. Aussi les partisans de ces théories étaient-ils obligés d'admettre que les primitifs, dupes d'illusions nombreuses, avaient pris pour des réalités, soit les

images du rêve, soit les conceptions morbides que crée l'influence trompeuse du langage ; de sorte que pour eux, le monde religieux serait dénué de toute espèce de réalité, et les croyances religieuses n'auraient aucun fondement objectif. Et dès lors on ne comprend plus comment elles auraient pu se perpétuer. - Au contraire, l'explication qui a été proposée ci-dessus ne réduit plus la religion à n'être qu'une pure fantasmagorie ; l'homme n'est pas dupe d'une illusion, quand il se croit en relation avec une puissance morale supérieure qui lui est extérieure en un sens et d'où lui vient ce qu'il y a de meilleur en lui. Sans doute, il se représente d'une manière erronée cette réalité ; mais il ne se trompe pas sur le fait même de son existence. La raison d'être des conceptions religieuses, c'est avant tout de fournir un système de notions ou de croyances qui permette à l'individu de se représenter la société dont il fait partie, et les rapports obscurs qui l'unissent à elle. S'il en est ainsi, on peut prévoir que les pratiques du culte ne sauraient se réduire à n'être qu'un ensemble de gestes sans portée et sans efficacité ; car l'objet du culte est d'attacher l'individu à son dieu, c'est-à-dire à la société dont le Dieu n'est que l'expression figurée. - Et l'on conçoit, dès lors, que ses erreurs aient pu se maintenir en dépit des démentis que leur infligeait l'expérience ; les échecs auxquels devaient aboutir les rites destinés à procurer la santé, la fortune, etc., ne pouvaient ruiner la religion elle-même ; car ce qui fait la vérité et la solidité de la foi, c'est qu'elle est faite de représentations qui expriment symboliquement la société dans son ensemble, et que le sentiment des nécessités sociales la ravive et l'entretient sans cesse ³³.

Mais la, théorie qui vient d'être exposée reste suspendue à un fait qui lui-même n'est pas encore expliqué, à savoir, à la notion du totem comme emblème du clan ; nous avons vu que le primitif reporte ses sentiments religieux sur le totem parce que le totem est l'emblème du clan. Mais pourquoi le clan a-t-il choisi un emblème ? Et pourquoi a-t-il choisi cet emblème dans telle catégorie d'êtres ?

La première question n'est pas difficile à résoudre l'expérience montre que tout groupement éprouve le besoin d'avoir un signe de ralliement. Ce besoin, le clan l'éprouve au plus haut degré ; en effet, il n'a pas de territoire déterminé ; dans la vie ordinaire, les clans sont mêlés les uns aux autres ³⁴, de sorte que la seule chose qui les distingue les uns des autres, c'est le nom commun à tous les membres d'un même clan, et l'emblème qui leur sert de signe de ralliement ; supprimez ces deux choses, le clan ne peut plus se reconnaître. - Il faut ajouter que si le clan a choisi un totem, ce n'a pas été tout d'abord à cause de son utilité ; il ne l'a pas imaginé en vue d'une fin ; il a dû le créer spontanément, poussé par une sorte de besoin immédiat, et sans prévoir qu'il pourrait ensuite jouer un rôle utile. Car l'expérience montre que toutes les fois que des

³³ Il faut ajouter que certains rites avaient une utilité immédiate très marquée, ainsi que nous le verrons plus tard.

³⁴ En effet, c'est une règle générale que l'homme et la femme doivent appartenir à des clans différents (exogamie) ; de plus, les enfants appartiennent au clan de la mère. De sorte qu'une même famille comprend des individus de clans différents.

hommes sont amenés à vivre ensemble, ils sont irrésistiblement conduits à se graver sur le corps certains emblèmes, certaines marques commémoratives qui leur rappellent les souvenirs de leur vie commune. Ces faits sont absolument courants ; on les rencontre chez les premiers chrétiens, les soldats, les marins, les prisonniers. C'est qu'en effet tout sentiment un peu fort cherche à se survivre, en laissant après lui des signes objectifs qui le rappellent. Dès lors, puisque, comme nous l'avons vu, la vie du clan est très intense pendant les assemblées, il était naturel que le primitif eût l'idée de chercher à en conserver des traces qui consistèrent d'abord, à cause de la difficulté qu'il y avait pour lui à graver ou à sculpter des corps durs, en des dessins tracés sur son propre corps (tatouages collectifs). - Pour ce qui est de la seconde question, celle de savoir pourquoi le primitif choisit l'emblème du clan parmi telle espèce d'êtres, on peut la résoudre en remarquant que son choix devait assez naturellement se porter sur les choses qui avaient pour lui de l'importance, et par suite surtout sur celles qui servent à son alimentation, c'est-à-dire sur les animaux et les plantes, car les préoccupations relatives à la nourriture tiennent une place prépondérante dans la vie du primitif. Telle est, dans ses grandes lignes, l'interprétation que propose M. Durkheim des croyances totémiques.

*

**

Avant d'aller plus loin, M. Durkheim montre comment la précédente étude sur l'origine du sentiment religieux et sur le mécanisme mental, qui préside à la formation des croyances, révèle une liaison entre l'évolution religieuse et l'évolution métaphysique, et prouve qu'elles dépendent toutes les deux d'influences sociales : il paraît évident aujourd'hui à tout homme tant soit peu cultivé que des êtres absolument différents ne peuvent être considérés comme étant, au fond, un même être; la science a distribué les choses dans des cadres rigides dont le transformisme lui-même ne songe pas à nier la réalité actuelle. Ces conceptions, qui nous paraissent toutes naturelles, n'ont pas été celles du primitif ; à chaque instant il lui arrive d'attribuer à l'homme certains caractères des choses, et aux choses, des caractères humains ³⁵. Et cela vient de ce qu'il admettait que ces êtres n'étaient pas faits de substances différentes. - Mais d'où vient une pareille conception ? On ne peut s'en tenir à l'explication donnée par les animistes, d'après laquelle l'homme a une tendance instinctive à se représenter les choses sous sa propre image ; car la conception dont il s'agit ici

³⁵ Cela explique que les personnages des mythes n'appartiennent ni à l'espèce humaine, ni aux espèces purement animales; là est aussi l'origine de toutes les légendes où l'on voit les choses se changer les unes dans les autres.

ne consiste pas simplement dans une extension des caractères humains à toutes choses, mais dans l'idée d'une consubstantialité des choses, d'une interpénétration de tous les êtres. - D'un autre côté, une telle conception ne peut avoir son origine dans les données immédiates de l'expérience sensible, qui ne nous fait voir que des êtres hétérogènes, extérieurs les uns aux autres, sans lien, sans rien, en un mot, qui nous conduise à l'idée d'une communauté de nature entre ces êtres.

L'explication de cette dernière conception des êtres, c'est dans la religion que nous la trouvons ; c'est elle qui a projeté sur les choses le voile des croyances. Nous avons vu que l'homme du clan et l'être totémique (animal, plante ou chose) sont conçus comme participant tous d'une seule et même nature. Or, c'est justement parce que les premières représentations des forces religieuses ont été empruntées à des règnes très différents que s'est constituée cette idée d'une parenté entre les divers règnes ; et c'est parce que, ainsi que nous l'avons vu, les sentiments religieux se portaient surtout sur l'emblème totémique, que s'est formée une notion équivoque comprenant à la fois des éléments humains et des éléments empruntés au monde physique, - Mais une fois que cette manière d'envisager les choses et les habitudes d'esprit qu'elle engendrait eurent pris naissance, elles subsistèrent même après la disparition du totémisme. Cela tient à ce qu'elles présentaient une certaine utilité en fournissant à l'homme le seul mode d'explication qui ait pu être alors à sa portée ; la réalité telle que la lui montraient les sens était invinciblement réfractaire à toute explication ; par suite, elle échappait aux prises de la pensée. En effet, telles qu'elles sont données dans l'expérience sensible, les choses sont diverses et non liées ; or, nos explications, au contraire, consistent à lier les phénomènes les uns aux autres, et ce lien, qui n'est pas aperçu dans les choses, il fallait que l'esprit le créât. Cette création, ce sont les religions qui nous en ont fourni la première forme ; ce sont elles qui nous ont donné l'idée que des choses, même différentes du point de vue de la sensation, peuvent être semblables et parentes. - La religion a donc été, sur ce point comme sur bien d'autres, la devancière de la philosophie et de la science.

IV *

[Retour à la table des matières](#)

* Extrait de la Revue de philosophie, 7, n° 12, 1907.

Les idées religieuses qui ont été étudiées dans les précédents comptes rendus n'épuisent pas toutes les croyances religieuses des peuples chez qui l'on trouve le totémisme.

L'âme.

D'abord dans toutes les religions que nous connaissons il y a un corps de croyances relatives à l'âme. L'Australien est convaincu que tous les individus des deux sexes ont une âme³⁶. Il n'est pas très facile de dire quel est, pour le primitif, le contenu de cette notion ; mais on remarquera qu'aujourd'hui encore, elle n'est pas beaucoup plus claire pour la moyenne des gens civilisés, et même pour les philosophes.

Voici pourtant les caractères essentiels que l'Australien attribue à l'âme : 1° Elle est conçue comme ayant, dans certains cas, des ressemblances avec le corps qu'elle habite ; elle a les mêmes appétits que lui - elle est donc, en ce sens, matérielle ; 2° Néanmoins elle est invisible et intangible pour le commun des mortels³⁷. Or, ce sont là les attributs essentiels de la spiritualité. Pour concilier ce caractère avec le précédent, le primitif dira, par exemple, que l'âme est faite d'une matière très ténue, et comparable à l'ombre que projettent les corps ; ou encore qu'elle est très petite ; 3° L'âme est conçue comme unie au corps par un lien de solidarité ; elle a l'humeur et le caractère de l'homme en chair et en os ; elle naît, grandit et vieillit avec lui. Il en résulte que lorsque l'homme vieillit devient impotent, il n'est plus l'objet d'aucun égard, parce qu'on croit que son âme, affaiblie comme le corps, n'a plus les mêmes pouvoirs qu'au temps où elle était jeune ; 4° Mais, en dépit de cette solidarité, le primitif croit que l'âme est partiellement indépendante du corps, qu'elle peut en sortir même pendant la vie ; mais c'est surtout après la mort du corps qu'elle acquiert son autonomie ; non pas que les liens qui l'unissaient à lui soient, à ce moment, immédiatement rompus ; séparée du corps, l'âme ne s'en éloigne pas tout de suite ; elle continue à voleter, en quelque sorte, autour du cadavre ; elle hante les lieux où s'est déroulée la vie du corps, rôde autour de la tombe, pénètre la nuit dans le camp et surveille si l'on observe bien son deuil. Ce lien est si fort, que le temps à lui seul ne suffit pas à le dénouer complètement ; il faut des pratiques et des rites ; on dessèche, par exemple, les chairs, souvent même on pulvérise les os ; dans d'autres cas, on s'efforce de chasser l'âme du camp, par des cris, des bruits et des mouvements violents, et on la fait entrer dans le tombeau d'où elle se rend dans le pays des âmes. - Ce

³⁶ On ne connaît que deux exceptions : une tribu dans laquelle on croit que la femme n'a pas d'âme ; et une autre, où l'on admet que les enfants en bas âge n'en ont pas non plus. Encore ce deuxième cas est-il douteux, et le premier paraît-il récent et pas tout à fait significatif.

³⁷ Seuls, les magiciens peuvent l'apercevoir ; dans certains tribus on admet aussi que l'homme ordinaire le peut dans des cas exceptionnels, à la veille de sa mort.

pays est tantôt sous terre, à l'endroit où l'on croit que les premiers ancêtres, fondateurs de la tribu, ont disparu ; tantôt, il y a pour la tribu tout entière une île où vont toutes les âmes; tantôt enfin, le pays des âmes est situé dans le ciel, par-dessus les nuages. Dans ces régions, les âmes sont distribuées, comme les vivants, par clans, par groupes totémiques. Les primitifs croient donc à une vie future qui ne finit pas. Mais nulle part il n'est question d'une récompense ou d'un châtement des âmes après la mort, suivant que, pendant la vie, elles ont mérité ou démerité³⁸. La conception de la vie future demeure donc ici étrangère aux considérations morales auxquelles on la croit communément, essentiellement liée.

Telles sont les idées des primitifs relativement à la nature et à la destinée de l'âme.

D'où viennent-elles ?

Pour répondre à la première question, il faut d'abord chercher comment le primitif se représente l'origine des âmes³⁹.

Il ne croit pas qu'il y ait, à chaque naissance, création d'une âme nouvelle. Pour chaque clan il existe un stock déterminé d'âmes qui ne peut augmenter ni diminuer. Quand un homme meurt, son âme va dans le pays des âmes ; mais, après un certain temps, elle revient s'incarner dans un autre corps. Ces âmes sont celles des premiers êtres qui, à l'origine de tous les temps, ont formé le clan. Ces premiers êtres, sortis du sol, sont nés de rien ; ils ont vécu d'une vie mythique, puis sont morts, c'est-à-dire qu'ils se sont enfoncés dans le sol ; leur âme a continué à vivre, en partie sous le sol, en partie au-dessus, autour des endroits sacrés où les hommes ont terminé leur existence terrestre. Si une femme passant à proximité de ces lieux séduit une de ces âmes, cette âme entre en elle : ainsi s'expliquent les naissances. Le nouveau-né n'est donc qu'un nouvel avatar des âmes ancestrales.

Mais que sont donc ces ancêtres ? de quoi étaient faites leurs âmes ? - 1° Ces ancêtres étaient considérés comme des êtres plus qu'humains ; ils étaient presque des dieux. Leurs âmes avaient donc, elles aussi, des caractères sur-humains, et par conséquent les âmes des hommes d'aujourd'hui sont, elles aussi, des sortes de dieux. L'âme avait ainsi dès l'origine un caractère religieux qu'elle n'a plus perdu ; car elle n'est pas seulement distincte du corps par

³⁸ Il y a un seul cas où il est question d'un endroit où vont, après leur mort, ceux qui, durant la vie, ont été plus valeureux que les autres. Encore ce cas est-il douteux.

³⁹ Les croyances qui vont être décrites à ce sujet ne sont pas universelles; mais si elles n'existent pas partout aujourd'hui, il y a des raisons de penser qu'elles ont été, à l'origine, beaucoup plus générales. En outre, on les exposera telles qu'elles se trouvent chez les tribus qui occupent l'intérieur de l'Australie, lesquelles nous sont bien connues. Or, comme l'idée d'âme n'est pas, chez ces primitifs, différente de celles qu'on trouve chez les autres peuplades de l'Australie, on est autorisé à penser que les conclusions relatives à l'origine de l'âme chez ceux-là valent aussi pour celles-ci, et pour les autres peuples qui conçoivent l'âme de manières sensiblement analogues.

la matière plus subtile qui la constitue, mais aussi par son caractère sacré, et parce qu'elle apparaît comme une étincelle de la divinité. C'est pourquoi les tentatives faites pour étudier l'homme d'après les méthodes des autres sciences de la nature ont soulevé et soulèvent encore une espèce de scandale ; car beaucoup de personnes continuent à penser que l'homme porte en lui un être supra-expérimental, et qu'il y a comme un sacrilège à vouloir y appliquer la science profane. 2° Ces êtres quasi divins qu'étaient les ancêtres et que sont encore les âmes ne sont pas représentés sous une forme humaine : le primitif leur attribue une nature mixte tenant de celle de l'animal ou de la plante et de celle de l'homme, avec prépondérance de la première. Or, c'est là, nous l'avons vu, le caractère propre de la substance totémique. On peut donc penser que les âmes des ancêtres et par suite celles des hommes d'aujourd'hui sont des fragments de la divinité totémique ; l'âme n'est pas autre chose que le principe totémique incarné dans chaque individu et s'individualisant en lui. L'âme se trouve donc avoir, dès le principe, deux caractères contradictoires qu'elle présente encore aujourd'hui : car, d'un côté, elle est ce qu'il y a en nous de plus profond, de plus intime; et, de l'autre, elle n'est dans le corps qui, lui aussi est nous, que comme en un lieu de passage; on dit qu'elle est nous; mais, en même temps, elle tend à sortir du corps pour aller s'absorber dans la divinité. Ainsi, le principe totémique, comme la société elle-même, ne peut vivre que dans les individus et par eux ; pour cela elle est obligée de se fragmenter, et chacun de ces fragments est une âme. Cela apparaît très clairement dans certaines tribus, qui mettent à leur origine, non pas plusieurs êtres, mais un seul, lequel est la réalisation du principe totémique lui-même et dont sortent les âmes individuelles.

Voici des faits qui confirment cette explication.

Dans certains cas, le totem est conçu comme une partie de l'individu. - D'autre part, le totem étant conçu comme empruntant certains de ses éléments constitutifs au règne animal, si l'âme est, comme il a été dit plus haut, un fragment du totem, elle doit posséder des caractères animaux. Et, en effet, dans certaines tribus, l'homme croit porter en lui un animal qui est son âme même. Ces caractères animaux de l'âme humaine se manifestent surtout après la mort, quand l'âme est détachée du corps ; dans certaines tribus, notamment, l'âme redevient tel ou tel animal totémique ⁴⁰.

En outre, l'hypothèse proposée permet de comprendre les caractères quasi divins attribués à l'âme ; ils sont tout à fait inexplicables si l'on croit, avec Tylor, que la notion d'âme a été imaginée pour expliquer les phénomènes du rêve ; car ceux-ci étant des faits naturels, empiriques, leur cause devrait l'être aussi. Au contraire, si l'âme n'est pas autre chose qu'une émanation du prin-

⁴⁰ C'est de là que vient sans doute la croyance si générale à la métempsycose dont Tylor (Civilisation primitive) a donné une explication si étrange : il croit que la croyance à la métempsycose a son origine dans ce fait que l'homme ressemble souvent à l'animal. Cette explication est insuffisante, car l'homme ressemble plus encore à l'homme qu'à [*animal]. La métempsycose apparaît, au contraire, comme toute naturelle, dès qu'on sait que le primitif croit que l'âme humaine plonge ses racines dans le monde de l'animalité.

cipe totémique, on comprend que l'homme se considère comme fait d'une partie sacrée en même temps que d'une partie profane. Et l'on voit aussi que cette croyance n'est pas le produit d'une pure et simple illusion. Car il est bien vrai, en somme, que l'homme est un être double, portant en lui deux natures qui s'opposent comme le profane et le sacré ; il y a en nous deux catégories hétérogènes de représentations : d'un côté, celles qui viennent en nous de notre organisme ; de l'autre, les croyances et les pratiques morales ; l'opposition est des plus marquées : quand nous suivons l'instinct, nous suivons notre propre nature ; au contraire, quand nous obéissons aux croyances morales, nous sentons que nous cédon à une voix qui, sans doute, nous est intérieure, en un sens, mais qui, par son caractère impératif, émane d'une puissance différente de celles qu'expriment nos tendances naturelles. D'où viennent ces états de conscience doués d'une dignité spéciale ? Ils viennent de la société, dont ils sont l'expression en nous. il y a donc en nous quelque chose qui exprime une nature autre que la nôtre. Si nous n'avions pas ces représentations spéciales, nous n'aurions pas formé la notion d'âme ; et celle-ci se trouve ainsi reposer sur un fondement objectif ; elle n'est pas une pure et simple illusion ; elle exprime une dualité qui existe réellement en nous ; et l'erreur porte sur le symbole par lequel nous pensons cette dualité, mais non sur son existence même. - Telle est la manière dont est formée la notion d'âme.

Comment expliquer, maintenant, les idées relatives à la destinée de l'âme ? - Ainsi qu'on l'a vu plus haut, les préoccupations morales, le désir de justice et de sanctions, n'ont ici joué aucun rôle. On en peut dire autant de l'horreur du néant et du prétendu désir inné de nous survivre à nous-mêmes. - L'expérience montre, en effet, que le primitif n'éprouve pas une telle soif de vivre ; il meurt facilement ; il tient si peu à la vie et est, du reste, si souvent exposé à la perdre, qu'il accueille la mort avec indifférence. D'ailleurs, l'immortalité que lui assurent les croyances qui viennent d'être exposées n'est pas l'immortalité personnelle.

Il faut rejeter aussi l'hypothèse qui fait dériver les croyances des primitifs sur la vie future, des apparitions de morts dans le rêve ; on pourrait tout au plus admettre qu'il y a eu là des observations capables de fournir une confirmation à ces croyances, mais non de les créer ; car les rêves, surtout les apparitions de morts, sont relativement rares ; ils tiennent trop peu de place dans notre vie pour qu'on puisse penser qu'ils ont été capables d'engendrer tout ce système de croyances.

La vérité est que seules des raisons puissantes ont pu leur donner naissance, surtout si l'on songe que le primitif, admettant que l'âme vieillit en même temps que le corps, aurait dû être tout naturellement porté à croire qu'elle meurt avec lui. - Quelles sont ces raisons ? Il semble que le primitif ait cru que les âmes continuaient à vivre parce que c'était pour lui le seul moyen d'expliquer les nouvelles naissances ; d'où chaque être qui apparaît tient-il l'âme sans laquelle la vie n'est pas possible ? Le primitif ne pouvait s'élever jusqu'à l'idée d'un dieu conçu comme une source inépuisable de vie ; il était plus simple d'admettre la permanence des âmes posée une lois pour toutes, et

leur réincarnation. On voit que cette hypothèse suppose que la doctrine de l'immortalité est primitivement liée à la croyance à la métempsycose. Et cette supposition est, en effet, confirmée par les faits connus.

La théorie précédemment exposée sur la nature et l'origine des idées relatives à l'âme permet d'expliquer certaines conceptions qui demeureraient obscures sans elle. Telle est, par exemple, la croyance d'après laquelle chaque individu aurait, non pas une seule, mais plusieurs âmes, croyance très répandue et que l'on trouve même chez des philosophes, Platon, par exemple. Si, en effet, ainsi que nous l'avons vu, l'âme n'est pas autre chose que le principe totémique fragmenté et fixé dans l'organisme humain, rien n'empêche de concevoir qu'il puisse résider dans plusieurs parties du corps qui, par là même, deviennent sacrées : tels sont le placenta, le sang, le souffle ou même le cadavre.

En outre, du point de vue où nous nous plaçons ici, l'âme, ce n'est pas nous-mêmes tout entiers, mais seulement une partie de nous-mêmes. Dès lors, on conçoit aisément que les hommes en soient venus à hypostasier les parties inférieures de nous-mêmes, sous la forme d'une autre âme : d'où l'idée d'une âme sensitive : le principe vital dont on a, pendant longtemps, admis l'existence n'est pas autre chose, au fond, que l'âme du corps.

Bref, dans notre hypothèse, l'âme peut se subdiviser indéfiniment.

Esprits, génies, démons.

[Retour à la table des matières](#)

Un esprit n'est pas une âme ; celle-ci, normalement, est prisonnière du corps ; sa place est à l'intérieur de l'organisme ; le lien qui l'y attache est., on l'a vu, si solide qu'il ne peut être rompu que par des sortilèges. Au contraire, l'esprit est, sans doute, lié à un objet, mais non obligatoirement ; il y réside habituellement, mais non nécessairement ; il est libre. Mais, au moment de la mort, l'âme, à son tour, se libère du corps ; elle mène alors une existence indépendante et devient un esprit. L'esprit n'est donc pas autre chose qu'une âme libérée, ou même, selon certaines tribus australiennes, une âme non réincarnée.

Il est vrai que l'on attribue aux esprits des caractères supérieurs à ceux de l'âme. Mais cela tient à ce que le primitif admet, comme bien des philosophes, que, du fait qu'elle habite dans un corps, l'âme subit une déchéance; dès qu'elle en sort, elle retrouve sa propre nature, elle redevient elle-même. - Une fois que, libérée par la mort, l'âme est retournée vers l'autre monde, elle en revient très aisément, grâce à sa mobilité, et très volontiers à cause de son attachement pour la vie. Le monde des esprits conçu de cette manière demeure encore flottant ; mais les primitifs sont assez vite arrivés à croire que certaines âmes, celles des hommes particulièrement bons ou particulièrement méchants, ne se réincarnent plus ; de sorte qu'ils ont constitué un monde d'esprits qui s'accroît de plus en plus.

On a souvent dit que l'homme devait, dès lors, vivre dans un état de crainte perpétuelle. Cette affirmation est peu justifiée. - D'abord, il y a des esprits favorables et bienveillants, attentifs à protéger l'individu, analogues, en un mot, à nos anges gardiens. De plus, les âmes des ancêtres reviennent hanter les objets et les lieux où elles ont vécu et OÙ elles ont disparu dans le sol ; ces objets et ces lieux étant devenus sacrés du fait de cette fréquentation, on est arrivé à concevoir que l'âme de l'ancêtre s'est dédoublée en deux âmes, dont l'une est esprit qui réside dans ces objets et ces lieux, tandis que l'autre est soumise à des réincarnations successives. Mais ces deux âmes, étant parentes et solidaires, se prêtent assistance, et l'âme esprit est ainsi un génie tutélaire. (Cf. le [mot grec] des Grecs, le *genius* des Romains et notre ange gardien.) - Cette conception nous permet aussi de comprendre mieux le totémisme individuel et la raison pour laquelle il y a un lien mystique qui rattache telle chose à tel individu. On a vu l'hypothèse invraisemblable par laquelle Frazer explique ce lien : pour soustraire son âme aux dangers qui le menacent, l'individu aurait eu l'idée de la cacher dans quelque objet extérieur ou dans un animal. La vérité est que ce n'est pas de propos délibéré que l'homme a extériorisé en quelque sorte son âme, mais que celle-ci est, comme on l'a vu, le prolongement en nous de quelque chose d'externe, et qu'il y a toujours une partie d'elle qui nous reste nécessairement extérieure elle nous vient du dehors et nous entraîne au dehors par elle, notre centre de gravité se trouve projeté hors de nous. Et l'on comprend ainsi aisément comment elle peut être conçue comme ayant une liaison avec des êtres qui nous sont extérieurs.

Les autres esprits sont, pour la plupart, neutres, ni bons, ni mauvais ; c'est seulement si on lèse quelqu'un de leurs droits, qu'ils réagissent. Il y a néanmoins des esprits dont la fonction propre, est de faire du mal : ce sont eux qui sont censés causer les maladies et la mort. Mais, pour une même tribu, ces esprits sont peu nombreux ; et du reste, ils ne préoccupent pas plus le primitif que ne nous préoccupent aujourd'hui les microbes dont ils remplissent à peu près la fonction.

Bienfaisants et malfaisants, les esprits apportent, dans l'évolution des idées religieuses, quelque chose de nouveau. D'abord, ils sont des êtres mythiques personnels ayant une histoire et un caractère propres. De plus, leur action n'est pas limitée au clan, comme celle du totem : elle s'étend à la tribu tout entière ;

l'esprit qui anime tel rocher ou tel arbre est déjà l'esprit du rocher ou de l'arbre ; nous sommes donc ici dans la direction des croyances qui admettent que chaque catégorie d'objets a un esprit propre, le même dans tous les lieux et indépendamment de l'organisation des sociétés en clans. Cette nouvelle croyance donne ainsi naissance à des rites intéressants la tribu ; de sorte que, pour les expliquer, l'imagination populaire sera conduite à les rapporter à un être qui soit plus que la divinité du clan, et qui se rapproche déjà de la divinité de la tribu, dont Howitt a, en maint endroit, montré l'existence.

Une telle conception a paru à certains esprits d'une théologie tellement haute, qu'ils ont refusé d'y voir une création indigène ; ils ont voulu la considérer, soit comme une importation européenne, soit comme une preuve de l'innéité de l'idée de Dieu. Mais, ni l'une ni l'autre hypothèse n'est nécessaire, puisque, de ce qui précède, il résulte que les croyances totémiques devaient trouver leur aboutissement logique dans cette notion d'un grand dieu, l'idée du totem donnant naissance à celle d'âme ; l'idée d'âme engendrant celle d'esprit, et celle-ci conduisant naturellement à la notion d'une divinité dominant la tribu tout entière, notion qui ira en se fortifiant et en se précisant, à mesure que la tribu prendra de plus en plus conscience d'elle-même. - Ce qui achève de montrer qu'on passe sans discontinuité des idées totémiques à celles des grands dieux, c'est que ceux-ci ont commencé par être des ancêtres, des êtres totémiques.

Mais ces dieux, issus du totémisme, le dépassent déjà puisque, on vient de le voir, ils dépassent le clan. - De plus, tandis que les forces auxquelles fait appel le totémisme sont impersonnelles, les êtres dont il s'agit maintenant sont des êtres individuels. Enfin, les hommes ne cherchent pas à acquérir leurs faveurs ; ils sont, comme les dieux d'Épicure, étrangers à notre vie pratique.

Telles sont, dans leurs traits essentiels, les croyances religieuses les plus primitives que nous connaissions, les croyances totémiques ; et l'on a vu comment elles contiennent en germe les religions ultérieures.

Les rites

[Retour à la table des matières](#)

L'étude de toute religion comprend deux parties distinctes : celle des croyances et celle des rites. Nous avons terminé la première ; abordons maintenant la seconde ⁴¹.

⁴¹ De ce que les rites sont ici étudiés après les croyances, il ne faut pas conclure qu'ils appartiennent à un monde absolument distinct ; on ne les sépare que par abstraction. Aussi, de même que, dans ce qui précède, on n'a pu parler des croyances sans faire des

Les rites sont de deux espèces : les uns négatifs, et les autres positifs.

Rites négatifs.

Comme on l'a déjà vu, les êtres sacrés sont, par définition, des êtres séparés ; l'être sacré est celui qui est hors du domaine des choses profanes ; entre les choses sacrées et les profanes il y a un vide, une solution de continuité. Les rites du culte négatif ont justement pour objet de réaliser ou de maintenir cet état de séparation, d'empêcher ces deux mondes d'empiéter l'un sur l'autre ; de sorte que les actes qu'édicte ces rites ne peuvent être que des prohibitions. Ces rites prendront donc la forme de l'interdit ; le culte négatif est l'ensemble des interdictions rituelles. On le désigne sous le nom de tabou⁴² ; est tabou ce qui est retiré de l'usage courant ; le mot *noa*, au contraire, s'applique à ce qui est commun, ce qui est permis au commun des hommes.

Voici le système d'interdiction qu'on trouve dans les sociétés polynésiennes : 1° Interdiction de contact. Ainsi qu'on l'a vu plus haut, la chouringa ne peut être touchée par les profanes ; il en est de même pour tous les objets du culte, pour le sang, pour les morts. Ceux-ci sont même tellement redoutés, que les mourants sont abandonnés ; on fait le vide autour d'eux, et il s'éteignent dans l'isolement ; 2° Interdiction de contact visuel ; il est sacrilège de regarder les objets sacrés, si ce n'est d'une certaine distance ; 3° Interdiction de manger des aliments sacrés ; par exemple, il est interdit de se nourrir de l'espèce animale ou végétale qui sert de totem. On a souvent pensé que si l'individu ne mange pas du totem, c'est parce qu'il considère celui-ci comme son ancêtre ; ce serait donc dans des sentiments familiaux que cette interdiction aurait sa source. Mais si l'on remarque que, lorsqu'il a consommé quelque chose de son totem, l'individu croit sentir déchaînée en lui une force d'une nature toute particulière qui va le tuer, on sera amené à penser qu'il se croit alors en contact avec une puissance religieuse redoutable, que son acte a retournée contre lui et qu'il a introduite dans son organisme. - Mais s'il y a ainsi des aliments qui ont un caractère sacré, l'alimentation en général a un caractère profane : c'est pourquoi elle est interdite dans tous les moments où la vie religieuse a un caractère particulièrement intense : d'où le jeûne religieux. Dans toutes les grandes solennités d'un culte australien, il est défendu à tous ceux qui y participent de manger ; 4° Le nom est, selon les primitifs, une partie essentielle de la personne ; il inspirera donc des sentiments analogues à ceux que la personne inspire ; aussi le nom des êtres sacrés ne peut-il être pro-

allusions aux rites, de même, dans ce qui suit, on sera conduit à revenir parfois sur des croyances dont il a déjà été question ; car croyances et rites se complètent et s'expliquent.

⁴² Ce mot est celui dont se servent les peuplades des îles de la Polynésie ; il y a des inconvénients à se servir d'un terme particulier et local pour désigner un fait général ; mais ce terme est aujourd'hui consacré par l'usage ; et on évitera toute ambiguïté en fixant dès le début sa portée générale.

noncé ; pour la même raison, les noms des morts sont interdits pendant le temps que dure le deuil et quelquefois même jusqu'à la fin de la vie ; 5° D'une manière générale le langage, qui sert dans la vie profane, ne peut être mêlé au sacré ; d'où le silence religieux. Pendant certaines cérémonies religieuses il est défendu de parler. De même, les femmes parentes d'un mort, sont condamnées au silence, les morts étant, comme on l'a vu, des êtres sacrés ; ce silence est si rigoureux que parfois les femmes prennent l'habitude de ne plus parler, et finissent par ne plus s'exprimer que par gestes ; 6° Mais il y a un interdit qui domine tous les autres : le théâtre de la vie religieuse et celui de la vie profane doivent être absolument distincts ; sur les lieux sacrés la vie profane vient expirer ; on ne peut y chasser ni s'y disputer. Telles sont les principales barrières à établir entre le sacré et le profane. - Mais il y a un moment de la vie où l'interdit prend un caractère tout à fait éminent : c'est celui de l'initiation du jeune homme. Celui-ci est alors retiré de l'ambiance profane ; il s'isole, jeûne, veille, prie ; il mène une vie d'ascète. C'est qu'à ce moment l'adolescent sort de la vie profane où il était auparavant plongé tout entier, pour entrer dans la vie religieuse dont il doit maintenant s'imprégner.

Quand on considère le système des interdits tel qu'il se trouve dans les sociétés inférieures, on peut être porté à croire qu'il est propre à ces sociétés et qu'il est aujourd'hui périmé. En fait, c'est une pratique universelle et qui subsiste encore aujourd'hui. Quand le Saint-Sacrement est exposé, il est interdit au fidèle de lever les yeux sur lui ; le jeûne religieux qui précède la communion n'est qu'un cas particulier du tabou alimentaire. Nous retrouvons aujourd'hui encore le silence religieux - si la Bible proscriit l'usage du nom de Dieu, c'est parce que ce nom est sacré. C'est dans les interdits dont nous venons de parler qu'est aussi l'origine de la langue sacrée. - Enfin on ne saurait méconnaître une réelle analogie entre la retraite du jeune communiant et celle du jeune initié australien.

Mais il y a un autre fait très intéressant sur lequel il faut insister : c'est le chômage religieux ; les fêtes sacrées impliquent un chômage ; c'est une règle sans exception, que, à ces moments, la vie profane est suspendue, c'est-à-dire que tous les actes qui ne sont pas indispensables, à la vie matérielle sont interdits. Le chômage est donc la forme éminente du culte négatif. - Quelle est son origine ? Comme l'idée de fête éveille chez nous l'idée de joie, on est tenté de penser que le chômage n'est qu'une forme de la réjouissance. Ce qui prouve qu'il n'en est pas ainsi, c'est que le chômage était d'abord obligatoire : la violation du sabbat était punie de mort ; le juif, au moment du sabbat, est condamné à l'immobilité, et celle-ci n'est Pas l'expression de l'allégresse, bien au contraire. Aussi a-t-on été conduit à se demander si le chômage n'aurait pas eu son origine dans des fêtes tristes (Vendredi Saint, jour des morts, etc.). Mais il y a plus, dans la Rome primitive les fêtes semblent avoir été d'abord tristes ; le chômage l'était aussi. A Rome, à l'occasion d'une pluie de pierres, présage terrifiant, les prêtres prescrivirent sept jours de chômage ; - en 176, il y eut trente-huit jours de tremblement de terre : ce furent, dit Tite-Live, trente-huit jours de fête passés dans la tristesse. - On a donc cherché si les fêtes et le chômage n'auraient pas eu leur origine dans les événements tristes. Cette

hypothèse doit être rejetée. Il ne faut pas oublier, en effet, qu'il y a des fêtes gaies : ce sont même les plus nombreuses. Ce qu'il faut retenir, c'est que les fêtes ne sont pas nécessairement gaies, et qu'il y en a de tristes. - Le chômage religieux n'est donc lié exclusivement ni à la gaieté, ni à la tristesse. - Mais alors, oit donc trouver sa cause ? Si dans les jours de fête le fidèle devait consacrer tout son temps à des occupations sacrées, on comprendrait aisément le chômage ; mais, sauf de très rares exceptions, il n'y a jamais qu'une très petite partie de la journée qui soit remplie par des occupations sacrées. La vérité est qu'il y a une incompatibilité radicale entre la notion de rites religieux et l'idée même de travail ; il en résulte que la pensée que solennité et travail puissent se trouver en contact, est intolérable. C'est qu'en effet le travail est ce qui sert à entretenir notre vie profane ; au contraire, les cérémonies sacrées nous font pénétrer dans le monde divin. Or, le sacré et le profane s'opposent dans le temps comme ils s'opposent dans l'espace. Quand la vie religieuse est très intense, elle repousse hors du temps qu'elle occupe la vie profane ⁴³.

Il y a un cas où cette horreur du sacré pour le travail profane apparaît très nettement : c'est celui du flamine de Jupiter à Rome. Ce pontife est chargé d'interdits : or, non seulement il ne peut travailler, mais même il ne peut voir travailler ; la seule vue du travail serait pour lui une profanation ; aussi était-il précédé d'un héraut qui annonçait sa venue, et tout travail cessait sur son passage. Tout cela révèle bien la véritable nature du chômage : il est une forme de l'interdit. Et cela explique pourquoi il y a des chômages aussi bien dans les fêtes gaies que dans les fêtes tristes : du moment où l'homme accomplit un rite qui le met en contact avec un dieu, le repos s'impose.

On comprend maintenant combien il s'en faut que le système des interdits soit quelque chose de particulier à telle ou telle religion ; car le principe sur lequel il repose est simplement le principe de la séparation du spirituel et du temporel. Cette séparation, le christianisme ne l'a pas créée ; il l'a portée à un degré très haut de clarté, mais elle existait déjà avant lui ; elle est la base même de toute religion.

Comment expliquer le culte négatif que nous venons de décrire ? Quel en est le principe ? Pourquoi le sacré ne peut-il être mêlé au profane ? Il ne sert à rien de répondre que c'est justement parce qu'il est sacré. M. Durkheim propose l'explication suivante : les forces religieuses ont ceci de spécial, qu'elles présentent un caractère de contagiosité très marqué ; elles sont dans un état de tension tel, qu'elles cherchent toujours à sortir des choses dans lesquelles elles résident pour se communiquer à tout ce qui se trouve à leur portée. On a souvent composé cette manière de se comporter à celle de l'électricité qui passe par simple contact d'un corps dans un autre. Or, les forces religieuses sont

⁴³ Même les vêtements qui servent dans la vie profane ne peuvent approcher la divinité ; ou bien, si l'on veut s'en servir, dit le Deutéronome, il faut auparavant les laver, les lustrer.

encore bien plus contagieuses⁴⁴. Quand on a bien compris cette extrême contagiosité du caractère sacré, on s'explique les interdits. En effet, le passage des forces, religieuses dans les être profanes est très redoutable ; ces forces étant très intenses, constituent un très grave danger pour ceux qui ne sont pas préparés à les recevoir. Pour que ce contact ne présente pas d'inconvénients, il faut ou bien que l'individu profane soit soumis à des pratiques préalables, ou bien qu'il ne subisse pas directement l'action de la force, et qu'elle n'arrive jusqu'à lui que par les intermédiaires ; sinon, il mourra. C'est pourquoi la sanction de toutes les violations des tabous c'est la mort, mais la mort qui vient d'elle-même ; celui qui a commis un sacrilège en mangeant du totem sent en lui un feu intérieur qui le dévore ; il sait qu'il va mourir ; il attend la mort, et souvent elle vient.

Mais inversement le sacré ne peut pas passer dans un objet profane sans se profaner lui-même ; par suite, il est inévitable qu'il ait horreur de toutes les choses profanes et qu'il les éloigne de lui ; et s'il lui arrive d'y pénétrer, il prouvera sa présence d'une manière éclatante et terrible, en les brisant.

Ainsi, la contagiosité des forces religieuses est l'origine des interdits. Mais d'où vient que le sacré est ainsi contagieux ? Sans doute, cela doit s'expliquer en partie par l'intensité même des forces religieuses ; mais cela ne suffirait pas si la force religieuse était conçue comme faisant partie intégrante de la chose dans laquelle elle réside. Par exemple, la dureté d'un corps ne se transmet pas à un corps qui touche le premier. Au contraire, la chaleur qui vient d'une source extérieure au corps en qui elle réside peut en sortir ; nous la concevons comme n'étant en lui que comme dans un lieu de passage, et comme pouvant en sortir comme elle y est entrée. Or, il en est justement de même des forces religieuses ; elles sont extérieures aux choses matérielles sur lesquelles elles viennent se poser. Nous avons trouvé cette conception nettement exprimée quand il a été question du mana, force immatérielle distincte des choses matérielles, qui n'est fixée sur aucun être déterminé, qui est capable de se poser sur n'importe quelle chose et de la pénétrer, mais sans avoir d'affinité de nature avec aucune. Les forces religieuses sont si bien extérieures aux choses en qui elles résident, que l'âme elle-même est conçue comme extérieure au corps, dont elle peut sortir et dont elle tend sans cesse à s'échapper.

Cette extériorité des forces religieuses est aisée à comprendre si l'on admet la théorie précédemment proposée par M. Durkheim, théorie d'après laquelle les forces religieuses ne sont que les forces sociales hypostasiées ; comme les forces morales, elles ne sauraient être immanentes à la nature des choses matérielles, et ne peuvent les pénétrer que du dehors. De sorte qu'il n'est pas un objet qui ait un caractère sacré en lui-même, de par sa propre nature ; il

⁴⁴ Voici quelques exemples : Un arbre est-il considéré comme sacré ? tous les oiseaux qui s'y posent le deviennent aussi ; si l'on appuie la chouringa à un arbre, celui-ci devient sacré ; - un serpent noir sacré a son centre près d'une source ; celle-ci est, elle aussi, considérée comme sacrée, et l'on ne peut plus boire de son eau ; - de même encore les gens qui ont vécu dans l'intimité d'un mort deviennent sacrés ; tant que dure le deuil, ils sont retirés, dans une certaine mesure, de la circulation.

n'acquiert ce caractère que par contact avec des choses sacrées. Ce caractère n'est du reste pas superficiel, mais essentiel. C'est ce que montre bien ce fait que la distinction même du sacré et du sacrilège est ambiguë ; ces deux choses ne sont pas essentiellement opposées comme on pourrait être tenté de le croire ; dans bien des cas elles demeurent indistinctes ⁴⁵. Cela s'explique justement par la contagiosité des forces religieuses : car, quoiqu'il soit un contact indu, le sacrilège n'en est pas moins un contact, qui rend sacré le profane.

Rites positifs.

[Retour à la table des matières](#)

Ces rites ont pour but de mettre le fidèle en rapport avec la chose sacrée, de manière qu'elle puisse lui rendre tous les services qu'il en peut attendre.

Il suffit ici de décrire une seule cérémonie, l'intichiouma, qui contient en raccourci tous les éléments du culte positif. La connaissance de cette pratique est la grande découverte de MM. Spencer et Gillen ; avant eux, en effet, nous ne connaissions, dans le totémisme, aucun rite positif. Voici en quoi consiste celui-ci : tous les ans, dans chaque clan, à certaines dates dépendant des saisons, au moment où s'opèrent les accouplements dans l'espèce animale du totem, ou la germination dans l'espèce végétale, s'accomplit une cérémonie qui a pour but d'assurer la reproduction de l'espèce totémique. Les ancêtres ont laissé, à l'endroit où au moment de leur mort ils se sont enfoncés sous terre, des traces, des rochers représentant l'espèce animale ou végétale et qui ont, sur les individus éphémères de l'espèce, l'avantage d'être permanents ; tout autour de ces rochers, il y a de petites pierres qui sont censées être les oeufs de l'animal. Ces rochers et ces pierres sont des réserves de vie pour l'espèce. Après des jeûnes et des rites, dans un recueillement religieux, les hommes du clan vont aux lieux où sont ces rochers le chef les frotte avec de petites pierres ou avec la main il obtient une fine poussière considérée comme constituant des germes qu'il envoie féconder l'espèce dont il s'agit d'assurer la reproduction. Puis dans la partie sainte du camp, réservée aux hommes, le chef mange de l'animal sacré, avec la solennité qu'on apporte à l'accomplissement d'un devoir religieux, et en distribue aux membres du clan. Ces diverses cérémonies durent quelquefois plusieurs semaines ⁴⁶.

⁴⁵ A Rome, par exemple, *sacrum est quod deorum habetur* (ce qui concerne les dieux) ; or, la condamnation capitale du criminel est *consecratio capitis et bonorum*. - Chez les juifs, la victime immolée sur l'autel, chargée d'impuretés, représentait le coupable ; et cependant elle était sainte par excellence et servait à purifier jusqu'au voile du temple. On trouve, en Grèce, des exemples analogues.

⁴⁶ C'est là le prototype des rites agraires accomplis au moment de la récolte dans plusieurs religions : Frères Arvales à Rome; Banquet pascal des Hébreux (pain azyme, fait avec les

Reprenons le mécanisme rituel de cette cérémonie pour bien dégager les idées et les sentiments qui sont à sa base. La consommation du totem domine toutes ces pratiques ; chaque individu, parent du totem, a intérêt à conserver la force sacrée qui en émane ; mais cette force s'use à travers le temps, et telle est la cause profonde de la périodicité des rites. Or le moyen pour l'individu de revivifier en lui cette force, c'est d'absorber l'être de l'espèce totémique, au moment où il est bien développé et encore jeune. Là est l'origine de la communion, qui permet de manger, à certains moments et dans certaines conditions, ce à quoi il n'est pas permis de toucher en temps ordinaire. Et nous trouvons ici la manifestation du principe qui est à la base de toutes les religions : le sacré, quoique séparé du profane, serait inutile si l'on ne pouvait entrer en commerce avec lui dans certaines conditions ; pour que cette communication soit possible, on a recours à des intermédiaires qui amortissent en quelque sorte le choc ; ces intermédiaires furent d'abord les chefs, puis les prêtres qui apparurent très tôt. Ou bien encore on élève le profane lui-même en prenant certaines précautions (rites précédant la communion).

Sacrifice. On a cru longtemps que les sacrifices étaient, comme le dit le vers grec, des présents touchant le cœur des dieux comme des rois * augustes ; ils constitueraient donc des dons que les hommes font aux dieux pour se concilier leur faveur. Cette théorie ne peut être admise ; le sacrifice ne peut être simplement défini par le don (oblation, offrande), car cette définition ne s'appliquerait exactement pas aux sacrifices qui ne sont pas expiatoires. En réalité le sacrifice est un banquet auquel les fidèles participent en même temps que les dieux ; à ceux-ci sont réservées les parties les plus sacrées de l'animal (sang, graisse, etc.). Le but de ces banquets est de créer une association durable entre l'homme et son dieu ; quand le primitif a mangé avec son dieu, il peut donc compter sur lui comme sur un parent. Mais il ne faut pas en conclure que le simple fait de la commensalité⁴⁷ suffit, par lui-même, à lier l'homme avec le dieu ; car le plat mangé en commun dans le sacrifice n'est pas un plat quelconque ; l'animal consacré est un être religieux ; car une série de rites (lustrations, onctions, etc.) l'ont fait sortir du domaine profane, et en ont fait une chose sainte, et qui sanctifie.

Ainsi, le sacrifice n'est pas un simple tribut ; mais ce n'est pas à dire que l'idée d'oblation en soit exclue. Robertson Smith trouve qu'il est absurde de dire en même temps que la fonction des dieux était de nourrir les hommes et

premiers grains, sans levain, lequel est considéré comme impur); Agneau pascal : prémices de la nouvelle génération animale. Cf. folklore européen, qui atteste beaucoup de pratiques similaires : gâteau sacré, par exemple, lors de la récolte.

* (Tel quel dans le texte [JMT]).

⁴⁷ C'est ainsi que l'étranger qui mange avec un Arabe devient, pour quelque temps au moins, son frère (lien du sel). Les primitifs ne connaissent pas les associations purement contractuelles, dans lesquelles de simples paroles suffisent à lier ; ils ne conçoivent pas d'autre lien que la parenté. Or la parenté consiste, pensent-ils, à avoir le même sang et la même chair ; la communauté d'origine n'est, à leurs yeux, ni nécessaire, ni suffisante ; il faut manger les mêmes mets.

que le sacrifice était une offrande alimentaire à la divinité. On pourrait être tenté de croire que ce cercle n'a pas été commis primitivement ; et que ce n'est qu'après qu'on eut oublié que la commensalité créait le lien, que, parce qu'on a continué à faire des sacrifices, on les a expliqués en disant qu'il y a une part réservée au dieu et qui constitue l'offrande. M. Durkheim, après avoir longtemps considéré cette explication comme plausible, y a maintenant renoncé. Il fait remarquer, en effet, que le cercle vicieux signalé par R. Smith a bien été commis dès l'origine ; nous l'avons en somme trouvé dans la cérémonie qui a été décrite plus haut, et qui nous montrait que l'espèce animale ne peut vivre que si l'homme renouvelle sa vie et, d'autre part, l'homme continue lui-même de vivre en se nourrissant, à certains moments, de cette espèce. En somme, l'homme donne aux dieux ce qu'il reçoit d'eux, à savoir la vie. Comment ce cercle peut-il être commis ? Nous trouvons ici une application du principe : tout s'use et meurt avec le temps, les forces divines aussi bien que les forces humaines ou profanes ; les dieux mourraient si les hommes n'entretenaient leur vie. Il en est de même pour les âmes : là où il existe, le culte des ancêtres entretient la vie des âmes pour que leur réincarnation dans des corps humains demeure possible. Là est aussi la signification de certains rites comme l'excision des dents en Australie et la circoncision ; on jette les dents sur les lieux où sont enterrées les âmes ancestrales, on offre les prémices de la jeunesse aux mânes des aïeux pour les entretenir en vie en leur offrant des fragments d'organisme contenant le principe sacré. Le sacrifice est donc fait de deux éléments : la communion et l'oblation ; ces deux éléments, successifs dans l'intichiouma, sont simultanés dans le sacrifice proprement dit. Aussi le sacrifice est-il l'élément de toute religion, puisqu'il entretient la vie des dieux dont dépend celle des hommes et l'existence des choses.

Ainsi est expliqué le culte positif ; et l'on voit même que les religions les plus idéalistes doivent en avoir un, puisqu'il sert à recréer le dieu ; les méditations et les prières du fidèle d'aujourd'hui remplissent le rôle que tenaient les holocaustes dans les religions primitives.

Il est un fait, du reste, qui montre bien que la divinité a un intérêt à ce qu'on lui offre des sacrifices sous une forme quelconque : c'est que le culte positif est obligatoire et exigé par la divinité elle-même, ce qui serait difficile à concevoir si le sacrifice n'avait d'autre but que de nous concilier les faveurs des dieux. Cela explique aussi la périodicité des rites, qui distingue la religion de la magie. Car les rites de la magie ne reviennent pas à époques déterminées ; ils sont beaucoup plus subordonnés aux circonstances et aux besoins individuels (conjuré tel sort, etc.). Au contraire, si le fidèle n'accomplit pas régulièrement les prescriptions du culte, les dieux meurent, et la vie spirituelle des hommes s'arrête du même coup.

Quant à savoir pourquoi les hommes ont ainsi besoin des dieux, et les dieux des hommes, cela est aisé après ce qui a été dit plus haut sur la véritable nature et sur le fondement objectif de la religion, puisque, nous l'avons vu, la divinité n'est autre chose que la société elle-même, et que sa réalité lui vient

de ce qu'elle n'est qu'un mode de représentation de la collectivité ; l'âme, à son tour, en tant qu'être religieux, c'est ce qu'il y a en nous de social.

Tel est le fondement solide qui fait la valeur de toutes les religions ; les cultes ne sont pas des aberrations ; ils ont leurs raisons profondes dans la nature même des choses ; pendant les cérémonies religieuses où les membres du groupe sont rassemblés, le contenu des consciences change ; les représentations individuelles, égoïstes, qui les occupent durant les heures de la vie commune, sont chassées obligatoirement parce qu'elles sont profanes ; les croyances collectives les remplacent ; les intérêts communs sont alors envisagés (exemple : amener la fécondité de l'espèce), de sorte que, pendant ces périodes, l'existence de la société est plus réelle et plus intense qu'en temps ordinaire. Les hommes ne s'abusent donc pas quand ils pensent qu'à ces moments vit quelque chose de plus fort qu'eux dont ils dépendent, qui les hausse au-dessus d'eux-mêmes, les ennoblit, les sanctifie. Toutes ces expressions empruntées au vocabulaire de la liturgie et de la théologie peuvent réellement être employées. La signification morale et sociale des rites du culte transparait souvent d'elle-même sous les pratiques matérielles. L'efficacité morale profonde du rite détermine la croyance à l'efficacité physique qui est illusoire. De même aujourd'hui, les croyants seraient enclins au doute, si on n'envisageait que telle pratique particulière à part ; mais de l'ensemble du culte les fidèles sentent se dégager une chaleur qui les reconforte. Cet élan de l'intelligence qui l'emporte même en l'absence de raisons logiques, est la foi sans laquelle il n'y a pas de religion.

Voilà ce que le culte a d'éternel ; il n'est pas nécessaire à son existence que l'homme se représente la société sous la forme hypostasiée des dieux, ni qu'il croie à l'efficacité matérielle des rites sur les choses physiques. Mais les services moraux et sociaux que rend le culte seront indispensables et permanents tant qu'il y aura des hommes, c'est-à-dire des sociétés. C'est ainsi que la Révolution française sentit le besoin de substituer un culte nouveau au culte ancien qu'elle voulait détruire. Quand ce besoin d'un culte. n'est pas senti, c'est que la société et les individus traversent une crise grave, car tout être vivant doit éprouver le besoin de vivre toujours d'une existence plus intense et plus large, et de renouveler sa vie.

Fin de l'article.