

cover

Archives de sciences sociales des religions
Centenaire des *Formes élémentaires de la vie religieuse* (1912-2012) | 1913

La religion d'après M. Durkheim

Revue chrétienne (Paris, mars et mai 1913)

Paul Fargues

S. Baciocchi et F. Théron (éd.)



Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/assr/24447>

DOI : 10.4000/assr.24447

ISSN : 1777-5825

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Référence électronique

Paul Fargues, « La religion d'après M. Durkheim », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], Centenaire des *Formes élémentaires de la vie religieuse* (1912-2012), mis en ligne le 28 février 2013, consulté le 11 avril 2024. URL : <http://journals.openedition.org/assr/24447> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/assr.24447>

Ce document a été généré automatiquement le 11 avril 2024.

Le texte et les autres éléments (illustrations, fichiers annexes importés), sont « Tous droits réservés », sauf mention contraire.

La religion d'après M. Durkheim

Revue chrétienne (Paris, mars et mai 1913)

Paul Fargues

S. Baciocchi et F. Théron (éd.)

NOTE DE L'ÉDITEUR

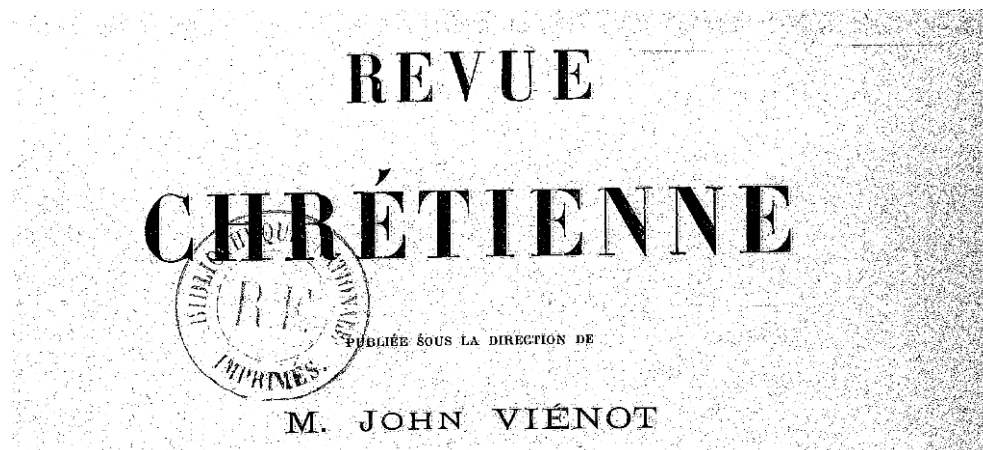
Source primaire :

FARGUES Paul, « La religion d'après M. Durkheim », *Revue chrétienne, publiée sous la direction de M. John Viénot. Recueil mensuel* (Paris), 4^e série, 60 (1), 1^{er} mars 1913, p. [255]-270 et 1^{er} mai 1913, p. [426]-439

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

<http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k5839414z/f267> et <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k5839414z/f438>

Periodical Index Online : 0187-1913-060-00-000011 et 0187-1913-060-00-000010



Selon M. Durkheim, la sociologie, qui a pour principal objet d'« expliquer l'homme »^[1], doit étudier cet « aspect essentiel et permanent »^[2], qui s'appelle « sa nature religieuse »^[3]. Ce grand problème, il s'est appliqué à l'éclairer en exposant en détail dans son nouveau livre⁴, aussi savant

qu'attrayant et d'une haute portée philosophique, « la religion la plus primitive et la plus simple qui soit actuellement connue »^[5], le système totémique australien.

Cette tentative peut donner lieu à diverses critiques. Elle paraît d'abord peu respectueuse à l'égard des religions supérieures. « Admettre que les cultes grossiers des tribus australiennes peuvent nous aider à comprendre le christianisme, par exemple, n'est-ce pas supposer que celui-ci procède de la même mentalité, c'est-à-dire qu'il est fait des mêmes superstitions et repose sur les mêmes erreurs ? »^[6] Mais ce point de vue méprisant n'est pas celui du sociologue. « C'est, en effet, un postulat essentiel de la sociologie qu'une institution humaine ne saurait reposer sur l'erreur et sur le mensonge : sans quoi elle n'aurait pu durer^[7]... Toutes les religions sont vraies à leur façon ; toutes traduisent^[8], quoique de manières différentes, quelque besoin humain... Si donc nous nous adressons aux religions primitives, ce n'est pas avec l'arrière-pensée de déprécier la religion, car elles ne sont pas moins respectables que les autres^[9]... Elles peuvent donc tout aussi bien servir à manifester la nature de la vie religieuse^[10] »¹¹

Mais, dira-t-on, « pourquoi les choisir de préférence à toutes autres ? »^[12] C'est pour des raisons de méthode. « Nous ne pouvons arriver à comprendre les religions les plus récentes qu'en suivant [256] dans l'histoire la manière dont elles se sont progressivement composées^[13]... Le détail des faits religieux est expliqué différemment suivant qu'on met à l'origine de l'évolution le naturisme, l'animisme ou telle autre forme. Puisque donc on ne peut éviter de prendre parti sur ce problème initial, il convient de l'aborder de front »^[14]. D'ailleurs, en plus de ces répercussions, l'étude des religions primitives est utile en ce qu'elle permet de « dégager les éléments constitutifs de la religion »^[15], représentations et attitudes, tels qu'on les observe dans les groupes restreints et simplistes, et de lui trouver une explication en montrant les mobiles d'où elle tire son origine¹⁶.

I

Dans la première partie de son bel ouvrage, M. Durkheim aborde deux questions préliminaires.

Il s'attache tout d'abord à *définir la religion*. « Non pas, dit-il, que nous puissions songer à atteindre dès à présent ses caractères profonds et vraiment explicatifs : on ne peut les déterminer qu'au terme de la recherche. Mais ce qui est nécessaire et possible, c'est d'indiquer un certain nombre de signes extérieurs^[17] qui permettent de reconnaître les phénomènes religieux ». ¹⁸

Une notion qui passe pour caractériser ces faits est celle de surnaturel, de mystérieux et d'incompréhensible. D'après Spencer, les religions consistent dans « la croyance à l'omniprésence de quelque chose qui passe l'intelligence »¹⁹. Mais, objecte M. Durkheim, cette idée « n'apparaît que très tardivement dans l'histoire des religions »^[20]. Les puissances que les peuples primitifs mettent en jeu par leurs rites « ne leur paraissent rien avoir de spécialement mystérieux »^[21]. D'ailleurs la notion de surnaturel est récente, tout comme celle du déterminisme universel dont elle est la négation. « Les interventions miraculeuses que les anciens prêtaient à leurs dieux n'étaient pas à leur yeux des miracles, dans l'acception moderne du mot. C'était pour eux de rares ou de terribles spectacles^[22], mais non des sortes d'échappées sur un monde mystérieux où la raison ne peut pénétrer »^[23]. L'idée du mystère n'est donc pas la caractéristique de la majorité des religions.

Ce signe distinctif, doit-on le chercher, avec Réville, dans le [257] sentiment d'un lien unissant l'homme à la divinité²⁴, ou avec Tylor, de son rapport avec des « êtres spirituels » : âmes des morts, génies, démons, dieux²⁵ ? Il ne pourrait ainsi y avoir de religion que là où se constaterait l'existence de prières et de sacrifices²⁶. Mais, objecte M. Durkheim, il y a de grandes religions d'où

l'idée de dieux et d'esprits est absente, où tout au moins elle ne joue qu'un rôle secondaire et effacé. C'est le cas du bouddhisme. Et même dans les religions théistes, on trouve nombre de rites indépendants de toute idée de divinités ou d'êtres spirituels, par exemple les interdictions alimentaires ou autres contenues dans le Pentateuque, ou bien les sacrifices de la religion védique qui sont censés agir mécaniquement sur les phénomènes célestes en dehors de toute influence divine²⁷. « C'est là, d'ailleurs, ce qui explique l'importance primordiale attachée par presque tous les cultes à la partie matérielle des cérémonies. Ce formalisme religieux²⁸ vient de ce que la formule à prononcer, les mouvements à exécuter, ayant en eux-mêmes la source de leur efficacité, la perdraient s'ils n'étaient pas exactement conformes au type consacré par le succès »²⁹. La religion déborde donc l'idée de dieux ou d'esprits et ne peut se définir par elle.

Cette définition, M. Durkheim propose de la chercher dans l'opposition du *profane* et du *sacré*. « Les croyances, les mythes, les dogmes, les légendes sont ou des représentations ou des systèmes de représentations qui expriment la nature des choses sacrées, les vertus et les pouvoirs qui leur sont attribués... leurs rapports avec les choses profanes »³⁰. Le nombre des choses sacrées varie selon les religions : il faut y ranger non seulement les dieux ou les esprits mais les choses les plus diverses, arbres, sources, maisons, etc. Qu'est-ce qui les distingue des objets profanes ? Est-ce une supériorité de dignité et de pouvoir ? Pas toujours, car il en est que l'homme ne respecte qu'à moitié, tel le fétiche qu'il bat s'il n'en est pas content. Ce qui les distingue, c'est « l'hétérogénéité absolue »^[31] qu'on leur attribue. Ces deux mondes sont radicalement séparés, voire même antagonistes (ainsi le monachisme et la vie séculière), et le passage du second au premier, ou initiation, est dans bien des cas, une métamorphose [258], une mort suivie d'une renaissance. Cette opposition se traduit par un signe visible : la mise à part des choses sacrées. Elles sont celles que les interdits protègent et isolent. Les croyances religieuses sont des représentations qui expriment leur nature et leurs rapports entre elles et avec le profane ; les rites sont des règles de conduite qui prescrivent l'attitude de l'homme à leur égard.

En terminant ce premier chapitre, M. Durkheim distingue la religion de la magie à l'aide de la notion d'Église. La magie est faite elle aussi de croyances et de rites, mais la religion professe à son égard une répugnance marquée, de même que, selon MM. Hubert et Mauss, il y a dans les procédés du magicien quelque chose de foncièrement antireligieux³². À cette antipathie réciproque s'ajoute une différence essentielle. Toute religion constitue une église, tandis que le magicien n'a qu'une clientèle dont les membres n'ont avec lui que des relations accidentelles et peuvent n'avoir entre eux aucun rapport. – Mais « si l'on fait entrer la notion d'Église dans la définition de la religion, n'en exclut-on pas du même coup les religions individuelles que l'individu institue pour lui-même et célèbre par^[33] lui seul ? »^[34] Ces cultes indépendants de toute idée de groupe sont très fréquents dans l'histoire (le Romain a son *genius*, le chrétien a son *saint patron*, etc.), et certains se demandent s'ils ne sont pas appelés à devenir la forme éminente de la vie religieuse. Mais répond notre auteur, « ils constituent, non des systèmes religieux distincts et autonomes, mais de simples aspects de la religion commune à toute l'Église dont les individus font partie (le saint patron est choisi sur la liste officielle des saints, etc.). Quant aux aspirations vers un culte subjectif, ce ne sont que des virtualités qu'il y a lieu de négliger quand on veut définir les religions historiques. Voici donc sa conclusion : « Une religion est un système solidaire de croyances et de pratiques relatives à des choses sacrées, c'est-à-dire séparées, interdites, croyances et pratiques qui unissent en une même communauté morale, appelée Église, tous ceux qui y adhèrent... »³⁵

II

La seconde question préliminaire que se pose M. Durkheim est la *recherche de la religion élémentaire*, mère de toutes les autres. Sera-ce l'*animisme*, ou culte des esprits, ou bien le [259]

naturisme, c'est-à-dire l'adoration des forces cosmiques et de certains objets, – croyances qui coexistent d'ailleurs dans la plupart des systèmes religieux ?

On connaît la théorie animiste, constituée par Tylor et reprise par Spencer³⁶. Rappelons comment ces auteurs expliquent l'idée d'âme, l'apparition du culte des esprits et la façon dont le culte de la nature en est sorti.

La notion d'âme aurait été suggérée à l'homme par ses rêves : ils lui auraient donné l'idée d'un double, d'un autre soi-même, capable de quitter le corps et d'y revenir. Le spectacle de la mort aurait inspiré l'idée de l'âme-esprit, séparée définitivement du corps et se mêlant à la vie des humains, soit pour les aider, soit pour leur nuire. De cette croyance est issu l'appareil des observances religieuses (prières, offrandes, destinées à gagner leur bienveillance ou à les apaiser, c'est-à-dire le culte des ancêtres, le plus ancien de tous. Il fut suivi par celui de la nature : le primitif, enclin comme l'enfant à doter les choses d'une mentalité analogue à la sienne, vit en elles des âmes dont il dépendait et qu'il implora. M. Durkheim conteste cette explication. Il ne peut croire que le sauvage ait ainsi interprété ses rêves. Comment n'en aurait-il pas vu la nature propre réductible à des souvenirs de l'état de veille, quand ils se rapportaient à des événements passés ? Ou s'il a rêvé à quelque expédition faite avec des amis, ne suffira-t-il pas qu'il les interroge pour s'assurer que cet acte est une illusion ? Il n'avait donc pas besoin d'appeler à son aide, pour l'expliquer, l'idée d'un dédoublement de son être. Enfin, on a de la peine à se figurer le primitif occupé à spéculer sur le rêve, lui qui est dominé par la vie à l'état de veille, pour en tirer « tout un système d'idées compliquées et appelées à avoir sur sa pensée et sur sa conduite une si profonde influence »^[37]. M. Durkheim critique ensuite l'explication que donne l'animisme du culte des esprits. « De simples âmes d'hommes ne sauraient être investies d'un caractère sacré^[38] par cela seul qu'elles sont désincarnées »^[39]. La mort ne crée pas ce caractère, elle peut tout au plus le renforcer. C'est ce que prouve l'exemple des Mélanésien qui ne rendent un culte qu'aux âmes de leurs grands hommes. « Il est inadmissible que les quelques rites que l'Australien accomplit quand il lui arrive de perdre l'un de ses parents aient été l'origine de ces cultes périodiques et complexes qu'ils pratiquent à l'égard d'êtres sacrés d'une tout autre nature^[40] »⁴¹. M. Durkheim conteste enfin la transformation que [260] l'animisme suppose du culte des morts en culte de la nature. Il est faux que le primitif ait confondu les choses avec les êtres vivants et qu'il ait vu en elles des âmes à adorer. Il n'a pas été poussé à projeter son image dans les choses et à leur prêter sa mentalité. « Bien loin que l'anthropomorphisme soit primitif, il est plutôt la marque d'une civilisation relativement avancée. À l'origine, les êtres sacrés sont conçus sous une forme animale ou végétale dont la forme humaine ne s'est que lentement dégagée »⁴². Il y a plus : « Loin de ne voir partout que des êtres semblables à lui, l'homme a commencé par se concevoir comme participant étroitement de la nature animale. C'est, en effet, une croyance presque universelle en Australie que les ancêtres des hommes ont été des bêtes ou des plantes. »⁴³. Du reste, « la théorie animiste implique une conséquence qui en est peut-être la meilleure réfutation. Si elle était vraie, il faudrait admettre que les croyances religieuses sont autant de représentations hallucinatoires, sans aucun fondement objectif. On suppose, en effet, qu'elles sont toutes dérivées de la notion d'âme^[44], construite elle-même avec les rêves^[45]... Il est inadmissible que des systèmes d'idées comme les religions..., où les peuples sont venus de tout temps puiser l'énergie qui leur était nécessaire pour vivre, ne soient que des tissus d'illusions. On s'entend aujourd'hui pour reconnaître que le droit, la morale, la pensée scientifique elle-même sont nés dans la religion, se sont pendant longtemps confondus avec elle et sont restée pénétrés de son esprit. Comment une vaine fantasmagorie aurait-elle pu façonner aussi fortement et d'une manière aussi durable les consciences humaines^[46]. »⁴⁷

Tout autre est le point de vue du naturisme, tel qu'il est exposé par exemple par Max Müller. Pour lui, la religion repose sur une expérience dont elle tire son autorité. Quelles sont ces « sensations génératrices »^[48] ? La réponse a été rendue facile par la découverte de textes très

anciens, les Védas. On y voit que chez les peuples indo-européens, les forces de la nature « furent les premiers objets auxquels se prit le sentiment religieux »^[49]. Ainsi, les divinités *Agni* et *Dyaus*, qui signifient « le feu » et « le ciel brillant » (analogie avec *Ignis* et *Zeus*). D'après Max Müller, c'est le spectacle de la nature avec ses forces surprenantes, le feu par exemple, et avec la sensation accablante de l'infini [261] qu'elle suggère, « qui donna la première impulsion à la pensée religieuse et au langage religieux »^[50]. Toutefois, la religion ne fut vraiment constituée que quand ces forces apparurent aux esprits comme des agents personnels, des puissances spirituelles, des dieux. Comment s'est opérée cette transformation ? Par l'action que le langage exerce sur la pensée. Les racines primitives désignaient des types d'action (frapper, monter, courir, etc.). Quand il s'agit de désigner les effets des forces naturelles, on se servit des vocables qui s'appliquaient aux actions humaines (le vent est *quelque chose* qui gémit, la rivière *quelque chose* qui court, etc.), et ce *quelque chose* fut conçu sous la forme d'agents personnels, plus ou moins semblables à l'homme, qui passèrent pour la cause des phénomènes physiques. Ainsi, pour Max Müller, s'est constituée la notion du divin. Quant à la religion des ancêtres, elle ne serait qu'un reflet de la précédente⁵¹. La notion d'âme aurait été conçue pour rendre compte de la mort. Les âmes des hommes, une fois dégagées du corps, auraient été attirées dans le cercle des êtres divins et finalement divinisées – culte secondaire d'ailleurs, car les hommes divinisés n'ont généralement été regardés que comme des demi-dieux.

Après avoir fait remarquer que cette doctrine repose, en partie, sur certains postulats linguistiques contestés, M. Durkheim en repousse les bases psychologiques. « Si la religion, dit-il, a pour principal objet d'exprimer les forces de la nature, il n'est pas possible d'y voir autre chose qu'un système de fictions décevantes dont la survie est incompréhensible »⁵². Les rites par lesquels le fidèle essayait d'agir sur la nature ayant tous échoué, comment sa foi a-t-elle pu se maintenir ? – Max Müller a cru échapper à l'objection en distinguant radicalement la religion de la mythologie. Il réserve le nom de religion aux seules croyances qui sont conformes à la morale et à la théologie rationnelle. Les mythes seraient des développements parasites greffés sur elles sous l'influence du langage. Mais, observe M. Durkheim, ils sont un des éléments essentiels de la vie religieuse, car ils fixent la physionomie des divinités, et même ils ont répandu l'idée de leur existence. « Tous ces mythes, même les plus déraisonnables, ont été des objets de foi... Il est donc impossible qu'ils soient sans fondement objectif »⁵³. La distinction proposée par Max Muller laisse subsister l'objection, et il faut croire que si la foi religieuse s'est maintenue, malgré l'insuccès de son [262] action sur la nature, c'est qu'elle répond à un autre besoin que celui de nous adapter aux choses.

Mais il y a plus. Le naturisme n'explique pas la distinction des choses en sacrées et profanes. Qu'est-ce qui a donné à l'homme l'idée de cette dualité ? Ce n'est pas le spectacle de la nature, qui est partout semblable à elle-même. Il n'en découle aucune raison qui ait pu suggérer de prêter à certaines forces une sorte de dignité éminente par rapport aux autres. En fait, ce ne sont pas leurs formes imposantes ou leur puissance qui ont donné aux choses leur caractère sacré : le soleil, la lune, les vents n'ont été divinisés que tardivement, et les premiers êtres auxquels s'est adressé le culte sont d'humbles végétaux ou des animaux tels que le lièvre, le lézard ou la grenouille.

Puisque ni l'homme ni la nature n'ont par eux-mêmes de caractère sacré, ce caractère doit venir de quelque autre réalité, et par delà les religions dites animistes et naturistes, il doit y avoir un culte encore plus ancien dont ils dérivent. « Ce culte existe, en effet : c'est celui auquel les ethnographes ont donné le nom de *Totémisme* »⁵⁴.

Le Totémisme⁵⁵ a été découvert d'abord chez certaines peuplades américaines. On s'aperçut ensuite (Grey, 1841) qu'il existait aussi en Australie et qu'il était lié, comme en Amérique, à un certain système social (Howitt, 1880). Frazer fut le premier qui ait essayé d'en faire une étude

d'ensemble, d'ailleurs purement descriptive, dans son *Totemism* (1887). En 1889, Robertson Smith, professeur à Aberdeen, dans son célèbre ouvrage *The Religion of the Semites*, s'efforça d'en approfondir les notions fondamentales. Une vive lumière fut jetée sur le fonctionnement de la religion totémique par les deux ouvrages de Baldwin Spencer et F.-J. Gillen, *The native Tribes of Central Australia* (Londres, 1899) et *The northern Tribes of Central Australia* (Londres, 1904), bientôt suivis d'un livre d'Howitt, *Native Tribes of South-East Australia* (Londres, 1904). Ces découvertes ont amené Frazer à publier son livre avec divers compléments sur le totémisme et une certaine organisation familiale et matrimoniale (*Totemism and Exogamy*, 4 vol. Londres 1910)^[56].

C'est le totémisme australien que M. Durkheim a choisi parce qu'il est mieux connu, plus primitif et moins compliqué que celui d'Amérique, sans s'interdire toutefois des aperçus sur ce dernier à titre complémentaire et pour faire comprendre le premier [263]. Il en étudie tout à tour les *croyances* (Livre II), et les *attitudes rituelles* (Livre III).

III

Commençons par les croyances relatives au totem.

À la base de la plupart des tribus australiennes se trouve le *clan*. Les individus qui le composent se regardent comme unis par un lien de parenté, distinct des relations de consanguinité. En cela le clan ressemble à la *gens* romaine et au *genos* grec. Mais il en diffère en ce que son nom est aussi celui d'une espèce de choses matérielles avec lesquelles ses membres croient soutenir des rapports de parenté. Cette espèce de choses s'appelle son *totem*⁵⁷. Chaque clan a son totem particulier. Les objets qui servent de totems sont en général des végétaux et surtout des animaux, rarement des forces cosmiques. Il y a aussi des totems anormaux, formes dérivées et secondaires, par exemple une partie d'objet, un organe d'animal, ou bien un être mythique dont le clan est censé descendu (tel serpent fabuleux, etc.).

Comment s'acquiert le nom totémique ? La plupart du temps l'enfant a pour totem celui de sa mère, mais il y a des peuplades où il a celui de son père, et d'autres où il reçoit celui de quelque ancêtre mythique.

Au-dessus des totems de clans, il y a ceux des *phratries* ou groupes de clans fraternellement unis, dont les premiers sont les espèces. Ce sont en général des animaux : Kakatoès blanc ou noir, aigle-faucon, corbeau, etc.

Mais le totem n'est pas seulement un nom, c'est un emblème, un véritable blason. Il est gravé sur le bouclier ou le canot, sur les murs de la maison ou sur de grands poteaux fixés à côté de la porte d'entrée ; il est dessiné sur le corps, surtout au moment de l'initiation du jeune homme à la vie religieuse de la tribu ; on le peint même sur les cadavres avant de les ensevelir.

Le totem n'est pas simplement une étiquette collective : il a aussi un caractère religieux, c'est-à-dire sacré, qu'il communique à certains objets, par exemple aux *churinga*⁵⁸, pièces de bois ou morceaux de pierre polie, de forme ovale ou allongée, sur lequel il est gravé. Le *churinga*, qui sert d'instrument de culte grâce au ronflement qu'on obtient en le faisant tourner avec un fil formé de cheveux humains, est chose sacrée que le [264] profane ne peut ni voir ni toucher, et les abords de la cavité où on le cache deviennent un lieu d'asile, où nul ne doit être inquiété. Il a diverses propriétés curatives, il inspire aux gens force et courage. Il est l'arche sainte du clan. Sa perte est le plus grand malheur qui puisse lui arriver. C'est encore le totem qui rend sacrés deux autres instruments liturgiques sur lesquels il est grossièrement ou vaguement figuré : le *nurtunja*, perche ou lance entourée de touffes d'herbes et surmontée de plumes d'aigle-faucon, et le *waninga*, qui ressemble tantôt à une croix, tantôt à un drapeau, objets vénérés autour desquels se

célèbrent les rites et que les initiés embrassent pour se pénétrer du principe religieux qui est censé y résider.

Mais les images totémiques ne sont pas les seules choses sacrées. Il existe des êtres réels qui, eux aussi, sont l'objet de rites en raison des rapports qu'ils soutiennent avec ces images où leur aspect est reproduit. Ce sont, pour la plupart, des animaux et des plantes. Il est défendu d'en manger. Qui s'en nourrit paiera fatalement de sa vie ce sacrilège. Toutefois, cette interdiction est levée en cas de nécessité, quand l'indigène n'a pas d'autre aliment, à plus forte raison quand le totem est un aliment dont on ne peut se passer, l'eau par exemple. Défense de le tuer, sauf s'il est un animal nuisible. Parfois il est interdit de le toucher : dans telle tribu, tout membre du clan de l'Élan doit s'abstenir de tout contact avec l'élan mâle⁵⁹. Remarquons avec M. Durkheim que les êtres totémiques sont moins sacrés que les images où ils sont représentés. Celles-ci sont conservées loin des profanes et dans les cérémonies du culte, ce sont elles qui tiennent la première place.

Venons-en maintenant au caractère sacré de l'être humain. Chaque membre du clan en est investi. « La raison de cette sainteté personnelle, c'est que l'homme croit être, en même temps qu'un homme⁶⁰, un animal ou une plante de l'espèce totémique »⁶¹. En effet, il en porte le nom. Or, l'identité du nom implique aux yeux de ces peuplades une identité de nature, car le nom est plus qu'un mot, il est quelque chose de l'être. Un membre du clan du Kangourou s'appelle lui-même un Kangourou⁶². Pour rendre cette assimilation quelque peu intelligible, le primitif a conçu des mythes plaçant au début de l'humanité des animaux étranges ou des créatures informes dont les hommes seraient descendus⁶³. Quoi qu'il en soit, le membre du [265] clan est sacré. Ce caractère appartient surtout à son sang et à ses cheveux, qui servent soit à oindre soit envelopper certains objets du culte. Toutefois la dignité religieuse n'est pas égale chez tous. Les hommes la possèdent plus que les femmes. Quant aux jeunes gens non initiés, ils en sont totalement dépourvus.

Avant de clore ce chapitre, M. Durkheim fait remarquer que le totémisme n'est pas une zoolâtrie. L'homme n'a nullement, vis-à-vis des animaux ou des plantes dont il porte le nom, l'attitude du fidèle envers son Dieu, puisqu'il appartient lui-même au monde sacré. Tout au plus peut-on dire que, dans certains cas, l'animal paraît un peu plus haut que lui dans la hiérarchie religieuse. Il est, en général, regardé comme parent et traité comme tel.

Après avoir étudié le point de vue du totémisme sur les choses sacrées, il faut indiquer sa conception du monde. Toutes les choses paraissent au primitif faire partie de sa tribu, et il a cru pouvoir les classer dans les divers clans qui la composent⁶⁴. Ces classifications sont intéressantes, d'abord parce qu'elles sont les plus anciennes que nous connaissons, ensuite parce qu'elles nous montrent comment s'est formée dans l'humanité la notion de genre. Elle s'est modelée sur l'organisation sociale, en lui empruntant les idées de groupe et de hiérarchie. On peut aussi en tirer la conclusion que le cercle des choses religieuses est plus grand qu'il ne le paraît et qu'il embrasse tout ce qui est connu. Ainsi dans la tribu du Mont-Gambier, qui comprend dix clans, le monde entier est réparti en dix classes dont chacune a un totem spécial pour souche. C'est de cette souche que toutes les choses classées dans le clan tiendraient leur réalité. La religion totémique met donc du divin partout. Ces classifications montrent enfin que les cultes des divers clans d'une tribu sont solidaires les uns des autres, et que « la religion totémique est le système complexe, formé par leur réunion, tout comme le polythéisme grec était constitué par la réunion de tous les cultes particuliers »⁶⁵.

À côté des totems impersonnels et collectifs qui sont au premier plan, il en est d'autres qui sont propres à chaque individu, qui expriment sa personnalité et dont il célèbre le culte en particulier. Ce totem est en général un animal. Il donne son nom à l'individu – prénom qui vient s'ajouter à la désignation totémique collective. Conféré au cours de cérémonies religieuses importantes, il a un

caractère sacré. L'individu soutient les rapports [266] les plus étroits avec son animal éponyme. Il participe à sa nature, il en a les qualités et les défauts. Par exemple, s'il a l'aigle pour totem personnel, il est censé posséder le don de voir dans l'avenir. Leurs destinées passent pour solidaires : si l'animal meurt, la vie de l'homme est en danger. Aussi, ce dernier évite-t-il de le tuer. En revanche, l'animal le protège, lui porte bonheur⁶⁶. Toutefois, ce protecteur n'est pas considéré comme un parent. – Entre le totémisme collectif et le totémisme individuel, se place un troisième, que Frazer appelle « sexuel ». Tous les hommes de la tribu, d'une part, et toutes les femmes, de l'autre, forment deux corporations distinctes qui se croient unies par des liens mystiques à un animal déterminé. Chez les Kurnai, tous les hommes se regardent comme issus de l'émou-roitelet, toutes les femmes comme descendues de la fauvette. Ces animaux sont des patrons qu'on traite avec les plus grands égards. On le voit, ces deux ancêtres de la tribu font double emploi avec ceux dont chaque clan passe pour tirer son origine. Il y a là une contradiction dont la mentalité indigène ne paraît pas s'être préoccupée.

IV

D'où viennent ces étranges croyances totémiques ? Il y a là un problème difficile, auquel M. Durkheim consacre trois chapitres les plus intéressants⁶⁷.

On a cru pouvoir les expliquer en les dérivant d'une religion antérieure. Pour Tylor et Wundt⁶⁸, elles viendraient du culte des ancêtres grâce à la doctrine de la transmigration des âmes. L'animal, où s'incarne un être vénéré, devient une chose sainte pour le clan qui en est issu. Mais les exemples cités par ces auteurs sont empruntés à des sociétés assez avancées (Java, Sumatra, la Mélanésie). En Australie, on ne trouve ni le culte des morts, ni la croyance à la métempsycose. D'ailleurs, cette hypothèse prend pour accordé ce qu'il s'agit d'expliquer, l'idée que s'est faite le primitif de son étroite parenté avec l'animal, dont le corps serait facilement emprunté par l'âme humaine. De son côté, Jevons⁶⁹ rattache le totémisme au culte de la nature. Il admet que les clans ont adopté comme parents et patrons des êtres qu'il était prudent de se concilier, hypothèse inadmissible si l'on songe [267] que le clan a choisi des protecteurs souvent peu puissants, et pour parler plus exactement, un seul au lieu de plusieurs.

Pour préciser le problème, il s'agit d'éclaircir les rapports de parenté qui existent entre le totémisme individuel et celui du clan. Quel est le plus ancien ? La question est importante, car selon que le totémisme individuel est primitif ou dérivé, on en conclura que la religion est née dans la conscience de l'individu, ou au contraire qu'elle est d'origine sociale.

Pour certains savants (Frazer, Hill Tout, etc.), c'est la première alternative qui est la vraie. De même que de nos jours encore un père transmet son totem à ses enfants, il est à croire que tel homme marquant d'autrefois a légué le sien à ses descendants qui en ont fait leur blason collectif. Quant à l'origine du totem individuel, elle serait fétichiste, issue du désir de s'assurer un protecteur. D'après M. Durkheim, l'explication est inexacte, au moins pour l'Australie, où le fétichisme est inconnu.

De plus, si le totémisme individuel était le fait initial, il devrait être d'autant plus développé que les sociétés sont plus primitives. Or, en Australie, le totémisme collectif règne seul dans la majorité des tribus ; tandis qu'ils est en pleine décadence dans celles de l'Amérique du Nord, qui sont bien moins arriérées, et là où le totémisme individuel est en vigueur, on peut dire que c'est dans les cadres de l'autre qu'il est né et qu'il se meut, puisque les novices ne sont autorisés à choisir leur totem personnel que parmi certaines espèces déterminées par le clan. M. Durkheim tire de là cette conclusion favorable à son système : « La première forme de religion individuelle que l'on rencontre dans l'histoire, nous apparaît, non pas comme le principe actif de la religion publique, mais au contraire, comme un simple aspect de cette dernière. Le culte que l'individu

organise pour soi-même et, en quelque sorte, dans son for intérieur, loin d'être le germe du culte collectif, n'est que celui-ci approprié aux besoins personnels de l'individu. »⁷⁰

S'attachant donc au totémisme de clan, notre auteur établit qu'il est dominé par la notion d'une force anonyme, qui se retrouve dans chacun des êtres totémiques sans se confondre avec aucun d'eux – dieu impersonnel, immanent au monde où il agit avec puissance, et que l'Australien a conçu sous les espèces d'une chose sensible, animale ou végétale. C'est le *mana* des Mélanésiens ou le *wakan* des Sioux. Cette constatation amène M. Durkheim à un aperçu relatif à la genèse de la pensée religieuse. Loin d'avoir commencé par se représenter le divin sous [268] la forme d'êtres définis et personnels, elle l'a conçu tout d'abord comme pouvoir indéfini et anonyme, dont les choses sacrées ont été simplement des formes individualisées. Il y voit une confirmation de la thèse qu'il soutenait en 1899⁷¹, la nécessité de ne faire entrer dans la définition du phénomène religieux aucune notion de personnalité mythique. – Or, cette notion de force impersonnelle, comment l'expliquer ? Comment les hommes ont-ils été amenés à la construire, et de quels matériaux se sont-ils servis ? L'analyse du totem montre qu'il symbolise à la fois le principe (ou le dieu) totémique et le clan. C'est dire que le Dieu et le clan ne font qu'un. Mais « comment cette apo théose de la société^[72] a-t-elle été possible, et d'où vient qu'elle ait eu lieu de cette façon ? »^[73]

Il est certain qu'une société a tout ce qu'il faut pour « éveiller la sensation du divin »^[74], car « elle est à ses membres ce qu'un Dieu est à ses fidèles »^[75]⁷⁶. Comme lui, elle les domine, elle exige leur obéissance, elle obtient leur respect. De plus, par cela même qu'elle les pénètre, elle les vivifie et les exalte (qu'on se rappelle les croisades, la nuit du 4 août, etc.), elle soutient leur être moral en les approuvant, elle donne à certains hommes un caractère sacré, elle consacre certaines idées qu'elle interdit de révoquer en doute. Dans le clan, cette action collective se précise et suscite la sensation du sacré. L'idée religieuse est née, semble-t-il, dans les réunions d'une effervescence inouïe qui rapprochent, comme par exemple en Australie, les membres dispersés de la tribu, véritables orgies de chants, de cris et de danses⁷⁷. Alors le clan, par la surexcitation où il jette ces individus, tirés de leur vie isolée et terne, éveille chez eux l'idée de forces extérieures qui les transforment. Ces forces, ils les incarnent tout naturellement dans le totem, animal ou plante, qui est l'emblème ou le drapeau du clan. Le sentiment qui se développe alors n'est pas la crainte, où Lucrèce a vu à tort l'origine de la religion, il est plutôt un certain délire, surexcitation où l'être prend conscience de la puissance sociale.

Il reste une difficulté à résoudre : l'origine de la notion du totem. Qu'est-ce qui a déterminé le clan à se choisir un emblème ? Pourquoi ces insignes ont-ils été empruntés au monde végétal et surtout animal ? Le choix d'un emblème s'explique par la nécessité de rendre plus sensible l'unité d'un groupe, déjà affirmée par le nom collectif que portent ses membres. De plus, [269] on a lieu de croire que chaque groupe a prit pour insigne l'animal ou le végétal qui était le plus répandu, dans le voisinage de l'endroit où il avait coutume de s'assembler.

V

Sur ces données essentielles du Totémisme se sont greffées des notions que l'on retrouve dans toutes les religions, celles d'âme, d'*esprit*, de *personnage mythique*. Quels sont le contenu et l'origine de ces notions ? C'est ce qu'il s'agit à présent d'élucider⁷⁸.

Toutes les sociétés australiennes admettent que chaque corps humain abrite une âme, principe de sa vie. Pour elles, l'âme a une forme inconsistante, de dimensions très réduites. Elle est quelque peu physique, puisqu'elle mange, même après la mort. Pourtant elle est invisible (sauf pour les magiciens et les vieillards), et en quelque sorte éthérée. Distincte et indépendante du corps que, dès cette vie, elle peut quitter momentanément, elle est néanmoins associée à la vie de l'organisme, à tel point qu'elle grandit et dépérit avec lui. Elle est localisée sur certains points

(cœur, sang, etc.) et diffuse à travers les autres. À la mort, il faut tout un appareil de rites spéciaux pour la déterminer à partir⁷⁹. Une fois séparées définitivement, les âmes se rendent en une région située soit sous terre, soit dans le ciel, où elles sont traitées soit de la même manière, soit différemment (selon leur conduite ici bas).

Quelle est leur origine ? D'après bon nombre de tribus australiennes, elles sont la réincarnation de celles des ancêtres, êtres mixtes où l'élément animal ou végétal prédominait, et en définitive elles sont l'incarnation du principe totémique. Par là se trouve expliqué le caractère religieux et sacré dont l'âme a été revêtue. « Si elle est faite de la même matière mentale que les êtres sacrés, il est naturel qu'elle soit l'objet des mêmes sentiments »^[80]. Mais comment expliquer l'idée de survivance ? Elle ne s'est nullement constituée sous l'influence de notions morales, par le besoin de croire à une juste rétribution ultra-terrestre des actions humaines. « Toute considération de ce genre était étrangère à la primitive conception de l'au-delà »^[81]. Il ne faut pas davantage y voir un moyen d'échapper à la perspective de l'anéantissement. « Le primitif accepte généralement l'idée de la mort avec^[82] indifférence »^[83]. Il semble que l'« on ait admis la survie des morts pour pouvoir expliquer la naissance des vivants, les âmes [270] des nouveaux-nés étant ou des émanations d'âmes ancestrales où ces âmes mêmes réincarnées »^[84]⁸⁵.

Étudions à présent les personnalités mythiques d'ordre supérieur, esprits, héros civilisateurs et dieux, admises par les religions australiennes.

L'esprit, bien qu'il soit souvent uni à quelque objet particulier (source, arbre, etc.), a plus d'indépendance que l'âme, et un cercle d'action plus étendu. Il est plus important que l'âme même désincarnée, sorte de « déclassée » sans fonctions déterminées. Un esprit est préposé à un certain ordre de phénomènes, cosmiques ou sociaux. – Il y a pourtant des âmes qui sont des esprits, celles des personnages mythiques des temps primitifs. Elles sont préposées à la conception et deviennent le génie tutélaire de l'enfant et plus tard de l'homme. Elles passent pour être l'esprit de tel arbre, de tel rocher, etc. ; on les croit capables d'action sur la nature. D'autres sont des esprits nuisibles, avec lesquels les magiciens sont en rapport. Au-dessus sont les « héros civilisateurs »^[86], ancêtres plus puissants et à l'influence plus étendue, qui auraient inventé l'un le feu et la lance, l'autre la circoncision, etc. Il y a plus. Certaines tribus australiennes se sont élevées à la conception d'un dieu suprême, qui commande au soleil et à la lune et qui a fait les animaux, les arbres, les hommes, les arts, les rites. Ce grand dieu a un caractère tribal et même international.

La complexité de ce système n'en exclut pas l'unité. « Le grand dieu tribal, en effet, n'est qu'un esprit ancestral qui a fini par conquérir une place éminente. Les esprits ancestraux ne sont que des entités forgées à l'image des âmes individuelles, de la genèse desquelles ils sont destinés à rendre compte. Les âmes, à leur tour, ne sont que la forme que prennent, en s'individualisant dans des corps particuliers, les forces impersonnelles qui sont à la base du totémisme. [...] Dans ce travail d'élaboration, l'idée d'âme a, sans doute, joué un rôle important : c'est par elle que l'idée de personnalité a été introduite dans le domaine religieux. Mais il s'en faut qu'elle contienne toute la religion en germe. D'abord, elle suppose avant elle la notion de *mana*, ou principe totémique, dont elle n'est qu'un mode particulier... Elle^[87] a seulement servi à suggérer à l'imagination mythologique des constructions d'un genre nouveau (personnalités mythiques), dont la matière a été empruntée à ce réservoir de forces anonymes et diffuses qui constituent le fond primitif des religions »⁸⁸

(À suivre).

[426]VI⁸⁹[90]

Aux croyances totémiques, dominées par la notion d'une puissance anonyme que l'Australien a conçue sous les espèces d'une chose sensible, animale ou végétale, mais qui, pour M. Durkheim, est tout simplement la force sociale, se mêlent des rites assez compliqués, dont nous allons classer les formes les plus générales, et tâcher d'élucider les origines et la signification⁹¹.

Le culte offre deux aspects : l'un négatif, l'autre positif. Examinons-les tour à tour.

Par culte négatif, M. Durkheim entend les rites qui édictent des abstentions vis-à-vis des choses sacrées. Avant tout⁹², il y a les interdits de contact. Défense au public de toucher les churinga (instruments de culte), ou le sang qui coule pendant l'initiation, etc. Défense (sauf aux vieillards) de manger les animaux ou les végétaux sacrés. Défense aux profanes de regarder les peintures totémiques exécutées sur le corps des officiants, d'adresser la parole aux êtres sacrés ou de parler en leur présence. Défense de prononcer certains noms sacrés, celui de tel totem vénéré, celui d'un mort. De plus, « rien de ce qui concerne la vie profane ne doit se mêler à la vie religieuse ». Pour jouer un rôle rituel, l'indigène est souvent obligé de revêtir un costume spécialement [427] consacré à cet usage. Le jeun et la suspension de travail sont de rigueur dans certaines solennités religieuses. En conclusion, cette séparation du sacré et du profane se manifeste dans l'espace par l'institution des temples et des sanctuaires, et dans le temps par celle des fêtes religieuses.

Par un contre-coup inattendu, ce système d'abstentions exerce sur les individus une action positive très importante : il modifie leur état moral en les éloignant du profane pour les rapprocher du sacré. Le fait est sensible surtout lors de l'initiation, quand les interdits s'accumulent sur une seule tête : pendant de longs mois l'indigène vit seul en pleine forêt, mangeant et dormant peu... L'on devine la métamorphose produite en lui par ce culte négatif, véritable ascétisme temporaire, où la douleur le virilise et le rend « plus fort que la nature puisqu'il la fait taire ».⁹³

D'où vient cette coutume des interdits ? Elle est impliquée dans la notion même du sacré qui est, par définition, un monde à part. Mais il y a plus. D'après M. Durkheim, elle provient aussi de « l'extraordinaire contagiosité du caractère sacré »^[94]. Le simple contact d'un churinga suffit à sanctifier choses et gens, et cette action se produit même à distance. La facilité avec laquelle les forces religieuses sont entraînées hors de leur domaine oblige donc le fidèle à un système de mesures qui arrête cet écoulement. Mais comment expliquer cette contagiosité ? Elle vient de ce que « ces forces n'ont nulle part de lieu propre »^[95] et que « rien ne les attache aux choses où nous les localisons »^[96]. Par suite « leur intensité les incite à cette propagation que toute favorise. »^[97]

Toutefois, quelle que soit son importance, le culte négatif n'est qu'une introduction à la vie religieuse. Le vrai culte implique des rapports effectifs avec les forces en question et l'homme ; il est *positif*.

À la suite des observations de Spenser et Gillen, préparées par celles de Schulze et confirmées par celle de Strehlow^[98], nous connaissons assez bien le culte positif totémique des tribus de l'Australie centrale. Sa partie centrale est la fête que les Arunta nomment l'*Intichiuma*. Elle est célébrée à l'approche de la saison des pluies. Elle comprend deux phases successives. La première a pour objet d'assurer la prospérité de l'espèce animale ou végétale qui sert de totem au clan. Par exemple, au jour fixé par le chef, tous les membres du groupe de la « Chenille » se rendent, nus et en silence, vers un gros bloc de quartzite [428] entouré de petites pierres arrondies représentant l'un la chenille adulte, les autres ses œufs. Ils les frappent pour en détacher de la poussière, et les grains dispersés sont censés multiplier les germes précieux de l'animal totémique. Ce rite est répété solennellement dans une dizaine d'autres endroits similaires. Dans certains clans, pour le rendre plus efficace, des jeunes gens s'ouvrent les veines et laissent couler leur sang sur la pierre. On pense accroître ainsi ses vertus revivifiantes... La deuxième phase de la fête consiste dans la

consommation de la plante ou de l'animal totémique (le kangourou par exemple) – forme la plus élémentaire connue d'une grande institution religieuse : le sacrifice.

On sait quelle est la transformation subie par la notion de sacrifice, à la suite du célèbre ouvrage de Robertson Smith⁹⁹. Avant lui, on ne voyait guère dans ce rite qu'une offrande ou un tribut. Le savant écossais a montré qu'il est un repas auquel les fidèles prennent part en même temps que le Dieu, communion alimentaire ayant pour objet et pour effet de nouer entre eux et lui des liens de parenté. Théorie exacte, dit M. Durkheim, à la condition d'ajouter que l'aliment doit être sacré soit par nature, soit à la suite d'une série d'opérations préliminaires, lustrations, onctions, prières, etc.¹⁰⁰ Par là, l'indigène revivifie périodiquement le principe totémique qui est en lui, la substance mystique dont son âme est faite. Toutefois, l'idée d'offrande y est aussi attachée dans les religions primitives, quoi qu'en ait dit Robertson Smith qui pensait qu'elle n'a pu naître que dans les grandes religions postérieures, où les dieux ont été conçus comme des rois auxquels les fidèles devaient payer tribut. M. Durkheim s'appuie sur l'Intichiuma pour le réfuter. Le sang versé sur la pierre est offert à l'espèce sacrée, qui en a besoin pour se perpétuer. Smith ne peut admettre que les dieux attendent de l'homme des aliments et des forces, quand ce sont eux qui le nourrissent. Tout s'explique pourtant si l'on songe que les êtres sacrés dont dépend sa vie sont apparus au primitif sous la forme d'animaux ou de plantes périssables, dont il avait un intérêt primordial à favoriser le renouvellement. « Le culte n'a donc pas uniquement pour objet de faire communier les sujets profanes avec les êtres sacrés, mais aussi d'entretenir ces derniers en vie, de les refaire et de les régénérer perpétuellement. Certes, ce ne sont pas les oblations matérielles qui, par leur vertu propre, produisent cette réfection ; ce sont les états mentaux [429] que ces manœuvres, vaines par elles-mêmes, réveillent ou accompagnent... Ce que le fidèle donne réellement à son Dieu [...], c'est sa pensée. Il n'en reste pas moins qu'il y a entre eux échange de bons offices. La règle *do ut des...* traduit le mécanisme même du système sacrificiel, et plus généralement de tout le culte positif »¹⁰¹

VII

À côté des rites que nous venons de décrire, il en est d'autres également destinés à assurer la fécondation de l'espèce totémique. Ils consistent en mouvements et en cris imitant l'animal en question. Pour ce motif, M. Durkheim les appelle *mimétiques*. Ils sont nombreux et variés. D'après Strehlow, suivant la nature des totems dont on célèbre la fête, on saute à la manière des kangourous, on imite le vol des fourmis ailées, le bruit de la chauve-souris, le cri du dindon sauvage ou de l'aigle, le sifflement du serpent, etc. Quand le totem est une plante, on fait le geste d'en cueillir ou d'en manger. Chez les Warramunga, à la fête du kakatoès blanc, le chef du clan et son fils imitent à tour de rôle le cri de l'oiseau pendant toute la nuit. Chez les Kaitish, quand on veut obtenir la pluie, le chef jette en tous sens des flocons de duvet blanc représentant les nuages, et l'on fait entendre longtemps le cri du pluvier. « Ces mouvements et des cris, grotesques en apparence, ont en réalité une signification humaine et profonde. L'Australien cherche à ressembler à son totem^[102]... De plus, tous ces procédés de figuration sont autant de moyens de dire la chose qu'on veut réaliser (la reproduction de l'espèce totémique), de l'appeler, de l'évoquer – besoin essentiellement humain »^[103].

D'où a pu venir à l'indigène « cette idée qu'en imitant un animal on le détermine à se reproduire »^[104] ? Une erreur aussi grossière ne s'explique guère, assure M. Durkheim que si l'on songe à « l'efficacité morale du rite »^[105], à « son action profonde sur l'âme des fidèles qui y prennent part. »^[106] Ils ont conscience qu'ils leur est « salutaire »^[107], et ils en déduisent qu'il a atteint le but matériel où il tendait¹⁰⁸. Ce qui confirme cette hypothèse, c'est l'existence d'autres rites, qu'on peut appeler *représentatifs* ou *commémoratifs*, destinés à rendre présents aux esprits le passé mythique du clan, les épisodes, épiques ou comiques, de la carrière terrestre de son grand

ancêtre (par exemple le Serpent noir des Warramunga), véritables représentations dramatiques[430] où il n'est pas fait un geste destiné à favoriser la reproduction de l'espèce totémique et auxquelles cependant, par simple contre-coup de l'action morale qu'elles produisent, l'indigène attribue naïvement cette efficacité. C'est que, en réalité, « la fonction fondamentale du culte positif était de rattacher le présent au passé, l'individu à la collectivité. »^[109]

En même temps qu'elles font mieux comprendre la nature du culte, ces représentations rituelles mettent en évidence un élément important de la religion, son caractère récréatif et esthétique. Il en est où l'on voit les assistants rire et s'amuser ouvertement. « C'est un fait connu que les jeux et les principales formes de l'art semblent être nés de la religion et qu'elles ont pendant longtemps gardé un caractère religieux. On voit quelles en sont les raisons : c'est que le culte, tout en visant directement d'autres fins, a été en même temps pour les hommes une sorte de récréation^[110]... L'état d'effervescence où se trouvent les fidèles assemblés se traduit nécessairement au dehors par des mouvements exubérants... Ils s'échappent en partie sans but, se déploient pour le seul plaisir de se déployer, se complaisent en des sortes de jeux^[111]... La récréation est une des formes de cette réflexion morale qui est l'objet principal du culte positif^[112]... Ainsi, la religion ne serait pas elle-même si elle ne faisait pas quelque place aux libres combinaisons de la pensée et de l'activité, au jeu, à l'art, à tout ce qui récrée l'esprit fatigué. L'art n'est pas simplement un ornement extérieur dont le culte se parerait, mais par lui-même le culte a quelque chose d'esthétique »^[113]¹¹⁴.

À côté de ces rites exécutés avec joie et même dans l'enthousiasme, il faut mentionner enfin les cérémonies tristes qui ont pour objet de faire face à une calamité ou de la déplorer. M. Durkheim les appelle piaculaires¹¹⁵. Voici d'abord celles du deuil. En Australie, elles sont longues et terribles. « Partout, c'est le même silence entrecoupé de gémissements, la même obligation de se couper les cheveux ou la barbe, de s'enduire la tête de terre de pipe ou de se couvrir de cendres, voire même d'excréments ; partout enfin c'est la même fureur à se frapper, à se lacérer, à se brûler. Dans le centre de Victoria, quand un fils meurt, le père se frappe la tête avec un tomahawk, et la mère se brûle la poitrine avec un bâton rougi au feu... Parfois ces brûlures sont si cruelles que la mort en résulte... À cette tristesse une sorte de colère vient généralement se mêler. Les parents ont comme un besoin de venger, par un moyen quelconque, la mort survenue. On les voit se précipiter les uns sur les [431] autres et chercher à se blesser mutuellement. Il y a même des cas où des sortes de combats singuliers sont régulièrement organisés... On ne peut pas n'être pas frappé des ressemblances que présentent ces pratiques avec celles de la vendetta. Les unes et les autres procèdent de ce même principe que la mort appelle des effusions de sang. Toute la différence est que, dans un cas, les victimes sont des parents et, dans l'autre, des étrangers... Dans certaines sociétés, le deuil se termine par une cérémonie d'une effervescence extraordinaire avec effusion de sang. »¹¹⁶

Ces rites piaculaires obéissent à un principe spécial : se faire du mal pour prouver que l'on souffre. Comment l'expliquer ?

Un premier fait est constant : c'est que le deuil n'est pas l'expression spontanée d'émotions individuelles. En général, il n'y a aucun rapport entre les sentiments éprouvés et les gestes exécutés. « Le deuil n'est pas un mouvement naturel de la sensibilité privée, froissée par une perte cruelle ; c'est un devoir imposé par le groupe, [...] une obligation sanctionnée d'ailleurs par des peines ou mythiques ou sociales »^[117]. Cette obligation, d'où vient-elle ? D'après les indigènes, elle procède du désir de payer au mort le tribut de regrets auquel il a droit et de prévenir sa colère qui éclaterait s'il se voyait oublié. Cette explication mythique, répond M. Durkheim, est insuffisante : pourquoi supposer une telle férocité chez ceux qui, de leur vivant, ont pu être bons et affectueux ? Voici plutôt la vraie solution du problème. « Quand un individu meurt, le groupe

familial auquel il appartient se sent amoindri, et, pour réagir, il s'assemble... La société exerce sur ses membres une pression morale pour qu'ils mettent leurs sentiments en harmonie avec la situation^[118]... Chacun est entraîné par tous ; il se produit comme une panique de tristesse. Quand la douleur en arrive à ce degré d'intensité, il s'y mêle une sorte de colère et d'exaspération. On s'en prend à soi-même ou aux autres^[119]... Mais le primitif ignore le mécanisme psychique d'où résultent ces pratiques, et il s'en force une tout autre explication. Il cherche autour de lui d'où peut venir la contrainte qu'il subit : il l'attribue à l'âme que la mort a mise en liberté... Ainsi s'explique la métamorphose qui fait du parent d'hier un ennemi redouté. Cette transformation n'est pas l'origine du deuil ; c'en est plutôt la conséquence. On ne pleure pas le mort parce qu'on le craint ; on le craint parce qu'on le pleure^[120] ». M. Durkheim ajoute que « les rites du deuil ne sont peut-être pas étrangers à l'idée que l'âme survit au corps... Pour [432] en rendre compte, les hommes ont prolongé l'existence de l'âme au-delà du tombeau^[121] ». ¹²²

Il y a d'autres rites piaculaires, célébrés à la suite d'un deuil public, d'une mauvaise récolte, d'une aurore australe qui effraie. Ils sont peu nombreux. « On voit donc combien il s'en faut que les religions primitives soient filles de l'angoisse et de la crainte »^[123]. M. Durkheim constate également, non sans surprise, que les « rites piaculaires spécialement destinés à expier le péché semblent faire presque complètement défaut »¹²⁴.

VIII

À la fin de cette longue et minutieuse étude, notre auteur dégage ses conclusions. « Si simple, dit-il, que soit le système totémique, nous y avons retrouvé toutes les grandes idées et toutes les principales attitudes rituelles qui sont à la base des religions, même les plus avancées... Nous sommes donc fondé à espérer que ces résultats peuvent nous aider à comprendre ce qu'est la religion en général »^[125]. Son élément principal, c'est non pas la croyance, mais le culte. « Le culte n'est pas simplement un système de signes par lesquels la foi se traduit au dehors, c'est la collection des moyens par lesquels elle se crée et se recrée périodiquement... Les croyances religieuses reposent sur une expérience spécifique dont la valeur démonstrative, en un sens, n'est pas inférieure à celle des expériences scientifiques [...], tout en étant différente, mais il ne suit aucunement que la réalité qui la fonde soit objectivement conforme, à l'idée que s'en font les croyants »^[126]. Cette cause objective, c'est la société. « C'est elle qui élève le fidèle au-dessus de lui-même ; c'est même elle qui le fait^[127]... De plus, presque toutes les grandes institutions sociales sont nées de la religion [...] : celle-ci est la ferme éminente et comme une expression raccourcie de la vie collective tout entière. Si donc elle a engendré tout ce qu'il y a d'essentiel dans la société, c'est que l'idée de la société est son âme^[128] »¹²⁹. À travers les mythologies et les théologies, on voit transparaître la société..., transformée il est vrai, et idéalisée. « Au monde réel où s'écoule sa vie profane l'homme en superpose un autre qui, en un sens, n'existe que dans sa pensée, mais auquel il attribue, par rapport au premier, une sorte de dignité plus haute »^[130]. Et cet idéal collectif, que la religion exprime, vient non d'un pouvoir inné de l'individu, mais de l'activité collective elle-même, [433] « synthèse des consciences particulières »^[131] qui a pour effet de « dégager tout un monde de sentiments, d'idées, d'images qui, une fois nés, obéissent à des lois qui leur sont propres »^[132].

L'existence des cultes individuels semble mal s'accorder avec l'explication sociologique de la religion. Il n'en est rien pourtant, dit M. Durkheim, puisque « les forces religieuses auxquelles ils s'adressent ne sont que des formes individualisées de forces collectives »^[133]. C'est donc la société qui l'alimente en lui fournissant un objet. Elle l'entretient aussi en lui communiquant sa chaleur, « seul foyer auquel nous puissions nous réchauffer moralement. »^[134] – Mais n'y a-t-il pas aussi l'action d'êtres ou d'une puissance supérieurs à l'homme ? Admettons-le, dit M. Durkheim, mais

pour qu'elle soit efficace, il faut qu'on croie en eux. Or, il est douteux que cette foi puisse se conserver si elle n'est pas partagée par un ensemble de fidèles¹³⁵.

Il y a donc dans la religion « quelque chose d'éternel »^[136], destiné à survivre aux symboles : le besoin qu'éprouve la société de raffermir, par des réunions régulières, les sentiments et les idées « qui font son unité et sa personnalité »^[137]. En quoi consisteront « les fêtes et les cérémonies de l'avenir »^[138] ? Il est malaisé de le dire, car « nous traversons une phase de transition et de médiocrité morale »^[139]. Quant au système d'idées par lequel la religion s'efforce « d'exprimer le monde »^[140], il se ramènera peu à peu aux résultats de la pensée scientifique qui en est « une forme plus parfaite »^[141]. Cependant « les religions, même les plus rationnelles et les plus laïcisées ne peuvent pas et ne pourront jamais se passer d'une sorte très particulière de spéculation qui, tout en ayant les mêmes objets que la science, ne saurait pourtant être proprement scientifique^[142] [...] : les exigences de la pratique et les nécessités vitales la poussent en avant, et les intuitions obscures de la sensation et du sentiment y tiennent souvent lieu de raisons logiques, sans que pourtant le contrôle de la science cesse de s'y exercer^[143] »¹⁴⁴.

IX

En lisant le monumental ouvrage de M. Durkheim, on ne peut s'empêcher d'admirer son vaste savoir et la vigueur d'une systématisation qui produit l'effet d'une nappe d'eau irrésistible¹⁴⁵. Quel guide ! Dans l'épaisse forêt totémique où l'on pourrait se croire perdu, l'éminent professeur marche d'un pas assuré [434], les yeux fixés sur le grand principe sociologique qui lui sert de boussole... Ce qu'on apprécie aussi chez lui, c'est cette indépendance de jugement qui lui fait écarter diverses théories plus sonores que solides. En ce sens, quand on aime la religion, on ne peut que se réjouir de le voir briser comme en se jouant, certaines armes, ou certains clichés, trop facilement brandis contre elle... Qui donc, en effet, après avoir lu ce livre, persistera à soutenir que la religion est fille de la peur et mère de toutes sortes de méfaits ? Au contraire, le lecteur impartial se rendra mieux compte de la puissance de son action civilisatrice. Il faut également savoir gré à M. Durkheim d'avoir contribué à appeler l'attention sur ce genre d'études longtemps dédaigné, et à montrer l'importance des formes extérieures de la religion, et son caractère social et sociable, trop méconnus par les individualistes. On trouvera dans son ouvrage de belles pages sur les grandes émotions collectives où les hommes se retrempent et dont ils sortent plus capables de remplir leurs devoirs les uns envers les autres. On y verra aussi de fortes remarques sur le sacrifice, l'animisme, etc.

Nous sommes, par contre, moins satisfait de sa thèse centrale : son explication sociologique de la religion. D'après lui, rappelons-le, la religion est un fait social, un ensemble de croyances et de cérémonies collectives, qui domine les hommes, reléguant au second plan la religion personnelle qui n'est que son contre-coup dans l'âme individuelle. C'est la société qui la crée, en imposant ce qui en fait l'essence, l'idée du sacré et non pas la foi au surnaturel, qui en est souvent absente, d'où découlent, avec un caractère obligatoire, les dogmes relatifs aux êtres sacrés et les rites destinés à se les concilier, c'est-à-dire, au fond, les croyances et les actions qui sont nécessaires à l'existence de la collectivité et à son développement. En dernière analyse, la société, qui a créé la religion, en est l'objet, et c'est à elle qu'on rend un culte même quand on ne s'en doute pas.

Cette thèse, si ingénieuse qu'elle soit, appelle de sérieuses réserves que nous ne pouvons, faute de place, qu'indiquer brièvement.

Tout d'abord, M. Durkheim nous semble avoir mal vu la *nature* de la religion. Ce qui le frappe surtout en elle, ce sont ses caractères extérieurs : croyances communes et rites. Il se place donc, pour l'étudier, à un point de vue trop objectif, comme un physicien devant la nature, tandis qu'il aurait dû, à la façon d'un chimiste, chercher à pénétrer dans son intimité. Il paraît oublier que,

avant tout, il s'agit de voir, comme le dit M. Boutroux [435], « l'idée qu'elle a d'elle-même »¹⁴⁶, et que, selon la remarque de M. Edouard Le Roy, « seule une théorie religieuse elle-même pourra rendre compte de ce qu'il y a de précisément religieux dans la religion »¹⁴⁷. Il cède ici à sa tendance bien connue à exagérer le rôle des faits sociaux aux dépens de leurs éléments individuels. Qu'est-ce donc que la religion pour un être conscient ? Est-ce une institution extérieure dont on suit les prescriptions ? Oui, sans doute, chez les peuples inférieurs, et encore n'est-il pas prouvé qu'elle ait revêtu cette forme chez nos plus lointains ancêtres. M. Durkheim, il est vrai, le croit en se basant sur l'analogie de la religion primitive avec le totémisme, le système le plus élémentaire actuellement connu, mais ce n'est là qu'une supposition, d'ailleurs peu vraisemblable. « Il y a des raisons de penser, dit Herbert Spencer, que les hommes des types inférieurs existant aujourd'hui ne sont pas des spécimens de l'homme tel qu'il fut dans son principe »¹⁴⁸. En réalité, il s'en faut que le totémisme soit aussi ancien et qu'il ait été aussi répandu qu'on l'a dit. Si l'on en croit Léon Marillier, les cultes individuels ne lui sont pas postérieurs – au contraire, et les cultes ancestraux, agrestes et naturistes ne dérivent pas de lui¹⁴⁹. L'organisation sociale à laquelle il est lié (le clan, la tribu) n'est pas primitive ; elle a été très vraisemblablement précédée, comme l'a soutenu Wundt, par « la masse inorganisée des individus »^[150]. On peut même admettre qu'il est postérieur aux institutions auxquelles il est associé, et que, loin de les avoir créées, il en est le reflet. Elles le précèdent, se fondant sur des besoins profonds, telle l'interdiction de l'inceste. « Le totémisme, fait observer M. Belot, a dû naître précisément de la nécessité de consacrer l'interdiction des mariages incestueux dont nous avons horreur ; il ne saurait donc expliquer cette interdiction, qui en est la raison d'être, ni cette horreur dont il est le produit »¹⁵¹. Quant à la généralité du totémisme, elle n'est pas plus vraisemblable que sa haute antiquité. D'après Mauss, on ne peut pas dire que les mythes et les rites thériomorphiques, que l'on constate dans certains groupes du monde indo-européen, sémitique ou égyptien, « ont été les restes d'un totémisme ancien »¹⁵². [436] Nous ne saurions donc voir en lui le type de la religion primitive¹⁵³, qui paraît plutôt, d'après de sérieux témoignages, avoir été un monothéisme latent¹⁵⁴.

Il n'est donc pas démontré que la religion primitive ait été une institution purement extérieure ; mais – remarquons-le maintenant – même si elle l'a été, nous ne pourrions accorder que son étude soit la meilleure manière de pénétrer la nature de la religion. La vraie façon de savoir ce qu'est un arbre, est-ce de l'examiner à l'époque où sa tige n'est guère qu'une baguette qui vacille, ou au temps de sa pleine stature et de sa riche maturité ? De même que la vraie nature de l'homme ne se découvre qu'après qu'il a secoué les formes transitoires de l'enfance, celle de la religion se révèle dans son fond ultime, non pas quand, la prenant à son berceau, l'on écoute ses premiers balbutiements et reconstitue ses premiers gestes, mais lorsqu'on la saisit, adulte et épanouie, dans la conscience des peuples qui ont progressé. Quelle forme revêt-elle donc chez les nations civilisées ? Même dans le catholicisme, où l'idée d'institution extérieure joue encore un grand rôle (et auquel M. Durkheim semble avoir pensé particulièrement), mais surtout dans le protestantisme, elle est émotion personnelle, elle est vie intérieure. « Les prophètes d'Israël et l'enseignement du Christ ont à ce point mis en relief la prépondérance de la disposition intérieure, que les âmes religieuses tendent de plus en plus à croire que, là où elle fait défaut, il n'y a point de religion du tout. La tâche difficile aujourd'hui, pour les autorités religieuses, est de maintenir la croyance à l'utilité des parties extérieures de la religion, chez des esprits pour qui elle est avant tout une affaire de conscience »¹⁵⁵. La religion qui a pris conscience d'elle-même apparaît comme une vie intérieure et supérieure, dominée par l'idée du sacré, par le sentiment d'une Présence invisible mais réelle et agissante. Elle est, selon la définition d'Auguste Sabatier, « un rapport conscient et voulu, dans lequel l'âme en détresse entre la puissance mystérieuse dont elle sent qu'elle dépend et que dépend sa destinée »¹⁵⁶.

X

Mais, dira-t-on, si l'école sociologique a mal vu la nature de la religion, n'a-t-elle pas su démêler ses origines ? Cette forme [437] individuelle, qui en est l'épanouissement, ne provient-elle elle aussi de l'action de la société sur ses membres ? Assurément les idées religieuses sont inculquées par la collectivité, et, même quand elles deviennent personnelles, celle-ci contribue, par les réunions de fidèles, à les entretenir et à les intensifier, mais faut-il en conclure qu'elles ont leur source, non dans les besoins des consciences individuelles, mais dans les nécessités de la vie sociale ? Cet essai d'explication de M. Durkheim, quelque intéressant qu'il soit, échoue tout comme sa tentative de faire dériver de la même cause le caractère *a priori* des « catégories » de l'esprit et l'aspect obligatoire des commandements moraux¹⁵⁷. Pour faire sortir logiquement la religion de la « pression » collective, il faudrait apporter au moins deux preuves, l'une indirecte, l'autre directe¹⁵⁸. La première consisterait à établir que tout homme qui ne vit pas en société est areligieux. Elle est difficile à fournir, car les sujets totalement isolés sont rares, et de plus les faits observés tendraient plutôt à prouver la thèse contraire, par exemple le cas de Laura Bridgman, Hélène Keller et Marie Heurtin, aveugles et sourdes, qui sont arrivées toutes seules à l'idée d'une puissance supérieure, cause des phénomènes¹⁵⁹. Il faudrait aussi établir que l'évolution des religions est l'œuvre de la société, non des consciences individuelles – thèse contredite par l'histoire, qui montre, à l'origine des grandes transformations de croyances, des individualités supérieures, apparaissant comme des variations spontanées, consciences créatrices, indépendantes de tout... sauf de Dieu, comme l'a été surtout celle du Christ, souvent seul en face d'un peuple hostile, seul à côté de ses disciples... absents même quand ils étaient présents, seul, mais inspiré par Dieu. « Les personnalités, de forte tension intérieure et de puissante détente extérieure, ont en elles un trésor d'énergie vitale, qu'elles renouvellent sans cesse par un contact mystérieux avec la fontaine de toute vie..., trésor merveilleux dont elles font largesse à l'humanité. La solitude et la méditation sont pour elles les sources inépuisables de l'action. »¹⁶⁰

On le voit, l'indépendance des hautes consciences vis-à-vis de la collectivité, montre bien que ce n'est pas elle qui crée les formes religieuses. Il y a plus¹⁶¹. Il en découle aussi que [438] ce n'est pas elle qui en constitue le fond, qui en est le véritable objet. Certes l'individu qui réfléchit est tout pénétré d'amour et de respect vis-à-vis de la société, cette mère à laquelle il doit tant, cette puissance qui le dépasse et le domine, mais il ne l'adore pas. Il l'adore si peu qu'il lui arrive de la condamner et de la combattre. « Loin que la conscience religieuse consiste à s'identifier avec la conscience sociale, elle incline l'homme à opposer les droits de Dieu à ceux de César, la dignité de la personne à la contrainte publique. Comment la société réelle pourrait-elle prétendre suffire à la conscience du croyant ? Offre-t-elle donc actuellement réalisés la justice, l'amour, la bonté, la science, le bonheur, tels que, pour la foi, ils sont réalisés en Dieu ? Évidemment, ce n'est pas de la société réelle et donnée que l'on parle, lorsque l'on explique par la seule action de la société les parties religieuses de l'âme humaine ; c'est de la société idéale, c'est de la société en tant qu'elle poursuit cette justice, ce bonheur, cette vérité, cette harmonie supérieure, dont la religion est l'expression. C'est en tant que les sociétés réelles participent déjà, en quelque mesure, de cette société invisible et tendent à s'y adapter, qu'elles inspirent le respect, qu'elles justifient les obligations dont elles chargent les individus... En un mot, la société idéale suppose la religion, elle s'inspire d'elle, bien loin qu'elle la fabrique comme une machine dont la destination serait de plier l'individu à des fins qui lui répugnent »¹⁶².

En face de ces difficultés et de ces critiques, on s'explique l'aveu de M. Hubert, distingué collaborateur de M. Durkheim : « Une démonstration pleinement satisfaisante du caractère social de la religion n'est pas encore possible »¹⁶³. Nous pouvons ajouter qu'elle n'est pas vraisemblable. Non, la religion n'a pas été créée par l'action excitante que les agglomérations humaines primitives – très restreintes selon toute probabilité – auraient exercée sur les individus. Elle a dû

jaillir des consciences étonnées, tour à tour inquiètes et frissonnantes d'espérance, qui se sentirent pressées d'adorer ce que M. Durkheim appelle la grande « force anonyme », c'est-à-dire, non le groupe auquel elles se rattachaient, mais le Dieu inconnu et deviné, plus puissant et meilleur qu'elles, seul capable de conférer aux êtres et aux choses un caractère sacré. Assurément, cette éclosion du sentiment divin a été aidée par l'émotion collective, mais plus encore, sans nul doute, par la vue du monde matériel. « Il est facile, dit [439] Ed. de Pressensé¹⁶⁴, de se représenter l'impression que devait produire sur le fils de l'Orient l'étincelante aurore dissipant la nuit, éveillant la fête universelle, empourprant les plaines immenses. On comprend qu'il ait transporté au ciel éclatant la notion du divin qui était en lui. On comprend de même qu'il l'ait rattachée aux flots bienfaisants du fleuve et plus tard au feu du foyer... Mais il n'eût rien divinisé dans la nature si le divin n'eût jailli des profondeurs de son être... Si l'homme ne l'avait pas trouvé au fond de lui-même, il ne le trouverait nulle part. Nulle révélation extérieure ne le lui donnerait, car il serait incapable de le comprendre ». Mais si la religion s'élance du fond même de l'âme, d'où vient-elle, en dernière analyse, si ce n'est de Celui vers lequel elle tend, et qui, après avoir créé ces besoins spirituels, est propre à les satisfaire ? Et ainsi la raison, qui scrute les causes suprêmes, se joint au cœur avide d'amour éternel et à la conscience altérée de sainteté parfaite, pour affirmer Celui qui, d'après Esaïe, s'appelle « le Premier et le Dernier », créateur et objet de la religion.

BIBLIOGRAPHIE

- Belot (Gustave), « Analyses - II. Sociologie. E. Durkheim. - *L'Année sociologique*, 1 vol. in-8°, 563 p. Paris, Alcan », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 23 (45), juin 1898, p. 649-657
- Bergaigne (Abel), *La religion védique d'après les hymnes du Rig-Veda*, Paris, F. Vieweg, « Bibliothèque de l'École des Hautes Études. Sciences philologiques et historiques » - 36, 1878, xxvi-328 p.
- Boutroux (Émile), *Science et Religion dans la philosophie contemporaine*, Paris, Ernest Flammarion, « Bibliothèque de Philosophie scientifique », 1908, 400 p.
- Durkheim (Émile), « De la définition des phénomènes religieux », *L'Année sociologique*, 2 (1897-1898), Mémoires originaux, 1899, p. 1-28
- Fargues (Paul), « Études sociologiques : Le point de vue sociologique de M. Durkheim », *Le Christianisme Social. Revue mensuelle d'étude & d'action*, 25 (12), décembre 1912, p. 711-720
- Fargues (Paul), « Études sociologiques : Le point de vue sociologique de M. Durkheim », *Le Christianisme Social. Revue mensuelle d'étude & d'action*, 26 (4), avril 1913, p. 234-246
- Frazer (James George), *The Golden Bough. A Study in Magic and Religion*, 2nd edition, London, Macmillan, 1901, vol. 1, xxviii-467 p.
- Guiraud (Élie), *La Notion sociologique de la religion*, thèse de la Faculté libre de théologie protestante de Paris, Cahors et Alençon, Imp. de A. Coueslant, 1911, 100 p.
- Hanotaux (Gabriel), « Jeanne d'Arc. II. La mission », *Revue des deux mondes*, 57, 1^{er} juin 1910, p. 481-522

Hubert (Henri), « Introduction à la traduction française », in Pierre-Daniël Chantepie de la Saussaye, *Manuel d'histoire des religions*, traduit sur la seconde édition allemande [1887-1889], sous la direction de Henri Hubert et Isidore Lévy, par Paul Bettelheim, P. Bruet, Charles Fosset [sic], Robert Gauthiot, Lucien Lazard, William Marçais et Alexandre Moret, Paris, Librairie Armand Colin, 1904, p. [v]-xlvi

Hubert (Henri), Mauss (Marcel), « Esquisse d'une théorie générale de la magie », *L'Année sociologique*, 7 (1902-1903), 1904, Mémoires originaux, p. 1-146

Hubert (Henri), Mauss (Marcel), *Mélanges d'histoire des religions : de quelques résultats de la sociologie religieuse, le sacrifice, l'origine des pouvoirs magiques, la représentation du temps*, Paris : Félix Alcan, « Bibliothèque de philosophie contemporaine » - Travaux de *L'Année sociologique*, publiés sous la direction de M. Émile Durkheim, 1909, xlii-236p.

Jevons (Frank Byron), *An Introduction to the History of Religion*, London, Methuen & Co, 1896, iv-443 p.

Lechalas (Georges), « Correspondance. Rouen, le 6 décembre 1908 », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 67 (1), janvier 1909, p. 110-111

Marillier (Léon), « La place du totémisme dans l'évolution religieuse. À propos d'un livre récent [F.B. Jevons, *An Introduction to the History of Religion* (London, 1896)] », *Revue de l'histoire des religions - Annales du Musée Guimet*, 18 (36-1), juillet-août 1897, p. 208-253 et p. 321-369 ; 19 (37), 1898, p. 204-233 et p. 345-404

Mauss (Marcel), « Le totémisme. Note », *L'Année sociologique*, 8 (1903-1904), 1905, Analyse, « 2. Sociologie religieuse, II. Systèmes religieux. A. Religions des sociétés inférieures », p. 235-328

Mayer (Emil Walter), « Zur Frage vom Ursprung der Religion », *Theologische Rundschau* (Tübingen), 16 (1-2), 1913, p. 1-12 et 33-48

Miéville (Henri-Louis), « Revue générale - Philosophie de la religion », *Revue de théologie et de philosophie* (Lausanne), n.s., 1, janvier 1913, p. 82-91

Müller (Friedrich Max), *Anthropological religion. The Gifford lectures delivered before the University of Glasgow in 1891*, London, Longmans, 1892, xxvii-464 p.

Pressensé (Edmond de), *Les Origines. Le problème de la connaissance, le problème cosmologique, le problème anthropologique, l'origine de la morale et de la religion*, Paris, Fischbacher, 1883 (3^e éd.), xv-558 p.

Réville (Albert), *Prolégomènes de l'histoire des religions*, Paris, G. Fischbacher, 1881, iii-321 p.

Réville (Albert), *Les religions des peuples non civilisés*, tome I, Paris, Librairie Fischbacher, « Histoire des religions » - 1, 1883, vii-412 p.

Sabatier (Auguste), *Esquisse d'une philosophie de la religion d'après la psychologie et l'histoire*, Paris, Librairie Fischbacher, 1897, xvi-415 p.

Smith (William Roberston), *Lectures [Burnett Lectures] on the Religion of the Semites*, First series : *The Fundamental Institutions*, Edinburgh, Adam and Charles Black, 1889, x-488 p.

Société Française de Philosophie, « Science et religion. Séance du 19 novembre 1908 », *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, 9 (2), février 1909, p. 19-73

Spencer (Walter Baldwin), Gillen (Francis James), *The Native Tribes of Central Australia*, London/New York, Macmillan and Co/The Macmillan Company, 1899, xx-670 p.

Spencer (Herbert), *Les Premiers principes*, trad. Émile-Honoré Cazelles, Paris, G. Baillière, 1871, cxxiv-604 p.

Spencer (Herbert), *Principes de sociologie*, trad. Émile-Honoré Cazelles, t. 1, Paris, G. Baillière, 1878, 624 p.

Spencer (Herbert), *Principes de sociologie*, trad. Émile-Honoré Cazelles, t. 4, Paris, G. Baillière, 1887, 215 p.

Tylor (Edward Burnett), *La civilisation primitive*, trad. de l'anglais sur la deuxième édition par Mme Pauline Brunet et Ed. Barbier, 2 tomes, Paris, C. Reinwald, 1876-1878, xvi-584 p. et viii-597 p.

Wundt (Wilhelm Max), *Völkerpsychologie. Eine Untersuchung der Entwicklungsgesetze von Sprache, II, Mythos und Sitte*, Teil 2, Leipzig, W. Engelmann, 1906, vii-481 p.

NOTES

1. [« Conclusion », Durkheim 1912, p. 638]
2. [« Introduction », Durkheim 1912, p. 2]
3. [« Introduction », Durkheim 1912, p. 2]
4. *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, par Émile Durkheim, professeur à la Sorbonne, Alcan 1912 : in-8, 647 pages ; prix : 10 francs.
5. [« Introduction », Durkheim 1912, p. 1]
6. [« Introduction », Durkheim 1912, p. 2]
7. [« Introduction », Durkheim 1912, p. 3]
8. [Orig.] « répondent ». Cf. « Introduction », Durkheim 1912, p. 3. Pour Durkheim, ce sont les « rites les plus barbares ou les plus bizarres, les mythes les plus étranges » qui « traduisent quelque besoin humain, quelque aspect de la vie soit individuelle soit sociale » (nous soulignons). Cf. « Introduction », Durkheim 1912, p. 14
9. [« Introduction », Durkheim 1912, p. 4]
10. [« Introduction », Durkheim 1912, p. 4]
11. *Les Formes élémentaires, etc.* (Introduction p. 1-4). [« Introduction », Durkheim 1912, p. 1-4]
12. [« Introduction », Durkheim 1912, p. 4]
13. [« Introduction », Durkheim 1912, p. 4]
14. [« Introduction », Durkheim 1912, p. 5]
15. [« Introduction », Durkheim 1912, p. 4]
16. Ouvrage cité, p. 4-11. [« Introduction », Durkheim 1912, p. 4-5]
17. [Orig.] « , facilement perceptibles, ». Cf. « Définition du phénomène religieux et de la religion », Durkheim 1912 : livre 1, chap.1, p. 31.
18. Livre I, ch. 1^{er} : *Définition du phénomène religieux et de la religion* (p. 31-32). [« Définition du phénomène religieux et de la religion », Durkheim 1912 : livre 1, chap.1, p. 31-32]
19. *Premiers principes*, trad. fr. p. 38-39 (Alcan-Paris). [Herbert Spencer, « L'inconnaissable – Idées dernières de la religion », *Les Premiers principes*, trad. Émile-Honoré Cazelles, Paris, G. Baillière, 1871, p. 38-39 (cité par Durkheim, « Définition du phénomène religieux et de la religion », Durkheim 1912 : livre 1, chap.1, p. 34)]
20. [« Définition du phénomène religieux et de la religion », Durkheim 1912 : livre 1, chap.1, p. 34]
21. [« Définition du phénomène religieux et de la religion », Durkheim 1912 : livre 1, chap.1, p. 35]
22. [Orig.] « , objets de surprise et d'émerveillement (θαύματα, *mirabilia*, *miracula*) ». Cf. « Définition du phénomène religieux et de la religion », Durkheim 1912 : livre 1, chap.1, p. 36.

23. [« Définition du phénomène religieux et de la religion », Durkheim 1912 : livre 1, chap.1, p. 36.]
24. Réville, *Prolégomènes à l'histoire des religions*, p. 34. [Albert Réville, *Prolégomènes de l'histoire des religions*, Paris, G. Fischbacher, 1881, iii-321 p.]
25. Tylor, *La civilisation primitive*, tome I, p. 491. [Edward Burnett Tylor, « Animisme », *La civilisation primitive*, trad. de l'anglais sur la deuxième éd. par Mme Pauline Brunet et Ed. Barbier, tome 1, Paris, C. Reinwald, 1876, p. 491]
26. Tel est le critère admis par Spencer et par Frazer (*The Golden Bough*, I, p. 30, 32). [Durkheim se réfère à la seconde édition de 1901 : James George Frazer, *The Golden Bough. A Study in Magic and Religion*, 2nd edition, London, Macmillan, 1901, vol. 1, xxviii-467]
27. Cf. Bergaigne, *La Religion Védique*, tome I, p. 122. [Abel Bergaigne, « Action du sacrifice terrestre sur les phénomènes célestes », *La religion védique d'après les hymnes du Rig-Veda*, Paris, F. Vieweg, « Bibliothèque de l'École des Hautes Études. Sciences philologiques et historiques » - 36, 1878]
28. [Orig.] « , forme première, très vraisemblablement, du formalisme juridique, ». Cf. « Définition du phénomène religieux et de la religion », Durkheim 1912 : livre 1, chap.1, p. 49.
29. Durkheim, *Les Formes élémentaires*, etc., p. 48-49. [« Définition du phénomène religieux et de la religion », Durkheim 1912 : livre 1, chap.1, p. 48-49.]
30. *Les Formes élémentaires*, etc., p. 51. [« Définition du phénomène religieux et de la religion », Durkheim 1912 : livre 1, chap.1, p. 51]
31. [Orig.] « [...] ce qui fait que cette hétérogénéité suffit à caractériser cette classification des choses [sacré/ profane] et de la distinguer de toute autre, c'est qu'elle est très particulière : elle est absolue. », « Définition du phénomène religieux et de la religion », Durkheim 1912, livre 1, chap.1, p. 53 (souligné par l'auteur).
32. *Théorie générale de la Magie (année sociologique*, tome VII, p. 19). [Henri Hubert, Marcel Mauss, « Esquisse d'une théorie générale de la magie », *L'Année sociologique*, 7 (1902-1903), 1904, Mémoires originaux, p. 19 (« Définition de la magie »)]
33. [Orig.] « pour lui seul ». Cf. [« Définition du phénomène religieux et de la religion », Durkheim 1912, livre 1, chap. 1, p. 63]
34. [« Définition du phénomène religieux et de la religion », Durkheim 1912, livre 1, chap. 1, p. 63]
35. *Les Formes élémentaires*, etc., p. 65. [« Définition du phénomène religieux et de la religion », Durkheim 1912 : livre 1, chap.1, p. 65]
36. Tylor, *La civilisation primitive*, chap. XI-XVIII, et Spencer, *Principes de sociologie* (part I et VI). [Edward Burnett Tylor, « Animisme », *La civilisation primitive*, trad. de l'anglais sur la deuxième édition par Mme Pauline Brunet et Ed. Barbier, tome 1, Paris, C. Reinwald, 1876, chap.11, p. 483-584 et tome 2, 1878, chap. 12-17, p. 1-466 et chap. 18, « Rites et cérémonies », p. 467-567 ; Herbert Spencer, « Données de la sociologie » et « Institutions ecclésiastiques », *Principes de sociologie*, trad. Émile-Honoré Cazelles, Paris, G. Baillière, 1878, t. 1, p. 5-590 et 1887, t. 4, p. 1-225.]
37. [« Les principales conceptions de la religion élémentaire. I. L'animisme », Durkheim 1912, livre 1, chap. 2, p. 82]
38. [Orig.] « de majesté ». Cf. « Les principales conceptions de la religion élémentaire. I. L'animisme », Durkheim 1912, livre 1, chap. 2, p. 87 »
39. [« Les principales conceptions de la religion élémentaire. I. L'animisme », Durkheim 1912 : livre 1, chap. 2, p. 87]
40. [Orig.] « En définitive, l'Australien n'est occupé de ses morts qu'au moment même du décès et pendant le temps qui suit immédiatement. Et cependant, ces mêmes peuples pratiquent, comme nous le verrons, à l'égard d'êtres sacrés d'une toute autre nature, un culte complexe, fait de cérémonies multiples qui occupent parfois des semaines et même des mois entiers. Il est inadmissible que les quelques rites que l'Australien accomplit quand il lui arrive de perdre l'un de

ses parents aient été l'origine de ces cultes permanents, qui reviennent régulièrement tous les ans et qui remplissent une notable partie de son existence. » Cf. « Les principales conceptions de la religion élémentaire. I. L'animisme », Durkheim 1912, livre 1, chap. 2, p. 91

41. *Les Formes élémentaires*, etc., p. 87, 91. [« Les principales conceptions de la religion élémentaire. I. L'animisme », Durkheim 1912, livre 1, chap. 2, p. 87 et p. 91]

42. *Les Formes élémentaires*, etc., p. 95. [« Les principales conceptions de la religion élémentaire. I. L'animisme », Durkheim 1912 : livre 1, chap. 2, p. 95] Cf. Réville, *La Religion des peuples non civilisés*, tome I, p. 248. [Albert Réville, *Les religions des peuples non civilisés*, tome 1, Paris, Librairie Fischbacher, « Histoire des religions » - 1, 1883]

43. *Les Formes élémentaires*, etc., p. 96. [Orig.] « Il s'en faut donc que l'homme ait été à ce point enclin à imposer sa forme aux choses. Il y a plus : il a lui-même commencé par se concevoir comme participant étroitement de la nature animale. C'est, en effet, une croyance presque universelle en Australie, encore très répandue chez les Indiens de l'Amérique du Nord, que les ancêtres des hommes ont été des bêtes ou des plantes ou, tout au moins, que les premiers hommes avaient, soit en totalité soit en partie, les caractères distinctifs de certaines espèces animales ou végétales. ». Cf. « Les principales conceptions de la religion élémentaire. I. L'animisme », Durkheim 1912, livre 1, chap. 2, p. 96.

44. [« Les principales conceptions de la religion élémentaire. I. L'animisme », Durkheim 1912, livre 1, chap. 2, p. 96-97]

45. [Orig.] « On suppose, en effet, qu'elles sont toutes dérivées de la notion d'âme puisqu'on ne voit dans les esprits et les dieux que des âmes sublimées. Mais la notion d'âme elle-même, d'après Tylor et ses disciples, est construite tout entière avec les vagues et inconsistantes images qui occupent notre esprit pendant le sommeil ; car l'âme, c'est le double, et le double n'est que l'homme tel qu'il s'apparaît à lui-même tandis qu'il dort. ». Cf. « Les principales conceptions de la religion élémentaire. I. L'animisme », Durkheim 1912, livre 1, chap. 2, p. 97.

46. [« Les principales conceptions de la religion élémentaire. I. L'animisme », Durkheim 1912, livre 1, chap. 2, p. 98]

47. *Les Formes élémentaires*, etc., p. 96-98. [« Les principales conceptions de la religion élémentaire. I. L'animisme », Durkheim 1912, livre 1, chap. 2, p. 96-97 et p. 98]

48. [« Les principales conceptions de la religion élémentaire. II. Le naturisme », Durkheim 1912, livre 1, chap. 3, p. 103]

49. [« Les principales conceptions de la religion élémentaire. II. Le naturisme », Durkheim 1912, livre 1, chap. 3, p. 104]

50. [« Les principales conceptions de la religion élémentaire. II. Le naturisme », Durkheim 1912, livre 1, chap. 3, p. 104. Le texte cité est une traduction de Durkheim du passage suivant de Max Müller : « It was that vast domain of surprise, of terror, of marvel, and miracle, the unknown, as distinguished from the known, or, as I like to express it, the infinite, as distinct from the finite, which supplied from the earliest times the impulse to religious thought and language, though in the beginning these thought and names had little of what we now call religions about them » (« The Natural and the Supernatural », *Physical Religion. The Gifford Lectures delivered before the University of Glasgow in 1890*, London, Longmans, Green and Co, 1898, p. 119-120]

51. Max Müller, *Anthropological Religion*, 1892, p. 128-130. [Max Müller, « About the True Character of Ancestor-worship », *Anthropological religion. The Gifford lectures delivered before the University of Glasgow in 1891*, London, Longmans, 1892, Lecture 5, p. 128-130]

52. *Les Formes élémentaires*, etc., p. 112-115. [« Les principales conceptions de la religion élémentaire. II. Le naturisme », Durkheim 1912, livre 1, chap. 3, p. 115]

53. *Les Formes élémentaires*, etc., p. 117. [Orig.] « Tous les mythes, mêmes ceux que nous trouvons le[s] plus déraisonnables, ont été des objets de foi. L'homme y a cru, non moins qu'à ses propres sensations ; il a réglé d'après eux sa conduite. Il est donc impossible, *en dépit des apparences*, qu'ils

soient sans fondement objectif. » (nous soulignons). Cf. « Les principales conceptions de la religion élémentaire. II. Le naturisme », Durkheim 1912, livre 1, chap. 3, p. 117.

54. *Les Formes élémentaires*, etc., p. 124. [« Le totémisme comme religion élémentaire », Durkheim 1912, livre 1, chap. 4, p. 124 (souligné par Fargues).]

55. Le terme de *Totem* se rencontre pour la première fois dans le livre d'un interprète indien, Long, publié à Londres en 1791. [John Long, *Voyages and Travels of an Indian Interpreter and Trader, describing the Manners and Customs of the North American Indians. With an Account of the Posts Situated on the River Saint Laurence, Lake Ontario, &c., to which is Added a Vocabulary of the Chippeway Language. Names of Furs and Skins, in English and French. A List of Words in the Iroquois, Mohegan, Shawanee, and Esquimeaux Tongues, and a Table, shewing The Analogy between the Algonkin and Chippeway Languages*, London, by the Author, 1791, x-295 p.]

56. [Durkheim se réfère à : George Grey, *Journals of two expeditions of discovery in North-West and Western Australia during the years 1837, 38, and 39, under the authority of Her Majesty's government : describing many newly discovered, important, and fertile districts : with observations on the moral and physical condition of the aboriginal inhabitants* (London, T. and W. Boone, 1841, xiv-412 + vii-482p.) ; Lorimer Fison, Alfred William Howitt, *Kamilaroi and Kurnai. Group-Marriage and Relationship, and Marriage by Elopement. Drawn chiefly from the usage of the Australian Aborigines, also The Kurnai Tribe. Their customs in Peace and War* (Melbourne/Sydney/Adelaide/Brisbane, George Robertson, 1880, 372 p.) ; James George Frazer, *Totemism* (Edinburgh, Adam & Charles Black, 1887. viii-96p.) et *Totemism and Exogamy. A Treatise on Certain Early Forms of Superstition and Society* (London, Macmillan and Co, 1910, 4 vol. , xi-579, 640, 583 et 379 p.) ; William Roberston Smith, *Lectures [Burnett Lectures] on the Religion of the Semites. First series : The Fundamental Institutions* (Edinburgh, Adam and Charles Black, 1889, x-488 p.) ; Walter Baldwin Spencer, Francis James Gillen, *The Native Tribes of Central Australia* (London/New York, Macmillan and Co / The Macmillan Company, 1899, xx-670 p.) et *The Northern Tribes of Central Australia* (London, Macmillan, 1904, xxxvi-784 p.) et Alfred William Howitt, *The Natives Tribes of South-East Australia* (London, Macmillan, 1904, xx-819 p.)]

57. Ce terme est celui qu'emploie une tribu algonkine de l'Amérique du Nord. Il n'a rien d'australien, mais il a été adopté par les ethnographes et appliqué à cette institution partout où elle se rencontre.

58. Chez les Arunta (Australie) où cet instrument est employé, ce terme « chirunga » signifie sacré.

59. Cette interdiction n'est pas en vigueur en Australie.

60. [Orig.] « un homme au sens usuel du mot ». Cf. « Les croyances proprement totémiques. II. - L'animal totémique et l'homme », Durkheim 1912, livre 2, chap. 2, p. 190]

61. *Les Formes élémentaires*, etc., p. 190. [« Les croyances proprement totémiques. II. - L'animal totémique et l'homme », Durkheim 1912, livre 2, chap. 2, p. 190]

62. Spencer et Gillen, *The native tribes of central Australia*, p. 202. [Walter Baldwin Spencer, Francis James Gillen, « Relationship between the Individual and the Totem », *The Native Tribes of Central Australia*, London/New York, Macmillan and Co / The Macmillan Company, 1899, p. 220]

63. Voir d'autres suppositions encore plus étranges (Durkheim, ouvrage cité, p. 191-193) [« Les croyances proprement totémiques. II. - L'animal totémique et l'homme », Durkheim 1912, livre 2, chap. 2, p. 191-193]

64. On trouvera dans notre [sic] livre de bizarres classifications (p. 202-205). [« Les croyances proprement totémiques. III. Le système cosmologique du totémisme et la notion de genre », Durkheim 1912, livre 2, chap. 3, p. 202-205]

65. Durkheim, ouvrage cité, p. 222. [« Les croyances proprement totémiques. III. Le système cosmologique du totémisme et la notion de genre », Durkheim 1912, livre 2, chap. 3, p. 222]

66. Cet être protecteur a été diversement désigné : les Algonkins l'appellent *manitou*.

67. Livre II, chap. V, VI et VII (238-341). [« Origines de ces croyances [totémiques] - V. Examen critique des théories » (livre 2, chap. 5) ; « Origine de ces croyances (suite) - VI. - La notion de principe ou mana totémique et l'idée de force » (livre 2, chap. 6) et « Origine de ces croyances (fin) - VII. - Genèse de la notion de principe ou mana totémique » (livre 2, chap. 7)]
68. Tylor, *Civilisation primitive*, I, p. 465, et II, p. 305 ; Wundt, *Mythus und Religion*, II, 269. [Wilhelm Max Wundt, « Der Ursprung des Totemismus », *Völkerpsychologie. Eine Untersuchung der Entwicklungsgesetze von Sprache*, II, *Mythus und Sitte*, Teil 2, Leipzig, W. Engelmann, 1906, p. 269]
69. *Introduction to the history of Religion*, p. 96 et suiv. [Frank Byron Jevons, « Totemism », *An Introduction to the History of Religion*, London, Methuen & Co, 1896, chap. 9, p. 96-112]
70. *Les Formes élémentaires*, etc., p. 257. [« Origines de ces croyances [totémiques] - V. Examen critique des théories », Durkheim 1912, livre 2, chap. 5, p. 257]
71. *Définition du phénomène religieux (Année sociologique*, II, p. 14-16). [Émile Durkheim, « De la définition des phénomènes religieux », *L'Année sociologique*, 2 (1897-1898), Mémoires originaux, 1899, p. 1-28.]
72. [Orig.] L'apothéose n'est pas qualifiée, mais on comprend qu'il s'agit de celle « du clan » plutôt que « de la société ».
73. [« Origine de ces croyances [totémiques] - VII. - Genèse de la notion de principe ou mana totémique », Durkheim 1912, livre 2, chap. 7, p. 295]
74. [« Origine de ces croyances [totémiques] - VII. - Genèse de la notion de principe ou mana totémique », Durkheim 1912, livre 2, chap. 7, p. 295]
75. [« Origine de ces croyances [totémiques] - VII. - Genèse de la notion de principe ou mana totémique », Durkheim 1912, livre 2, chap. 7, p. 295]
76. Sur ce rôle de la société, voir notre article *Le point de vue sociologique de M. Durkheim (Le Christianisme social*, décembre 1912, p. 713). [Paul Fargues, « Études sociologiques : Le point de vue sociologique de M. Durkheim », *Le Christianisme Social. Revue mensuelle d'étude & d'action*, 25 (12), décembre 1912, p. 711-720]
77. *Les Formes élémentaires*, etc., p. 310-313. [« Origine de ces croyances [totémiques] - VII. - Genèse de la notion de principe ou mana totémique », Durkheim 1912 : livre 2, chap. 7, p. 310-313]
78. Durkheim, *Les Formes élémentaires de la Vie religieuse*, L. II, ch. VIII (la notion d'Âme) et ch. IX (La notion d'Esprits et de Dieux).
79. Spencer et Gillen, *The native Tribes of central Australia*, p. 497 et 508. [Walter Baldwin Spencer, Francis James Gillen, « Customs Relating to Burial and Mourning », *The Native Tribes of Central Australia*, London/New York, Macmillan and Co / The Macmillan Company, 1899, p. 497 et 508]
80. [« La notion d'âme », Durkheim 1912, livre 2, chap. 8, p. 376]
81. [« La notion d'âme », Durkheim 1912, livre 2, chap. 8, p. 382]
82. [Orig.] « une sorte d'indifférence ».
83. [« La notion d'âme », Durkheim 1912, livre 2, chap. 8, p. 383]
84. [« La notion d'âme », Durkheim 1912, livre 2, chap. 8, p. 384]
85. Durkheim, ouvrage cité, p. 376, 382, 383, 384. [« La notion d'âme », Durkheim 1912, livre 2, chap. 8, p. 376, 382, 383 et 384]
86. [« La notion d'esprit et de dieux », Durkheim 1912, livre 2, chap. 9, p. 416]
87. [Orig.] « L'idée d'âme a seulement servi à orienter l'imagination mythologique dans une nouvelle direction, à lui suggérer des constructions d'un genre nouveau. Mais la matière de ces constructions a été empruntée, non à la représentation de l'âme, mais à ce réservoir de forces anonymes et diffuses qui constituent le fond primitif des religions. La création de personnalités mythiques n'a été qu'une autre façon de penser ces forces essentielles. ». Cf. « La notion d'esprit et de dieux », Durkheim 1912, livre 2, chap. 9, p. 423]
88. Durkheim, ouvrage cité, p. 423. [« La notion d'esprit et de dieux », Durkheim 1912, livre 2, chap. 9, p. 422-423]
89. Voir la *Revue Chrétienne* du 1^{er} mars 1913.

90. [Début du deuxième article]

91. Cf. *Les Formes élémentaires de la Vie Religieuse* (Livre III : Les principales attitudes rituelles).

92. M. Durkheim laisse de côté les « interdits magiques », maximes utilitaires et non impératives, première forme des interdits hygiéniques et médicaux.

93. Sur le rôle de la souffrance volontaire, voir dans le livre de M. Durkheim quelques pages impressionnantes (444-452). [« Le culte négatif et ses fonctions. Les rites ascétiques », Durkheim 1912, livre 3, chap. 1, p. 444-452]

94. [« Le culte négatif et ses fonctions. Les rites ascétiques », Durkheim 1912, livre 3, chap.1, p. 455]

95. [« Le culte négatif et ses fonctions. Les rites ascétiques », Durkheim 1912, livre 3, chap.1, p. 462]

96. [« Le culte négatif et ses fonctions. Les rites ascétiques », Durkheim 1912, livre 3, chap. 1, p. 462]

97. [« Le culte négatif et ses fonctions. Les rites ascétiques », Durkheim 1912, livre 3, chap. 1, p. 462]

98. [Durkheim utilise les travaux du Révérend. Louis Gustav Schulze, « The Aborigines of the Upper and Middle Finke River. Their Habits and Customs, with introductory Notes on the Physical and Natural-History Features of the Country », *Transactions and Proceedings and Report of the Royal Society of South Australia*, 14(2), 1891 Dec., p. 210-246, de Walter Baldwin Spencer, Francis James Gillen, *The Native Tribes of Central Australia*, London/New York, Macmillan and Co / The Macmillan Company, 1899, xx-670 p. et *The Northern Tribes of Central Australia*, London, Macmillan, 1904, xxxvi-784 p., ainsi que du missionnaire Carl Friedrich Theodor Strehlow, *Die Aranda- und Loritja-Stämme in Zentral-Australien*, Frankfurt am Main, Josef Baer & Co, « Veröffentlichungen aus dem städtischen Völker-Museum Frankfurt am Main » (Teil 1, *Mythen, Sagen und Märchen des Aranda-Stammes*, 1907, 104 p.; Teil 2, *Mythen, Sagen und Märchen des Loritja-Stammes: Die totemistischen Vorstellungen und die Tjurunga der Aranda und Loritja*, 1908, 140 p.; Teil 3, *Allgemeine Einleitung und die Totemistischen Kulte des Aranda-Stammes*, 1910-1911, 75 p.)]

99. *The Religion of the Semites* (Lectures VI à XI). [William Roberston Smith, « VI - Sacrifice - Preliminary Survey », « VII - Firstfruits, Tithes, and Sacrificial Meals », « VIII - The Original Signification of Animal Sacrifice », « IX - The Sacramental Efficacy of Animal Sacrifice, and Cognate Acts of Ritual - The Blood Covenant - Blood and Hair Offerings », « X -The Development of Sacrificial Ritual - Fire-Sacrifices and Piacula » et « XI - Sacrificial Gifts and Piacular Sacrifices - The Special ideas involved in the latter », *Lectures [Burnett Lectures] on the Religion of the Semites. First series : The Fundamental Institutions*, Edinburgh, Adam and Charles Black ; 1889, p. 196-419]

100. Cf. Hubert et Mauss, *Essai sur la nature et la fonction du sacrifice* (dans les *Mélanges d'histoire des Religions*, p. 40 et suiv.). [Henri Hubert, Marcel Mauss, « Essai sur la nature et la fonction du sacrifice », *Mélanges d'histoire des religions : de quelques résultats de la sociologie religieuse, le sacrifice, l'origine des pouvoirs magiques, la représentation du temps*, Paris, Félix Alcan, « Bibliothèque de philosophie contemporaine » - Travaux de L'Année sociologique, publiés sous la direction de M. Émile Durkheim, 1909, p. 40 sq.]

101. Durkheim, ouvrage cité, p. 494-495. [« Le culte positif. I. Les éléments du sacrifice », Durkheim 1912, livre 3, chap. 2, p. 494-495] Lire tout le chapitre II (*Les éléments du sacrifice*).

102. [« Les rites mimétiques et le principe de causalité », Durkheim 1912, livre 3, chap. 3, p. 511. Le segment de phrase coupé est intéressant : « L'Australien cherche à rassembler à son totem comme le fidèle des religions plus avancées cherche à ressembler à son Dieu » (nous soulignons)]

103. [Orig.] « Tous ces procédés de figuration sont autant de moyens de marquer ostensiblement le but vers lequel tous les esprits sont tendus, de dire la chose qu'on veut réaliser, de l'appeler, de l'évoquer. Et ce besoin n'est pas d'un temps, il ne dépend pas des croyances de telle ou telle religion ; il est essentiellement humain. » Cf. « Les rites mimétiques et le principe de causalité », Durkheim 1912, livre 3, chap. 3, p. 512.

104. [« Les rites mimétiques et le principe de causalité », Durkheim 1912, livre 3, chap. 3, p. 513]
105. [« Les rites mimétiques et le principe de causalité », Durkheim 1912, livre 3, chap. 3, p. 513]
106. [« Les rites mimétiques et le principe de causalité », Durkheim 1912 : livre 3, chap. 3, p. 513]
107. [« Les rites mimétiques et le principe de causalité », Durkheim 1912 : livre 3, chap. 3, p. 513]
108. *Les Formes élémentaires*, etc., p. 511, 513. [« Les rites mimétiques et le principe de causalité », Durkheim 1912, livre 3, chap. 3, p. 511, 512 et 513]
109. [« Les rites représentatifs ou commémoratifs », Durkheim 1912, livre 3, chap. 4, p. 541]
110. [« Les rites représentatifs ou commémoratifs », Durkheim 1912, livre 3, chap. 4, p. 544]
111. [« Les rites représentatifs ou commémoratifs », Durkheim 1912, livre 3, chap. 4, p. 545]
112. [« Les rites représentatifs ou commémoratifs », Durkheim 1912, livre 3, chap. 4, p. 547]
113. [« Les rites représentatifs ou commémoratifs », Durkheim 1912, livre 3, chap. 4, p. 545-546]
114. Durkheim, ouvrage cité, p. 544-547. [« Les rites représentatifs ou commémoratifs », Durkheim 1912 : livre 3, chap. 4, p. 544-547]
115. Du latin *piaculum*, qui signifie à la fois *expiation* et *malheur*.
116. Ouvrage cité, p. 561-565.
117. [« Les rites piaculaires et l'ambiguïté de la notion de sacré », Durkheim 1912, livre 3, chap. 5, p. 568]
118. [« Les rites piaculaires et l'ambiguïté de la notion de sacré », Durkheim 1912, livre 3, chap. 5, p. 571]
119. [« Les rites piaculaires et l'ambiguïté de la notion de sacré », Durkheim 1912, livre 3, chap. 5, p. 572]
120. [« Les rites piaculaires et l'ambiguïté de la notion de sacré », Durkheim 1912, livre 3, chap. 5, p. 573]
121. [« Les rites piaculaires et l'ambiguïté de la notion de sacré », Durkheim 1912, livre 3, chap. 5, p. 575]
122. *Les Formes élémentaires*, etc., p. 567-575. [« Les rites piaculaires et l'ambiguïté de la notion de sacré », Durkheim 1912, livre 3, chap. 5, p. 568-575]
123. [« Les rites piaculaires et l'ambiguïté de la notion de sacré », Durkheim 1912 : livre 3, chap. 5, p. 580]
124. Ouvrage cité, p. 580. [« Les rites piaculaires et l'ambiguïté de la notion de sacré », Durkheim 1912, livre 3, chap. 5, p. 580]
125. [« Conclusion », Durkheim 1912, p. 593]
126. [« Conclusion », Durkheim 1912, p. 596-597]
127. [« Conclusion », Durkheim 1912, p. 597]
128. [« Conclusion », Durkheim 1912, p. 598-599]
129. Ouvrage cité, p. 593, 596-598. [« Conclusion », Durkheim 1912, p. 593 et 596-598]
130. [« Conclusion », Durkheim 1912, p. 603]
131. [Orig.] « synthèse *sui generis* des consciences particulières ». Cf. « Conclusion », Durkheim 1912, p. 605.
132. [« Conclusion », Durkheim 1912, p. 605]
133. [« Conclusion », Durkheim 1912, p. 607]
134. [« Conclusion », Durkheim 1912, p. 607]
135. *Les Formes élémentaires*, etc., p. 603, 605, 607. [« Conclusion », Durkheim 1912, p. 603, 605 et 607]
136. [« Conclusion », Durkheim 1912, p. 609]
137. [« Conclusion », Durkheim 1912, p. 610]
138. [« Conclusion », Durkheim 1912, p. 610]
139. [« Conclusion », Durkheim 1912, p. 610]
140. [« Conclusion », Durkheim 1912, p. 611]
141. [« Conclusion », Durkheim 1912, p. 613]

142. [« Conclusion », Durkheim 1912, p. 615]

143. [Orig.] « Des théories qui sont destinées à faire vivre, à faire agir, sont donc obligées de devancer la science et de la compléter prématurément. Elles ne sont possibles que si les exigences de la pratique et les nécessités vitales, telles que nous les sentons sans les concevoir distinctement, poussent la pensée en avant, par delà ce que la science nous permet d'affirmer. Ainsi, les religions, même les plus rationnelles et les plus laïcisées, ne peuvent pas et ne pourront jamais se passer d'une sorte très particulière de spéculation qui, tout en ayant les mêmes objets que la science elle-même, ne saurait pourtant être proprement scientifique : les intuitions obscures de la sensation et du sentiment y tiennent souvent lieu de raison logique. ». Cf. « Conclusion », Durkheim, 1912, p. 615-616]

144. *Les Formes élémentaires*, etc., p. 609, 610, 613, 615-616. [« Conclusion », Durkheim 1912, p. 609, 610, 611, 613, 615-616]

145. Cette impression est plus forte encore quand on entend M. Durkheim : quelle parole impétueuse et sûre !

146. *Bulletin de la Société française de philosophie*, février 1909, p. 60. [Émile Boutroux, « Contribution à la discussion », Société Française de Philosophie, « Science et religion. Séance du 19 novembre 1908 », *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, 9 (2), février 1909, p. 19-73]

147. *Bulletin de la Société française de philosophie*, février 1909, p. 42. [Edouard Le Roy, « Contribution à la discussion », Société Française de Philosophie, « Science et religion. Séance du 19 novembre 1908 », *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, 9 (2), février 1909, p. 19-73]

148. *Principes de Sociologie*, p. 130. [Herbert Spencer, « Idées primitives », *Principes de sociologie*, trad. Émile-Honoré Cazelles, t. 1, Paris, G. Baillière, 1878, chap. 8, §50, p. 138]

149. *Revue de l'Histoire des Religions*, tomes XXXVI et XXXVII : *La place du totémisme dans l'Évolution religieuse*, quatre articles. La haute Antiquité du totémisme est également niée par E. Mayer, *Zur Frage von Ursprung der Religion (Theologische Rundschau, I et II, 1913)*. [Léon Marillier, « La place du totémisme dans l'évolution religieuse. À propos d'un livre récent [F.B. Jevons, *An Introduction to the History of Religion* (London, 1896)] », *Revue de l'histoire des religions - Annales du Musée Guimet*, 18 (36-1), juillet-août 1897, p. 208-253 et p. 321-369 ; 19 (37), 1898, p. 204-233 et p. 345-404 ; Emil Walter Mayer, « Zur Frage vom Ursprung der Religion », *Theologische Rundschau* (Tübingen), 16 (1-2), 1913, p. 1-12 et 33-48]

150. [L'expression, qui est un lieu commun à propos de Wundt, est sans doute traduite de sa *Völkerpsychologie. Eine Untersuchung der Entwicklungsgesetze von Sprache, II, Mythos und Sitte*, Teil 2, Leipzig, W. Engelmann, 1906, vii-481p.]

151. *Revue philosophique*, 1898, tome I, p. 656. [Gustave Belot, « Analyses - II. Sociologie. E. Durkheim. - L'Année sociologique, 1 vol. in-8°, 563p. Paris, Alcan », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 23 (45), juin 1898, p. 656]

152. *Année Sociologique*, tome VIII, 1903-1904, p. 235 (note). [Marcel Mauss, « Le totémisme. Note », *L'Année sociologique*, 8 (1903-1904), 1905, Analyse, « 2. Sociologie religieuse, II. Systèmes religieux. A. Religions des sociétés inférieures », p. 235-328]

153. On a même soutenu (Frazer, Loisy) qu'il n'est pas une religion.

154. Voir *Les Origines*, par Edmond de Pressensé, 1883, p. 491-495. [Edmond de Pressensé, « L'origine de la morale et de la religion. IV. Le sauvage. L'homme primitif », *Les Origines. Le problème de la connaissance, le problème cosmologique, le problème anthropologique, l'origine de la morale et de la religion*, Paris, Fischbacher, 1883 (3^e éd.), p. 491-495]

155. Boutroux, *Science et Religion*, p. 204. [Émile Boutroux, « Psychologisme et Sociologisme », *Science et Religion dans la philosophie contemporaine*, Paris, Ernest Flammarion, « Bibliothèque de Philosophie scientifique », 1908, p. 204]

156. *Esquisse d'une philosophie de la Religion*, p. 24. [Auguste Sabatier, « De l'origine psychologique et de la nature de la religion », *Esquisse d'une philosophie de la religion d'après la psychologie et l'histoire*, Paris, Librairie Fischbacher, 1897, p. 24]

157. Voir la critique de ces deux dernières explications dans notre article *Le point de vue sociologique de M. Durkheim (Le Christianisme social, avril 1913)*. [Paul Fargues, « Études sociologiques : Le point de vue sociologique de M. Durkheim », *Le Christianisme Social. Revue mensuelle d'étude & d'action*, 26 (4), avril 1913, p. 234-246]
158. Guiraud, *La notion sociologique de la Religion*, 1911, p. 86-91. [Élie Guiraud, *La Notion sociologique de la religion*, thèse de la Faculté libre de théologie protestante de Paris, Cahors et Alençon, Imp. de A. Coueslant, 1911, 100 p.]
159. Cité par Lechalas, *Revue philosophique*, 1^{er} janvier 1909. [Georges Lechalas, « Correspondance. Rouen, le 6 décembre 1908 », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 67 (1), janvier 1909, p. 110-111]
160. G. Hanotaux, *Revue des Deux Mondes*, 1^{er} juin 1910, p. 515. [Gabriel Hanotaux, « Jeanne d'Arc. II. La mission », *Revue des deux mondes*, 57, 1^{er} juin 1910, p. 481-522]
161. Cf. Henri Miéville, *Philosophie de la Religion (Revue de théologie et de philosophie, janvier 1913, p. 88)*. [Henri-Louis Miéville, « Revue générale - Philosophie de la religion », *Revue de théologie et de philosophie* (Lausanne), n.s., 1, janvier 1913, p. 82-91]
162. Boutroux, *Science et Religion*, p. 205-207. [Émile Boutroux, « Psychologisme et Sociologisme », *Science et Religion dans la philosophie contemporaine*, Paris, Ernest Flammarion, « Bibliothèque de Philosophie scientifique », 1908, p. 205-207]
163. Introduction au *Manuel d'Histoire des Religions*, de Chantepie de La Saussaye, trad. franç., Paris, 1904, p. XXVII. [Henri Hubert, « Introduction à la traduction française », in Pierre-Daniël Chantepie de la Saussaye, *Manuel d'histoire des religions*, traduit sur la seconde édition allemande [1887-1889], sous la direction de Henri Hubert et Isidore Lévy, par Paul Bettelheim, P. Bruet, Charles Fosset [sic], Robert Gauthiot, Lucien Lazard, William Marçais et Alexandre Moret, Paris, Librairie Armand Colin, 1904, p.xxvii.]
164. *Les Origines*, p. 467, 478. [Edmond de Pressensé, « L'origine de la morale et de la religion. III. La religion. Sa nature. Son origine », *Les Origines. Le problème de la connaissance, le problème cosmologique, le problème anthropologique, l'origine de la morale et de la religion*, Paris, Fischbacher, 1883 (3^e éd.), p. 467 et « L'origine de la morale et de la religion. IV. Le sauvage. L'homme primitif », p. 478]