

Œuvres, 2: Représentations collectives et diversité des civilisations

Mauss, Marcel

Veröffentlichungsversion / Published Version

Monographie / monograph

Zur Verfügung gestellt in Kooperation mit / provided in cooperation with:

Universitäts- und Stadtbibliothek Köln

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Mauss, M. (1974). *Œuvres, 2: Représentations collectives et diversité des civilisations*. Paris: Éd. de Minuit. <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoar-88303-1>

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter der CC0 1.0 Universell Lizenz (Public Domain Dedication) zur Verfügung gestellt. Nähere Auskunft zu dieser CC-Lizenz finden Sie hier: <https://creativecommons.org/publicdomain/zero/1.0/deed.de>

Terms of use:

This document is made available under the CC0 1.0 Universal Licence (Public Domain Dedication). For more information see: <https://creativecommons.org/publicdomain/zero/1.0/deed.en>

*ouvrages de marcel mauss
publiés aux éditions de minuit*

ŒUVRES

1. *Les fonctions sociales du sacré.*
2. *Représentations collectives et diversité des civilisations.*
3. *Cohésion sociale et divisions de la sociologie.*

chez d'autres éditeurs

SOCIOLOGIE ET ANTHROPOLOGIE, P. U. F.
MANUEL D'ETHNOGRAPHIE, Ed. Payot.

marcel mauss

œuvres

2. représentations collectives
et diversité des civilisations

présentation de victor karady

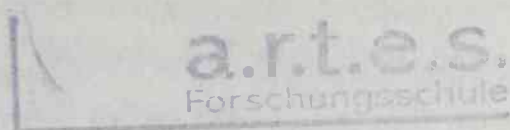


LES ÉDITIONS DE MINUIT

RLab

M-16

-2-



AFC. B209 / 2014

© 1974 by LES ÉDITIONS DE MINUIT
7, rue Bernard-Palissy, 75006 Paris
www.leseditionsdeminuit.fr

En application des articles L. 122-10 à L. 122-12 du Code de la propriété intellectuelle, toute reproduction à usage collectif par photocopie, intégralement ou partiellement, du présent ouvrage est interdite sans autorisation du Centre français d'exploitation du droit de copie (CFC, 20, rue des Grands-Augustins, 75006 Paris). Toute autre forme de reproduction, intégrale ou partielle, est également interdite sans autorisation de l'éditeur.

ISBN 10 : 2-7073-0392-5
ISBN 13 : 978-2-7073-0392-9

index des auteurs cités dans le texte

A

ACHELIS (A.), 320, 391-395.
 ADLER (B.), 468.
 ANDRÉE (R.), 655, 678.
 ANKERMAN (B.), 490, 498, 500.
 AUPIAIS (Père), 134.

B

BALFOUR (H.), 457, 509, 573.
 BARTELS (M.), 320.
 BARTH (A.), 159.
 BASTIAN (A.), 19, 159, 320, 321, 393, 457.
 BAUDELAIRE (C.), 251.
 BAUDOIN (J.), 487.
 BEAUCHAMP (le Père W. M.), 396.
 BEL (A.), 568.
 BENTLEY (Père W. H.), 244.
 BENVENISTE (E.), 570.
 BERGAIGNE (A.), 275.
 BERGSON (H.), 118.
 BERR (H.), 167, 482, 484.
 BERTHELOT (R.), 157, 166, 487.
 BERTRAND (L.), 251.
 BEST (E.), 144, 188.
 BIDEZ (J.), 166.
 BLAU (L.), 381-383.
 BLUMENTRITT (F.), 664.
 BOAS (F.), 108, 133, 134, 148, 456, 468.
 BOERSCHMANN (E.), 628-631.
 BOUSSET (W.), 591.
 BREUIL (Abbé H.), 486.
 BRIDGEMAN (G. F.), 21.
 BRINTON (D. G.), 389.
 BROCHARD (V.), 167.
 BRUCE (J.), 440.
 BRUNSWICIG (L.), 163-164.
 BUCHER (K.), 141.
 BUCK (Sir P.), 190.
 BUCKLEY (W.), 319.
 BUGGE (A.), 305.
 BURGT (Père J. M. M. van der), 98.
 BUSCHAN (G.), 461.

C

CAIRD (E.), 645-647.
 CALAND (W.), 605-606.
 CAMERON (V. L.), 20, 334.
 CHAPOT (V.), 485.
 CHAVANNES (E.), 628-631.
 CHRISTALLER (J.), 505.
 CLAVERY (E.), 167.
 CLAY (A. T.), 527.
 CODRINGTON (R.), 661, 662.
 COLLINS (colonel D.), 333.
 COMTE (A.), 226, 453, 454.
 CROOK (W.), 295, 370.
 CULIN (S.), 228-229, 267.
 CUMONT (F.), 644.
 CURR (E. M.), 21, 22, 27, 676, 678.
 CUSHING (F. H.), 48, 50, 58, 96, 257, 311, 312.
 CZARNOWSKY (S.), 146, 487.

D

DANZEL (T. W.), 263.
 DAPPER (O.), 245, 246.
 DARMESTETER (J.), 612.
 DARWIN (Ch.), 252, 680.
 DAVIES (T. W.), 188, 377-380, 381.
 DEISSMANN (G. A.), 382.
 DELAFOSSE (M.), 114-115, 504, 505, 551.
 DENNETT (E.), 96-99, 176, 244, 246.
 DENSMOORE (F.), 153-154.
 DESPLAGNES (L.), 176.
 DIELS (H.), 308.
 DIETRICH (A.), 133, 135-139.
 DILLMANN (A.), 584.
 DOOLITTLE (Reu. J.), 77-78.
 DORSEY (G. A.), 60, 91 sq., 100, 104, 105, 492.
 DOUMER (P.), 481.
 DOUTTE (E.), 562, 566, 567-569.
 DUMÉZIL (G.), 315-316.
 DURKHEIM (E.), 97, 105, 122, 124.

REPRÉSENTATIONS COLLECTIVES ET CIVILISATIONS

- 129, 131, 148, 151, 159, 263, 413, 422, 426, 432, 441, 446, 457, 469, 482, 497, 510, 522, 537, 542, 555, 663, 690 ;
— collaborateur de Mauss, 13-89, 451-455.
- E
- EHRENREICH (P.), 286.
EISENSTÄEDTER (J.), 461.
ELLIS (W.), 696.
EYLMANN (É.), 110.
- F
- FAUCONNET (P.), 123, 129.
FERRAND (G.), 515.
FEWKES (J. W.), 91 sq.
FICHTE (J. G.), 476.
FISCHER (E.), 574.
FISON (L.), 21, 22, 26, 27, 28, 519.
FLACOURT (E. de), 684.
LA FLÈCHE (F.), 100-103, 104, 105.
FLETCHER (A. C.), 100-103, 104.
FOLKARD (H. C.), 297.
FORNANDER (A.), 267.
FOUCHER (A.), 155.
FOY (W.), 198, 456, 465, 489, 492, 493, 606.
FRAZER (Sir J. G.), 19, 27, 83, 141, 163, 183, 215, 220, 273, 277, 278, 297, 298, 321, 376, 394, 406, 411, 418, 435, 442, 446, 535, 547, 548, 550, 554, 555, 568, 585, 590, 655, 658, 659, 660, 695.
FREUD (S.), 287.
FRIEDLÄNDER (M.), 586-590.
FROBENIUS (L.), 467, 488-489, 499-502, 502-506.
- G
- GARBE (R.), 396.
GASON (S.), 427, 430.
GAUSSIN (P. L. J. B.), 696.
GERLAND (G.), 659.
GILL (W. W.), 274, 277.
GILLEN (F.), 42, 43, 45, 110, 141, 164, 327, 346 sq., 348, 361, 363, 366, 399, 403-412, 412, 421, 426, 434, 435, 436, 437, 438, 446, 447, 448, 492.
GOBLET d'ALVIELLA (É.), 297.
GOLTZ (E. von der), 396.
GORCE (M. M.), 164.
GOUGH (A. E.), 557.
GRANET (M.), 134, 143-148, 155, 473.
GRAEBNER (F.), 456, 462, 465, 466, 489-493, 493-498, 501, 519.
GREGORY (J. W.), 190, 319.
GRENFELL (B. P.), 559.
GRESSMANN (H.), 582-585.
GREY (Sir E.), 156, 160, 324, 333, 362.
GRIMM (J. et W.), 254, 378.
GROSS (K.), 253.
GROOT (J. M. de), 607-611, 616-619, 619-624, 624-627).
GROSSE (E.), 201.
GRUENWEDEL (A.), 613-616.
GRUPPE (O.), 273, 278-285.
GUIZOT (F. P. G.), 468.
GUMMERE (F. B.), 202, 251-255, 266.
GUNKEL (H.), 583, 584, 585, 590.
GUTMANN (B.), 534-546.
- H
- HADDON (A. C.), 35, 198, 421-425, 439-445.
HAHN (J. G. von), 277.
HALBWACHS (M.), 162.
HALE (H.), 170.
HALEVY (J.), 579.
HAMELIN (O.), 124, 151.
HARNACK (A.), 396.
HARTLAND (E. S.), 273, 376, 683.
HEAD (H.), 123.
HEGEL (W.), 124, 646.
HEIN (W.), 198.
HEINE-GELDERN (R.), 157.
HERBART (J. F.), 236.
HERFORD (R. T.), 588.
HERTEL (J.), 258.
HERTZ (R.), 127, 143-148, 156, 163, 173, 244, 466.
HEVESY (G. de), 157.
HEWITT (J. N. B.), 105.
HOBLEY (C.), 543-546.
HOCART (A. M.), 519.
HOLLIS (A.), 537-543, 544, 546.
HOLMES (W. H.), 199, 490.

INDEX DES AUTEURS

HORNPOSTEL (E. M. von), 152, 153-154.
 HOWITT (A. W.), 19, 22, 23, 25, 28, 30, 31, 32, 33, 34, 37, 40, 64, 85, 330, 331, 332, 334, 341, 343, 355, 367, 393, 425-430, 432.
 HUBERT (H.), 114, 129, 146, 155, 159, 163, 230, 316, 460, 471, 472, 480-481, 485, 487, 527, 570, 574-577.
 HUNT (J.), 36, 440, 441, 559.
 HUNTINGTON (E.), 572.
 HUSSERL (E.), 148.

J

JACKSON (W.), 612-613.
 JAKOBS (A. ?), 159, 557.
 JANSE (O.), 574, 575.
 JANET (P.), 162, 392.
 JEAN DE LERY, 253.
 JOLLY (J.), 601-606.
 JOYCE (T. A.), 498.
 JUNG (C. G.), 287.
 JUSTINARD (colonel), 562.

K

Kant (E.), 478, 647.
 KATTENBUSCH (F.), 632-635.
 KINDAITCI, 186, 187.
 KINGSLEY (M. H.), 244, 246.
 KOLHER (J.), 129, 655, 678.
 KOVALEVSKY (M.), 668.
 KRAETSCHMAR (R.), 581-582.
 KRAUSE (F.), 682.
 KROEBER (A.), 496, 516.
 KRUEGER (F.), 263.
 KRUYT (A. C.), 171-175.
 KÜHN (H.), 290.

L

LANDTMANN (G.), 288.
 LANG (A.), 27, 273, 276-278, 319, 432, 656.
 LAOUST (E.), 562.
 LASSEN (C.), 558.
 LÉA (H. C.), 64 sq.
 LE CŒUR (C.), 562.
 LEENHARDT (M.), 134.
 LEIBNIZ (G. W.), 477, 647.
 LELAND (C. G.), 376.

LÉONARD (A. G.), 176, 180.
 LEONHARDI (M. von), 434, 435, 438, 439, 446.
 LEROI-GOURHAN (A.), 186.
 LÉVI (S.), 159.
 LÉWITSKY (A.), 186, 187.
 LÉVY-BRUHL (L.), 126-131, 131 sq., 159, 163, 263.
 LOARCA (M. de), 676.
 LOEB (J.), 589.
 LÖFFLER (G.), 694.
 LOWE (C.), 22.
 LYALL (Sir A.), 474.

M

MAC LENNAN (J. F.), 277, 530, 655, 678.
 MAINE (S.), 601.
 MALPITANO (G.), 167.
 MALINOWSKI (B.), 117.
 MALO (D.), 190.
 MANNHARDT (W. F. K.), 220, 274, 293, 297, 298.
 MANSUY (H.), 498.
 MARCHI (A. de), 642-645.
 MARCY (G.), 562.
 MARILLIER (L.), 674.
 MARETT (R. R.), 243.
 MARX (K.), 508.
 MASSON-OURSSEL (P.), 556, 558.
 MATHEW (J.), 325, 351 sq., 355.
 MATTHEWS (G. H.), 153.
 MC GEE (W. J.), 310-313.
 MEILLET (A.), 97, 148, 164, 226, 291, 457, 528.
 MEINHOF (C.), 99.
 MENGHIN (O.), 467.
 MERKER (M.), 536, 537-543, 544.
 METRAUX (A.), 461.
 MEYER (E.), 580.
 MEYER (K.), 303-306.
 MEYERSON (I.), 125.
 MICHAUX-BELLAIRE (E.), 562.
 MICHIELS (abbé A.), 638-640.
 MILL (J. S.), 654.
 MOMMSEN (T.), 698.
 MONTAGNE (comandant R.), 564.
 MOONEY (J.), 169-171.
 MORGAN (L. M.), 425, 492, 497, 520, 678.
 MOURGUE (R.), 123.
 MUIRHEAD (J. C.), 22, 23.
 MÜLLER (Fr. W.), 308.
 MÜLLER (M.), 273-276, 277, 278, 290, 307.

REPRÉSENTATIONS COLLECTIVES ET CIVILISATIONS

MUNK (S.), 532.
 MUS (P.), 159.
 MYERS (C. S.), 439.

N

NASSAU (R. M.), 244.
 NICEFORO (A.), 479.
 NICKEL (J.), 579-581.
 NISSEN (H.), 313-314, 314-315.
 NORDEN (E.), 252, 559.
 NORDENSKIÖLD (E. von), 499.
 NUTT (A.), 303-306.

O

OLDENBERG (H.), 277.
 OLRİK (A.), 137, 286.
 OSSENBRUGGEN (E. van), 133,
 138, 139-143.
 OUALID (W.), 119-120.
 OUCHTOMSKY (prince E.), 613.

P

PALMER (H.), 21.
 PARKER (K. L.), 241, 430-433.
 PARODI (D.), 121.
 PARTRIDGE (Ch.), 181.
 PAVLOV (J. P.), 511.
 PERRY (W.), 513-523.
 PHILPOT (J.-H.), 297-299.
 PILSUBSKY (B.), 187.
 PLANERT (W.), 434.
 PLEYTE (C. M.), 384.
 POST (H.), 655, 678.
 POWELL (J. W.), 48.
 PREUSS (K. T.), 122, 215, 220,
 242-243, 257.

R

RADIN (P.), 103-105.
 RATTRAY (R. S.), 262-263, 505.
 RATZEL (F.), 454, 662.
 RAY (S. H.), 421, 424, 439, 440.
 REICH (H.), 203, 257.
 RÉMY (J.), 190.
 REINACH (A.), 114.
 RENAN (N.), 528, 530.
 RÉVILLE (A.), 658, 659, 672.

RIBOT (Th.), 205, 391.
 RIDGEWAY (W.), 571.
 RIETSCHEL (G.), 635-638.
 RISLEY (H. H.), 370.
 RIGGS (S. R.), 104, 105.
 RIVERS (W. H. R.), 287-288, 439,
 441, 443, 466, 513, 518, 519,
 520.
 RIVET (P.), 114, 157, 498, 499.
 RODD (F. R.), 571.
 ROBERTS (C. M.), 640-642.
 ROHDE (E.), 305, 393.
 ROLLAND (R.), 506.
 ROMANES (G. J.), 148.
 ROSCOE (J.), 534, 548-550, 551-
 553, 553-555.
 ROSIÈRES (R. de), 286.
 ROTH (W. E.), 256-257, 328, 397.
 ROUSTAN (D.), 122.
 ROUTLEDGE (W. S. et K. S.), 543-
 546.
 RYDBERG (O. S.), 305.

S

SACHS (C.), 152.
 SAINTE-BEUVE (C. A.), 251.
 SAPIR (E.), 148, 468.
 SCHELLING (F. W. J.), 131, 292.
 SCHLEIERMACHER (F.), 636.
 SCHMIDT (Père W.), 455, 456,
 465, 466, 490.
 SCHROEDER (L. von), 257-259.
 SCHÜRER (E.), 589.
 SCHURTZ (H.), 107, 108, 111.
 SCHWEITZER (A.), 506-509.
 SEIGNOBOS (C.), 478.
 SELER (E.), 388-389.
 SELIGMAN (B. Z.), 531-547-548.
 SELIGMAN (C. G.), 155, 423, 520,
 547.
 SELLIN (E.), 579-581.
 SERRUS (C.), 148-152.
 SIEBERT (O.), 427, 430.
 SIMIAND (F.), 116, 119, 144.
 SKEAT (W. W.), 383-388, 396.
 SMETS (G.), 484, 485.
 SMITH (E.), 287, 462, 487, 513-
 523.
 SMITH (J.), 692.
 SMITH (R.), 172, 219, 273, 278,
 294, 299, 665, 684, 695.
 SMYTH (R. B.), 21, 27.
 SPENCER (Sir B.), 42, 43, 45, 110,
 141, 164, 327, 346 sq., 348.

INDEX DES AUTEURS

361, 363, 366, 399, 403-412,
412-421, 426, 434, 435, 436,
437, 438, 446, 447, 448, 492.
SPENCER (H.), 252, 273, 299, 655,
657, 658, 659.
SPENGLER (O.), 467, 508.
SPIEGEL (F.), 612.
SPIETH (J.), 107, 176, 179, 183
STEENSBY (H. P.), 512.
STEINEN (K. von der), 16.
STEINMETZ (S. R.), 651-698.
STEINTHAL (H.), 210, 236.
STERBERG (L. J.), 185.
STEVENS (H. W.), 383.
STEVENSON (M. C.), 257.
STEWART (D. S.), 27, 29.
STOLL (O.), 236, 320 ; 395-396.
STREHLOW (T. G. H.), 241, 289,
434-439, 445-448.
STUMPF (C.), 153.

T

TALBOT (P. A.), 504.
TARDE (G.), 236, 253, 469.
TEILHARD DE CHARDIN (Père P.),
160.
THOMAS (C.), 312.
THOMAS (N. W.), 244, 433.
THRELKELD (L.), 333.
TREMARNNE (A. N.), 504, 565, 566.
TROELTSCH (E.), 508.
TRUMBULL (J. H.), 665.
TYLOR (E.-B.), 172, 173, 219,
231, 277, 309, 312, 320, 361,
378, 393, 457, 491, 509, 514,
655, 656, 657, 672, 675, 682.

U

UHLE (M.), 499.
USENER (H.), 81, 135, 278, 281,
283, 290-296, 299-303, 307,
308-313.

V

VAN GENNEP (A.), 97, 98, 99.

VENDRYES (J.), 148, 483, 484.
VOLZ (W.), 498.
VOLZ (P.), 590-592.
VOTH (R. V.), 91 sq.

W

WALLACHEK (R.), 252.
WAITZ (T.), 672, 674.
WATSON (J. B.), 511.
WEBER (C. J.), 258.
WEBER (L.), 121 sq.
WEILL (R.), 527.
WELKER (F. G.), 294.
WELLHAUSEN (J.), 583.
WERNER (H.), 263-266.
WESTERMANN (D.), 107, 114, 115,
176, 504.
WETTENGEL (missionnaire), 434.
WHITE (J.), 156, 160, 188, 189,
267.
WILKEN (G. A.), 171, 173, 219,
383, 384, 387, 655, 658, 659,
660, 662, 664, 670, 672, 682,
684.
WILKIN (A.), 421.
WILKINSON (J. G.), 439.
WILM (R. von), 500.
WILLIAMS (S. M.), 370.
WINTERNITZ (M.), 306-307, 384.
WIRZ (P.), 288.
WISSELER (C.), 104, 456, 468, 509-
513.
WUNDT (W.), 195-227 *passim*,
234-238, 239, 240-242, 246-247,
248-250, 673.

Y

YASNODA, 186, 187.

Z

ZIEGFELD (A.), 502.
ZIMMERMANN (M.), 578-581.

MEMORANDUM FOR THE RECORD

Reference is made to the report of the...

It is noted that the data indicates...

The results of the investigation...

It is recommended that...

Very truly yours,

[Signature]

[Title]

100-100000-100000

100-100000-100000

100-100000-100000

100-100000-100000

100-100000-100000

100-100000-100000

100-100000-100000

100-100000-100000

100-100000-100000

100-100000-100000

100-100000-100000

index des matières, ethnies, lieux
géographies et personnages
historiques et mythiques *

A

- Abeokuta 175 sq.
Abraham 527-536.
Abyssinie 533, 551.
accouchement, — mystique 177 ;
nature néfaste de l'— 691.
Achanti 175 sq.
achat de la fiancée 669.
Achéménides 155.
Achille 280.
affectivité sociale et pensée scien-
tifique 87 sq.
Afghans 668.
Afrique, civilisations africaines 96-
100, 107 sq., 112-115, 116 sq.,
120, 128, 158, 177 sq., 233,
459, 494 sq., 537-543 (V. aussi
sous le nom des différentes
ethnies).
Agamemnon 281.
agape 637.
Ahaná 274.
Aht 671.
Aino 185 sq., 230.
Akamba 543-546.
Akkuyu (Akikuyu) 543-546.
Akowiewe 184.
alchimie 166, 487.
alexandrinisme 166, 392.
Algonquins 108, 116, 138, 267,
390.
Allah 386.
Ambroisie 316.
âme, notion d'— 131 sq., 139,
172 sq., 209, 213-214, 223, 234,
237, 427, 620 sq. ; — exté-
rieure identifiée à l'individu 15-
16, 213, 617 ; — familiale 179 ;
— ombre 617 ; — souffle 213 ;
— et le prénom 143 ; — de
l'univers 172, 184 ; vie de l'—
après la mort 177, 179, 194,
545, 610 sq., 657 sq. ; problème
de la primitivité de la notion
d'— 219 sq. ; — dans l'ini-
tiation magique 332 sq. (V.
aussi animisme).
Amérique, civilisation archaïque
de l'— 48, 154 sq., 163, 303,
311, 390, 460, 517, 682 ; — du
Nord 79, 92-96, 228, 233, 460,
660 sq., 685, 691 ; — Cen-
trale 267, 312, 517 ; — du
Sud 461, 663, 665, 673, 676 ;
— et l'Australie 57 sq. (V. aussi
sous le nom des différentes
ethnies).
amour, — et haine, principes de
classification 81 ; rite exprimant
l'— 675.
amulette 217.
analyse interne d'une légende 526-
537.
ancêtre, culte des —s 182, 202,
217 sq., 375, 425, 538, 544,
545, 549, 619, 657 sq., 667 sq. ;
— mythique dans la magie,
334 ; — totémique 335, 411 sq.
Andamènes (Andaman) 462, 673.
anges 295, 539 sq.
animalisme 218.
animaux, — identifiés aux hu-
mains 16 sq., 77 ; — identifiés
aux régions 71, 75 ; — sacrés
164 ; — totémiques et démons
248 ; culte d'— 441, 618 ; rôle
des — dans la démonologie
chinoise 620-623 (V. aussi toté-
misme).
animisme 171-175, 177 sq., 184,
215 sq., 225, 234, 238, 245,

* Les pages auxquelles renvoie cet index traitent parfois du thème sans contenir le mot même qui le désigne ici.

REPRÉSENTATIONS COLLECTIVES ET CIVILISATIONS

- 272 sq., 378 sq., 387, 659, 683, 684; cultes dérivés de l'— 215 sq.; — primitif 236, 294; — chinois 610-611, 616-619, 626 (V. âme).
- Annam 473.
anna 593-600.
 année 373; subdivision de l'— chinoise 74.
 anthropologie culturelle américaine 456, 510 sq.
 anthropologie comme substitut de la philosophie 128.
 anthropophagie 336, 618, 682 sq.; — juridique 665.
 Anula 328, 329, 413, 417, 419 sq.
 Apaches 170.
 Aphrodite 310.
 Apollon 294, 302.
 apôtres 628-640, 641.
 Arabes, civilisation arabe 109, 147, 231, 500, 540, 563 sq., 612, 658, 684, 685.
 Arabie 158, 517.
 Aranda 434-439.
 Arapahos 171.
 Araucans 231.
 Arawak 520.
 arbitraire, caractère — des faits culturels 469 sq.
 arbre, culte de l'— 297-299, 372 sq.; dieu sylvain 297.
 arc-en-ciel, rôle magique de l'— 350 sq., 399.
 architecture 200, 628.
 Arctique, civilisation — 185 sq., 472, 495.
 aristocratie militaire 518, 519, 534 sq.
 Aristote 14, 118, 155, 162, 166, 167, 508, 646, 647.
 Arménie, civilisation arménienne 316.
 art, — religieux 145, 199, 629; — archaïque 153-154, 245, 564 sq.; théorie de l'— archaïque 196-206, 222; — ornementaire 198 sq.; division de l'— 197 sq.; — et jeu 209, 228; — oral 260 sq.
 Arunta 37 sq., 42, 44, 46, 68, 92, 110, 136, 138, 149, 164, 289, 307, 326, 327, 329, 346 sq., 350, 359, 362, 365, 366, 399, 400, 403 sq., 412 sq., 424, 427, 429, 435-439, 445-448.
- Aryens, civilisations aryennes 273, 300, 305, 371.
 Ashanti 505.
 Asie, civilisations asiatiques 185 sq., 230, 233, 495, 517, 658 (V. aussi sous le nom des différentes ethnies).
 Asklépios 292.
 associations culturelles 643 sq.
 Assyriens, civilisation assyrienne 379, 581, 584, 694.
 Astarté 297.
 astre 285; influences astrales 15; (V. mythologie).
 astrologie 78.
 astronomie, astrologie 185, 379, 433, 487; table astrologique 313.
 Athapascans 517.
 Athéné 80.
 Athènes 302.
 Atlantide 501.
 Atlas 279.
 atomistes, philosophes — 167.
 attente collective 117 sq.
 Attila 576.
 Australie, civilisations australiennes 19-47 *passim*, 57, 60, 64 sq., 68, 76, 79, 83, 102, 109, 128, 148, 164, 231, 259-262, 307, 319-369 *passim*, 390, 403-448 *passim*, 459, 495, 658, 662, 665, 667, 673, 674, 682, 683, 685, 696 (V. aussi sous le nom des différentes ethnies).
 autorité collective et attente 117.
 Avares 576.

B

- Babar 671.
 Babylone, civilisation babylonienne 300, 306, 382, 580, 581, 584, 590-591.
 Baduwi 674.
 Baganda 548-550.
 Bagesa 550 sq., 553 sq.
 Bahuma 534 sq., 553 sq.
 Baining 520.
 Bakairis 16.
 Bakitara 534 sq., 550 sq., 553 sq.
 ballade 253.
 Bambara 503.
 Bantou 96 sq., 143, 176, 244 sq., 264, 501, 517, 533 sq., 544, 548-550, 550-553, 553-555.

INDEX DES MATIÈRES

Banyankole 534 sq., 550 sq., 553 sq.
 Banyoro 550.
 barde 253, 344.
 Basoga 550 sq.
 Basques 253.
 Bassari 503.
 Bateso 550.
 Battak 175.
 Bavili 96 sq.
 beaux-arts, histoire des — 509.
 Bédouins 528 sq., 530.
 belle-mère, beaux-parents, 117, 420; tabou de la — 549.
 Bellinger, tribus de la rivière — 21.
 Bénin 96, 143, 176, 231, 245.
 Berbères, civilisation berbère 501, 502 sq., 562-568.
 Berriait 426.
 Betsimisarakas 231.
 biens masculins et féminins 577.
Bildung 165.
 Binbinga 349 sq., 417.
 Birmanie 691.
 Boandik 329, 330.
 Boehme (Jakob) 161.
 boisson, culte des — 316.
 Bornéo 231.
 Bororos 16.
 Bosso 504, 505.
 Botocudos 264.
 Bouddha 557, 559, 612, 614, 630.
 bouddhisme, bouddhiste 187, 474, 556 sq., 612-613, 630-631, 642.
 Bourriats 186, 475.
 Brahman 81, 303, 371, 593 sq.
 brahmanisme 556 sq.
 Brésil 295.
 Bretons, civilisation bretonne 304.
 Brisbane (tribu de —) 353.
 Bulgares, civilisation bulgare 277.
bull-roarer 25.
 Byzance, civilisation byzantine 123, 473, 575.

C

cabale, cabalistique 588.
 Cafres 231.
 calendrier religieux 100, 169, 171, 172, 182, 486, 495; — chrétien 637.
 Californie, civilisations californiennes 495, 497.

Cambodge, civilisation khmère 71.
 Cameroun 495.
 camp, — et la notion collective de l'espace 129; — mythique 68; — comme centre de l'univers 69 (V. orientations, espace).
 Canaques 231.
 Caraïbes 264, 517.
 Cardan 161, 565.
 caste 554 sq.; — d'artistes et d'artisans 263; — aristocratique 602.
 catacombes 645.
 catégories de l'entendement, — chez les Bantou 97 sq.; — en Chine 628 sq.; — logiques et — sociales 121-125, 203 sq., 223. (V. aussi classifications.)
 Caucase 657, 658, 666, 669, 675.
 cauris, monnaie de — 116, 459.
 cause, causalité; notion de — 90, 223; origine de la notion de — 122; — et liberté 122.
 Célèbes 172.
 Celtes, civilisation celtique, 294, 303-306, 313, 471, 472, 480-481, 482, 570-573.
 centre d'invention et de diffusion culturelles 511 sq.
 céramique 199, 200, 516.
 cérémonies, — d'initiation 407-409, 418; — totémiques 413 sq.; — funéraires 660 sq. (V. rites).
 cerf-volant 188, 266.
 Ceylan 495.
 Chaldée, civilisation chaldéenne 78, 158, 486, 487, 528.
 Chanaan (Canaan), 535, 543.
 chance, notion de — mystique 598.
 chant 201, 256-257, 264; — de ronde 202, 412; — symbolique 594 sq.
 charcuterie celtique 570.
 Cherokee 267.
 cheval, introduction du — et changements sociaux 103 sq., 571 sq.
 Chine, civilisation chinoise 15, 71-80 *passim*, 97, 134, 139 sq., 144, 156, 157, 168, 187, 217, 230, 316, 383, 396, 458, 472, 473, 475, 516, 572, 607-611, 616-631 *passim*.
 Chingalee 45.

- Chinook 674.
 Chippeway 153.
 Christ 301, 310, 396, 586 sq., 634, 641, 647.
 christianisme 123, 295, 309, 314, 475, 558, 632-642, 645, 647; influence du — sur cultes archaïques 104 sq., 181, 509, 552, 674; — primitif 586-590.
 Chukchee (Tchuktchee) 185 sq., 230.
churinga 25, 110, 406 sq., 414 sq., 417, 424, 436.
 Cicéron 133.
 ciel, mythe de l'ascension au ciel 185.
 circoncision 379, 428-429, 542; rite de — 409 sq., 418.
 civisme, Civa 81, 371, 387, 474, 487, 615.
 civilisation, notion de — 117, 224, 451-456, 456-479; critique de la notion de — primitive 229-232, 232-233; mélange de —s 497; — préhistorique 233; théorie des aires et des couches de — 452, 456, 463, 464 sq., 489-493, 511; — nationale 453 sq.; définition des faites de — 458-462; typologie des —s 463, 466 sq., 496 sq., 512; forme de — 464; morphologie de la — 467 sq., 490, 494 sq., 499 sq.; uniformisation des —s 481.
 clan, — totémique 25, 27, 51 sq., 85, 95, 105, 170, 171, 328, 374, 413 sq., 443, 497, 518, 549, 554 (V. totémisme); — exogame 497, 515, 520, 547, 548 (V. exogamie); — royal 535; — originaire 52; généalogie des —s 540; —s et répartition des régions; — et sous- — 61 sq., 85, 101-102; — et division de l'univers (V. classifications).
 classe, notion de — 223; — matrimoniale en Australie 20-47 *passim*, 341, 366, 428, 432, 435, 497, 678.
 classifications 13-89 *passim*, 160, 185 sq.; 190, 266, 312, 430, 548, 616; — africaines 96-100, 548; — grammaticales 97; — philosophiques 81 sq.; — scientifiques et primitives 82 sq.; — et famille 18, 70; — par orientés 50 sq., 70, 94, 157; — par clans 100-103; — suivant l'emplacement du camp 64; altération des — 39 sq.; — comme instrument de divination 71-78; — et mythologie astronomique 37 sq.; — des choses reproduit celles des hommes 20 sq.
 coiffure symbolique 102.
 coït rituel 258.
 collaboration religieuse des clans et phratries 105.
 Colombie 231.
 Comanches 170, 673.
 comédie 204.
 commandements, les dix — 540.
 commensalité, tabou de — 420.
 communion 638, 669, 683; — par le sang 688.
 composition 668 sq.
 confession (catholique) 640-642.
 confréries (religieuses secrètes) 92, 93, 94, 101, 104, 133, 257, 272, 288, 423, 441, 442, 444, 460, 519, 565, 566, 691, 692.
 confucianisme 509.
 Congo, 118, 245, 246, 500.
 connubium, — entre classes matrimoniales 20.
 constitution d'Etat 460.
 conte 90, 148, 202 sq., 212, 242, 248, 281, 285-286.
 Corée, civilisation coréenne 473, 571.
 corporation de magiciens 321, 328.
corroboree 257, 261, 262, 345, 348, 459.
 cosmogonie (V. cosmologie).
 cosmologies 49, 69, 72 sq., 90, 143 sq., 156 sq., 160, 166, 168, 303, 590; — orientales 19, 72 sq.; — asiatiques 185-187; — polynésiennes 188-191, 266-267; — grecques 278 sq., 303; — poétiques 505; — hamitiques 540.
credo 632-635.
 Crète, civilisation crétoise 258.
 Crow 170, 171.
 cultes, — agraires 100, 181 sq., 189 sq., 250, 257, 305, 372 sq., 388, 425, 442, 443; — ancestraux (V. ancêtres); — astronomiques 443; — chrétiens

INDEX DES MATIÈRES

636 ; — domestiques 644 ; — funéraires (V. rites) ; — nationaux 441, 443 sq. ; — publics et privés 642-645 ; — des mânes 643 ; — des morts 657 sq., 663 (V. cérémonie, rite).
culturalisme 510.

D

Dahomey 175 sq.
Dakota 105, 138, 169, 170, 391.
danse 201 sq., 254 ; — dramatique 53, 258 sq. ; — rituelle 122, 171 ; — mimique et extra-rique 202, 245, 393, 565, 566.
Daudai 35, 425.
Dayak 195, 672.
déesse, — de la terre 184, 438 ; — mangeuse de péchés 187 (V. sous le nom des différents personnages divins féminins).
déluge (V. mythe du —).
Démocrite 167.
démon, démonologie 219, 225, 234, 247 sq., 285, 377 sq., 504, 541, 619 sq. ; — et dieux 248 ; — et totems 248 ; — des arbres 297 sq. ; — en Chine 619-624.
Déné Dindjé 68.
Denys 560.
Descartes 163.
descendance (V. filiation).
Deucalion 300 sq.
deuil 609.
diaspora juive 579 sq., 587 sq.
Dieri (Dieyries) 324, 354, 361, 405, 413, 427, 429, 430, 434 sq.
dieu 234, 242 ; formation de l'idée de — 290-296 ; théorie de l'apparition des —x 219 sq., 248 sq. ; espèces de —x 81, 259, 292 sq. ; grand — 99, 116, 166, 183, 267, 293, 420, 427, 431 sq., 436, 505, 539 sq., 544 sq., 552 ; — créateur 594 ; théorie evhemeriste du — 545 ; — national 141, 432 ; — momentané 295 ; —x spéciaux et occasionnels 292 sq., 372 ; — protecteur 292 ; figuration du — 154 ; — et héros 249, 281, 285 ; — - père 182 ; — et la magie 216 ; rôle mythique des —x 284 ; mort et renais-

sance des —x 305 ; — solaire 314, 488 ; — identifié aux lever de l'étoile 314 ; — de la paix 156.
diffusion culturelle 454 sq. ; 456, 460, 511 sq., 546 ; théorie de la — unicentrique 462, 488 sq., 513-523.
dimanche (évangélique) 637.
divination 15, 72, 77, 127, 157, 158, 377 sq., 389, 445, 549, 666 ; — et classifications 71-78 *passim* ; — judiciaire 129 ; — et jeux indigènes 228 sq.
divinisation du roi et des chefs 549, 659, 661.
divinité, — et théorie religieuse 239 ; formation mythique des —s 292 sq., 438 ; — tutélaire 375 (V. dieux).
divisions, — sociales (V. classifications) ; — sexuées 101, 145, 168, 182.
drame 201 sq. ; — rituel 91, 220, 258, 260 sq., 289, 409 ; — dansé 566.
Dravidiens, civilisation dravidienne 371, 374.
droit, — germanique 574-577 ; — hindou 601 sq. ; origines du — pénal 651-698.
droite (V. orientations).
droit archaïque 139-142 ; — familial 602 ; — successoral 602, 603 ; — criminel 604 sq.
dual organization (V. organisation sociale).
duel 668 ; — poétique 255 ; — ordalie 668.
Dyonisos, culte de — 305 sq., 392.
dzō 107, 112-115.

E

échange 108 sq., 116 ; — entre clans 108, 117 ; — de femmes 117 (V. *postatch*, *kula*).
Ecole anthropologique anglaise 136, 172, 273, 276-278, 376, 653 sq.
Ecole de mythologie comparée (V. Ecole philologique).
Ecole philologique 259, 273 sq., 290 sq.
Ecole sociologique française 121.

REPRÉSENTATIONS COLLECTIVES ET CIVILISATIONS

- économie 494 ; — archaïque 117 sq., 140 sq. (V. échange, valeur).
- efficacité, — rituelle 90 ; notion d'— 121 sq. (V. aussi *dzō*, *mana*, *bau*, *orenda*, *wakan*, *wakanda*).
- Eglise 127, 475, 647 ; pères de l'— 123, 634 sq., 647 ; — primitive 309, 632 sq. ; langue de l'— 475 ; constitution de l'— catholique 639 sq.
- Egypte, civilisation égyptienne 78, 189, 266, 277, 313, 377, 382, 392, 487, 495, 528 sq., 533, 535, 549, 592 ; totémisme égyptien 277, 521 ; — comme berceau de la civilisation 462, 514 sq.
- Ehoué 115.
- Eléates 167.
- Elohim, elohisme 578 sq.
- Elysée 303-306.
- Emon 426.
- Empédocle 81.
- emprunt, — culturel 272, 454, 471 sq., 546 ; conditions sociales de l'— 454.
- Encyclopédistes 161.
- endocannibalisme 419, 427, 675, 682 sq.
- endogamie 404, 548, 554.
- enterrement (V. rites).
- envoûtement 399 (V. magie).
- Epicuriens 167.
- épopée 202, 212, 281, 505, 521.
- Eros 293.
- eschatologie juive 582-586.
- esclavage 664 sq. ; immolation d'esclaves 675.
- Eskimo 138, 154, 185 sq., 231, 264, 472, 512, 553, 673.
- espace, notion collective de l'— 129, 144 sq., 223 ; relation entre — social et clan 65 sq. ; division de l'— 65 sq., 71 sq. ; — tribal 69 ; mythologie de l'— 166, 185 sq. ; — rituel 636.
- esprit, — humain (histoire sociale de l'—) 15 sq., 126 sq., 291, 513 ; unité de l'— 654 sq. ; indistinction primitive de l'— 15, 29 ; protecteur (V. génie) ; — de la végétation 297 sq. ; révélation magique par les — 332, 336, 339 ; — de la nature 334 sq., 372 ; — du mort (V. âme) ; — souffle 591 ; — de l'ancêtre comme gardien du clan 672 ; conception mystique de l'— 590 sq.
- Esséniens 587.
- esthétique (V. art, poésie, musique) ; sociologie — 421 ; symbolisme — 629 sq. ; — et mythe 237.
- esthétique 452.
- Etat 451, 471.
- été (V. hiver).
- Ethiopie, civilisation éthiopienne 230, 503, 505.
- ethnobotanique 152.
- ethnologie sociale, méthodes de l'— 652 sq., 677 sq.
- ethnologische Jurisprudenz* 655, 678 sq.
- ethno-pornographie 398.
- ethnozoologie 152.
- Etrurie 315.
- Etrusque, civilisation étrusque, 145, 158.
- Euahlayi (Yualaroi) 430-434.
- Euripide 279.
- evhémérisme 659.
- évolution 457, 461 ; — religieuse 135 sq., 440 ; — uniforme 236, 653 sq.
- évolutionnisme 14, 653 sq.
- Ewhé 100, 108 sq., 112-113, 116, 136, 176 sq.
- exogamie 77, 374, 410, 518, 537, 547-548, 554, 604, 669, 671 ; — et inceste 671, 695 (V. clan, moitiés).
- exorcisme 373, 381, 625 sq.
- extase (dans la religion) 131, 202-203, 214 sq., 306, 391-395, 565 sq., 626 ; — volontaire 214,, 320, 356 ; — collective 395.

F

- fā* 134.
- famille, — collective 602, 603 ; — conjugale 457 ; — paterno-maternelle 522 ; — patriarcale 522, 603, 670 ; — primitive 547 sq. ; — chinoise et rites funéraires 611 ; évolution de la — 670 ; nature religieuse de

INDEX DES MATIÈRES

la — 676; solidarité religieuse dans la — 681, 685.
 Fan 245.
 féminin (V. division sexuée).
 féodalité 534, 545 sq., 550, 659.
 fertilité, culte de — 178, 258.
 fête 316, — agraire 182 sq., 298, 443 (V. cultes agraires); — printanière 316; — de l'expulsion du mal 113; — arabe 568; — ewhé 113, 180 sq.; — pueblo 91-94, 94-96; — siou 104 sq.
 fétiche, fétichisme 56, 116, 170, 171, 182, 184, 215, 225, 372, 375, 376, 440; — et l'animisme primitif 216 sq., 238, 249; critique de la notion de — 244-245, 245-246, 246-247.
 fiancée, achat de la fiancée 669.
 Fiji 519, 661, 671.
 filiation, — utérine 27, 95, 168, 432, 670; — masculine et utérine 95, 419, 496, 518; passage de la descendance utérine à la descendance masculine 435, 670.
 Finno-ougrien, civilisations finno-ougriennes 147, 255, 571, 576, 577.
 Fjorts 96 sq.
 Floride, Indiens de la — 68.
 folklore moderne 309.
 force, notion de — 223; — du clan et pouvoir magique 111.
 forêt (V. arbre).
 forgeron, statut rituel du — en Afrique 500, 552.
 Formose 498.
 formules rituelles, efficacité des — 260 sq.
 fosterage 549.
 frontière, — politique et — de civilisation 454 sq.
 Fuégiens 231, 495.
 Fulani 517.
 funérailles, longues — 213.

G

gaëlique 304.
 Gallas 533, 540.
 Gambie 500.
 Gandhi 506.
 Garos 685.
 gauche (V. orientations).

Gaule 570.
 genèse du monde 266.
 génie protecteur 177, 178, 293.
 géomancie 71, 76.
 Germains 155, 258, 293, 570-573, 574-578, 689.
 Ghilak 184.
 Ghnaous 565.
 gigantomachie 278.
 Glücksmärchen 242.
 gnose (la) 558, 560.
 gnostiques juifs 588, 633.
 Gohrs 186.
 Goths 575, 576.
 Grèce, civilisation grecque 15, 78, 81, 114, 133, 134, 136, 137, 145, 162 sq., 203, 258, 278-285, 290-296, 297, 300-302, 307, 310 sq., 382, 481, 556-560, 645-647, 694.
 griots 505.
 Groenlandais 668.
 groupe totémique (V. totem).
 guilde (la) 254, 255.
 Guinée 245, 498.
 Gundestrup, vase de — 154-155, 572.

H

Habbé 176.
 Haida 138, 453, 674.
 haine (V. amour).
 Hamites, civilisation hamitique 501, 521, 534, 536, 551; — et Sémites 534 sq, 539 sq.
 Hannibal 571.
 Haoussa 175 sq., 504, 505 sq., 565, 566.
 hau 139.
 Hawaï 155, 157, 188, 190 sq., 266, 267 sq., 660.
 Hébreux (V. Israël).
 Hécate 310.
 Hellénique, civilisation — 473; — et christianisme primitif 588 sq., 592.
 Héraclès 249, 275, 278, 280, 282.
 Hercule 279, 613.
 Hérodote 294.
 héros 282; notion de — 202; — mythique 210, 242, 303, 489, 538; — et dieux 248, 281; — civilisateur 249, 285, 613; — transformé en plante 298; culte de — 424, 440 sq., 443

REPRÉSENTATIONS COLLECTIVES ET CIVILISATIONS

sq. ; — national 443.
 Hésiode 189, 267.
 Hidatsa 153.
 hiérarchie, — sociale et religieuse
 98 sq.
Himmelsmärchen 242.
 Hindou, civilisation hindoue, 230,
 295, 370 sq., 387, 474, 515,
 556-560, 615 sq., 683 (V.
 Inde).
 historisme 508.
 Hittites 528 sq., 533, 573.
 hiver 74, 313 ; division de la
 société en gens de l'— et de
 l'été 58 ; fête d'— 104.
 Ho 113, 116, 176 sq.
 homme-médecine 358, 389.
 homme-vampire 504.
 Hongrois, civilisation hongroise
 576.
 Hopi 91-96 *passim*, 393.
horse-complexe (V. cheval).
 Hottentots 273, 517.
 Howas 231.
 Huichol 307.
 humanité, unité mentale du genre
 humain 653.
 Huns 472, 571, 576.
 Hurons 671.
 hymnes 258.
 Hypérion 291.
 hypnotisme 395 sq.

I

Ibères 294.
 Ibo 176.
 idées collectives 129.
 identification des hommes aux
 choses 130.
 idolâtrie 182.
 idole 245.
 Iliaura 403.
 Ipirra 348, 403.
 image, caractères de l'— mythi-
 que 209-211, 222, 236 sq.
 imagination, théorie de l'— 235.
 immolation funéraire 664
 incantation magique 697.
 Incas 230.
 inceste 536, 671 sq. ; — pharao-
 nique 521 ; prohibition de l'—
 521, 689, 695 sq.
 inconscient collectif 287.
 incube 214.
 Indes, civilisation indienne, 15, 79,

90, 158, 159, 172, 316, 370-
 377, 383, 320, 396, 473 sq.,
 516, 517, 533, 556-560, 593-
 606, 607, 658, 690, 691.
 Indochine, civilisations indochoi-
 noises 144, 474, 475, 495, 515,
 517, 690.
 Indo-européens, civilisation indo-
 européenne 17, 137, 148, 259,
 275, 290, 294, 307, 316, 371,
 452, 453, 522, 574, 621.
 Indonésie 140, 172, 174, 231, 495,
 517.
 Indra 258, 275, 370, 371.
 initiation 130, 427, 433, 439, 603,
 691 ; — magique 320-369 ; —
 par révélation (V. révélation) ;
 — totémique 407 sq., 418 sq.,
 420, 425.
 Innuits 674.
 interdiction rituelle 126, 144, 170,
 364, 384, 429, 682 ; — toté-
 miques 27, 99, 102 ; — et clas-
 sifications 102 ; — alimentai-
 res 532, 542 sq., 546, 552, 602,
 609 ; — sexuelles 549, 609 ;
 — matrimoniales 549 ; — de
 la bouche 561 ; sanction des
 — 689 sq.
 internationalisme culturel 454 sq.,
 477, 492.
intichiuma 102, 218, 399, 405 sq.,
 423 sq., 423, 431, 442, 447,
 506, 546.
 invocation 296.
 Ioniens 572.
 Iphigénie 281.
 Iran, civilisation iranienne 155,
 158, 168, 382, 487, 572, 581,
 591, 612-613.
 Irlande, civilisation irlandaise 303-
 306, 480, 570.
 Iroquois 68, 116-117, 133, 138,
 169, 267, 390, 461.
 Isaac 529, 538.
 Isis 166, 559.
 islam 142, 314, 386, 387, 392,
 475, 495, 502, 562-567, 567-568.
 Israël, civilisation judaïque 133,
 295, 297, 300, 310, 314, 377-
 380, 380-382, 458, 471, 527-
 536, 547-548, 554, 578-592, 688,
 689.

J

Jacob 529, 534, 538.

INDEX DES MATIÈRES

Jahwe, jahwéisme 578 sq., 582, 591.
 Japon, civilisation nippone 168, 473, 475, 481.
 Jason 292.
 Java 231, 383, 498, 515, 516, 674.
 Jean Baptiste 592.
 Jésubites 533.
 Jésus (V. Christ).
 jeux, — rituels 228-229, 256-257, 266-268; — et mythe 266 sq.; — et religion 568.
 Joseph 529.
 judaïsme (V. Israël).
 Juifs (V. Israël).
 Jukum 504, 505.
 Juno 295, 315.
 Jupagalk 337.
 Jupiter (V. Zeus).

K

Kabi 325, 327, 351, 355.
 Kabyles (V. Berbères).
 Kaitish 348, 366, 403 sq., 413, 415, 418 sq.
 Kâli 371.
 Kamtchadales 186, 230.
 Kansas 63.
 Kassâi 503.
kacinas 93.
 Kauravas 521.
 Kayes 175.
 Kenayes 685.
 Kigizi 551.
 Kinipetus 674.
 Kiowa 169-171.
 Kiwai 425.
 Kombaingheri 426.
 Koré, mythe de — 166.
 Kpenoe 113.
kula 117.
 Kulin 69, 331 sq., 337, 427.
Kultur 223.
Kulturkreise 465, 490 sq., 494.
Kurturmärchen 242, 248.
Kulturschichten 465, 490 sq.
 Kurnai 330, 397, 343, 345, 346, 367, 405, 427 sq., 490, 497.
 Kwakiutl 108, 133, 138.
kwei 618, 625 sq.

L

langage, — gestuel 122, 426;

science et philosophie comme — 161; rôle du — dans la formation du mythe 284, 291 sq.
 langage, — rituel 260 sq.
 Lapons 517.
 La Tène 155, 472.
 latin, civilisation latine (V. Rome).
 légende 202, 212, 272, 281, 285-286, 506; — culturelle 250; — de déluge (V. mythe); — bible des patriarches 526-537, 538.
 Leucippe 167.
 lévirat 547, 603.
 lévitation 186, 335, 345.
 liberté, — métaphysique et sociale 121-125; — et déterminisme 125.
 linguistique 148 sq., 452.
 Lithuanie 293.
 littérature orale archaïque 502 sq.
 liturgie 632 sq., 635-638.
 Loango 96 sq., 245, 246.
 logique, facultés —s en tant qu'œuvres collectives 13 sq., 270; — et système totémique 27-47 *passim*; relations —s comme relations domestiques 84 sq.; — platonicienne 159; — des sentiments 222.
lōgwa 108.
 lois causales et universelles 654.
 loi, notion collective de — 90.
 Loritja (Loritzza, Luritha) 148, 149, 289, 403 sq., 434-439, 445-448.
 Loucheux, Indiens — 68.
 loup-garou 214, 504, 617 sq., 621.
 lumière, adoration de la — dans les mythes 293, 294, 301, 303.
 lustration (V. rite).
 Lybiens 561.

M

Mabuiag 16, 422 sq.
 Macchabées 588.
 macrocosme, divisions mythiques du — 143 sq., 156 sq., 188 sq.
 Macusis 674, 676.
 Madagascar, civilisation malgache 158, 231.
 Mage (le) 162, roi — 538, 545.
 magicien 109, 121, 319-369 *passim*, 399, 428 sq., 538.
 magie, magique 53, 108 sq., 215 sq., 225, 243, 246, 288,

REPRÉSENTATIONS COLLECTIVES ET CIVILISATIONS

- 319-369 *passim*, 546, 691; pouvoirs —s 109, 112-113, 127, 320-369 *passim*, 370, 399 *passim*; — noire 113, 623; — blanche 113, 389; — curative 216; — judiciaire 113; — sympathique 235; — à distance 215; — des souffles 215, 262; — et rites funéraires 216; — et principe de causalité 215; — et esthétique 260; — et religion 377 sq., 382, 384, 390 sq., 422, 445, 606; — et médecine 397-400.
- Mahomet 530.
- Maimonide 535.
- maison 158; — des hommes 142, 520.
- maladie 373, 617; — des dieux 373; — comme peine divine 672.
- Malais, civilisations malaises 111, 138, 140 sq., 157, 158, 172, 231, 383-388, 390, 396, 495, 498, 660, 661, 671, 673, 683, 691.
- mâle (V. division sexuée).
- mana* 105, 107, 108, 111, 112, 116, 127, 129, 141, 172, 174, 184, 215, 244, 420, 424, 591, 696; — comme efficacité magique 215 243, 324, 325, 368, 369 sq., 391, 696.
- Mandan 153.
- Mandingues 175 sq., 230, 505.
- manichéisme 155.
- manisme (V. culte des ancêtres).
- manitou* (*manido*) 108, 116-127, 391.
- Manou, lois de — 601 sq.
- Manu 303, 307.
- Maori 139, 144 sq., 155 sq., 160, 165, 188 sq., 266, 391, 660.
- Mara 329, 348, 413, 417, 419 sq.
- Marbaringal 37.
- Marguerite, rébellion de — 396.
- mariage, formes du — 604, 669.
- Marind-Anim 288.
- Maroc, civilisations marocaines 562-567, 562-568.
- Mars 73.
- Maruts 258.
- masculin (V. division sexuée).
- masque 164, 423, 443, 492; — et personne 132 sq.
- Massai (Masai) 534 sq., 537-543, 544, 551.
- mât de cocagne 144, 185, 187, 188, 190, 266, 267.
- materia* 162.
- matière, conceptions historiques de la — 161-166; — esprit 163; — forme 163.
- matriarcat 670, 678.
- Matse 183.
- Maurer, Jacobine 396.
- Mauritanie 567.
- Mayas, civilisation maya 514, 515.
- mazdéisme 612-613, 642.
- médecin (le dieu —) 292.
- médecine archaïque 397, 538.
- Médée 281, 292.
- Mélanésie, civilisations mélanésiennes 68, 108, 181, 232, 246, 264, 288, 324, 390, 423, 445, 459, 492, 497, 516, 519 sq., 658, 659, 660, 673, 674, 691, 692, 695, 696.
- mélonthésie, — zodiacale 78.
- mémoire collective 286.
- Ménélas 281.
- ménestrel 253.
- Menomini 267.
- mentalité 120; critique de la notion de — prélogique 120; hétérogénéité des — 150; — archaïque ou primitive 158, 229.
- Mésopotamie 157, 529, 535.
- messe romaine 637.
- messianisme 580 sq., 583 sq.
- métaphore 262-263.
- métampsychose 303, 617.
- métaux, usage des — 163 sq., 233.
- météorologie 185.
- méthode, — comparative 139; — ethnologique et l'étude des origines 633 sq.
- Mexique, civilisations mexicaines 170, 229, 231; 388-389, 486; — précolombiennes 229, 258.
- Micronésie 657, 658, 659, 660.
- migrations des faits culturels 233, 272, 488, 513-523.
- nime 122, 201 sq., 257.
- mimodrame 220, 260.
- Minim 588, 588.
- Minyug 335.
- miracle 355-356, 376.
- Miriam 442.
- Mishongnovi 92.
- Mitakoodi 361.
- Mohammed 388.
- Mohenjo Daro 157.

INDEX DES MATIÈRES

- Moïse 380, 612.
 moitiés, — matrimoniales 465 ; —
 exogames 519 sq. ; — symé-
 triques 520.
 Mongols, civilisation mongole 71,
 147, 184, 187, 230, 576, 613-
 616.
 monnaie, origine de la notion de
 — 106-112, 114, 127 ; — et
 valeur magique 108 sq., 114,
 116-117, 127 ; — archaïques
 108 sq., 116, 459.
 monothéisme, monothéiste, ten-
 dence — 290 sq., 526-555 ; —
 primitif 294 ; — évangélique
 295 ; — prophétique 314 ; —
 et organisation sociale des no-
 mades 526-555 ; — et centrali-
 sation sociale 546.
 Mont-Gambier, tribu de — 27,
 29, 31 sq., 37, 45, 47.
 Moorawaria 47.
 mortalité infantile 177.
 mort (la), origine de la — 660 sq.,
 croyance en l'existence après la
 — 674.
 morts (les), universalité du culte
 des — 658 sq. ; crainte des —
 660 sq. ; révélation magique par
 les — 331-336, 343, 344.
 Muntchi 505.
 Mura-Mura 430.
 Murring 337 sq., 326.
 musique, — archaïque 152, 153-
 154, 201 sq. ; — polyphonique
 202 ; — rituelle 260 sq.
 Musulmans 147, 375.
 Mycooloon 37.
 mystères 644.
 mysticisme 392, 394 sq., 395-
 396 ; — hindou 187, 556 sq. ;
 — allemand 392 ; — grecque
 556 sq. ; — chrétien 556 sq.
 mythe, théorie du — 206-211,
 222, 234-239, 269-289 *passim* ;
 interprétation ritualiste du —
 283, 296 ; — et rite 212-213,
 222, 239, 270-271, 278, 283,
 285-286, 288-289, 296, 437-
 438 ; classification des —s 240-
 242 ; géographie des —s 279 sq.,
 284 ; distinction du — et de
 la religion 206 sq. ; 211, 220,
 222, 234-239 ; caractère collec-
 tif du — 207 sq. ; — et lan-
 gage 207, 274, 284, 294 sq. ;
 mécanisme de formation du —
 269 sq. ; 285-286 ; cycles de
 —s 280 sq. ; — universel et
 national 281 ; — et morale
 208 ; — et poésie 249 ; —
 agraire 284, 297 sq. ; — de
 dieux 290-296 ; — de boisson
 315-316 ; — de conception
 404 sq., 413 ; — cosmogonique
 584 ; — du déluge et des eaux
 282, 299-303, 306-307, 566,
 696 sq. ; — héroïque 443 sq. ;
 — d'initiation magique 333 sq.,
 344 sq., 346 sq., 350 sq.,
 358 sq. ; — de la nature 297-
 299 ; — de la nourriture 315-
 316 ; — d'origine 538, 539 ;
 — totémique 409 sq., 413 sq.,
 416 sq., 436 sq., 546, (V. my-
 thologie).
Mythenmärchen 242.
 mythologie 44 ; — agraire 139,
 189 ; — arithmétique 203 ; —
 astronomique 36 sq., 71 sq.,
 160, 185, 539 ; — comparée
 290-296, 299-303 ; — cosmo-
 logique (V. cosmologie) ; — lu-
 naire 189 ; — nomadique
 539 sq. ; — de l'orientation 76
 (V. orientations) ; — d'origine
 57 sq., 69 ; polydémonistique
 541 ; — des régions 71 sq. ; —
 solaire 189, 539 ; — totémique
 70, 98 sq. ; — asiatique 185 sq. ;
 — brahmanique 80 ; — sémi-
 tique 275, 526 sq. ; — et rito-
 logie 144, 147, 211-213 ; — et
 jeux indigènes 228 sq. ; — et
 organisation totémique 36, 44,
 57 (V. mythe).

N

- Nadaillac 656.
nagual 389.
 Nandi 534 sq., 544, 546.
 narcotiques 393.
 Narinyerri 307.
 nation 453 sq.
 nationalisme culturel 476 sq.
 nature, philosophie de la —
 82 sq. ; culte de la — 297-299.
Naturmythus 240.
Naturvölker 16, 201, 392.
 Navaho 267.
 nécromancie 445.
 Négritos 233, 264.

REPRÉSENTATIONS COLLECTIVES ET CIVILISATIONS

Néo-Calédonie 134, 692.
 Néolithique 233.
 néo-platoniciens 646.
 Ngadju 671.
 Ngarego 337, 429
 Nias 674.
 Nilgiris 498.
 nobles 534, 554, 577.
 Noé 303.
 nom, — propre 94-95, 132 sq.,
 178, 278, 294, 296 ; — et
 définition sociale de la personne
 132 sq. ; rôle du — dans la
 mythologie 283 sq., 290 sq. ; —
 des dieux 291 sq. ; de — 428.
 nomadisme 541.
 nombre, mythologie des —s 203,
 235, 308-313, 596 sq., 624 ;
 valeur magique des —s 203.
 nomenclature classificatoire (V.
 parenté).
 notions collectives 90, 291 ; —
 dans les mythes 291 sq.
 nourriture, notion de — 164,
 315 ; — d'immortalité 315 ;
 symbolisme indien de la —
 spirituelle 593-600 (V. *annā*).
 Nouvelle-Guinée 683.
 Nouvelle-Irlande 495.
 Numidie 517.

O

Océanie, civilisations océaniques
 231, 303, 517, 660, 662.
 Œdipe 279.
 Œta 279.
 Offrande rituelle 114, 568, 605-
 606, 669.
 Oigours 618.
 Ojibway 169, 671.
 Olo 672.
 Omaha 60 sq., 63, 66, 100-103,
 105.
 ombre, symbolisme de l'— 158,
 177.
 or 521, usage religieux de l'—
 109, 120.
 ordalie 113, 549, 642.
orenda 105, 116.
 organisation politique 453 ; —
 militaire 544 sq.
 organisation sociale, — bipartite
 518 sq.
 orientation, — des choses dans
 l'espace 61 sq., 94, 100 sq. ;

— des édifices 76, 630 ; — du
 mort à l'enterrement 427 ; la
 gauche et la droite 143 sq.,
 156, 158, 168, 313, 314 ; haut
 et bas 168 ; — des temples
 313-314.
 orientés (V. région).
 oriens 145, 157, 268.
 Osages 63.
 Osiris 396.
 Osiris 166.
 Ouganda (Uganda) 500, 533 sq.,
 543 sq., 551.
 Ouranos 274.
 ours, culte de l'— 187.
 Oxiane 575.

P

Pacifique, région du — 154,
 519 sq.
 Pahouins 506.
 Palestine 526 sq., 533.
 Pan 81, 295.
 panthéisme 172, 646 sq.
 panthéon 79, 615.
 Papous 199, 231, 288, 665.
 Pâques, île de — 157, 498.
 parenté, — classificatoire 531,
 536-547 sq., — artificielle 549.
 Parthes 571, 575.
 participation 120, 129, 158 (V.
 mentalité prélogique).
 patriarcat 670, 678.
 patriarches, histoire des — 526-
 537.
 Paul (saint), paulinisme 586 sq.,
 634, 639.
 peine, caractère religieux de la —
 archaïque 604, 679, 693 sq. ;
 — familiale 663 sq., 670 ; ori-
 gine de la — 651-658 ; —
 comme sanction d'interdictions
 rituelles 689 sq.
 Pélasges 572.
 pèlerinage 376.
 pensée mythique 131 ; — scien-
 tifique 311.
 Perse (V. Iran).
 Persée 279, 301.
persona 123.
 personne, notion de — 123, 223 ;
 — collective 254 ; — divine
 293 ; (V. dieu).
 Perth (tribus de) 324, 362.
peyote, culte du — 104, 171.

INDEX DES MATIÈRES

- Pflanzenmärchen* 242.
 phallus, phallique, culte — 184, 189 (V. rite).
 Pharisiens 588 sq.
 Phénicie, civilisation phénicienne 280, 294, 517.
 Philippines 231, 664 sq., 673, 674.
 Philistins 529, 533.
 Philon 587, 592.
 philosophie, — de la civilisation 506-509.
 philtre d'amour 381.
 phratries, — en Australie 20-47 *passim*, 415 sq.; — et systèmes de classification 20 sq., 60 sq.; — totémiques 27 sq., 415 sq.; — en Amérique du Nord 51 sq., 100 sq.; implantation dans l'espace des — 62; — à symbolisme sexuel 101; culte des — 441; — et classes sociales 519 sq.
 pierres sacrées 567-568.
 Pithécantrope 230.
 Pitta-Pitta 354, 399.
 Platon 14, 81, 166, 629, 646, 647.
 Plotin 558, 560, 646, 647.
 pneumatologie 590 sq.
 poésie, théorie de la — 251-255, 263-266; origines de la — 251-255; — archaïque 154, 191, 201 sq.; — et prose 202 sq., 251 sq.; — lyrique, religieuse 202; — et mythe 207 sq., 237, 241, 243, 304.
 polarité, — religieuse 147, 520.
 polygamie 603.
 Polynésie, civilisations polynésiennes 111, 116, 128, 138, 144, 157, 158, 163, 188, 191, 231, 246, 324, 498, 519 sq., 658, 659, 660, 661, 689.
 Polyphème 286.
 polythéisme 81, 372, 424; monothéisme et — 290 sq., 294.
 Ponkas 63.
 Port-Mackay, tribu de — 21.
 Poseidon 80.
 possession 203.
 possession (V. extase).
 poterie 200, 453, 521, 563.
potlatch 104, 108, 117, 185, 187, 188, 288, 316, 427.
 préhistoire 486.
 prénom, — héréditaire 102, 137, 138; — et totémisme 102, 105; — et l'âme 143.
 présage 374.
 prêtres 113, 389, 581, 625, 635, 638-640, 640 sq.
 prière: 296, 541, 556, 635.
 primitif, critique de la notion de — 126, 127.
 prince pasteur 529 sq.
 progrès de l'humanité 453, 483 sq.
 prophétisme 581 sq.
 propriété archaïque 420, 604; — individuelle et sociale 140 sq., 504.
 prose rythmée 251 sq.
 Protagoras 167.
 psychanalyse 287.
psyché 213 sq.
 psychologie, — de l'intelligence 148, 205 sq.; — et sociologie 204 sq.; critique des présupposés de la — collective 225, 227, 238; — individuelle et sociale 654 sq., 656; — comme science des caractères 654.
 Pueblos 52, 67, 91-96, 100 sq., 138, 231, 267, 495, 674.
 Pygmées 462.
 pythagorisme 305.
- Q
- quantification en sociologie 117 sq., 124-125.
- R
- rachat 668.
 raison, origine collective de la — 131.
 Raminjerar 335.
 rapt 669.
Rassenpsyche 396.
 rationalisme 149.
 récurrences culturelles 491, 511, 522.
 refrain 253.
 régions, classification des êtres et des choses par — 51 sq., 71 sq.; — et saisons dans les représentations collectives 74 sq.
 réincarnation 96, 134, 136, 177, 179, 180, 303, 417, 436, 545, 617.
 reine 555.
 Remus 644.

REPRÉSENTATIONS COLLECTIVES ET CIVILISATIONS

- Renaissance 157.
 représentations religieuses 90.
 représentations collectives 13-316
passim; psychologie et sociologie des — 13-19; genèse des — 13 sq.
 répression diffuse 690.
 révélation, — primitive 236; — magique 321, 327, 329, 331-356 *passim*; — par les morts 331-336; — par les esprits 336-339; — religieuse 540, 613; mythe de — 613.
 rêve, — et la formation de la notion d'âme 214 sq., 427; — et pensée mythique 287; révélation magique dans le — 331, 354, 356.
 Révolution française 396.
 Rhodes 575.
 rite 91-94; symbolisme du — 122; — et la notion de dieu 296; — négatif 126; — public 385; — mythique 235; — efficace 241, 257; — mimétique 245; — lustratoire 220; — purificateur 549; — curatif 549; — de protection 102; — magique 135, 257, 320-369 *passim*, 370 sq., 398 sq., 422 sq.; propitiatoire 384; — manuel 438; — oral 438; — d'enchantement 399; — divinatoire 79; — de clan 102, 104; — d'initiation 130; — phallique 138, 257 sq.; — funéraire 177, 183, 214, 216, 260, 375, 385, 439, 607-611, 619, 668 (?), 675, 680 sq.; — totémique 130; — de naissance 549; — des morts 90, 123, 216, 419.
 ritologie 144, 146; — et mythologie 211-213, 235 sq.
 rituel, — oral 122, 259-263; — manuel 122; — agraire 139; — lustratoire 190; force magique du — 250; — formulaire 259-263; — de construction 288; — gesticulaire 289; — impérial en Chine 630.
 roi sacré 500, 554; fonction du — 605.
 roman 281, 304.
 romantisme 196.
 Rome, civilisation romaine 15, 114, 133, 136, 142, 145, 158, 162, 164, 292, 293, 295, 296, 314, 315, 460, 549, 577, 642, 689, 694, 697-698.
 Romulus 644.
 ronde (la) 254, 256, 412.
 Ruanda 535, 551 sq.
 Russie, civilisation russe 230, 391, 577.
 rythme, efficacité du — 122; rôle rituel du — 243, 250, 261 sq.; rôle poétique du — 251 sq.
- S
- sabbat 637.
 sacer 697 sq.
 sacré 101, 105, 143 sq., 412 (V. *mana, orenda, wakan, wakanda, dzō*); le — comme interdit et séparé 695.
 sacrement 406, 412, 415, 602.
 sacrifice 379, 602, 691; théorie du — 220 sq.; — humain 182, 243, 669, 674, 683; — de sang 416; — lustratoire 190; — expiatoire 190, 220; — de chevelure 377; — funéraire 282, 377, 543, 603, 608-609, 664 sq., 678-679; — de dieu 288, 305, 585; — mortuaire 545, 675; — de la veuve 603, 609; — par offrande 605-606; — animal 669.
 Sadducéens 589.
 Sage 248, 249.
 Sahara 561, 567.
 Saibai, tribus de l'île de — 35.
 saints 285, 375.
 saisons, — et régions dans les représentations collectives 74, 97 sq., (V. hiver, région).
 Salish 674.
 Samoa 671.
 sang, rôle cultique du — 165, 367, 373, 411, 416, 532, 540, 666, 669, 687, 695; symbole du clan 688 (V. aussi vengeance).
 Saturne 78.
 Scordisques 155.
 science, — comme fait de représentation collective 13 sq.
 Scythes 577, 574, 576.
 sel, valeur du — 120.
 semblable appelle semblable 687, 693.
 Sémites, civilisations sémitiques

INDEX DES MATIÈRES

275, 300, 307, 313, 314, 458, 522, 527-536, 539 sq., 547-548, 558.
 Senoufo (V. Siena).
 sentiment, —s collectifs 225 sq.
 serfs 534, 554 sq.
 sexe (V. division sexuée).
 sexuelle, obligation sexuelle rituelle 183-184.
 Shakespeare 204.
 shaman 113, 130, 182, 187, 627.
 shamanisme 154, 187, 392, 395, 627.
shen 618, 625 sq.
 Siam, siamois 71, 77, 383.
 Sibérie, civilisations sibériennes 184, 517.
 Siéna 181.
silva 163.
 Sioux 16, 54, 60, 64 sq., 103 sq., 133, 138, 153, 267, 391.
 site 533, 551, 553, 554, 564 sq., 571, 573.
 Slaves, civilisations slaves 316, 570, 576.
 socialisme 508.
 sociétés secrètes (V. confréries).
 sociocentrisme 87.
 Socrate 166, 508, 572.
 Sodome 528.
 Sophocle 204.
 sorcellerie 216.
 sorcier (V. magicien).
 Soudan 231, 495, 500, 501, 503.
 souffle, magie de — 121-122, 213 sq.; esprit — 591.
 soufisme 392.
 spectres 622, 625 sq.
 Spinoza 163.
 stoiciens 646.
 Stonehenge 313.
 Suaheli 540.
substantia 164.
 substantialisme 149, 227.
 suicide 124-125; — de la veuve 609.
 Sumer, 157, 514, 517, 573.
 superstition 398 sq., (V. magie).
 survivances culturelles 522, 546.
 symbolisme, symbolique, fonction — de l'esprit humain 122 sq.; — et langage 149 sq.; — des mythes 300 sq.
 sympathie, sympathique, action — 15; — et magie 320-369 *passim*.
 Synagogue (la) 589.

synchronisme religieux 104, 181, 295, 296, 552, 674.
 Syrie 307, 533, 592.
svastika 145.

T

tabou (V. interdiction rituelle).
 Tacite 575.
 Tahiti, Tahitiens 230, 517, 369 sq.
 talisman 108, 109, 111, 145, 217.
 tantrisme 615.
tao 71, 626.
 taoïsme, taoïste 71, 81, 509, 617, 624, 625 sq., 631.
 Tasmaniens 231.
 Ta-ta-thi 335.
 tatouage 199.
 Tawiewe 113.
 technique 194; notion de — 162 sq.; histoire de la — 509.
Technische Hochschule 162.
 technologie 256, 420, 426, 452.
 temple (de Jérusalem) 581.
 temps, notion sociale du — 74, 90, 129, 223.
 théogonie 189.
 théophanie 583.
 Thérapeutes 587, 588.
 Terre de feu 154.
Terre-Mère 135 sq.
 thaler de Marie-Thérèse 114, 120.
 théâtre 258, (V. drame).
 Theddora 337.
 Théocratie 668.
 théodicée 647.
 théologie, — hébraïque 591; — des philosophes grecs 645-647.
 Thésée 279, 281.
 Thibet, civilisation tibétaine 71, 187, 475, 613-616.
Thiermärchen 242.
 Thlinkit 68, 231, 453, 673.
 Thor 274.
 Thraces 572.
tiki 144, 145, 156-157, 160, 188 sq., 266.
 Tim 505.
 Titans 283.
 Tjurguri 366.
 Todas 552.
 Togo 503.
 Tōhi 143, 245.
 tombeau 610.
 Tongo 517.
 Tonkin 498.

REPRÉSENTATIONS COLLECTIVES ET CIVILISATIONS

Topinard 656.
 Toradja 172.
 Torrés, tribus des îles du détroit de — 35 sq., 39, 231, 421-425, 439-445.
 totem, totémisme 25 sq., 51 sq., 94, 98, 105, 129, 175, 179, 180, 181, 186, 234, 238, 246, 288, 329 sq., 350, 368, 374, 398, 399, 446 sq., 495, 497, 505, 544, 548, 551, 618, 643; centre totémique 407, 417; groupe totémique 405 sq., 415 sq.; poteau totémique 181; sacrement totémique 406, 412, 415; — privé et public 130; — tribal 103; — de clan 345; — personnel 342, 424; sous- — 40, 95, 105, 430, 431, 546; — général 259; — secondaire et tertiaire 31; — royal 521; — funéraire 441; — sexuel 441, 442; — comme expression de la personne 34; — comme culte d'un esprit mythique 416 sq.; — dérivé de l'animalisme 218; consommation de l'animal sacré 164; — et systèmes de classifications 25 sq., 51 sq., 95; décomposition et survivance du — 424, 440 sq., 531 sq., 544, 643, 674; — australien 404 sq.; — indien 277; — sémitique 531 sq.
 Touareg 472, 530, 561.
 Toungouses 186, 230.
 Toussaint 183.
 tragédie 204.
 transhumance 554.
 transmigration 184.
 transsubstantiation, dogme chrétien de la — 15.
 tressage 200.
 triade eleuséenne 310.
 tribu, organisation de la — en Australie 20 sq.
 trinité (la) 309-310.
 trō 113.
 Trobriand, îles — 117.
 Trumai 16.
 Tsimshian 453.
 Tupis 462.
 Turkestan 487.
 Turcs, civilisation turque 184, 187, 576, 618.

U

Ulysse 280, 304.
 universalisme culturel 477 sq.
 Unmatjera 348, 358, 366, 413, 415, 418.
 Urabunna 324, 413 sq., 417, 434.
 Urubunnu 430.
 Ute 153.

V

valeur magique 379; — et d'échange 108 sq., 114, 116 sq., 379.
 vampire 622.
 Varuna 274.
 Veddas 230.
 végétation, culte de la — 187.
 vendetta 410.
 vengeance de sang 656 sq., 684, conditions psychologiques de la — 656 sq., 680; — et culte des morts 657 sq., 664 sq., 679, 684; — indéterminée 665 sq.; — privée et peine légale 671 sq., 681 sq.; — et famille 684 sq.
 vent, symbolisme des —s 75.
 Venus 73.
 vers (métrique), symbolisme des — 593-600.
 Victoria, tribus du Nord de — 37.
 Vierge 136, 634.
 Vikings 137.
 virāj 593-600.
 Vishnou 303, 371, 386, 387.
 vishnouisme 81, 184, 474, 596.
 Völkerpsychologie 195, 222.

W

Wadschagga 543-546.
 wakan 105, 116, 391.
 Wakelbura 430.
 Walpi 92, 93.
 Wandorobo 534 sq., 538, 540, 551.
 wanpun (wampun) 116, 117, 119, 127.
 Warramunga 102, 348, 357, 361, 366, 367, 399, 403 sq., 413 sq., 415, 416 sq., 418 sq.
 Warundi 98.
 Weltanschauung 507.

INDEX DES MATIÈRES

Weltbild 159.
 Winnebago 103-105.
 Wiraijuri 341, 343.
 Woivonung 37, 332.
 Wolgal 337.
 Worgaia 357 sq., 361.
 Wotjoballuk 30, 32, 37, 40, 43,
 64, 85, 338, 429 sq.
wu-isme 626-627.
 Wurunjjerri 429.
 Wyandols 68.
 Wyandot 671.

Y

Yakout 230.
 Yam 423, 424.
yang 80, 81, 618, 620 sq., 625 sq.,
 628 sq.
 Yantruwanta 430.
 Yaraikanna 425.
 Yaurorka 430.

Yaurorka 430.
yin 80, 81, 618, 620 sq., 625 sq.,
 628 sq.
 Yokuts 264.
 Yoruba 175 sq.
 Yuin 429.
 Yuroks 690.

Z

Zambèze 500.
 Zanzibar 230.
 Zénon 167.
Zeus 80, 274, 293, 300, 315.
zielestof 172 sq.
 zoanthropie 617.
 Zoroastre 168, 612-613.
 Zuni 48-60 *passim*, 93, 94, 96,
 183, 257, 268; classifications —
 48 sq., 76, 85.
Zweiklassenkultur 466.

sommaire ★

AVERTISSEMENT

CHAPITRE 1. — CATEGORIES COLLECTIVES ET MENTALITES

DE QUELQUES FORMES PRIMITIVES DE CLASSIFICATION. CONTRIBUTION A L'ÉTUDE DES REPRÉSENTATIONS COLLECTIVES (par E. Durkheim et M. Mauss)

13

Contrairement à l'idée reçue les facultés mentales ne sont pas des données immédiates de la conscience. Exemple privilégié de la fonction classificatrice : les systèmes de classifications ont été historiquement établis. Le nôtre ne remonte pas au-delà d'Aristote. Dans d'autres civilisations subsistent de nombreuses homologies voire confusions entre classifications et faits de la pensée religieuse et du folklore. Exemples de l'indifférentiation entre le signe et l'objet, le nom et la personne, les lieux et les habitants chez les primitifs. D'où viennent ces dispositions mentales ? Pour répondre à cette question il faut étudier les systèmes de classification les plus rudimentaires

13

I. Les plus primitifs de tous se trouvent en Australie. Esquisse des divisions sociales australiennes : phratries, clans totémiques et classes matrimoniales. La règle exogamique. Or la classification des choses reproduit la classification des hommes. Divers exemples à l'appui de cette proposition. Les choses se répartissent soit par phratries et par classes matrimoniales soit par phratries et par clans ou totems. Les Australiens conçoivent les rapports logiques à la manière des relations de parenté plus ou moins proches par rapport à l'individu : d'où rapports de hiérarchie entre les choses à l'analogie des rapports entre totems et sous-totems

19

II. Quelle est la généralité de ce système ? Il est, ou a été, très répandu. On en trouve des traces là où le système n'existe plus. La mythologie astronomique australienne en porte la marque. Les changements intervenus dans la structure sociale ont altéré l'économie de ces systèmes, de même qu'eux-mêmes, ils ont provoqué des transformations sociales. La mentalité collective, produit de la société, réagit sur sa cause : segmentations sociales, nouvelles divisions du groupe suivant le modèle classificatoire en vigueur, formation de totems à partir de sous-totems. Chaque section du groupe tend à gagner son autonomie modifiant à sa suite la classification des choses. Les Arunta illustrent un tel état inachevé

* Etabli par le présentateur sauf pour l'essai sur « L'origine des pouvoirs magiques ».

et bouleversé de l'organisation sociale et de la division de l'univers : décomposition et survivances dans le système arunta. Ce système de classification semble lié au totémisme 34

III. Les Zuñis d'Amérique du Nord offrent un exemple de système classificatoire complexe à base de totémisme. Tout l'univers s'y trouve classifié suivant un modèle dont toutes les parties sont coordonnées et subordonnées les unes aux autres. La répartition des mondes correspond à celle des clans dans les *pueblos* . Divisions du groupe par totems et divisions de l'espace par régions, par espèces animaux, etc. Parenté du système de classification zuñi et des systèmes australiens. La classification par orient s'est superposée historiquement sur un système de divisions par clans. Traces des anciennes classifications à Zuñi dans la mythologie. Le système zuñi peut être conçu comme un développement du système australien. Espace social et orientation des choses chez les Sioux et en Australie. Rapports entre le totémisme et ce système d'orientation symbolique. Le camp comme centre de l'univers. Tendances à l'identification de l'espace tribal à l'espace mondial. Si les classifications australiennes sont modelées sur l'organisation juridique et religieuse de la tribu et celles des Indiens sur l'organisation morphologique, elles n'en suivent pas moins des principes analogues 48

IV. Le système divinatoire chinois offre un exemple de classifications encore plus complexes. Division de l'espace, des êtres et des choses suivant les points cardinaux, divisés eux-mêmes en huit parties, celles-ci correspondant aux huit vents en rapport avec huit pouvoirs. Autre classification, hétérogène à la première, répartit les choses sous cinq éléments. Les temps (saisons) sont rapportés aux espaces (orient). Toute la vie chinoise est dominée par cette classification des choses, des espaces, des temps et des êtres. Liens probables entre le système chinois et les systèmes plus primitifs de classifications. Or l'astrologie et la physiognomie chinoises rappellent à bien des égards celle des Grecs et des Egyptiens. Chaque mythologie est fondée sur une classification des choses empruntant ses principes non à la science mais aux croyances religieuses. Exemples et analogies indiennes, grecques, romaines, chinoises 70

V. Les classifications les plus primitives ne manquent pas d'analogies avec celles en usage chez les peuples les plus cultivés. Elles se rattachent, sans solution de continuité, aux classifications scientifiques : elles sont des systèmes de notions hiérarchisées servant à unifier les connaissances. Les classifications primitives constituent une première philosophie de la nature. Les cadres des systèmes de classification sont fournis par la société. Les premières catégories logiques furent des catégories sociales. Les relations logiques relèvent des relations sociales 82

SOURCES, MATÉRIAUX, TEXTES A L'APPUI DE L'ESSAI SUR LES
 « CLASSIFICATIONS PRIMITIVES »
 Représentations religieuses d'êtres et de phénomènes naturels
 (l'âme, la vie, la maladie, le temps, l'espace, etc.) — La genèse
 des concepts collectifs semble liée aux cultes 90

SOMMAIRE

Rituel des fêtes hopi. — Les Indiens pueblo sont désormais bien connus grâce aux travaux de Fewkes, Dorsey et Voth. Description et analyse des cérémonies religieuses et des drames rituels hopi 91

Noms propres et classifications chez les Hopi. — La suite de l'enquête menée par Voth chez les Pueblos. L'organisation de la société se reflète dans l'organisation mentale des connaissances collectives. Rapport entre les noms propres, les sous-totems de clan et les rôles sociaux des individus. Indistinction originelle de l'espèce totémique et la notion d'individu 94

Le problème des classifications en Afrique occidentale. — E. Dennett prétend avoir établi chez les Bantou occidentaux une conception du monde fondée sur six catégories. Celles-ci correspondraient aux divisions du culte et de la vie sociale. Les mises en garde de M. Van Gennep. Le totémisme et la classification des choses. Le langage sert-il de modèle classificatoire ? 96

1. — Résumé des cours sur le système de classifications bantou 99

Divisions sociales et classifications chez les Omaha. — Les compléments qu'apportent Fletcher et La Flèche à la connaissance des Indiens Omaha. La division et l'emplacement des phratries dans le camp reproduit l'image de l'univers : importance des orientations et des positions (droite-gauche, nord-sud, haut-bas). Totémisme, classifications et rituel 100

Cultes, rituel et classifications chez les Winnebago. — L'étude des Sioux par Radin. Les cultes. Le *wakan*, sacré individuel ou collectif ? Les observations de Radin tendent à infirmer les hypothèses de Durkheim et de Mauss sur les classifications siou 103

VALEUR MAGIQUE ET VALEUR D'ÉCHANGE

Les origines de la notion de monnaie. — Le vocabulaire magique des Ewhé du Togo et l'expression de la valeur. Les notions de valeur magique s'expriment comme la monnaie, mesure de valeur. Le *mana* en Mélanésie, le *manitou* et *logwa* indiens, etc. signifient à la fois « pouvoir magique » et « monnaie ». Faits australiens analogues. La valeur repose sur des croyances collectives 106

1. — La notion de *dzō* ou puissance magique chez les Ewhé 112

2. — Résumé de la discussion qui suivit la communication sur « la Monnaie ». La critique de M. Delafosse 114

Débat sur les fonctions sociales de la monnaie. — Analogie entre les notions archaïques de valeurs magique et d'échange. La notion d'*attente*, une des formes de la pensée collective. Elle se mesure, se *quantifie*. Discussions de ces thèmes avec M. Oualid 116

MENTALITÉ ARCHAÏQUE ET CATÉGORIES DE PENSÉE.

Catégories collectives de pensée et de liberté. — Réponse à L. Weber. Faits archaïques sur la relation entre rituels oral et manuel. La fonction symbolique de l'esprit humain. Histoire culturelle de la notion de liberté et d'individu. Les faits sociaux n'existent qu'à titre de quantités statistiques. Cela vaut pour la liberté métaphysique aussi 121

Mentalité primitive et participation. — La théorie de la mentalité

REPRÉSENTATIONS COLLECTIVES ET CIVILISATIONS

primitive chez Lévy-Bruhl et dans l'Ecole sociologique de Durkheim. Les ressemblances entre mentalités font peser un doute sur l'hypothèse de la différence de nature entre « primitifs » et « civilisés ». Exemples. Il faut faire l'histoire des mentalités. L'anthropologie complète pourrait ainsi remplacer la philosophie. La plupart des prétendus « primitifs » représentent un stade d'évolution. Les représentations collectives sont liées aux milieux sociaux. La « participation » n'est pas seulement confusion de catégories mais effort d'identification aux choses. La raison a partout une origine volontaire et collective 125

L'âme, le nom et la personne. — Le rapport entre ces notions d'après Lévy-Bruhl. L'histoire culturelle de la notion de personne : faits d'histoire classique et données ethnographiques. Le nom et les croyances à l'âme 131

1. — Les mythes et la notion de Terre-Mère d'après A. Dieckerichs. — L'histoire de la notion à Rome, en Grèce, dans le folklore indo-européen et hors d'Europe 135

2. — La notion de propriété terrienne chez les primitifs d'après un livre de E. van Ossenbruggen. — Etude de faits extrême-orientaux 139

3. — Une remarque sur les croyances à l'âme 143

La polarité religieuse et la division du macrocosme. — Le problème de la répartition symétrique des choses en deux hémisphères selon M. Gramet. C'est le problème des dispositions réciproques dans les mythologies. Les travaux de Hertz sur la polarité religieuse. La cosmogonie maori : le dieu Tiki comme image du monde. L'ensemble des représentations collectives et leur rapport avec la pratique doivent être au centre des études sociologiques 143

Catégories collectives et catégories pures. — Réponse à Serrus. Multiplicité des catégories linguistiques selon les sociétés et même selon la place que le locuteur y occupe. L'hétérogénéité des civilisations se répercute sur le caractère incommensurable de leurs symbolismes. Les catégories vivent et meurent avec les peuples. Il n'existe pas d'idées innées mais seulement des notions collectives. Cependant si l'on n'observe que des faits de culture spécifiques, il existe des faits génériques universels. Les hommes tendant vers la rationalité dans leurs œuvres, ne tendent-ils pas aussi à cette universalité ? .. 148

1. — Les travaux de sociologie musicale et d'ethno-musicologie de Hornbostel et de Densmoore 153

Débat sur les visions du monde primitif et moderne. — Complément d'un exposé de Mus. Le problème de la diffusion des traits culturels à travers le temps et l'espace. Le dieu Tiki est la représentation du macrocosme. Les populations dites primitives sont en fait évoluées pour la plupart. Elles ont subi des influences diverses qui les ont transformées. Exemples divers 154

1. — Résumé d'un exposé sur le dieu Tiki maori, image du macrocosme 160

Conceptions qui ont précédé la notion de matière. — Les notions, tel le langage, évoluent sans cesse. Leur étude ne peut être qu'historique. Notions classiques, grecque, latine, germanique, etc. de la matière. Notions analogues hors de l'Europe.

SOMMAIRE

Nourriture et matière dans le folklore. — Discussion de l'exposé par H. Berr, Malfitano et Clavery 161

QUELQUES SYSTÈMES ARCHAÏQUES DE REPRÉSENTATIONS RELIGIEUSES

Le calendrier historique des Kiowa. — L'ethnographie des Kiowa d'après J. Mooney. Leur organisation juridique et religieuse. Les calendriers autochtones renseignent sur les cultes 169

L'animisme dans l'archipel indien. — Les vieux auteurs, Tylor, R. Smith, Wilken, faisaient de la notion d'âme le principe de toute croyance. L'étude de Krujt montre que cette conception du moi est incompatible avec la mentalité indonésienne. La conscience individuelle s'appuie sur l'idée d'une substance impersonnelle, le *zielestof*. L'idée du *mana* et le *zielestof*. Son rôle dans les représentations collectives 171

Cultes des tribus du Bas-Niger. — Travaux de J. Spieth, L. Desplagnes, M. Delafosse, A. G. Léonard. La notion d'âme. Principes spirituels, noms, génies, âme. Affinités de l'âme et des règnes végétal et animal. Culte agraire et culte de fécondité. Le rituel et les fêtes 175

Leçons sur la cosmologie dans l'Asie du nord-est. — Compte rendu de conférences annuelles et de séminaires. Etude de documents aïno, eskimo, indiens et chinois 185

Leçons sur la cosmologie polynésienne. — Compte rendu de conférences annuelles et de séminaires. Etude de documents maori, hawaïens, etc. 188

CHAPITRE 2. — L'ART, LE MYTHE ET LA RELIGION

L'ART ET LE MYTHE D'APRÈS M. WUNDT. — L'importance sociologique des livres de Wundt sur la « Völkerpsychologie » 195

I. *L'art*. — L'art sort du jeu et y retourne. Division des arts en plastiques et « musiques ». La genèse historique et la hiérarchie des arts. La théorie des arts ornementaux, musicaux, littéraires ; la danse, le mime, le drame et leur nature mythologique. L'art est le produit de la fantaisie collective et il a des effets sociaux 196

II. *Le mythe*. — La distinction radicale entre mythe et religion est-elle justifiée ? L'insuffisance de la définition du mythe chez Wundt : images collectives « perceptives », « associatives », « aperceptives ». La théorie de Wundt est fondée sur une analyse psychologique de la production des images mythiques. Une analyse sociologique devrait la corriger et la compléter. Le mythe et le rite sont-ils équivalents ? Le rite est-il la mise en acte du mythe au point d'en être dominé ? .. 206

La notion d'âme. Ses formes primitives : *psyché* (souffle et ombre) et âme corporelle. Les rites funéraires en dérivent. Les cultes primitifs ressortissent à l'animisme : magie, fétichisme, totémisme. Les genres de la magie : critique de la typologie wundtienne. La magie est faite de rites non normalisés tandis que le fétichisme constituerait un culte organisé. Ambiguïté du terme *fétiche* et difficulté de son emploi. Le totémisme serait un culte dérivé puisqu'il est lié à l'organisation des groupes. Critique de cette conception. Le tabou, la

REPRÉSENTATIONS COLLECTIVES ET CIVILISATIONS

morale et le droit. Genèse de l'idée primitive de démon ..	213
<i>Conclusion.</i> L'étude de l'art n'est pas le domaine réservé de la psychologie et de la philosophie. La théorie de Wundt se ressent des vieilles divisions de la <i>Völkerpsychologie</i> . Elle constitue néanmoins un essai sociologique important en vue d'expliquer la vie mentale collective. Indétermination de l'objet et des méthodes de cette psychologie collective. Les faits mentaux qu'elle étudie doivent être reliés au milieu social dont ils sont issus. La psychologie sociale risque de devenir une métaphysique fautive de cette démarche fondamentale	221

NOTES A L'ESSAI SUR « L'ART ET LE MYTHE ».

1. Analyse d'un ouvrage de S. Culin sur les jeux des Indiens d'Amérique du Nord. Tous ces jeux sont des instruments rituels. Leur unité se fonde sur les mythes	228
2. Extrait de la « Leçon d'ouverture » à l'enseignement d'ethnologie à l'École des Hautes études. Il n'existe pas de peuples non-civilisés. Délimitation géographique des civilisations dites « primitives »	229
Leçon sur l'emploi de la notion de <i>primitif</i> en sociologie. — Seuls les Australiens semblent mériter le nom de <i>primitifs</i> actuellement. Toutes les autres ethnies relevant de l'ethnographie doivent être qualifiées d' <i>archaïques</i> . Justification de la distinction entre <i>primitifs</i> et <i>archaïques</i>	232
3. La théorie du mythe chez Wundt d'après le second tome de sa <i>Völkerpsychologie</i> . Critique de la théorie	234
4. La distinction entre mythe et religion chez Wundt	238
5. La notion de divin n'est pas essentielle aux cultes primitifs. Ces croyances n'en sont pas moins religieuses	239
6. La typologie des mythes d'après Wundt	240
7. La genèse de la religion d'après Preuss	242
8. Critique du terme de <i>fétiche</i> à propos du livre de R. E. Dennett	244
Leçons sur les cultes primitifs. Les recherches récentes permettent d'éliminer le concept de <i>fétiche</i> du langage scientifique	245
9. Le totémisme est le culte le plus primitif. L'antériorité que Wundt attribue à la magie et au fétichisme est injustifiée	246
10. L'apparition des démons selon Wundt	247
11. L'apparition des héros, des dieux et des éléments religieux dans la mythologie selon Wundt. Critique de l'analyse historique de Wundt	248

SOURCES, MATÉRIAUX, TEXTES A L'APPUI DE L'ESSAI SUR « L'ART ET LE MYTHE ».

Les débuts de la poésie selon Gummere. — Ce livre est le premier essai de sociologie esthétique. Qu'est-ce que la poésie ? Prose, vers libres et poésie. Le rythme est lié au chant. La poésie primitive est chantée en commun par le groupe. Formes primitives et collectives de la poésie. Simplicité et objectivité de la poésie primitive. L'activité poétique individuelle conserve le rythme qui démarque le caractère social de la poésie	251
Jeux et divertissements en Australie. — Leur caractère esthétique et religieux selon W. E. Roth	256

SOMMAIRE

Jeux Zuni. — Rites religieux ludiques chez les Indiens Pueblo d'après M. C. Stevenson	257
Le mime dans le Rig Veda. — Le véda des hymnes contient des dialogues. Les travaux de L. von Schroeder, d'après Reich, mettent en valeur leur caractère dramatique et rituel. Analogies dans les cultes et mythes indo-européens	257
Leçons sur l'art et la littérature rituelle archaïques. — Rapports étroits entre le rituel formulaire et les arts primitifs : poésie, musique, danse, mime. Langages religieux et laïque. Unité et confusion de significations culturelles, esthétiques et morales. L'exemple de l'Australie. Le <i>corroboree</i> . Les Ashanti, une grande ethnie artiste	259
Les origines de la poésie d'après Heinz Werner. — Une solide étude de sociologie esthétique. Types primitifs de poésie. Difficultés de constituer abstraitement le type originel de poésie	263
Leçons sur les rapports entre certains jeux et cosmologies archaïques. — L'enseignement des faits maori et hawaïens. Les jeux des Indiens d'Amérique du nord. Les jeux, par le biais du rituel, de la mythologie et de l'art, se rattachent aux systèmes de représentations collectives	266

THÉORIE DES MYTHES.

Introduction aux mythes. — Le mythe est une manifestation normale de l'activité collective. Il faut élucider (1) les lois de formation des mythes, (2) leur fonction sociale. C'est une étude de psychologie et de logique collectives. Relation du mythe et du rite. La question de l'antériorité est un faux problème. Le mythe est de nature religieuse. La recurrence des thèmes mythiques et de leurs combinaisons révèle dans son illogisme une logique spéciale	269
Note sur les légendes et les contes. — L'uniformité apparente de ces manifestations du folklore pose le problème de la diffusion et de l'emprunt culturels	272
La mythologie comparée selon Max Müller. — L'auteur s'oppose avec énergie à l'École anthropologique anglaise : les mythes ne peuvent être expliqués par des comparaisons fantaisistes d'éléments extraits des civilisations qui n'ont aucun rapport entre elles. Seule la méthode philologique leur est applicable. Celle-ci réduit les mythes à des « maladies du langage ». L'analyse phonétique comparée des noms des dieux dégage des noyaux de signification. Exemples. Intérêt et difficultés de la méthode philologique	273
La théorie des mythes selon Andrew Lang. — Réponse à Max Müller par un représentant de l'École anthropologique. Incertitudes de l'interprétation philologique des mythes. L'anthropologie anglaise cherche, par une méthode psychologique, les survivances d'états sociaux et de croyances primitifs dans les mythes recueillis. Elle se fonde sur l'hypothèse évolutionniste. Progrès réels des anthropologues, avec Frazer et Smith, et des philologues avec Usener, dans l'explication des mythes	276
Mythologie grecque et théorie des mythes selon Gruppe. — Une approche historique fondée sur l'idée de la monogenèse. Recherche des formes premières des noms propres mythiques. L'incohérence religieuse des mythes grecs. Le mythe serait-il logiquement secondaire et chronologiquement postérieur au rite ? Difficultés de l'explication ritualiste. Les noms mythi-	

REPRÉSENTATIONS COLLECTIVES ET CIVILISATIONS

ques relèvent-ils de déformations du langage? Le mythe exprime la réalité religieuse	278
La formation des légendes selon van Gennep. — Un livre de vulgarisation qui touche à bien des questions essentielles de l'explication des mythes	285
Le rêve et la pensée mythique selon Rivers. — Problèmes intéressant l'inconscient collectif, tel que le conçoivent les psychanalystes, le symbolisme du rêve, état régressif, et la formation des mythes	287
Leçons sur l'unité des systèmes mythiques et rituels. — Exemple des faits australiens et papouasiatiques	288

LES MYTHES. THÈMES ET SYSTÈMES.

Les noms des dieux. — Une grande étude philologique d'Usener sur la mythologie de l'Antiquité. Les notions primitives s'effacent. Genèse des noms mythiques. Fonction sociale des divinités indo-européennes. Fait dominant des cultes : l'adoration de la lumière. Le polythéisme primitif est naturaliste et fort peu religieux. Le synchrétisme (fusion d'éléments polythéistes) aboutit au monothéisme. Réapparition d'anciennes notions (dieux spéciaux) dans le christianisme (saints). Dieux spéciaux et occasionnels. Intérêt d'étudier la valeur rituelle des noms des dieux	290
L'arbre dans le culte et dans le mythe. — Le travail de Philpot constitue l'étude comparative d'un important thème du folklore	297
Les mythes du déluge. — L'étude d'Usener sur un cycle mythique très répandu. Les éléments typiques du cercle. L'analyse des thèmes et la recherche du noyau originel : arrivée du dieu et culte de la lumière. Éléments pour une théorie du mythe : l'image mythique est multiple et ambiguë. Pour comprendre la mythologie, Usener fait appel à la ritologie. Mise en relief des aspects symboliques de la légende. L'auteur a été desservi par son naturalisme. Le thème de ces mythes est l'histoire des hommes	299
Mythologie irlandaise. — Edition et étude d'un des plus anciens textes mythologiques irlandais, les aventures de Bran, fils de Febal, par K. Meyer et A. Nutt. Les héros de la légende ne sont pas des dieux. L'Elysée irlandais. Le mythe de la réincarnation. Analogies indo-européennes	303
Les légendes du déluge dans l'Antiquité et chez les primitifs. — Une étude des plus complètes par M. Winternitz	306
La mythologie des chiffres. — Travaux d'Usener, Mc Gee, C. Thomas sur le rôle que jouent les nombres dans les mythologies et les cultes	308
Le problème de l'orientation. I. — L'étude de H. Nissen passe en revue les faits concernant la signification religieuse de l'orientation géographique des temples, maisons et agglomérations, voire pratiques rituelles, dans le domaine méditerranéen et ailleurs dans l'Antiquité.	313
Le problème de l'orientation. II. — Compte rendu des suites de l'enquête entreprise par H. Nissen	314
Mythologie indo-européenne comparée. — La vaste entreprise de G. Dumézil semble à la fois difficile et prometteuse. Il est légitime de restreindre les comparaisons à un seul domaine culturel	315

CHAPITRE 3. — LA MAGIE.

L'ORIGINE DES POUVOIRS MAGIQUES DANS LES SOCIÉTÉS
AUSTRALIENNES

<i>Avant-propos</i>	319
<i>Introduction</i> : Historique de la question. La magie et le pouvoir magique du magicien. Raison du choix de l'Australie comme champ d'études	319
<i>I. Le pouvoir magique.</i> — Généralités de la notion du pouvoir magique en Australie. La notion de <i>mana</i> en Australie ; son caractère d'ordinaire fragmentaire. En ce qui concerne le magicien elle se confond d'ordinaire avec l'idée de substances magiques internes, pierres, etc.	322
<i>II. La naissance.</i> — Le pouvoir magique n'est que rarement héréditaire. Les clans ou familles qui se transmettent le pouvoir de faire la pluie ne sont pas des groupes de magiciens	328
<i>III. La révélation.</i> — 1° La révélation par les morts ; 2° la révélation par les esprits ; 3° les révélations complexes, confusion des morts, des totems, des esprits, des grands dieux, la mort et la renaissance du magicien, les pouvoirs de la nature ; l'arc-en-ciel et les cristaux. — <i>Le miracle</i> , conclusion ..	331
<i>IV. L'initiation par les autres magiciens.</i> — Les rites : mise à mort et résurrection du néophyte ; la communication d'une nouvelle vie. Ressemblance entre ces rites et les mythes de la révélation	356
<i>V. Les rapports entre l'initiation par révélation et l'initiation par tradition magique.</i> — Cas où les deux initiations coexistent, nécessité : d'une épreuve et d'un stage, dans le cas de la révélation ; d'une sorte de sensation surnaturelle dans le cas de l'éducation	362
<i>VI. La conservation et la fuite des pouvoirs magiques.</i> — Les droits spéciaux au magicien. Les interdits qui pèsent sur lui. Leur violation et la fuite du pouvoir magique, la perte même de la vie	364
<i>VII. Conclusion.</i> — La sincérité du magicien. La façon dont il est suggestionné par la collectivité et par lui-même	368

SOURCES, MATÉRIAUX, TEXTES A L'APPUI DES ESSAIS SUR LA
MAGIE.

Religions populaires et folklore de l'Inde septentrionale. — Une étude d'« anthropologie religieuse » de W. Crook. Des pratiques à la fois primitives et de haute civilisation : syncrétisme de l'hindouisme et des cultes populaires. Analogies européennes. Superstitions, croyances, cultes des divinités, des esprits, de la Terre-Mère, cultes agraires. La magie et la démonolâtrie. Traces du totémisme ancien. Culte des morts et des âmes. Difficultés de la méthode de l'École anthropologique anglaise que Crook a adaptée	370
Magie et démonologie chez les Sémites. — Une étude de W. Davies sur ce que furent la magie, la divination et la démonologie chez les Hébreux et leurs voisins. La méthode est philologique	377
La magie chez les anciens Juifs. — Une encyclopédie des rites et croyances magiques des Juifs de la Synagogue et après ..	380

REPRÉSENTATIONS COLLECTIVES ET CIVILISATIONS

Magie malaise. — Etude par W.-W. Skeat de pratiques religieuses populaires diverses. Interdictions rituelles et rites positifs de la végétation et autres. Le prêtre-magicien. La magie et la religion forment un monde à part parmi les représentations collectives	383
Magie et magiciens dans l'ancien Mexique. — Une étude d'E. Seiler d'après des manuscrits anciens	388
Leçons sur la magie. — Etude de documents mélanésiens. Eléments d'une théorie générale de la magie. La magie est distincte de la religion en ce qu'elle est inorganique et non obligatoire. Analyse des notions primitives qui fondent la magie : <i>mana</i> , <i>orenda</i> , <i>manitou</i> , etc.	390
L'extase dans la religion. — Etude de Th. Alexis des faits extatiques dans divers cultes et civilisations. Les effets en sont soit psychologiques, soit sociologiques. Formes et fonctions du transport extatique	391
Suggestion et hypnotisme dans la psychologie des peuples. — Le livre classique de O. Stoll traite des cas de shamanisme, d'extase mystique, d'hallucinations collectives, etc. Les faits évoqués relèvent de civilisations diverses	395
Magie et médecine. — Monographie de W. Roth sur l'ethnographie du Queensland	397

CHAPITRE 4. — LES PRINCIPAUX MATERIAUX, SOURCES ET TEXTES A L'APPUI DE L'ETUDE DES FORMES ELEMENTAIRES DE LA VIE RELIGIEUSE.

Les tribus de l'Australie centrale. — Le livre de B. Spencer et F. Gillen est la première étude complète de l'organisation sociale et de la religion d'ethnies qui sont parmi les plus primitives que l'on connaisse. Le totémisme arunta. Les cérémonies totémiques <i>intichiuma</i> , leur fonction sociale. Les rites de <i>churinga</i> . L'initiation et les cérémonies qui s'y rattachent. Toutes les cérémonies sont régies par le mythe totémique. Le totémisme arunta est-il un fait primitif ou secondaire ? La base du totémisme est la notion large de sacré et d'action magique et religieuse	403
Les tribus de l'Australie centrale et septentrionale. — Le nouveau livre de Spencer et de Gillen revêt une importance fondamentale pour la sociologie religieuse. Durkheim fonde sur les nouveaux documents sa théorie du totémisme. La même organisation religieuse se retrouve dans une large aire géographique dont les Arunta ne sont désormais qu'un cas d'espèce. Le totémisme des Arabunna, des Warramunga, des Kaitish, des Unmatjera, etc. fait partie du même type. Les auteurs ont complété leurs documents anciens par de nouvelles observations sur la technologie, le droit et l'esthétique indigènes	412
Sociologie et religion des habitants des îles occidentales du détroit de Torrès. — A. C. Haddon et ses collaborateurs publient les documents recueillis au cours de leur grande expédition organisée par l'Université de Cambridge. Le totémisme. Les cérémonies de clan. Mythes totémiques. Magie. Cultes funéraires. Initiation	421
Les tribus de l'Australie du sud-est. — Nouveaux documents apportés par A. W. Howitt, un des fondateurs de l'ethno-	

SOMMAIRE

graphie australienne. Rites funéraires. Représentations collectives, en particulier mythologiques. Rites d'initiation. Magie. L'étude du totémisme semble incomplète 425

Les Euahlayi. — La monographie de Langloh Parker de cette tribu australienne est exemplaire. Totémisme et organisation sociale. Le culte d'un grand dieu, Bayamé, est-il primitif ? Rites d'initiation. Magie 430

Les Aranda et Loritja d'Australie centrale. — Les livres de C. Strehlow apportent un complément précieux aux documents de Spencer et Gillen. Les phratries et les groupes totémiques. Le caractère historiquement tardif de certains faits arunta est désormais établi. Le grand dieu des Arunta. Contradictions entre les documents de Strehlow et de Spencer et Gillen concernant la réincarnation. Les cycles mythiques et l'histoire légendaire 434

La religion des habitants des détroits de Torrès. — Le nouveau livre de Haddon et de ses collaborateurs fournit divers renseignements sur des cultes qui se décomposent sous l'influence chrétienne. Le totémisme. Les cultes agraires, astronomiques, etc. Le culte du héros national. Magie. Rituel funéraire 439

Les Aranda et Loritja d'Australie centrale. — Les nouveaux fascicules de l'œuvre de C. Strehlow sont consacrés au culte totémique. Durkheim a déjà discuté les divergences qui séparent l'auteur de Spencer et Gillen. La publication de textes rituels assure une base solide à de futurs travaux philologiques 445

CHAPITRE 5. — THEORIE DES CIVILISATIONS.

Note sur la notion de civilisation. (Par E. Durkheim et M. Mauss). — La *société politique* semble le cadre le plus vaste qu'on connaisse pour le développement de la vie sociale. Cependant la *civilisation* constitue un cadre encore plus vaste mais moins nettement délimité, servant de support à des faits culturels. Le cas des techniques, des faits esthétiques et linguistiques, des types d'organisation sociale, des institutions et faits mentaux collectifs. Ces phénomènes généraux, supra-nationaux, ont éveillé l'intérêt des premiers sociologues. Ce n'est pas l'humanité, comme le pensait Comte, mais la *civilisation* qui est la personnalité collective la plus grande qu'on connaisse. Certains faits s'y confinent exclusivement. Leur étude relève de la sociologie parce que la vie internationale n'est qu'une vie sociale d'une espèce supérieure 451

LES CIVILISATIONS. ÉLÉMENTS ET FORMES 456

Introduction. — Le problème des couches, cercles et aires de civilisation chez les comparatistes de « l'histoire culturelle » allemande (Graebner, Père Schmidt) et de l'« anthropologie culturelle » américaine (Boas, Wissler). Durkheim a toujours appliqué la théorie des « substrats » dans l'étude des faits de culture. Les oppositions d'Écoles s'avèrent souvent factices 456

I. Faits de civilisation. — Définition, voies d'approche. Le problème de la diffusion. La propagande. L'emprunt. L'étude des faits internationaux peut être historique, géographique et sociologique à la fois 458

REPRÉSENTATIONS COLLECTIVES ET CIVILISATIONS

<p><i>II. Civilisations. Formes de civilisation.</i> — Les cultures s'opposent autant qu'elles ne s'interpénètrent parce qu'elles ont des formes historiques arrêtées. Couches de civilisations suivant la nature des contacts. La théorie des aires (Frobenius, Spengler) et sa critique : c'est un genre littéraire. Le diffusionisme américain (Wissler, Boas, Adler, Sapir). Le problème de l'emprunt et l'ascendance culturelle. Tout fait de culture est <i>arbitraire</i>. Les civilisations se laissent définir par leur capacité d'emprunt et d'expansion de même que par les résistances qu'y opposent les sociétés dont elles sont formées.</p>	462
<p><i>III. Sens ordinaires du mot civilisation.</i> — Exemple d'usages historiques et ethnographiques. Culture et civilisation. L'ethnocentrisme culturel. Convergence des civilisations vers l'unité, la rationalité et la généralité</p>	473

NOTES A L'ESSAI SUR « LES CIVILISATIONS ».

1. Sur quelques aspects de la civilisation celtique d'après H. Hubert	480
2. Débat sur le problème de l'uniformisation des civilisations. Débat sur le progrès dans la civilisation. — Mouvement général vers quelque chose de plus fort et de plus fin sinon vers le mieux être	482
3. Discussion à la suite de l'exposé de Mauss sur « la Civilisation »	484
Remarque sur les origines de la civilisation	486
Remarque sur le rapprochement entre faits de différentes civilisations	486

SOURCES, MATÉRIAUX, TEXTES A L'APPUI DE L'ESSAI SUR « LES CIVILISATIONS ».

Le « dieu solaire » de Frobenius. — La méthode comparatiste de l'auteur repose sur beaucoup d'arbitraire, tout en ayant des mérites	488
La théorie des couches et des aires de civilisation selon Graebner. — Le livre méthodologique de l'auteur introduit aux problèmes de l'École « morphologique » allemande. La notion de couche et d'aire de civilisation. Les critères de définition : quantité et forme des faits analogues. Les séries de développement et la recherche des filiations causales. Critique de la méthode	489
Le manuel d'ethnologie de Graebner. — L'étude des « cercles de culture ». L'auteur fait trop large place aux hypothèses sujettes à caution, à côté des tableaux souvent excellents, de faits. L'exemple de la « généalogie des cultures ». Critique de la méthode et des hypothèses factuelles avancées ..	493
Morphologie des civilisations africaines selon Frobenius. — Un essai de synthèse trop ambitieux d'un important matériel ethnographique. Usage abusif et impropre des termes. La critique insuffisante des données conduit à des erreurs de fait	499
Littérature orale africaine selon Frobenius. — Ces publications de textes apportent une information ethnologique précieuse. Réserves à faire sur la présentation, les titres et le rangement des textes. Peu de faits vraiment typiques et nouveaux en ressortent. Les spéculations suspectes de l'auteur portent ombrage à son travail de collectionneur	502
La philosophie de la civilisation par Albert Schweitzer. — Une	

SOMMAIRE

histoire dramatique de la vision du monde occidentale, exposée par un humaniste protestant. Le déclin de la civilisation occidentale et la guerre. Un nouveau moralisme idéaliste ... 506

La théorie de la culture selon Wissler. — Un ethnographe de terrain se penche sur le problème des civilisations. La culture et l'homme. L'influence du milieu sur le mode de vie et le comportement. La « domestication » des enfants. Les récurrences ou inventions parallèles et la diffusion des faits de civilisation. Centres et aires de diffusion. Un effort sincère pour écrire l'histoire de l'esprit humain 509

La théorie de la diffusion unicentrique de la civilisation. — L'École de Elliot Smith (Perry, Rivers) avance l'hypothèse que toute civilisation connue est historiquement issue d'un même centre de diffusion, l'Égypte. Faits pour et contre cette thèse extravagante qui a su séduire de sérieux savants. L'histoire a besoin de la sociologie pour étayer ses documents souvent ambigus. Les histoires connexes sont aussi fréquentes que des évolutions indépendantes dans l'humanité. 513

CHAPITRE 6. — ELEMENTS ET FORMES DE CIVILISATIONS.

CONNEXIONS ET CONVERGENCES. LE POINT DE VUE COMPARATIF. CRITIQUE INTERNE DE LA « LÉGENDE D'ABRAHAM »

On peut reconstituer l'ethnographie des Hébreux d'avant l'entrée en Égypte par une critique interne de l'histoire biblique. Les Hébreux vivent en contact étroit avec les civilisations du Proche Orient. C'est une civilisation de nomades émigrants déjà évoluée, mais conservatrice. On peut la comparer à des sociétés de pasteurs nilotiques et d'Afrique orientale actuelles. On peut en tirer une image approximative du mode de vie des anciens Hébreux : exemples de correspondances terme à terme en matière culinaire, religieuse, matrimoniale etc. La vraisemblance de bon nombre d'éléments légendaires bibliques se trouve ainsi confirmée 527

SOURCES, MATÉRIAUX ET TEXTES A L'APPUI DE L'ESSAI SUR « LA LÉGENDE D'ABRAHAM ».

Les Masai. — Deux livres, largement contradictoires, par Merker et Hollis, sur l'ethnographie de cette tribu de pasteurs d'Afrique orientale. Magie, mythologie, cosmologie. Le monothéisme masai évoque la Bible. Des analogies culturelles permettent de poser l'hypothèse de la descendance sémitique des Masai 531

Tribus de l'est africain. — On perçoit l'unité des civilisations du plateau est-africain d'après les monographies de B. Gutmann, C. Hobley, M.-S. et K.-S. Routledge, A.-E. Hollis. Traits caractéristiques : organisation militaire, cultes à dominante monothéiste, culte des ancêtres, vestiges totémiques. La centralisation politique et le monothéisme ne semblent pas indépendants l'une de l'autre 543

Rapports de parenté chez les Sémites. — B.-Z. Seligmann reprend le problème controversé des rapports de parenté chez les Sémites anciens 547

Mœurs et coutumes des Baganda. — L'étude de J. Roscoe traite

REPRÉSENTATIONS COLLECTIVES ET CIVILISATIONS

surtout des cultes de cette nation bantou. Le totémisme et l'organisation sociale. Rites divers. Mythologie. Sociologie juridique 548

L'organisation religieuse des pasteurs bantou. — Une autre enquête de J. Roscoe au centre africain. Etude comparative et monographies des plus grandes tribus. Importance du mythe du grand dieu. Culte du lait 550

L'organisation sociale des pasteurs bantou. — La suite de l'enquête entreprise par Roscoe. Les pasteurs conquérants sont devenus une caste dominante. A la suite de la conquête, établissement d'une société mixte fortement stratifiée et centralisée 553

RAPPORTS HISTORIQUES ENTRE LA MYSTIQUE HINDOUE ET LA MYSTIQUE OCCIDENTALE. — Contrairement à ce qu'on croit des rapports ont existé entre les mystiques bouddhique et gréco-latine et chrétienne. Indications éparses d'analogies sur l'influence de la mystique hindoue sur le plotinisme. Un nouveau document, dû à M. Norden était cette hypothèse. Présentation du texte en question 556

L'identité des Touaregs et des Lybiens. — Indications d'ordre esthétique qui la confirment 561

Sémites et Africains au Maroc. — Observations faites au cours d'un voyage sur les traits de la civilisation synchrétique, berbère, arabe et africaine, qui marque le Maroc 562

1. Analyse d'un livre d'E. Doutté sur l'ethnographie du Maroc 567

DIFFÉRENCES ENTRE LES MIGRATIONS DES GERMAINS ET DES CELTES. — Caractères généraux des civilisations germanique et celtique. La perméabilité des civilisations anciennes de cavaliers. Exemples d'interpénétration des faits de culture 570

1. Cours sur les sociétés composites. — Un fait de grande généralité 573

2. Leçons en vue de préparer l'édition posthume de l'ouvrage de Henri Hubert sur la civilisation germanique ancienne 574

LE DOMAINE HÉBRAÏQUE.

La notion de dieu en Israël. — Une étude de critique biblique et de mythologie de H. Zimmermann 578

La communauté juive après l'exil de Babylone. — Les livres de E. Sellin et de J. Nickel éclairent la formation de la communauté juive 579

Prophètes et voyants dans l'Israël primitif. — Opuscule de R. Kraetschmar résumant les études sur le prophétisme hébreux. 581

L'origine de l'eschatologie juive. — Le livre de H. Gressmann apporte des éléments nouveaux sur ce sujet abondamment traité. L'eschatologie du malheur et du bonheur. Le mythe eschatologique de la destruction du monde et les cosmologies moyen-orientales. Valeurs et difficultés de ces rapprochements 582

Les mouvements religieux en Israël au temps de Jésus. — Contribution de M. Friedländer à la connaissance historique de cette époque. Le christianisme se rattache aux altérations

- de la société juive. Synchrétismes et hétérodoxies dans le judaïsme hellénisé. La formation des sectes. Critiques de détail. Influences probables des *Diasporai* autres que gréco-babyloniennes 586
- L'esprit de dieu dans l'Ancien Testament. — Le livre de Volz ressortit de l'École d'exégèse de Gunkel. Il tente d'établir la genèse historique de la notion d'esprit chez les Hébreux. Aperçus et rapprochements intéressants 590
- LE DOMAINE HINDOU.
- ANNA VIRAJ. — La forme du vers possède, dans la tradition brahmanique, une vertu nutritive. Elle symbolise l'aliment (*anna*) mystique offert aux dieux. La *virāj*, un vers disyllabique, possède éminemment cette qualité. L'analyse des contextes où s'emploie ce vers indique la source de cette signification, apparentée à la notion de chance suprême, de gain au jeu de dés. La notion de substance universelle semble liée, dès l'époque védique, à la notion d'un nombre, dérivant d'un jeu 593
- Droits et mœurs de l'Inde. — J. Jolly donne un résumé fouillé des institutions juridiques et morales des Indes d'après la littérature brahmanique. Droit familial et successoral, droit criminel et procédures 601
- L'offrande dans la religion védique. — La littérature théologique comporte de nombreuses références à des sacrifices qui répondent à des désirs particuliers. W. Caland en donne l'analyse.. 605
- L'ORIENT ET LA CHINE.
- Rites funéraires en Chine. — L'enquête considérable de J.-M. de Groot éclaire le détail et le sens du rituel mortuaire chinois. Description des rites d'enterrement. Le tombeau. Croyances concernant la mort. Remarques sur la structure de la famille chinoise 607
- Zoroastre. — Le livre de W. Jackson présente le fondateur de la religion mazdéenne. Héros civilisateur mythique ou personnage historique? La légende et la vérité historique à propos de Moïse et du Bouddha 612
- Mythologie bouddhique au Thibet et en Mongolie. — Présentant une collection d'objets cultiques, A. Grünwedel esquisse une histoire de la mythologie bouddhique du nord 613
- La notion de l'âme en Chine. — La suite des travaux entrepris par J.-M. de Groot sur les représentations collectives chinoises. La philosophie taoïste de l'âme et les conceptions populaires. Un système pan-animistique 616
- La démonologie et la magie en Chine. — Le nouveau livre de J.-M. de Groot fait un emploi exclusif de la méthode philologique. Inconvénients de cette méthode. La représentation collective des esprits et de leurs pouvoirs. Leur usage magique. 619
- La démonologie en Chine. — Suite de l'enquête de J.-M. de Groot. L'exorcisme. La guerre contre les spectres. La prétrise qui en est chargée 624
- L'art et les cultes en Chine. — Deux ouvrages, d'us l'un à E. Chavannes, l'autre à E. Boerschmann étudient les arts religieux chinois. Les catégories mentales qui dominent l'art.

REPRÉSENTATIONS COLLECTIVES ET CIVILISATIONS

L'architecture des sanctuaires et les rites qui s'y célèbrent.
Le symbolisme esthétique et culturel 628

L'ÈRE CHRÉTIENNE ET L'ANTIQUITÉ.

Le symbole apostolique. — Une histoire méticuleuse du *Crêdo* due à F. Kattenbusch. Son origine dans l'ancienne Eglise et son évolution dans la liturgie catholique 632

Un traité de liturgie. — Le livre de G. Rietschel, destiné aux pasteurs protestants, contient une histoire de la liturgie chrétienne. Il n'étudie que le service divin public de nature sociale. Principes, histoire, étude critique et pratique du culte chrétien. L'espace rituel ou l'église. Le temps rituel ou les fêtes. Les rites 635

L'origine de l'épiscopat. — La thèse de l'Abbé Michiels est un ouvrage catholique. L'Eglise est de droit divin et les évêques en sont des éléments nécessaires. Il est difficile d'éclairer l'histoire à partir de considérations apologétiques 638

L'histoire de la confession. — Le livre de C. M. Roberts présente et analyse dans l'ordre chronologique les textes les plus importants sur la question. La genèse et le développement de la confession jusqu'au 13^e siècle 640

Le culte privé à Rome. — Le livre de A. de Marchi est consacré aux cultes de la *gens* et des associations privées (*collegia*). La pauvreté des documents en rend l'étude difficile 642

La théologie des philosophes grecs. — E. Caird montre dans son livre comment la théorie grecque du principe premier a affecté le développement de la pensée théologique chrétienne. Critique de certaines analogies hypothétiques 645

ANNEXE.

LA RELIGION ET LES ORIGINES DU DROIT PÉNAL D'APRÈS UN LIVRE RÉCENT. ANALYSE CRITIQUE DU LIVRE DE M. R. STEINMETZ 651

I. *Etude analytique.* — La méthode. L'ethnographie comparée peut retrouver les caractères historiquement primitifs de la peine. Importance de poser l'unité du genre humain afin de considérer les ethnies observées comme jalons d'une série évolutive. Steinmetz modifie les principes de l'Ecole anthropologique anglaise : il supprime l'étude des « survivances » et recherche les racines psychologiques des phénomènes étudiés 651

Les faits, les théories. — Expliquer un fait c'est en découvrir les motifs. La condition psychologique de la vengeance est la cruauté du sauvage. L'étude de Steinmetz est statistique. La forme primitive de la peine est la vengeance du sang. Elle est liée aux croyances concernant l'âme et le culte des morts. Démonstration, fondée sur une importante information ethnographique, de l'université du culte (ou de la crainte) des morts. L'animisme est le culte le plus primitif. La peine primitive est impulsive, sans finalité. Par suite de l'évolution elle passera de la vengeance aveugle à la peine disciplinaire. Le sacrifice mortuaire primitif est une forme de vengeance. D'autres exemples. La réglementation de la vengeance primitive du sang : la composition et le rachat d'une part, le duel d'autre part. La composition

SOMMAIRE

conduit à la peine publique. Le crime religieux est le plus primitivement réprimé. La religion suscite les premières peines en même temps que les règles morales	656
<i>Etude critique.</i> — Les faits. Steinmetz n'arrive pas à entamer la théorie de l'anamisme primitif selon laquelle la condition de l'âme continue après la mort. Sa classification des rites funéraires est sujette à caution	673
<i>La méthode.</i> — L'auteur n'étudie pas le fonctionnement et la fonction sociale de la peine. Ses classifications hâtives ne font que reprendre des notions vulgaires. Il ne définit pas ses objets d'étude. Sa critique des données est insuffisante	677
<i>Conclusion.</i> — Lacunes dans l'analyse psychologique de la peine chez Steinmetz. La peine ne remonte pas à la vengeance privée. Celle-ci vient de la nature religieuse de la famille. La peine publique est l'effet des interdictions rituelles. C'est la réaction contre un acte qui lèse des sentiments sociaux	679
1. <i>La vengeance privée.</i> — Culte des morts et vengeance du sang sont des faits connexes sans être en rapport de cause à effet. L'antécédent des rites funéraires est la solidarité religieuse de la famille : grande extension de l'endocannibalisme, acte de communion familiale. La vengeance est liée à la solidarité du clan. Le sang symbolise la vie spirituelle du clan. La vengeance privée s'affaiblit avec la disparition du culte familial	681
2. <i>La sanction des interdictions rituelles.</i> — Les tabous religieux constituent le fondement de la vie morale et juridique des sociétés les plus simples. Steinmetz a négligé ces faits. La violation du tabou met en péril l'existence du clan. Elle est punie par la société entière. Exemple du tabou du sang menstruel, des tabous sexuels, de l'interdiction de l'inceste. La forme de l'inculpation dans les premières législations témoigne de l'origine religieuse de la peine publique. La notion de <i>sacer</i> à Rome et le début du droit criminel historique	689
INDEX DES AUTEURS CITÉS DANS LE TEXTE	699
INDEX DES MATIÈRES, ETHNIES, LIEUX GÉOGRAPHIQUES ET PERSONNAGES HISTORIQUES ET MYTHIQUES	705

« LE SENS COMMUN »

- Theodor W. Adorno, MAJELER, *Une physionomie musicale*.
- Mikhail Bakhtine, LE MARXISME ET LA PHILOSOPHIE DU LANGAGE, *Essai d'application de la méthode sociologique en linguistique*.
- C. Bally, K. Bühler, E. Cassirer, W. Doroszewski, A. Gelb, R. Goldstein, G. Guillaume, A. Meillet, E. Sapir, A. Sechechaye, N. Trubetzky, ESSAIS SUR LE LANGAGE.
- Gregory Bateson, LA CÉRÉMONIE DU NAVEN. *Les problèmes posés par la description sous trois rapports d'une tribu de Nouvelle-Guinée*.
- Émile Benveniste, VOCABULAIRE DES INSTITUTIONS INDO-EUROPEENNES : 1. ÉCONOMIE, PARENTÉ, SOCIÉTÉ. – 2. POUVOIR, DROIT, RELIGION.
- Basil Bernstein, LANGAGE ET CLASSES SOCIALES. *Codes sociolinguistiques et contrôle social*.
- John Blacking, LE SENS MUSICAL.
- Jean Bollack, EMPÉDOCLE : 1. INTRODUCTION A L'ANCIENNE PHYSIQUE. – 2. LES ORIGINES, ÉDITION CRITIQUE ET TRADUCTION DES FRAGMENTS ET TÉMOIGNAGES. – 3. LES ORIGINES, COMMENTAIRES (2 tomes). – LA PENSÉE DU PLAISIR. *Épicure : textes moraux, commentaires*.
- Jean Bollack, M. Bollack, H. Wismann, LA LETTRE D'ÉPICURE.
- Jean Bollack, Heinz Wismann, HÉRACLITE OU LA SÉPARATION.
- Mayotte Bollack, LA RAISON DE LUCRÈCE. *Constitution d'une poétique philosophique avec un essai d'interprétation de la critique lucrétienne*.
- Luc Boltanski, LE BONHEUR SUISSE. – LES CADRES. *La formation d'un groupe social*.
- Anna Boschetti, SARTRE ET « LES TEMPS MODERNES ». *Une entreprise intellectuelle*.
- Pierre Bourdieu, LA DISTINCTION. *Critique sociale du jugement*. – LE SENS PRATIQUE. – HOMO ACADEMICUS. – CHOSÉS DITES. – ONTOLOGIE POLITIQUE DE MARTIN HEIDEGGER. – LA NOBLESSE D'ÉTAT. *Grandes écoles et esprit de corps*.
- Pierre Bourdieu, L. Boltanski, R. Castel, J.-C. Chamboredon, UN ART MOYEN. *Les usages sociaux de la photographie*.
- Pierre Bourdieu, Alain Darbel (avec Dominique Schnapper), L'AMOUR DE L'ART. *Les musées d'art européens et leur public*.
- Pierre Bourdieu, J.-C. Passeron, LES HÉRITIERS. *Les étudiants et la culture*. – LA REPRODUCTION. *Éléments pour une théorie du système d'enseignement*.
- Ernst Cassirer, LA PHILOSOPHIE DES FORMES SYMBOLIQUES : 1. LE LANGAGE. – 2. LA PENSÉE MYTHIQUE. – 3. LA PHÉNOMÉNOLOGIE DE LA CONNAISSANCE. – LANGAGE ET MYTHE. *A propos des noms de dieux*. – ESSAI SUR L'HOMME. – SUBSTANCE ET FONCTION. *Éléments pour une théorie du concept*. – INDIVIDU ET COSMOS DANS LA PHILOSOPHIE DE LA RENAISSANCE.
- Robert Castel, L'ORDRE PSYCHIATRIQUE. *L'âge d'or de l'aliénisme*. – LA GESTION DES RISQUES. *De l'anti-psychiatrie à l'après-psychanalyse*.
- Patrick Champagne, FAIRE L'OPINION. *Le nouveau jeu politique*.
- Christophe Charle, NAISSANCE DES « INTELLECTUELS ». 1880-1990.
- Olivier Christin, UNE RÉVOLUTION SYMBOLIQUE. *L'iconoclasme huguenot et la reconstruction catholique*.
- Darras, LE PARTAGE DES BÉNÉFICES. *Expansion et inégalités en France (1945-1965)*.
- François de Dainville, L'ÉDUCATION DES JÉSUITES (XVI^e-XVIII^e SIÈCLES).
- Oswald Ducret et autres, LES MOTS DU DISCOURS.
- Émile Durkheim, TEXTES : 1. ÉLÉMENTS D'UNE THÉORIE SOCIALE. – 2. RELIGION, MORALE, ANOMIE. – 3. FONCTIONS SOCIALES ET INSTITUTIONS.
- Jean-Louis Fabiani, LES PHILOSOPHES DE LA RÉPUBLIQUE.
- Moses I. Finley, L'ÉCONOMIE ANTIQUE. – ESCLAVAGE ANTIQUE ET IDÉOLOGIE MODERNE.
- François Furet, Jacques Ozouf, LIRE ET ÉCRIRE. *L'alphabétisation des Français de Calvin à Jules Ferry (2 tomes)*.
- Dario Gamboni, LA PLUME ET LE PINCEAU. *Odilon Redon et la littérature*.
- Erving Goffman, ASILES. *Études sur la condition sociale des malades mentaux*. – LA

- MISE EN SCÈNE DE LA VIE QUOTIDIENNE : 1. LA PRÉSENTATION DE SOI. – 2. LES RELATIONS EN PUBLIC. – LES RITES D'INTERACTION. – STIGMATE. *Les usages sociaux des handicaps.* – FAÇONS DE PARLER. – LES CADRES DE L'EXPÉRIENCE.
- Jack Goody, LA RAISON GRAPHIQUE. *La domestication de la pensée sauvage.*
- Claude Grignon, L'ORDRE DES CHOSES. *Les fonctions sociales de l'enseignement technique.*
- John Gumperz, ENGAGER LA CONVERSATION. *Introduction à la sociolinguistique interactionnelle.*
- Maurice Halbwachs, CLASSES SOCIALES ET MORPHOLOGIE.
- Ulf Hannerz, EXPLORER LA VILLE. *Éléments d'anthropologie urbaine.*
- Albert Hirschman, VERS UNE ÉCONOMIE POLITIQUE ÉLARGIE.
- Richard Hoggart, LA CULTURE DU PAUVRE. *Étude sur le style de vie des classes populaires en Angleterre.*
- François-André Isambert, LE SENS DU SACRÉ. *Fête et religion populaire.*
- William Labov, SOCIOLINGUISTIQUE. – LE PARLER ORDINAIRE. *La langue dans les ghettos noirs des États-Unis (2 tomes).*
- Alain de Lattre, L'OCCASIONALISME D'ARNOLD GEULINX. *Étude sur la constitution de la doctrine.*
- Ralph Linton, DE L'HOMME.
- Herbert Marcuse, CULTURE ET SOCIÉTÉ. – RAISON ET RÉVOLUTION. *Hegel et la naissance de la théorie sociale.*
- Sylvain Maresca, LES DIRIGEANTS PAYSANS.
- Louis Marin, LA CRITIQUE DU DISCOURS. *Sur « La logique de Port-Royal » et « Les Pensées » de Pascal.* – LE PORTRAIT DU ROI.
- Alexandre Matheron, INDIVIDU ET COMMUNAUTÉ CHEZ SPINOZA.
- Marcel Mauss, ŒUVRES : 1. LES FONCTIONS SOCIALES DU SACRÉ. – 2. REPRÉSENTATIONS COLLECTIVES ET DIVERSITÉ DES CIVILISATIONS. – 3. COHÉSION SOCIALE ET DIVISIONS DE LA SOCIOLOGIE.
- Francine Muel-Dreyfus, LE MÉTIER D'ÉDUCATEUR. *Les instituteurs de 1900, les éducateurs spécialisés de 1968.*
- Raymonde Moulin, LE MARCHÉ DE LA PEINTURE EN FRANCE.
- Georges Mounin, INTRODUCTION A LA SÉMIOLOGIE.
- S. F. Nadel, LA THÉORIE DE LA STRUCTURE SOCIALE.
- Erwin Panofsky, ARCHITECTURE GOTHIQUE ET PENSÉE SCOLASTIQUE, précédé de L'ABBÉ SUGER DE SAINT-DENIS. – LA PERSPECTIVE COMME FORME SYMBOLIQUE.
- Jean-Claude Pariente, L'ANALYSE DU LANGAGE A PORT-ROYAL. *Six études logico-grammaticales.*
- Luis J. Prieto, PERTINENCE ET PRATIQUE. *Essai de sémiologie.*
- A. R. Radcliffe-Brown, STRUCTURE ET FONCTION DANS LA SOCIÉTÉ PRIMITIVE.
- Edward Sapir, ANTHROPOLOGIE : 1. CULTURE ET PERSONNALITÉ. 2. CULTURE. – LINGUISTIQUE.
- Salvatore Settis, L'INVENTION D'UN TABLEAU. « La tempête » de Giorgione.
- Joseph Schumpeter, IMPÉRIALISME ET CLASSES SOCIALES.
- Richard Shusterman, L'ART À L'ÉTAT VIF. *La pensée pragmatiste et l'esthétique populaire.*
- Charles Suaud, LA VOCATION. *Conversion et reconversion des prêtres ruraux.*
- Peter Szondi, POÉSIE ET POÉTIQUE DE L'IDÉALISME ALLEMAND.
- Alain Viala, NAISSANCE DE L'ÉCRIVAIN. *Sociologie de la littérature à l'âge classique.*
- Jeannine Verdès-Leroux, LE TRAVAIL SOCIAL.
- Jules Vuillemin, NÉCESSITÉ OU CONTINGENCE. *L'aporie de Diodore et les systèmes philosophiques.*

CET OUVRAGE A ÉTÉ ACHÉVÉ D'IMPRIMER
LE DEUX JANVIER DEUX MILLE SEPT DANS LES
ATELIERS DE NORMANDIE ROTO IMPRESSION S.A.S.
À LONRAI (61250) (FRANCE)
N° D'ÉDITEUR : 4365
N° D'IMPRIMEUR : 102359

Dépôt légal : janvier 2007

avertissement

On trouvera trois sortes d'indications numériques dans le corps des textes présentés ici.

Les petits chiffres à mi-hauteur des lettres renvoient, sauf quelques exceptions, aux notes de l'auteur placées en bas des pages. Les références au texte de l'auteur renvoient toujours à la pagination primitive. Les références du présentateur renvoient aux pages de la présente publication.

Les chiffres figurant entre barres obliques / / indiquent la pagination primitive. Ils faciliteront le repérage des textes de l'auteur auxquels ils renvoient. En effet, les références indiquées par l'auteur, en particulier celles qui portent à des passages de ses propres ouvrages, ont été conservées inchangées. Pour tout cas douteux, le lecteur voudra bien consulter la bibliographie exhaustive placée à la fin du tome III des Œuvres où les différentes publications des textes et, en particulier, leur place dans la présente édition, sont mentionnées avec précision.

Enfin, les chiffres entre crochets [] signalent d'autres textes de l'auteur que l'éditeur a disposés, en guise de notes complémentaires, dans l'ordre de la numérotation immédiatement à la suite du texte où le renvoi se trouve. Ces notes sont introduites par une remarque de l'éditeur précisant de quel passage du texte il convient de les rapprocher.

« Même quand il s'agit de magie et de folklore, nous ne perdons jamais de vue que pratiques et croyances sont spéciales à certains peuples, à certaines civilisations. Elles ont toujours la couleur particulière que prend chaque phénomène dans chaque société. Si indéfinies que soient les limites de leur extension, elles correspondent à des faits de structure qui sont tout au moins des courants de civilisation. C'est pourquoi la sociologie ne peut se constituer en dehors de l'ethnographie et de l'histoire. »

« Introduction à l'analyse de quelques phénomènes religieux » (1908).

Il y a une double raison de faits à ce qu'un certain nombre d'éléments de la vie sociale, non strictement politique, morale et nationale, soient ainsi limités à un certain nombre de peuples, liés dans l'histoire et dans leur répartition à la surface du globe ; à ce que des civilisations aient des frontières, comme les nations ; à ce qu'elles aient une certaine permanence dans le temps, une naissance, une vie et une mort comme les nations qu'elles englobent.

Ces limites correspondent à une qualité profonde qui est commune à tous les phénomènes sociaux, et qui est marquée même dans ceux d'entre eux qui, n'étant pas caractéristiques d'une seule société, le sont pourtant de plusieurs sociétés, en nombre plus ou moins grand, et dont la vie fut plus ou moins longtemps commune. *Tout phénomène social* a en effet un attribut essentiel : qu'il soit un symbole, un mot, un instrument, une institution ; qu'il soit même la langue, même la science la mieux faite ; qu'il soit l'instrument le mieux adapté aux meilleures et aux plus nombreuses fins, qu'il soit le plus rationnel possible, le plus humain, *il est encore arbitraire.*

Tous les phénomènes sociaux sont, à quelque degré, œuvre de volonté collective, et, qui dit volonté humaine dit choix entre différentes options possibles. Une chose déterminée, un mot, un conte, une sorte d'aménagement du sol, une structure intérieure ou extérieure de la maison, une poterie, un outil, tout a un type, un mode, et même, dans bien des cas, en plus de sa nature et de sa forme modèle, un mode à soi d'utilisation. Le domaine du social c'est le domaine de la modalité.

Il y a une double action de la conscience sur la vie humaine, une action positive et une action négative. L'action positive est celle qui tend à l'élévation de l'âme, à la purification de la conscience, à la réalisation de la conscience universelle. L'action négative est celle qui tend à la dégradation de l'âme, à la corruption de la conscience, à la réalisation de la conscience particulière. La conscience est donc une force double, une force qui agit en deux sens.

La conscience est une force qui agit en deux sens. Elle agit en sens positif et en sens négatif. L'action positive est celle qui tend à l'élévation de l'âme, à la purification de la conscience, à la réalisation de la conscience universelle. L'action négative est celle qui tend à la dégradation de l'âme, à la corruption de la conscience, à la réalisation de la conscience particulière. La conscience est donc une force double, une force qui agit en deux sens.

La conscience est une force qui agit en deux sens. Elle agit en sens positif et en sens négatif. L'action positive est celle qui tend à l'élévation de l'âme, à la purification de la conscience, à la réalisation de la conscience universelle. L'action négative est celle qui tend à la dégradation de l'âme, à la corruption de la conscience, à la réalisation de la conscience particulière. La conscience est donc une force double, une force qui agit en deux sens.

La conscience est une force qui agit en deux sens. Elle agit en sens positif et en sens négatif. L'action positive est celle qui tend à l'élévation de l'âme, à la purification de la conscience, à la réalisation de la conscience universelle. L'action négative est celle qui tend à la dégradation de l'âme, à la corruption de la conscience, à la réalisation de la conscience particulière. La conscience est donc une force double, une force qui agit en deux sens.

La conscience est une force qui agit en deux sens. Elle agit en sens positif et en sens négatif. L'action positive est celle qui tend à l'élévation de l'âme, à la purification de la conscience, à la réalisation de la conscience universelle. L'action négative est celle qui tend à la dégradation de l'âme, à la corruption de la conscience, à la réalisation de la conscience particulière. La conscience est donc une force double, une force qui agit en deux sens.

La conscience est une force qui agit en deux sens. Elle agit en sens positif et en sens négatif. L'action positive est celle qui tend à l'élévation de l'âme, à la purification de la conscience, à la réalisation de la conscience universelle. L'action négative est celle qui tend à la dégradation de l'âme, à la corruption de la conscience, à la réalisation de la conscience particulière. La conscience est donc une force double, une force qui agit en deux sens.

chapitre 1

catégories collectives et mentalités

chapitre I

catégories collectives et techniques

de quelques formes primitives de classification

contribution à l'étude des représentations collectives
(1903) *

/1/ Les découvertes de la psychologie contemporaine ont mis en évidence l'illusion si fréquente qui nous fait prendre pour simples et élémentaires des opérations mentales, en réalité fort complexes. Nous savons maintenant de quelle multiplicité d'éléments s'est formé le mécanisme en vertu duquel nous construisons, projetons au dehors, localisons dans l'espace nos représentations du monde sensible. Mais ce travail de dissociation ne s'est encore que bien rarement appliqué aux opérations proprement logiques. Les facultés de définir, de déduire, d'induire, sont généralement considérées comme immédiatement données dans la constitution de l'entendement individuel. Sans doute, on sait depuis longtemps que, au cours de l'histoire, les hommes ont appris à se servir de mieux en mieux de ces diverses fonctions. Mais il n'y aurait eu de changements importants que dans la manière de les employer ; dans leurs traits essentiels, elles auraient été constituées dès qu'il y a eu une humanité. On ne songeait même pas qu'elles aient pu se former par un pénible assem- /2/ blage d'éléments empruntés aux sources les plus différentes, les plus étrangères à la logique, et laborieusement organisés. Et cette conception n'avait rien de surprenant tant que le devenir des facultés logiques passait pour ressortir à la seule psychologie individuelle, tant qu'on n'avait pas encore eu l'idée de voir dans les méthodes de la pensée scientifique de véritables institutions sociales dont la sociologie seule peut retracer et expliquer la genèse.

Les remarques qui précèdent s'appliquent tout particulièrement à ce que nous pourrions appeler la fonction classificatrice. Les logiciens et même les psychologues prennent d'ordinaire comme simple, comme inné ou, tout

* Extrait de l'*Année sociologique*, 6.

au moins, comme institué par les seules forces de l'individu, le procédé qui consiste à classer les êtres, les événements, les faits du monde en genres et en espèces, à les subsumer les uns sous les autres, à déterminer leurs rapports d'inclusion ou d'exclusion. Les logiciens considèrent la hiérarchie des concepts comme donnée dans les choses et immédiatement exprimable par la chaîne infinie des syllogismes. Les psychologues pensent que le simple jeu de l'association des idées, des lois de contiguïté et de similarité entre les états mentaux, suffisent à expliquer l'agglutination des images, leur organisation en concepts, et en concepts classés les uns par rapport aux autres. Sans doute, en ces derniers temps, une théorie moins simple du devenir psychologique s'est fait jour. On a émis l'hypothèse que les idées se groupaient pas seulement d'après leurs affinités mutuelles, mais aussi suivant les rapports qu'elles soutiennent avec les mouvements¹. Néanmoins, quelle que soit la supériorité de cette explication, elle ne laisse pas de présenter la classification comme un produit de l'activité individuelle.

Il y a pourtant un fait qui, à lui seul, pourrait suffire à indiquer que cette opération a d'autres origines : c'est que la manière dont nous l'entendons et la pratiquons est relativement récente. Pour nous, en effet, classer les choses, c'est les ranger en groupes distincts les uns des autres, séparés par des lignes de démarcation nettement déterminées. De ce que l'évolutionnisme moderne nie qu'il y ait entre eux un abîme infranchissable, il ne s'ensuit pas qu'il les confonde jusqu'à réclamer le droit de les déduire les uns des autres. Il y a, au /3/ fond de notre conception de la classe, l'idée d'une circonscription aux contours arrêtés et définis. Or, on pourrait presque dire que cette conception de la classification ne remonte pas au delà d'Aristote. Aristote est le premier qui ait proclamé l'existence et la réalité des différences spécifiques, démontré que le moyen était cause et qu'il n'y avait pas de passage direct d'un genre à l'autre. Platon avait un bien moindre sentiment de cette distinction et de cette organisation hiérarchique, puisque, pour lui, les genres étaient,

1. V. Münsterberg, *Beiträge exper Psychol.*, I, 129 etc. ; II, 2^e ; III, 113.

en un sens, homogènes et pouvaient se réduire les uns aux autres par la dialectique.

Non seulement notre notion actuelle de la classification a une histoire, mais cette histoire elle-même suppose une préhistoire considérable. On ne saurait, en effet, exagérer l'état d'indistinction d'où l'esprit humain est parti. Même aujourd'hui, toute une partie de notre littérature populaire, de nos mythes, de nos religions, est basée sur une confusion fondamentale de toutes les images, de toutes les idées. Il n'en est pas pour ainsi dire qui soient, avec quelque netteté, séparées des autres. Les métamorphoses, les transmissions de qualités, les substitutions de personnes, d'âmes et de corps, les croyances relatives à la matérialisation des esprits, à la spiritualisation d'objets matériels, sont des éléments de la pensée religieuse ou du folklore. Or l'idée même de semblables transmutations ne pourrait pas naître si les choses étaient représentées dans des concepts délimités et classés. Le dogme chrétien de la transsubstantiation est une conséquence de cet état d'esprit et peut servir à en prouver la généralité.

Cependant, cette mentalité ne subsiste plus aujourd'hui dans les sociétés européennes qu'à l'état de survivance, et, même sous cette forme, on ne la retrouve plus que dans certaines fonctions, nettement localisées, de la pensée collective. Mais il y a d'innombrables sociétés où c'est dans le conte étiologique que réside toute l'histoire naturelle, dans les métamorphoses, toute la spéculation sur les espèces végétales et animales, dans les cycles divinatoires, les cercles et carrés magiques, toute la prévision scientifique. En Chine, dans tout l'Extrême-Orient, dans toute l'Inde moderne, comme dans la Grèce et la Rome anciennes, les notions relatives aux actions sympathiques, aux correspondances symboliques, aux influences astrales non seulement étaient ou sont très répandues, mais encore épuisaient ou épuisent encore la science collective. Or ce qu'elles supposent, c'est la croyance en la transformation possible des choses les plus hétérogènes les unes dans les autres et, par suite, l'absence plus ou moins complète de concepts définis.

Si nous descendons jusqu'aux sociétés les moins évoluées que nous connaissons, celles que les Allemands appellent d'un terme un peu vague les *Naturvölker*, nous

trouverons une confusion mentale encore plus absolue². Ici, l'individu lui-même perd sa personnalité. Entre lui et son âme exérieure, entre lui et son totem, l'indistinction est complète. Sa personnalité et celle de son *fellow-animal* ne font qu'un³. L'identification est telle que l'homme prend les caractères de la chose ou de l'animal dont il est ainsi rapproché. Par exemple, à Mabuiag, les gens du clan du crocodile passent pour avoir le tempérament du crocodile : ils sont fiers, cruels, toujours prêts à la bataille⁴. Chez certains Sioux, il y a une section de la tribu qui est dite rouge et qui comprend les clans du lion des montagnes, du buffle, de l'élan, tous animaux qui se caractérisent par leurs instincts violents ; les membres de ces clans sont, de naissance, des gens de guerre tandis que les agriculteurs, gens naturellement paisibles, appartiennent à des clans dont les totems sont des animaux essentiellement pacifiques⁵.

S'il en est ainsi des hommes, à plus forte raison en est-il de même des choses. Non seulement entre le signe et l'objet, le nom et la personne, les lieux et les habitants, il y a une indifférenciation complète, mais, suivant une très juste remarque que fait M. von den Steinen à propos des Bakairis⁶ et des Bororos, le « principe de la *generatio æquivoca* est prouvé pour le primitif⁷ ». C'est de bonne foi que le Bororo s'imagine être en personne un arara ; du moins, s'il ne doit en prendre la forme caractéristique qu'une fois mort, dès /5/ cette vie, il est à l'animal ce que la chenille est au papillon. C'est de bonne foi que les Trumai sont réputés être des bêtes aquatiques. « Il manque à l'Indien notre détermination des genres les uns par rapport aux autres, en tant que l'un ne se mélange pas à l'autre⁸. » Les animaux, les hommes, les objets inanimés ont été presque toujours conçus à l'origine comme

2. Cf. Bastian, *Die Welt in ihren Spiegelungen*, p. 11 et 83 ; *Allerlei aus Menschen-und Völkerkunde*, 1886, I, p. 18.

3. Spencer et Gillen, *Native Tribes of Central Australia*, 1899, p. 107 et 217.

4. Haddon, *Head Hunters*, 1901, p. 103.

5. Dorsey, Siouan Sociology, in *XVth Rep. of the Bureau of Amer. Ethnol.*, 1896, p. 203.

6. Anciens Caraïbes, actuellement localisés sur le Xingu.

7. *Naturvölker des Central Brasiliens*, 1892, p. 352.

8. *Ibid.*, p. 351.

soutenant les uns avec les autres des rapports de la plus parfaite identité. Les relations entre la vache noire et la pluie, le cheval blanc ou rouge et le soleil sont des traits caractéristiques de la tradition indo-européenne⁹ ; et l'on pourrait multiplier à l'infini les exemples.

Au reste, cet état mental ne diffère pas très sensiblement de celui qui, maintenant encore, à chaque génération, sert de point de départ au développement individuel. La conscience n'est alors qu'un flot continu de représentations qui se perdent les unes dans les autres, et quand des distinctions commencent à apparaître, elles sont toutes fragmentaires. Ceci est à droite et ceci est à gauche, ceci est du passé et ceci du présent, ceci ressemble à cela, ceci a accompagné cela, voilà à peu près tout ce que pourrait produire même l'esprit de l'adulte, si l'éducation ne venait lui inculquer des manières de penser qu'il n'aurait jamais pu instaurer par ses seules forces, et qui sont le fruit de tout le développement historique. On voit toute la distance qu'il y a entre ces distinctions et ces groupements rudimentaires, et ce qui constitue vraiment une classification.

Bien loin donc que l'homme classe spontanément et par une sorte de nécessité naturelle, au début, les conditions les plus indispensables de la fonction classificatrice font défaut à l'humanité. Il suffit d'ailleurs d'analyser l'idée même de classification pour comprendre que l'homme n'en pouvait trouver en lui-même les éléments essentiels. Une classe, c'est un groupe de choses ; or les choses ne se présentent pas d'elles-mêmes ainsi groupées à l'observation. Nous pouvons bien apercevoir plus ou moins vaguement leurs ressemblances. Mais le seul fait de ces similitudes ne suffit pas à expliquer comment nous sommes amenés à assembler les êtres qui se ressemblent ainsi, à les réunir en une sorte de milieu idéal, /6/ enfermé dans des limites déterminées et que nous appelons un genre, une espèce, etc. Rien ne nous autorise à supposer que notre esprit, en naissant, porte tout fait en lui le prototype de ce cadre élémentaire de toute classification. Sans doute,

9. Caland, *De Wenschoffers*, Amsterdam, 1901. — Hillebrandt, *Vedische Ritual Litteratur*, 1896, p. 120. — Julius von Negelein, « Die volkstümliche Bedeutung der weissen Farbe », in *Zeitschrift für Ethnologie*, 1901.

le mot peut nous aider à donner plus d'unité et de consistance à l'assemblage ainsi formé ; mais si le mot est un moyen de mieux réaliser ce groupement une fois qu'on en a conçu la possibilité, il ne saurait par lui-même nous en suggérer l'idée. D'un autre côté, classer, ce n'est pas seulement constituer des groupes : c'est disposer ces groupes suivant des relations très spéciales. Nous nous les représentons comme coordonnés ou subordonnés les uns aux autres, nous disons que ceux-ci (les espèces) sont inclus dans ceux-là (les genres), que les seconds subsument les premiers. Il en est qui dominent, d'autres qui sont dominés, d'autres qui sont indépendants les uns des autres. Toute classification implique un ordre hiérarchique dont ni le monde sensible ni notre conscience ne nous offrent le modèle. Il y a donc lieu de se demander où nous sommes allés le chercher. Les expressions mêmes dont nous nous servons pour le caractériser autorisent à présumer que toutes ces notions logiques sont d'origine extralogique. Nous disons que les espèces d'un même genre soutiennent des rapports de parenté ; nous appelons certaines classes des familles ; le mot de genre lui-même ne désignait-il pas primitivement un groupe familial (γένος) ? Ces faits tendent à faire conjecturer que le schéma de la classification n'est pas un produit spontané de l'entendement abstrait, mais résulte d'une élaboration dans laquelle sont entrés toutes sortes d'éléments étrangers.

Bien entendu, ces remarques préliminaires n'ont nullement pour objet de résoudre le problème, ni même d'en préjuger la solution, mais seulement de montrer qu'il y a là un problème qui doit être posé. Loin que l'on soit fondé à admettre comme une évidence que les hommes classent tout naturellement, par une sorte de nécessité interne de leur entendement individuel, on doit, au contraire, se demander qu'est-ce qui a pu les amener à disposer leurs idées sous cette forme et où ils ont pu trouver le plan de cette remarquable disposition. Cette question, nous ne pouvons même pas songer à la traiter ici dans toute son étendue. Mais, après l'avoir posée, nous voudrions réunir un certain nombre de renseignements qui sont, croyons-nous, de nature à l'éclairer. En effet, la seule manière /7/ d'y répondre est de rechercher les clas-

sifications les plus rudimentaires qu'aient faites les hommes, afin de voir avec quels éléments elles ont été construites. Or nous allons rapporter dans ce qui suit un certain nombre de classifications qui sont certainement très primitives et dont la signification générale ne paraît pas douteuse.

Cette question n'a pas encore été posée dans les termes que nous venons de dire. Mais parmi les faits dont nous aurons à nous servir au cours de ce travail, il en est qui ont été déjà signalés et étudiés par certains auteurs. M. Bastian s'est occupé, à maintes reprises, des notions cosmologiques dans leur ensemble et il en a assez souvent tenté des sortes de systématisation¹⁰. Mais il s'est surtout attaché aux cosmologies des peuples orientaux et à celles du moyen âge, énumérant plutôt les faits qu'il ne cherchait à les expliquer. Pour ce qui est des classifications plus rudimentaires, M. Howitt d'abord¹¹, M. Frazer ensuite¹² en ont donné déjà plusieurs exemples. Mais ni l'un ni l'autre n'en ont senti l'importance au point de vue de l'histoire de la logique. Nous verrons même que l'interprétation que M. Frazer donne de ces faits est exactement l'inverse de celle que nous proposerons.

I

Les systèmes de classification les plus humbles que nous connaissons sont ceux que l'on observe dans les tribus australiennes.

On sait quel est le type d'organisation le plus répandu dans ces sortes de sociétés. Chaque tribu est divisée en deux grandes sections fondamentales que nous appelons

10. *Die Welt in ihren Spiegelungen*, avec atlas intéressant (1887); *Ideale Welten* (1893), etc.

11. *Kamilaroi and Kurnai* (1880), p. 168; « Further Notes on the Australian Class Systems », in *Journal of the Anthropological Institute* (nous désignerons dorénavant cette publication par les initiales J. A. I.), XVIII, p. 61, M. Howitt dit textuellement : « Ceci n'est pas particulier à ces tribus, mais se rencontre dans des endroits très distants les uns des autres et est peut-être beaucoup plus général qu'on ne pense. »

12. V. « Totemism », p. 85 et « The Origin of Totemism », in *Fortnightly Review* 1899.

des phratries¹³. Cha- /8/ que phratrie, à son tour, comprend un nombre de clans, c'est-à-dire de groupes d'individus porteurs d'un même totem. En principe, les totems d'une phratrie ne se retrouvent pas dans l'autre phratrie. Outre cette division en clans, chaque phratrie est divisée en deux classes que nous appellerons matrimoniales. Nous leur donnons ce nom parce que cette organisation a, avant tout, pour objet de régler les mariages : une classe déterminée d'une phratrie ne peut contracter de mariage qu'avec une classe déterminée de l'autre phratrie. L'organisation générale de la tribu prend aussi la forme suivante¹⁴.

PHRATRIE I	{	Classe matrimoniale A	{	Clan de l'émou,
				— du serpent,
		Classe matrimoniale B		— de la chenille, etc.
PHRATRIE II	{	Classe matrimoniale A	{	Clan du kangourou,
				— de l'opossum,
		Classe matrimoniale B		— du corbeau, etc., etc.

Les classes désignées par une même lettre (A, A' et B, B') sont celles qui ont entre elles le connubium.

Tous les membres de la tribu se trouvent ainsi classés dans des cadres définis et qui s'emboîtent les uns dans les autres. *Or la classification des choses reproduit cette classification des hommes.*

Déjà M. Cameron avait remarqué que, chez les Ta-ta-this¹⁵ « toutes les choses de l'Univers sont divisées entre

13. Cette terminologie, on le sait, n'est pas adoptée par tous les auteurs. Il en est beaucoup qui emploient de préférence le mot de classes. Il en résulte des confusions regrettables avec les classes matrimoniales dont il est question un peu plus loin. Pour éviter ces erreurs, toutes les fois qu'un observateur appellera classe une phratrie, nous remplacerons le premier mot par le second. L'unité de la terminologie rendra plus facile la compréhension et la comparaison des faits. Il serait d'ailleurs bien désirable que l'on s'entendit une fois pour toutes sur cette terminologie si souvent employée.

14. Ce schème ne représente que l'organisation que nous considérons comme typique. Elle est la plus générale. Mais dans certains cas on ne la trouve qu'altérée. Ici, les classes totémiques ont des clans et sont remplacées par des groupes purements locaux ; là, on ne trouve plus de phratries ni de classes. — Même, pour être tout à fait complet, il faudrait ajouter une division en groupes locaux qui se superpose souvent aux divisions qui précèdent.

15. « Notes on Some Tribes of New South Wales », *J. A. I.*, XIV, p. 350. Il n'est pas dit d'ailleurs qu'il ne s'agisse que des Ta-ta-This. Le paragraphe précédent mentionne tout un groupe de tribus.

les divers membres de la tribu ». « Les uns, dit-il, s'attribuent les arbres, quelques autres les plaines, d'autres le ciel, le vent, la pluie et ainsi de suite. » Malheureusement, ce renseignement manque /9/ de précision. On ne nous dit pas à quels groupes d'individus les divers groupes de choses sont ainsi rattachés¹⁶. Mais nous avons des faits d'une tout autre évidence, des documents tout à fait significatifs.

Les tribus de la rivière Bellinger sont divisées chacune en deux phratries ; or, d'après M. Palmer, cette division s'applique également à la nature. « Toute la nature, dit-il, est divisée d'après les noms des phratries¹⁷. Les choses sont dites mâles ou femelles. Le soleil, la lune et les étoiles sont des hommes et des femmes et appartiennent à telle ou telle phratrie tout comme les Noirs eux-mêmes¹⁸. » Cette tribu est assez voisine d'une autre tribu, celle de Port-Mackay, dans le Queensland, où nous trouvons le même système de classification. D'après la réponse faite par M. Bridgmann aux questionnaires de Curr, de Br. Smyth et de Lorimer Fison, cette tribu et même les tribus voisines comprennent deux phratries, l'une appelée Yungaroo, l'autre Wutaroo. Il y a bien aussi des classes matrimoniales ; mais elles ne paraissent pas avoir affecté les notions cosmologiques. Au contraire, la division des phratries est considérée « comme une loi universelle de la nature ». « Toutes les choses, animées et inanimées, dit Curr d'après M. Bridgmann, sont divisées par ces tribus en deux classes appelées Yungaroo et Wootaroo »¹⁹. « Ils divisent les choses entre eux, rapporte le même témoin (Br. Smyth). Ils disent que les alligators sont yungaroo et que les kangourous sont wootaroo. Le soleil est yungaroo, la lune wootaroo, et ainsi de suite pour les constellations, les arbres, les plan-

16. Il semble bien cependant qu'il s'agisse d'une répartition par groupes totémiques, analogue à celle dont il sera question plus loin. Mais ce n'est qu'une hypothèse.

17. L'auteur se sert du mot de classes, que nous remplaçons par celui de phratries, comme nous l'avons annoncé ; car nous croyons rendre ainsi l'idée du texte, qui, pourtant, n'est pas absolument clair. Désormais nous ferons la substitution sans en prévenir le lecteur, toutes les fois qu'il n'y aura pas de doutes sur la pensée des auteurs.

18. Palmer, « Notes on Some Australian Tribes », *J. A. I.*, XIII, p. 300. Cf. p. 248.

19. Curr, *Australian Race*, III, p. 43.

tes, etc. »²⁰. Et Fison : « Tout dans la nature se répartit d'après eux entre les deux phratries. Le vent appartient à l'une, la pluie à l'autre... Si on les interroge sur telle étoile en particulier, ils diront à quelle division (phratrie) elle appartient²¹. »

/10/ Une telle classification est d'une extrême simplicité puisqu'elle est simplement bipartite. Toutes les choses sont rangées dans deux catégories qui correspondent aux deux phratries. Le système devient plus complexe quand ce n'est plus seulement la division en phratries, mais aussi la division en quatre classes matrimoniales qui sert de cadre à la distribution des êtres. C'est le cas chez les Wakelbura du Queensland-Nord-Central. M. Muirhead, colon qui a habité longtemps dans le pays et observateur perspicace, a envoyé à plusieurs reprises à MM. Curr et Howitt des renseignements sur l'organisation de ces peuples et sur leur cosmologie, et ces informations, qui paraissent bien s'étendre à plusieurs tribus²², ont été corroborées par un autre témoin, M. Ch. Lowe²³. Les Wakelbura sont répartis en deux phratries Mallerà et Wutarù ; chacune est, de plus, divisée en deux classes matrimoniales. Les classes de la phratrie Mallerà portent les noms de Kurgila et de Banhe ; celles de la phratrie Wutaru sont appelées Wungo et Obù. Or ces deux phratries et ces deux classes matrimoniales « divisent tout l'univers en groupes ». « Les deux phratries, dit Howitt, sont Mallerà ou Wutheru (équivalent de Wutarù) ; par conséquent tous les objets sont l'un ou l'autre²⁴. De même Curr : La nourriture mangée par les Banbey et les Kargilla est appelée Mullera, et celle des Wongoo ou Oboo (Obù) est appelée Wothera (Wutarù)²⁵. Mais nous trouvons de plus une répartition par classes matrimoniales. « Certaines classes

20. Br. Smyth, *The Aborigines of Victoria* (1887), vol. I, p. 91.

21. Fison et Howitt, *Kamilaroi and Kurnai*, p. 168.

22. Howitt, « Further Notes on the Australian Class System », *J. A. I.*, XVIII, p. 61 n. 3.

23. Curr, *Australian Race*, III, p. 27.

24. « Notes on Australian Message Stick », *J. A. I.*, XVIII, p. 326 ; « Further Notes », etc. *J. A. I.*, XVIII, p. 61 n. 3.

25. *Australian Race*, III, p. 27. Nous avons corrigé M. Curr qui dit, évidemment par erreur d'impression, que la nourriture mangée par les Wongù est appelée Obu ou Wuthera. Il aurait d'ailleurs mieux fait d'écrire Obù et Wuthera.

sont seules autorisées à manger certaines espèces de nourriture. Ainsi les Banbey sont restreints à l'opossum, au kangourou, au chien, au miel de la petite abeille, etc. Aux Wongoo est attribué l'émou, le bandicoot, le canard noir, le serpent noir, le serpent brun. Les Oboo se nourrissent de serpents tapis, du miel des abeilles piquantes, etc. Les Kargilla vivent de porcs-épics, de dindons des plaines, etc. De plus, à eux appartient l'eau, la pluie, le feu et le tonnerre. Il y a d'innombrables sortes /11/ de nourriture, poissons, gibiers de poil et de plume, dans la distribution desquelles M. Muirhead n'entre pas²⁶. »

Il paraît y avoir, il est vrai, quelque incertitude dans les renseignements recueillis sur cette tribu. D'après ce que dit M. Howitt, on pourrait croire que c'est par phratries et non par classes matrimoniales que se fait la division. En effet, les choses attribuées aux Banbey et aux Kargilla seraient toutes mallera²⁷. Mais la divergence n'est qu'apparente et elle est même instructive. En effet, la phratrie est le genre, la classe matrimoniale est l'espèce ; or le nom du genre convient à l'espèce ce qui ne veut pas dire que l'espèce n'a pas le sien propre. De même que le chat rentre dans la classe quadrupède et peut être désigné par ce nom, les choses de l'espèce kargilla ressortissent au genre supérieur mallera (phratrie) et peuvent, par suite, être dites elles-mêmes mallera. C'est la preuve que nous

26. Curr, *Australian Race*, III, p. 27. On remarquera que chaque phratrie ou classe semble consommer la chair des animaux qui lui sont ainsi attribués. Or, nous aurons à revenir sur ce point, les animaux ainsi attribués à une phratrie ou à une classe ont généralement un caractère totémique et par suite la consommation en est interdite aux groupes d'individus auxquels ils sont attribués. Peut-être, le fait contraire qui nous est rapporté des Wakelbura constitue-t-il un cas de consommation rituelle de l'animal totémique pour le groupe totémique correspondant ? Nous ne saurions le dire. Peut-être aussi y a-t-il dans cette observation quelque erreur d'interprétation, erreur toujours facile en des matières aussi complexes et d'appréciation aussi malaisée. Il est, en effet, bien remarquable que les totems de la phratrie Mallera, d'après les tableaux qu'on nous donne, sont l'opossum, le dindon des buissons, le kangourou, la petite abeille, tous les animaux dont la consommation se trouve justement permise aux deux classes matrimoniales de cette phratrie, c'est-à-dire aux Kurgilles, et aux Banbey (Cf. Howitt, « Notes on the Austr. Class Systems », *J. A. I.*, XII, p. 45 ; Howitt, Notice sur Palmer, « Notes on Some Australian Tribes », *J. A. I.*, XIII, p. 337.)

27. Howitt, « On Some Australian Ceremonies of Initiation », *J. A. I.*, XIII, p. 438, n. 2.

n'avons plus affaire à une simple dichotomie des choses en deux genres opposés, mais, dans chacun de ces genres, à une véritable inclusion de concepts hiérarchisés.

L'importance de cette classification est telle qu'elle s'étend à tous les faits de la vie ; on en retrouve la marque dans tous les rites principaux. Ainsi, un sorcier qui est de la phratrie mallera ne peut se servir pour son art que des choses qui sont également mallera²⁸. Lors de l'enterrement, l'échafaud sur lequel le corps est exposé (toujours dans l'hypothèse où /12/ il s'agit d'un Mallera) « doit être fait du bois de quelque arbre appartenant à la phratrie Mallera²⁹ ». Il en est de même des branchages qui recouvrent le cadavre. S'il s'agit d'un Banbe, on devra employer l'arbre à grande feuille ; car cet arbre est banbe³⁰ ; et ce seront des hommes de la même phratrie qui procéderont à l'accomplissement du rite. La même organisation d'idées sert de base aux prévisions ; c'est en la prenant comme prémisse que l'on interprète les songes³¹, que l'on détermine les causes, que l'on définit les responsabilités. On sait que, dans toutes ces sortes de sociétés, la mort n'est jamais considérée comme un événement naturel, dû à l'action de causes purement physiques ; elle est presque toujours attribuée à l'influence magique de quelque sorcier, et la détermination du coupable fait partie intégrante des rites funéraires. Or, chez les Wakelbura, c'est la classification des choses par phratries et par classes matrimoniales qui fournit le moyen de découvrir la classe à laquelle appartient le sujet responsable, et peut-être ce sujet lui-même³². Sous l'échafaudage où repose le corps et tout autour, les guerriers aplanissent soigneusement la terre de telle façon que la plus légère marque y soit visible. Le lendemain, on examine attentivement le terrain sous le cadavre. Si un animal a passé par là, on en découvre aisément les traces ; les noirs en infèrent la classe

28. Howitt, « Notes on Australian Message Sticks », *J. A. I.* XVIII, p. 326 ; « Further Notes », *J. A. I.*, XVIII, p. 61 n. 3.

29. *Ibid.* — Cf. Howitt, *Ibid.*, *J. A. I.*, XVIII, p. 61.

30. Howitt, « On Some Australian Beliefs », *J. A. I.*, XIII, p. 191 n. 1.

31. Curr, *Australian Race*, III, 27. « Si un noir wongoo qui campe tout seul, rêve qu'il a tué un porc-épic, il croira qu'il verra le lendemain un noir kargilla. »

32. Howitt, « On Some Australian Beliefs », *J. A. I.*, XIII, p. 191 n. 1.

de la personne qui a causé la mort de leur parent³³. Par exemple, si l'on trouve des traces de chien sauvage, on saura que le meurtrier est un Malleria et un Banbey ; car c'est à cette phratrie et à cette classe qu'appartient cet animal³⁴.

Il y a plus. Cet ordre logique est tellement rigide, le pouvoir contraignant de ces catégories sur l'esprit de l'Australien est si puissant que, dans certains cas, on voit tout un ensemble /13/ d'actes, de signes, de choses se disposer suivant ces principes. Lorsqu'une cérémonie d'initiation doit avoir lieu, le groupe local qui prend l'initiative de convoquer les autres groupes locaux appartenant au même clan totémique, les avertit en leur envoyant « un bâton de message » qui doit appartenir à la même phratrie que l'expéditeur et le porteur³⁵. Cette concordance obligatoire paraîtra peut-être n'avoir rien de bien extraordinaire, étant donné que, dans presque toute l'Australie, l'invitation à une session initiatrice se fait par un messenger porteur de « diables » (ou *bull-roarer*, *turndun*, *churinga*) qui sont évidemment la propriété de tout le clan, et par conséquent du groupe qui invite comme de ceux qui sont invités³⁶. Mais la même règle s'applique aux messages destinés à assigner un rendez-vous de chasse et, ici, l'expéditeur, le destinataire, le messenger, le bois du message, le gibier désigné, la couleur dont il est peint, tout s'accorde rigoureusement conformément au principe posé par la classification³⁷. Ainsi, dans un exemple que nous rapporte Howitt³⁸, le bâton était envoyé par un Obù. Par suite, le bois du bâton était en gydea, sorte d'acacia qui est de la phratrie Wùtarù dont font partie les Obù. Le gibier représenté sur le bâton était l'émou et le wallaby, animaux de la même phratrie. La couleur du bâton était

33. Cur, *Australian Race*, III, p. 28.

34. M. Curr semble même mentionner à ce propos que ces animaux sont bien des totems, et qu'ils sont les mêmes que les nourritures prescrites : « le meurtre est attribué à quelque membre de la tribu dans l'échelle alimentaire duquel l'animal, oiseau ou reptile, est inclus... si c'est un serpent tapis, un Obad, ce sera un Obad... et l'on aura qu'à rechercher quel Obad c'était ».

35. Howitt, « On Some Australian Ceremonies of Initiation », *J. A. I.*, XIII, p. 438 n. 2. Cf. *J. A. I.*, XVIII, planche XIV, fig. 13.

36. V. des exemples dans Howitt, *Ibid.*, p. 438.

37. Howitt, « Austral, Message Sticks », *J. A. I.*, XVIII, p. 326 : *J. A. I.*, XVIII, pl. XIV, fig. 25, 16, 136.

38. *Ibid.*, p. 326.

le bleu, probablement pour la même raison. Ainsi tout se suit ici, à la façon d'un théorème : l'envoveur, le destinataire, l'objet et l'écriture du message, le bois employé sont tous apparentés. Toutes ces notions paraissent au primitif se commander et s'impliquer avec une nécessité logique³⁹.

/14/ Un autre système de classification, plus complet et peut être plus caractéristique est celui où les choses sont réparties non plus par phratries et par classes matrimoniales, mais par phratries et par clans ou totems. « Les totems australiens, dit Fison, ont chacun leur valeur propre. Quelques-uns répartissent non seulement l'humanité, mais tout l'univers en ce qu'on peut appeler des divisions gentilices⁴⁰. » Il y a à cela une raison bien simple. C'est que si le totémisme est, par un certain côté, le groupement des hommes en clans suivant les objets naturels (espèces totémiques associées), il est aussi, inversement, un groupement des objets naturels suivant les groupements sociaux. « Le sauvage sud-australien, dit plus loin le même observateur, considère l'univers comme la grande tribu à l'une des divisions de laquelle il appartient, et toutes les choses, animées ou inanimées, qui sont de son groupe sont des parties du corps (*body corporate*) dont il est lui-même

39. M. Muirhead dit expressément que cette manière de procéder est suivie par les tribus voisines. — A ce système de Wakelbura il y a probablement lieu de rattacher aussi les faits cités par M. Roth, à propos des Pitta-Pitta, des Kalkadoon, des Matikoodi, des Woonamurra, toutes voisines des Wakelbura (« *Ethnological Studies among the Nord West-Central Queensland Aborigines* », t. 1897, p. 57, 58. Cf. *Proceed. R. Society Queensland*, 1897). Chaque classe matrimoniale a une série d'interdictions alimentaires de telle sorte que « toute la nourriture à la disposition de la tribu est divisée entre ses membres » (*Proceedings*, etc., p. 189). Prenons par exemple les Pitta-Pitta. Les individus de la classe des Koopooroo ne peuvent manger de l'iguane, du dingo jaune, du petit poisson jaune « avec un os en soi » (p. 57). Les Wongko ont à éviter le dindon des buissons, le bandicoot, l'aigle faucon, le dingo noir, le canard « absolument blanc », etc.; aux Koorkilla sont interdits le kangourou, le serpent tapis, la carpe, le canard à tête brune et à gros ventre, diverses espèces d'oiseaux plongeurs, etc.; aux Bunburi l'emou, le serpent jaune, certaine espèce de faucon, une espèce de perroquet. Nous avons ici en tout cas, un exemple de classification qui s'étend au moins à un groupe déterminé d'objets, à savoir aux produits de la chasse. Et cette classification a pour modèle celle de la tribu en quatre classes matrimoniales ou « groupes paedo-matronymiques » comme dit notre auteur. M. Roth ne paraît pas avoir recherché si cette division s'étendait au reste des choses naturelles.

40. *Kamilaroi and Kurnai*, p. 168.

partie. Elles sont absolument parts de lui-même, comme M. Stewart le remarque habilement ⁴¹. »

L'exemple le plus connu de ces faits est celui sur lequel M. Fison, Br. Smyth, Curr, Andrew Lang, Frazer ont successivement appelé l'attention ⁴². Il se raporte à la tribu du Mont-Gambier. Les renseignements sont dus à M. Stewart qui a connu intimement cette tribu. Elle est divisée en deux phratries, appelées l'une Kumite et l'autre Kroki : ces deux noms sont d'ailleurs fort répandus dans tout le sud de l'Australie où ils sont employés dans le même sens. Chacune de /15/ ces phratries est elle-même divisée en cinq clans totémiques à filiation utérine ⁴³. C'est entre ces clans que les choses sont réparties. Chacun des clans ne peut consommer aucun des objets comestibles qui se trouvent ainsi lui être attribués. « Un homme ne tue ni ne mange aucun des animaux qui appartiennent à la même subdivision que lui-même ⁴⁴. » Mais, outre ces espèces animales et même végétales ⁴⁵ interdites, à chaque classe se rattache une multitude indéfinie de choses de toutes sortes.

« Les phratries Kumite et Kroke (Kroki) sont chacune divisées en cinq sous-classes (entendez clans totémiques) sous lesquelles (*sic*) sont rangés certains objets qu'ils appellent *tooman* (qui signifie *chair*) ou *wingo* (qui signifie *amis*). Toutes les choses de la nature appartiennent à l'un ou à l'autre de ces dix clans » ⁴⁶. Curr nous indique, mais seulement à titre d'exemples ⁴⁷, quelques-unes des choses qui sont ainsi classées.

Le premier ⁴⁸ des totems Kumite est celui du Mùla ⁴⁹

41. *Ibid.*, p. 170. Cf. Br. Smyth, *Aborigines of Victoria*, I, p. 92, qui comprend et signale l'importance de ce fait sur lequel, dit-il, « il y a beaucoup à dire ».

42. Br. Smyth, *Aborigines of Victoria*, I, 92. — Fison et Howitt, *Kamilaroi and Kurnai*, p. 168 ; Andrew Lang, *Mythes, cultes, religion*, Trad. fr., p. 132. — Frazer, *Totemism*, p. 85 ; « The Origin of Totemism » in *Fortnightly Review*, 1899, p. 849. — Curr, *Austral. Race*, III, p. 462. — Notre exposé est fait d'après Curr et Fison et Howitt.

43. Curr, III, p. 461.

44. Fison et Howitt, p. 169.

45. Curr, III, p. 462.

46. Curr, III, p. 461.

47. Curr dit formellement que ce ne sont que des exemples.

48. Cette expression ne doit pas faire croire qu'il y ait une hiérarchie entre les clans. L'ordre n'est pas le même chez Fison et chez Curr. Nous

ou faucon pêcheur ; lui appartiennent, ou, comme disent Fison et Howitt, y sont inclus la fumée, le chèvrefeuille, des arbres, etc.⁵⁰.

Le deuxième est celui du Parangal ou Pélican auquel sont rattachés l'arbre à bois noir, les chiens, le feu, la glace, etc.

Le troisième est celui du Wa ou corbeau, sous lequel sont subsumés la pluie, le tonnerre, l'éclair, la grêle, les nuages, etc.

Le quatrième totem est celui du Wila ou cacatois noir, auquel sont rapportés la lune, les étoiles, etc.

Enfin, au totem du karato (serpent inoffensif) appartiennent le poisson, l'arbre à filaments, le saumon, le phoque, etc.

Sur les totems de la phratrie Kroki, nous avons moins de /16/ renseignements. Nous n'en connaissons que trois. Au totem *werio* (Arbre à thé) se relie les canards, les wallabies, les poules, l'écrevisse, etc. ; à celui du *murna* (espèce de racine comestible⁵¹), le buvard, le dolvich (espèce de petit kangourou), les cailles, etc. ; à celui du *karaal* (cacatois blanc, sans crête⁵²), le kangourou, le faux chêne, l'été, le soleil, l'automne (genre féminin), le vent (même genre).

Nous sommes donc ici en présence d'un système encore plus complexe que les précédents et plus étendu. Il ne s'agit plus seulement d'une classification en deux genres fondamentaux (phratries), comprenant chacune deux espèces (les deux classes matrimoniales). Sans doute, le nombre des genres fondamentaux est, ici encore, le même, mais celui des espèces de chaque genre est beaucoup plus consi-

suivons Fison.

49. Le nom de chaque totem est précédé du préfixe Burt ou Boort qui veut dire sec. Nous l'omettons dans la liste.

50. Cet *etc.* indique que la liste des choses subsumées n'est pas limitative.

51. D'après M. Curr, le totem serait celui du dindon (*laa*) et comprendrait parmi les choses qui y sont rattachées certaines racines comestibles. Ces variations n'ont rien de surprenant. Elles prouvent seulement qu'il est souvent difficile de déterminer exactement quelle est, parmi les choses qui sont ainsi classées sous le clan, celle qui sert de totem à tout le groupe.

52. M. Fison dit que ce totem est le cacatois noir. C'est sans doute une erreur. Curr, qui copie simplement les renseignements de M. Stewart dit blanc, ce qui est vraisemblablement plus exact.

dérable, car les clans peuvent être très nombreux. Mais, en même temps, sur cette organisation plus différenciée, l'état de confusion initiale d'où est parti l'esprit humain est toujours sensible. Si les groupes distincts se sont multipliés, à l'intérieur de chaque groupe élémentaire règne la même indistinction. Les choses attribuées à une phratrie sont nettement séparées de celles qui sont attribuées à l'autre ; celles attribuées aux différents clans d'une même phratrie ne sont pas moins distinguées. Mais toutes celles qui sont comprises dans un seul et même clan sont dans une large mesure, indifférenciées. Elles sont de même nature ; il n'y a pas entre elles de lignes de démarcation tranchées comme il en existe entre les variétés ultimes de nos classifications. Les individus du clan, les êtres de l'espèce totémique, ceux des espèces qui y sont rattachées, tous ne sont que des aspects divers d'une seule et même réalité. Les divisions sociales appliquées à la masse primitive des représentations ont bien pu y découper un certain nombre de cadres délimités, mais l'intérieur de ces cadres est resté dans un état relativement amorphe qui témoigne de la lenteur et de la difficulté avec laquelle s'est établie la fonction classificatrice.

Dans quelques cas, il n'est peut-être pas impossible d'apercevoir certains des principes d'après lesquels se sont constitués ces groupements. Ainsi, dans cette tribu du Mont-Gambier, au cacatois blanc est rattaché le soleil, l'été, le vent ; au cacatois noir la lune, les étoiles, les astres de la nuit. Il semble que la couleur ait comme fourni la ligne selon laquelle se sont disposées, d'une manière antithétique, ces diverses représentations. De même, le corbeau comprend tout naturellement, en vertu de sa couleur, la pluie, et par suite l'hiver, les nuages, et, par eux, l'éclair et le tonnerre. M. Stewart ayant demandé à un indigène à quelle division appartenait le taureau, reçut, après un moment de réflexion, la réponse suivante : « Il mange de l'herbe, donc il est boortwerio, c'est-à-dire du clan de l'arbre à thé, qui comprend probablement tous les herbages et les herbivores⁵³. » Mais ce sont là, très probablement, des explications après coup auxquelles le noir

53. *Kamilaroi and Kurnai*, p. 169.

recourt pour se justifier à lui-même sa classification et la ramener à des règles générales d'après lesquelles il se guide. Bien souvent, d'ailleurs, de semblables questions le prennent à l'improviste et il se borne, pour toute réponse, à invoquer la tradition. « Les raisons qui ont fait établir le cadre ont été oubliées, mais le cadre subsiste et on l'applique tant bien que mal même aux notions nouvelles comme celle du bœuf qui a été tout récemment introduit ⁵⁴. » A plus forte raison ne faut-il pas nous étonner que beaucoup de ces associations nous déroutent. Elles ne sont pas l'œuvre d'une logique identique à la nôtre. Des lois y président que nous ne soupçonnons pas.

Un cas analogue nous est fourni par les Wotjoballuk, tribu des Nouvelle-Galles du Sud, l'un des plus évoluées de toutes les tribus australiennes. Nous devons les renseignements à M. Howitt lui-même dont on connaît la compétence ⁵⁵. La tribu est divisée en deux phratries, Krokitch et Gamutch ⁵⁶, qui, dit-il, semblent en fait se partager tous les objets naturels. Suivant l'expression des indigènes, « les choses appartiennent aux phratries ». De plus, chaque phratrie comprend un certain nombre de clans. A titre d'exemples, M. Howitt cite dans la phratrie Krokitch les clans du vent chaud, du cacatois blanc sans crête, des choses du soleil, et, dans la phratrie Gamutch, ceux de la vipère sourde, du cacatois noir, du pélican ⁵⁷. Mais ce ne sont là que des exemples : « J'ai donné, dit-il, trois totems de chaque phratrie comme exemples, mais il y en a plus ; huit pour les Krokitch et, pour les Gamutch, au moins quatre ⁵⁸. » Or les choses classées dans chaque phratrie sont réparties entre les différents clans qu'elle comprend. De la même façon que la division primaire (ou phratrie) est partagée en un certain nombre de divisions totémiques, de même tous les objets attribués à la

54. *Kamilaroi*, etc., p. 169.

55. « Further Notes on the Australian Class System », *J. A. I.*, XVIII, p. 60 et suiv.

56. On voit la parenté de ces noms avec ceux de Kroki et de Kumite employés par la tribu du Mont-Gambier ; ce qui prouve l'authenticité de ce système de classification qui se retrouve ainsi sur des points aussi éloignés l'un de l'autre.

57. Howitt, « Australian Group Relations, in *Report of the Regents of the Smithsonian Institution*, 1883, p. 818.

58. Howitt, *Ibid* ; cf. « Further Notes », etc., *J. A. I.*, XVIII, p. 61

phratrie sont divisés entre ces totems. Ainsi chaque totem possède un certain nombre d'objets naturels qui ne sont pas tous des animaux, car il y a parmi eux une étoile, le feu, le vent, etc.⁵⁹ Les choses ainsi classées sous chaque totem, sont appelées par M. Howitt des sous-totems ou des pseudo-totems. Le cacatois blanc, par exemple, en compte quinze et le vent chaud cinq⁶⁰. Enfin la classification est poussée à un tel degré de complexité que parfois, à ces totems secondaires des totems tertiaires se trouvent subordonnés. Ainsi la classe *krokitch* (phratrie), comprend comme division le pélican (totem) : le pélican comprend d'autres sous-divisions (sous-totems, espèces de choses classées sous le totem) parmi lesquelles se trouve le feu et le feu lui-même comprend, comme une sous-division du troisième degré, les signaux (faits probablement à l'aide du feu⁶¹).

/19/ Cette curieuse organisation d'idées, parallèle à celle de la société, est, à sa complication près, parfaitement analogue à celle que nous avons trouvée chez les tribus du Mont-Gambier ; elle est analogue également à la division suivant les classes matrimoniales que nous avons observée dans le Queensland, et à la division dichotomique suivant les phratries que nous avons rencontrées un peu partout⁶². Mais, après avoir décrit les différentes

59. Howitt, *ib.*, *ib.*

60. « Australian Group Relations », in *Report Reg. Smiths. Inst.*, 1883, p. 818.

61. Le terme qu'emploient les individus qui composent cette sous-division du sous-clan pour se désigner signifie exactement : Nous nous avertissons les uns les autres (« Further Notes », *J. A. I.*, p. 61). — Si l'on veut avoir une idée exacte de la complexité de cette classification, il faut encore y ajouter un autre élément. Les choses ne sont pas seulement réparties entre les clans des vivants, mais les morts, eux aussi, forment des clans qui ont leurs totems propres, par conséquent leurs choses attribuées. C'est ce qu'on appelle les totems mortuaires. Ainsi quand un *Krokitch* du totem *Ngai* (le soleil) meurt, il perd son nom, il cesse d'être *ngai* pour devenir *mitbagrargr*, écorce de l'arbre *mallee* (Howitt, « Further Notes », *J. A. I.*, XVIII, p. 64). D'autre part, entre les totems des vivants et ceux des morts, il y a un lien de dépendance. Ils entrent dans le même système de classification.

62. Nous laissons de côté l'action que peut avoir eue la division des individus en groupes sexuels nettement différenciés sur la division des choses en genres. Et cependant, là surtout où chaque sexe a son totem propre, il est difficile que cette influence n'ait pas été considérable. Nous nous bornons à signaler la question après M. Frazer (*V. Année soc.*, 4, p. 364).

variétés de ce système d'une manière objective, telles qu'elles fonctionnent dans ces sociétés, il serait intéressant de savoir de quelle façon l'Australien se les représente ; quelle notion il se fait lui-même des rapports que soutiennent les uns avec les autres les groupes de choses ainsi classées. Nous pourrions ainsi mieux nous rendre compte de ce que sont les notions logiques du primitif et de la manière dont elles se sont formées. Or, nous avons, à propos des Wotjoballuk, des documents qui permettent de préciser certains points de cette question.

Comme on pouvait s'y attendre, cette représentation se présente sous des aspects différents.

Tout d'abord, ces relations logiques sont conçues sous la forme de relations de parenté plus ou moins prochaine par rapport à l'individu. Quand la classification se fait simplement par phratries, sans autre subdivision, chacun se sent parent et également parent des êtres attribués à la phratrie dont il est membre ; ils sont tous, au même titre, sa chair, ses amis, tandis qu'il a de tout autres sentiments pour les êtres de l'autre phratrie. Mais lorsqu'à cette division fondamentale s'est superposée la division en classes ou en clans totémiques, ces rapports de parenté se différencient. Ainsi un Kumite du Mont-Gambier sent que toutes les choses kumites sont siennes ; mais celles-là lui tiennent de plus près qui sont de son totem. La parenté, dans ce dernier cas, est plus proche. « Le nom de phratrie est général, dit Howitt à propos des Wotjoballuk ; le nom totémique est, en un sens, individuel, car il est certainement plus près de l'individu que le nom de la moitié de la communauté (entendez phratrie) à laquelle il appartient »^{62 bis}. Les choses sont ainsi conçues /20/ comme disposées en une série de cercles concentriques à l'individu ; les plus éloignés, ceux qui correspondent aux genres les plus généraux, sont ceux qui comprennent les choses qui le touchent le moins ; elles lui deviennent moins indifférentes à mesure qu'elles se rapprochent de lui. Aussi, quand elles sont comestibles, est-ce seulement les plus proches qui lui sont interdites⁶³.

Dans d'autres cas, c'est sous la forme de rapports entre

^{62 bis}. *Rep. Reg. Smiths. Inst.*, 1883, p. 819.

⁶³. V. plus haut p. 16, note à propos de la tribu du Mont-Gambier.

possédants et possédés que sont pensées ces relations. La différence entre les totems et les sous-totems est, d'après Howitt, la suivante : « Les uns et les autres sont appelés *mirû* (pluriel de *mir* qui signifie totem). Mais tandis qu'un de mes informateurs, un Krokitch, *emprunte* son nom, ngauï, au soleil (totem proprement dit), il *possède* bungil l'une des étoiles fixes (qui est un sous-totem)... Le vrai totem le possède, mais il possède lui-même le sous-totem⁶⁴. » De même un membre du clan wartwut (vent chaud), réclamait comme « lui appartenant plus spécialement » un des cinq sous-totems, moiwuk (le serpent-tapis)⁶⁵. A parler exactement, ce n'est pas l'individu qui possède par lui-même le sous-totem : c'est au totem principal qu'appartiennent ceux qui lui sont subordonnés. L'individu n'est là qu'un intermédiaire. C'est parce qu'il a en lui le totem (lequel se retrouve également chez tous les membres du clan) qu'il a une sorte de droit de propriété sur les choses attribuées à ce totem. D'ailleurs, sous les expressions que nous venons de rapporter, on sent aussi quelque chose de la conception que nous nous efforçons d'analyser en premier lieu. Car un chose « qui appartient spécialement à un individu » est aussi plus voisine de lui et le touche plus particulièrement⁶⁶.

Il est vrai que, dans certains cas, l'Australien paraît se représenter la hiérarchie des choses dans un ordre exactement inverse. Ce sont les plus éloignées qui sont considérées par lui comme les plus importantes. L'un des indigènes dont /21/ nous avons déjà parlé, qui avait pour totem le soleil (ngauï) et pour sous-totem une étoile (bungil) disait « qu'il était ngauï, non pas bungil »⁶⁷. Un autre dont nous avons également fait mention, dont le totem était wartwut (vent chaud) et le sous-totem moiwuk (serpent-tapis), était, de l'avis même d'un de ses compagnons,

64. Howitt, « Further Notes », p. 61, 64.

65. Report of the Regents of the Smithsonian Inst., 1883, p. 819.

66. Les textes qui précèdent ne concernent que les rapports du sous-totem au totem, non ceux du totem à la phratrie. Mais, évidemment, ces derniers ont dû être conçus de la même manière. Si nous n'avons pas de textes qui nous renseignent spécialement sur ce point, c'est que la phratrie ne joue plus qu'un rôle effacé dans ces tribus et tient une moindre place dans les préoccupations.

67. V. plus haut, p. 20.

wartwut, « mais aussi *partiellement* moiwuk »⁶⁸. Il n'y a qu'une part de lui qui soit serpent-tapis. C'est ce que signifie également une autre expression que nous rapporte M. Howitt. Un Wotjoballuk a souvent deux noms, l'un est son totem et l'autre son sous-totem. Le premier est véritablement son nom, l'autre « vient un peu derrière »⁶⁹ ; il est secondaire en rang. C'est qu'en effet les choses les plus essentielles à l'individu ne sont pas les plus voisines de lui, celles qui tiennent le plus étroitement à sa personnalité individuelle. L'essence de l'homme, c'est l'humanité. L'essence de l'Australien est dans son totem plutôt que dans son sous-totem, et même, mieux encore, dans l'ensemble de choses qui caractérisent sa phratrie. Il n'y a donc rien dans ces textes qui contredise les précédents. La classification y est toujours conçue de la même manière, sauf que les rapports qui la constituent y sont considérés d'un autre point de vue.

II

Après avoir établi ce type de classification, il nous faut chercher à en déterminer, autant qu'il est possible, la généralité.

Les faits ne nous autorisent pas à dire qu'il se rencontre dans toute l'Australie ni qu'il ait la même extension que l'organisation tribale en phratries, classes matrimoniales et clans totémiques. Sans doute, nous sommes persuadés que, si l'on cherchait bien, on le retrouverait, complet ou altéré, dans nombre de sociétés australiennes où il est resté jusqu'à présent inaperçu ; mais nous ne pouvons préjuger le résultat d'observations qui n'ont pas été faites. Néanmoins, les documents dont nous disposons dès maintenant nous permettent d'assurer qu'il est ou a été certainement très répandu.

/22/ Tout d'abord, dans bien des cas où l'on n'a pas directement observé notre forme de classification, on a cependant trouvé et l'on nous signale des totems secondaires qui, comme nous l'avons vu, la supposent. C'est ce

68. « Further Notes etc. », p. 61. Dans le texte, il y a ici *Moiwiluk* ; c'est un synonyme de *Moiwuk*.

69. Howitt, *ibid.*

qui est vrai notamment des îles du détroit de Torrès voisines de la Nouvelle-Guinée Britannique. A Kiwai, les clans ont presque tous pour totem (*miramara*) des espèces végétales ; l'un d'eux, l'arbre à palme (*nipa*), a pour totem secondaire le crabe, qui habite l'arbre du même nom⁷⁰. A Mabuiag (île située à l'ouest du détroit de Torrès)⁷¹, nous trouvons une organisation des clans en deux phratries : celle du petit *augùd* (*augùd* signifie totem) et celle du grand *augùd*. L'une est la phratrie de la terre, l'autre est la phratrie de l'eau ; l'une campe sous le vent, l'autre vers le vent ; l'une est à l'est, l'autre à l'ouest. Celle de l'eau a pour totems le dudong et un animal aquatique que Haddon appelle le *shovel-nose skate* ; les totems de l'autre, à l'exception du crocodile qui est un amphibie, sont tous des animaux terrestres : le crocodile, le serpent, le casoar⁷². Ce sont là évidemment des traces importantes de classification. Mais de plus, M. Haddon mentionne expressément des « totems secondaires ou subsidiaires proprement dits » : le requin à tête de marteau, le requin, la tortue, le rayon à aiguillon (*sting ray*) sont rattachés, à ce titre, à la phratrie de l'eau ; le chien, à la phratrie de la terre. Deux autres sous-totems sont, en outre, attribués à cette dernière ; ce sont des ornements faits de coquillages en forme de croissants⁷³. Si l'on songe que, dans ces îles, le totémisme est partout en pleine décadence, il paraîtra d'autant plus légitime de voir dans ces faits les restes d'un système plus complet de classification. — Il est très possible qu'une organisation analogue se rencontre ailleurs dans le détroit de Torrès et à l'intérieur de la Nouvelle-Guinée. Le principe fondamental, la division par phratries et clans groupés trois par trois, a été constaté formellement à Saibai (île du détroit) et à Daudai⁷⁴.

70. Haddon, *Head Hunters*, Londres, 1901, p. 102.

71. On sait depuis Haddon (*Head Hunters*, p. 13, et « The Ethnography of the Western Tribe of Torres Straits », *J. A. I.*, XIX, p. 39) que l'on ne rencontre de totémisme que dans les îles de l'Ouest et non dans celles de l'Est.

72. Haddon, *Head Hunters*, p. 132. Mais les noms que nous donnons aux phratries ne sont pas donnés par M. Haddon.

73. Haddon, *Ibid.*, p. 138. Cf. W. H. Rivers, « A Genealogical Method of Collecting », etc., *J. A. I.*, 1900, p. 75 et suiv.

74. Haddon, *op. cit.*, p. 171.

/23/ Nous serions tentés de retrouver des traces de cette même classification aux îles Murray, Mer, Waier et Dauar⁷⁵. Sans entrer dans le détail de cette organisation sociale, telle que nous l'a décrite M. Hunt, nous tenons à attirer l'attention sur le fait suivant. Il existe chez ces peuples un certain nombre de totems. Or chacun d'eux confère aux individus qui le portent des pouvoirs variés sur différentes espèces de choses. Ainsi, les gens qui ont pour totem le tambour ont les pouvoirs suivants : c'est à eux qu'il appartient de faire la cérémonie qui consiste à imiter les chiens et à frapper les tambours ; ce sont eux qui fournissent les sorciers chargés de faire multiplier les tortues, d'assurer la récolte des bananes, de deviner les meurtriers par les mouvements du lézard ; ce sont eux enfin qui imposent le tabou du serpent. On peut donc dire avec assez de vraisemblance que du clan du tambour relèvent, à certains égards, outre le tambour lui-même, le serpent, les bananes, les chiens, les tortues, les lézards. Toutes ces choses ressortissent, au moins partiellement, à un même groupe social et, par suite, les deux expressions étant au fond synonymes, à une même classe d'êtres⁷⁶.

La mythologie astronomique des Australiens porte la marque de ce même système mental. Cette mythologie, en effet, est pour ainsi dire, moulée sur l'organisation totémique. Presque partout les noirs disent que tel astre est tel ancêtre déterminé⁷⁷. Il est plus que probable qu'on devait mentionner pour cet astre, comme pour l'individu avec lequel il se confond, à quelle phratrie, à quelle classe, à quel clan il appartient. Par cela même, il se trouvait classé dans un groupe donné ; une parenté, une

75. Hunt, « Ethnographical Notes on the Murray Islands, *J. A. I.*, nouv. série, I, p. 5 et suiv.

76. Nous tenions à appeler l'attention sur ce fait, parce qu'il nous fournit l'occasion d'une remarque générale. Partout où l'on voit un clan ou une confrérie religieuse exercer des pouvoirs magico-religieux sur des espèces de choses différentes, il est légitime de se demander s'il n'y a pas là l'indice d'une ancienne classification attribuant à ce groupe social ces différentes espèces d'êtres.

77. Les documents sur ce sujet sont tellement nombreux que nous ne les citons pas tous. Cette mythologie est même tellement développée que, souvent, les Européens ont cru que les astres étaient les âmes des morts (*V. Curr*, I, p. 255, p. 403 ; II, p. 475 ; III, p. 25).

place déterminée lui étaient assignées dans la société. Ce qui est certain, c'est que ces conceptions mythologiques s'observent dans les sociétés australiennes où nous /24/ avons trouvé, avec tous ses traits caractéristiques, la classification des choses en phratries et en clans ; dans les tribus du Mont-Gambier, chez les Wotjoballuk, dans les tribus du Nord de Victoria. « Le soleil, dit Howitt, est une femme krokitch du clan du soleil, qui va chercher tous les jours son petit garçon qu'elle a perdu ⁷⁸. » Bungil (l'étoile formalhaut) fut, avant de monter au ciel, un puissant cacatois blanc de la phratrie Krokitch. Il avait deux femmes, qui, naturellement, en vertu de la règle exogamique, appartenaient à la phratrie opposée, gamutch. Elles étaient des cygnes (probablement deux sous-totems du pélican). Or elles sont, elles aussi, des étoiles ⁷⁹. — Les Woivonung, voisins des Wotjoballuk ⁸⁰ croient que Bungil (nom de la phratrie) est monté au ciel dans un tourbillon avec ses fils ⁸¹ qui sont tous des êtres totémiques (hommes et animaux à la fois) ; il est fomalhaut, comme chez les Wotjoballuk, et chacun de ses fils est une étoile ⁸² ; deux sont l' α et le β de la Croix du Sud. — Assez loin de là, les Mycooloon du Sud du Queensland ⁸³ classent les nuages de la Croix du Sud sous le totem de l'é mou ; la ceinture d'Orion est pour eux du clan Marbaringal, chaque étoile filante du clan Jinbabora. Quand une de ces étoiles tombe, elle vient frapper un arbre Gidea et elle devient un arbre du même nom. Ce qui indique que cet arbre était lui aussi en rapport avec ce même clan. La lune est un ancien guerrier dont on ne dit ni le nom ni la classe. Le ciel est peuplé d'ancêtres des temps imaginaires.

Les mêmes classifications astronomiques sont en usage chez les Aruntas, dont nous aurons à regarder tout à l'heure d'un autre point de vue. Pour eux, le soleil est

78. « On Australian Medicine Men », *J. A. I.*, XVI, p. 53, n. 2.

79. Howitt, « On the Migration of the Kurnai Ancestors », *J. A. I.*, XV, p. 415, note 1. Cf. *Further Notes*, etc., *J. A. I.*, XVIII, p. 65, n. 3.

80. « Further Notes », etc., *J. A. I.*, XVIII, p. 66.

81. *Ibid.*, p. 59. Cf. p. 63, n. 2. Ils correspondent aux cinq doigts de la main.

82. *Ibid.*, p. 66.

83. V. Palmer, article cité, *J. A. I.*, XIII, p. 293, 294.

une femme de la classe matrimoniale Panunga, et c'est la phratrie Panunga-Bulthara qui est préposée à la cérémonie religieuse qui le concerne⁸⁴. Il a laissé sur la terre des descendants qui continuent /25/ à se réincarner⁸⁵ et qui forment un clan spécial. Mais ce dernier détail de la tradition mythique doit être de formation tardive. Car, dans la cérémonie sacrée du soleil, le rôle prépondérant est joué par des individus qui appartiennent au groupe totémique du « bandicoot » et à celui du « grand lézard ». C'est donc que le soleil devait être autrefois une Panunga, du clan du bandicoot, habitant sur le terrain de grand lézard. Nous savons, d'ailleurs, qu'il en est ainsi de ses sœurs. Or elles se confondent avec lui. Il est « leur petit enfant », « leur soleil » ; en somme, elles n'en sont qu'un dédoublement. — La lune est, dans deux mythes différents, rattachée au clan de l'opossum. Dans l'un d'eux, elle est un homme de ce clan⁸⁶ ; dans l'autre, elle est elle-même, mais elle a été enlevée à un homme du clan⁸⁷ et c'est ce dernier qui lui a assigné sa route. On ne nous dit pas, il est vrai, de quelle phratrie elle était. Mais le clan implique la phratrie, ou du moins l'impliquait dans le principe chez les Aruntas. — De l'étoile du matin nous savons qu'elle était de la classe Kumara ; elle va se réfugier tous les soirs dans une pierre qui est sur le territoire des « grands lézards » avec lesquels elle semble être étroitement apparentée⁸⁸. Le feu est, de même, intimement rattaché au totem de l'euro. C'est un homme de ce clan qui l'a découvert dans l'animal du même nom⁸⁹.

Enfin, dans bien des cas où ces classifications ne sont plus immédiatement apparentes, on ne laisse pas de les retrouver, mais sous une forme différente de celle que nous venons de décrire. Des changements sont survenus

84. Les individus qui font la cérémonie doivent, pour la plupart, être de cette phratrie. V. Spencer et Gillen. *Native Tribes of Central Australia*, p. 561.

85. On sait que, pour les Aruntas, chaque naissance est la réincarnation de l'esprit d'un ancêtre mythique (Alcheringa).

86. *Ibid.*, p. 564.

87. *Ibid.*, p. 565.

88. *Ibid.*, p. 563, in fine.

89. *Ibid.*, p. 444.

dans la structure sociale, qui ont altéré l'économie de ces systèmes, mais non jusqu'à la rendre complètement méconnaissable. D'ailleurs, ces changements sont en partie dus à ces classifications elles-mêmes et pourraient suffire à les déceler.

Ce qui caractérise ces dernières, c'est que les idées y sont organisées sur un modèle qui est fourni par la société. Mais une fois que cette organisation de la mentalité collective existe, elle est susceptible de réagir sur sa cause et de contribuer à la modifier. Nous avons vu comment les espèces de choses, classées dans un clan, y servent de totems secondaires ou sous-totems ; c'est-à-dire que, à l'intérieur du clan, tel ou tel groupe particulier d'individus en vient, sous l'influence de causes que nous ignorons, à se sentir plus spécialement en rapports avec telles ou telles des choses qui sont attribuées, d'une manière générale, au clan tout entier. Que maintenant celui-ci, devenu trop volumineux, tende à se segmenter et ce sera suivant les lignes marquées par la classification que se fera cette segmentation. Il faut se garder de croire, en effet, que ces sécessions soient nécessairement le produit de mouvements révolutionnaires et tumultueux. Le plus souvent, il semble bien qu'ils ont eu lieu suivant un processus parfaitement logique. Déjà, dans un grand nombre de cas, c'est ainsi que les phratries se sont constituées et partagées en clans. Dans plusieurs sociétés australiennes, elles s'opposent l'une à l'autre comme les deux termes d'une antithèse, comme le blanc et le noir⁹⁰, et, dans les tribus du détroit de Torrès, comme la terre et l'eau⁹¹ ; de plus, les clans qui se sont formés à l'intérieur de chacune d'elles soutiennent les uns avec les autres des rapports de parenté logique. Ainsi, il est rare en Australie que le clan du corbeau soit d'une autre phratrie que celui du tonnerre, des nuages et de l'eau⁹². De même, dans un clan, quand une segmentation devient né-

90. V. plus haut, p. 17.

91. V. plus haut, p. 22.

92. On s'en convaincra en étudiant les listes de clans répartis en phratries que M. Howitt donne dans ses « Notes on the Australian Class Systems », *J. A. I.*, XII, p. 149, dans ses « Further Notes on the Australian etc. », *J. A. I.*, XVIII, p. 52 sqq. et dans « Remarks on Mr. Palmer's Class Systems », *Ibid.*, XII, p. 385.

cessaire, ce sont les individus groupés autour d'une des choses classées dans le clan qui se détachent du reste, pour former un clan indépendant, et le sous-totem devient un totem. Le mouvement une fois commencé peut, d'ailleurs, se poursuivre et toujours d'après les même procédé. Le sous-clan qui s'est ainsi émancipé emporte, en effet, avec lui, dans son domaine idéal, outre la chose qui lui sert de totem, quelques autres qui sont considérées comme solidaires de la première. Ces choses, dans le clan nouveau, remplissent le rôle de sous-totems, et peuvent, s'il y a lieu, devenir autant de centres autour desquels se produiront plus tard des segmentations nouvelles.

/27/ Les *Wotjoballuk* nous permettent précisément de saisir ce phénomène, sur le vif, pour ainsi dire, dans ses rapports avec la classification⁹³. D'après M. Howitt, un certain nombre de sous-totems sont des totems en voie de formation⁹⁴. « Ils conquièrent une sorte d'indépendance⁹⁵. » Ainsi, pour certains individus, le pélican blanc est un totem, et le soleil un sous-totem, alors que d'autres les classent en ordre inverse. C'est que, vraisemblablement, ces deux dénominations devaient servir de sous-totems à deux sections d'un clan ancien, dont le vieux nom serait « tombé⁹⁶ », et qui comprenait, parmi les choses qui lui étaient attribuées, et le pélican et le soleil. Avec le temps, les deux sections se sont détachées de leur souche commune : l'une a pris le pélican comme totem principal, laissant le soleil au second rang, alors que l'autre faisait le contraire. Dans d'autres cas, où l'on ne peut pas observer aussi directement la manière dont se fait cette segmentation, elle est rendue sensible par les rapports logiques qui unissent entre eux les sous-clans issus d'un même clan. On voit clairement qu'ils correspondent aux espèces d'un même genre. C'est ce que

93. C'est même à ce point de vue exclusif que Howitt a étudié les *Wotjoballuk*, et c'est cette segmentation qui, en faisant qu'une même espèce de choses a tantôt le caractère d'un totem et tantôt celui d'un sous-totem, a rendu difficile la constitution d'un tableau exact des clans et des totems.

94. « *Further Notes etc.* », p. 63 et surtout 64.

95. « *Australian Group Relations* », in *Report Reg. Smith. Inst.*, 1883, p. 818.

96. « *Further Notes* », p. 63, 64, 39.

nous montrerons expressément plus loin, à propos de certaines sociétés américaines⁹⁷.

Or il est aisé de voir quels changements cette segmentation doit introduire dans les classifications. Tant que les sous-clans, issus d'un même clan originaire, conservent le souvenir de leur commune origine ils sentent qu'ils sont parents, associés, qu'ils ne sont que les parties d'un même tout ; par suite, leurs totems et les choses classées sous ces totems restent subordonnés, en quelque mesure, au totem commun du /28/ clan total. Mais, avec le temps, ce sentiment s'efface. L'indépendance de chaque section augmente et finit par devenir une autonomie complète. Les liens qui unissaient tous ces clans et sous-clans en une même phratrie se détendent encore plus aisément et toute la société finit par se résoudre en une poussière de petits groupes autonomes, égaux les uns aux autres, sans aucune subordination. Naturellement, la classification se modifie en conséquence. Les espèces de choses attribuées à chacune de ces subdivisions constituent autant de genres séparés, situés sur le même plan. Toute hiérarchie a disparu. On peut bien concevoir qu'il en reste encore quelques traces à l'intérieur de chacun de ces petits clans. Les êtres, rattachés au sous-totem, devenu maintenant totem, continuent à être subsumés sous ce dernier. Mais tout d'abord ils ne peuvent plus être bien nombreux, étant donné le caractère fractionnaire de ces petits groupes. De plus, pour peu que le mouvement se poursuive, chaque sous-totem finira par être élevé à la dignité de totem, chaque espèce, chaque variété subordonnée sera devenue un genre principal. Alors, l'ancienne classification aura fait place à une simple division sans aucune organisation interne, à une répartition des choses par têtes, et non plus par souches. Mais, en même temps, comme elle se fait entre un nombre considérable de groupes, elle se

97. V. plus loin, p. 37. — Cette segmentation et les modifications qui en résultent dans la hiérarchie des totems et des sous-totems permettent peut-être d'expliquer une particularité intéressante de ces systèmes sociaux. On sait que, en Australie notamment, les totems sont très généralement des animaux, beaucoup plus rarement des objets inanimés. On peut croire que primitivement tous étaient empruntés au monde animal. Mais sous ces totems primitifs se trouvaient classés des objets inanimés qui, par suite de segmentations, finissent par être promus au rang de totems principaux.

trouvera comprendre, à peu près, l'univers tout entier.

C'est dans cet état que se trouve la société des Aruntas. Il n'existe pas chez eux de classification achevée, de système constitué. Mais, selon les expressions mêmes employées par MM. Spencer et Gillen, « en fait, dans le pays occupé par les indigènes, il n'y a pas un objet, animé ou inanimé qui ne donne son nom à quelque groupe totémique d'individus⁹⁸ ». Nous trouvons mentionnées dans leur ouvrage cinquante-quatre espèces de choses servant de totems à autant de groupes totématiques ; et encore, comme ces observateurs ne se sont pas préoccupés d'établir eux-mêmes une liste complète de ces totems, celle que nous avons pu dresser, en réunissant les indications éparses dans leur livre, n'est certainement pas exhaustive⁹⁹. Or, la tribu des Aruntas est certainement /29/ ment une de celles où le processus de segmentation s'est poursuivi presque jusqu'à sa plus extrême limite ; car, par suite des changements survenus dans la structure de cette société, tous les obstacles, susceptibles de le contenir, ont disparu. Sous l'influence de causes qui ont été exposées ici même¹⁰⁰, les groupes totématiques des Aruntas ont été amenés très tôt à sortir du cadre naturel

98. *Native Tribes of Central Australia*, Londres, 1898, p. 112.

99. Nous croyons rendre service en reproduisant ici cette liste, telle que nous l'avons reconstituée. Bien entendu, nous ne suivons aucun ordre dans notre énumération : le vent, le soleil, l'eau ou nuage (p. 112), le rat, la chenille *witchetty*, le kangourou, le lézard, l'émou, la fleur *hakea* (p. 116), l'aigle faucon, le *elonka* (fruit comestible), une espèce de manne, le chat sauvage, l'*irriakura* (espèce de bulbe), la chenille du papillon longicome, le bandicoot, la manne *ilpiria*, la fourmi à miel, la grenouille, la baie *chankuna*, le prunier, le poisson *irpunga*, l'opossum, le chien sauvage, l'euro (p. 177 et suivantes), le petit faucon (p. 232), le serpent tapis (p. 242), la petite chenille, la grande chauve-souris blanche (p. 300, 301), la semence de gazon (p. 311), le poisson *interpitna* (p. 316), le serpent coma (p. 317), le faisan natif, une autre espèce de fruit de *mandinia* (p. 320), le rat *jerboa* (p. 329), l'étoile du soir (p. 360), le gros lézard, le petit lézard (p. 389), le petit rat (p. 389, 395), la semence *alchantwa* (p. 390), une autre espèce de petit rat (p. 396), le petit faucon (p. 397), le serpent *okranina* (p. 399), le dindon sauvage, la pie, la chauve-souris blanche, la petite chauve-souris (p. 401, 404, 406). Il y a encore les clans d'une certaine espèce de semence et du grand scarabée (p. 411), des pigeons *inturita* (p. 410), de la bête d'eau (p. 414), du faucon (p. 416), de la caille, de la fourmi bouledogue (p. 417), de deux sortes de lézards (p. 439), du wallaby (?) à la queue onglulée (p. 441), d'une autre espèce de fleur *hakea* (p. 444), de la mouche (p. 546), de l'oiseau cloche (p. 635).

100. *Année sociologique*, 5, p. 108, sq.

qui les tenait primitivement enserrés et qui leur servait, en quelque sorte, d'ossature ; c'est à savoir le cadre de la phratrie. Au lieu de rester strictement localisé dans une moitié déterminée de la tribu, chacun d'eux s'est librement répandu dans toute l'étendue de la société. Devenus ainsi étrangers à l'organisation sociale régulière, tombés presque au rang d'associations privées, ils ont pu se multiplier, s'émietter presque à l'infini.

Cet émiettement dure même encore. Il y a, en effet, des espèces de choses dont le rang dans la hiérarchie totémique est encore incertain, de l'aveu même de Spencer et Gillen : on ne sait si elles sont des totems principaux ou des sous-totems¹⁰¹. C'est donc que ces groupes sont encore dans un état mouvant, comme les clans des Wotjoballuk. D'un autre côté, entre des totems actuellement assignés à des clans indépendants, il existe parfois des liens qui témoignent qu'ils ont dû primitivement être classés dans un même clan. C'est le /30/ cas de la fleur hakea et du chat sauvage. Ainsi, les marques gravées sur les churingas des hommes du chat sauvage représentent et ne représentent que des arbres à fleurs Hakeat¹⁰². D'après les mythes, dans les temps fabuleux, c'était de la fleur hakea que se nourrissaient les chats sauvages ; or, les groupes totémiques originaires sont généralement réputés s'être nourris de leur totems¹⁰³. C'est donc que ces deux sortes de choses n'ont pas toujours été étrangères l'une à l'autre, mais ne le sont devenues que quand le clan unique qui les comprenait s'est segmenté. Le clan du prunier semble être aussi un dérivé de ce même clan complexe : fleur hakea — chat sauvage¹⁰⁴. Du totem du lézard¹⁰⁵ se sont détachées différentes espèces animales et d'autres totems,

101. Ainsi Spencer et Gillen ne savent pas au juste si le pigeon des rochers est un totem ou un totem secondaire (Cf. p. 410 et 448). De même la valeur totémique des diverses espèces de lézards n'est pas déterminée : ainsi les êtres mythiques qui créèrent les premiers hommes qui eurent pour totem le lézard se transformèrent en une autre espèce de lézard (p. 389).

102. p. 449.

103. p. 147, 148.

104. p. 283, 297, 403, 404.

105. p. 149, 150, 404.

notamment celui du petit rat ¹⁰⁶. On peut donc être assuré que l'organisation primitive a été soumise à un vaste travail de dissociation et de fractionnement qui n'est même pas encore terminé.

Si donc on ne trouve plus chez les Aruntas un système complet de classification, ce n'est pas qu'il n'y en ait jamais eu : c'est qu'il s'est décomposé à mesure que les clans se fragmentaient. L'état où il se trouve ne fait que refléter l'état actuel de l'organisation totémique dans cette même tribu : preuve nouvelle du rapport étroit qui unit entre eux ces deux ordres de faits. D'ailleurs, il n'a pas disparu sans laisser des traces visibles de son existence antérieure. Déjà nous en avons signalé des survivances dans la mythologie des Aruntas. Mais on en trouve de plus démonstratives encore dans la manière dont les êtres sont répartis entre les clans. Très souvent, au totem, sont rattachées d'autres espèces de choses, tout comme dans les classifications complètes que nous avons examinées. C'est un dernier vestige de subsumption. Ainsi au clan des grenouilles est spécialement associé l'arbre à gomme ¹⁰⁷ ; à l'eau est rattachée la poule d'eau ¹⁰⁸. Nous avons déjà vu qu'il y a /31/ d'étroits rapports entre le totem de l'eau et le feu ; d'autre part, au feu sont reliés les branches de l'eucalyptus, les feuilles rouges de l'éremophile ¹⁰⁹, le son de la trompette, la chaleur et l'aimour ¹¹⁰. Aux totems du rat Jerboa se rattache la barbe ¹¹¹, au totem des mouches, les maladies des yeux ¹¹². Le cas le plus fréquent est celui où l'être ainsi mis en relation avec le totem est un oiseau ¹¹³. Des fourmis à miel dépendent un petit oiseau noir alatrpa,

106. p. 441.

107. Les churingas, ces emblèmes individuels où sont censés résider les âmes des ascètes, portent, dans le clan des grenouilles, des représentations de gommiers ; les cérémonies où sont représentés les mythes du clan comprennent la figuration d'un arbre et de ses racines (p. 145, 147, 623, 626, 670. Cf. p. 335, 344 et fig. 72, 74).

108. p. 448.

109. p. 238, 322.

110. p. 545.

111. p. 329.

112. p. 546.

113. Spencer et Gillen ne parlent que d'oiseaux. Mais, en réalité, le fait est beaucoup plus général.

qui fréquente comme elles les buissons de mulga¹¹⁴ et un autre petit oiseau alpirbaka qui recherche les mêmes habitants¹¹⁵. Une espèce d'oiseaux appelés thippa-thippa est l'alliée du lézard¹¹⁶. La plante appelée iriakura a pour annexe le perroquet à cou rouge¹¹⁷. Les gens du clan de la chenille *witchetty* ne mangent pas de certains oiseaux qui sont dits leurs commensaux (*quathari* que Spencer et Gilleu traduisent par *inmates*¹¹⁸). Le totem du kangourou a sous sa dépendance deux espèces d'oiseaux¹¹⁹ et il en est de même de l'euro¹²⁰. Ce qui achève de montrer que ces connexions sont bien des restes d'une ancienne classification, c'est que les êtres qui sont ainsi associés à d'autres étaient autrefois du même totem que ces derniers. Les oiseaux kartwungawunga étaient jadis, d'après la légende, des hommes kangourous et ils mangeaient du kangourou. Les deux espèces rattachées au totem de la fourmi à miel étaient autrefois des fourmis à miel. Les unchurunqa, petits oiseaux d'un beau rouge, étaient primitivement du clan de l'euro. Les quatre espèces de lézards se ramènent à deux couples de deux, dans chacun desquels /32/ l'un est, à la fois, l'associé et la transformation de l'autre¹²¹.

Enfin, une dernière preuve que nous avons bien affaire chez les Aruntas une forme altérée des anciennes classifications, c'est ce que l'on peut retrouver la série des états intermédiaires par lesquels cette organisation se rattache, presque sans solution de continuité, au type classique du Mont-Gambier. Chez les voisins septentrionaux des Aruntas, chez les Chingalee¹²², qui habitent le

114. p. 448, 447.

115. p. 448, 188, 646. On remarquera l'analogie qu'il y a entre leurs noms et celui d'Ilairpa, le grand ancêtre de ce totem.

116. p. 305. Dans certaines cérémonies du clan, autour du « lézard » on fait danser deux individus qui représentent deux oiseaux de cette espèce. Et, d'après les mythes, cette danse était déjà en usage du temps de l'Alcheringa.

117. p. 320. Cf. 318, 319.

118. p. 447, 448.

119. p. 448.

120. *Ibid.*

121. *Ibid.*, p. 448, 449.

122. V. R. H. Matthews, « The Wombya Organization of the Australian Aborigines », in *American Anthropologist*, N. S., 1900, p. 494 et suiv.

territoire nord de l'Australie méridionale (golfe de Carpentarie), nous trouvons, comme chez les Aruntas eux-mêmes, une extrême dispersion des choses entre des clans très nombreux, c'est-à-dire très fragmentés ; on y relève 59 totems différents. Comme chez les Aruntas également, les groupes totémiques ont cessé d'être classés sous les phratries ; chacun d'eux chevauche sur les deux phratries qui se partagent la tribu. Mais la diffusion n'y est pas aussi complète. Au lieu d'être répandus, au hasard et sans règle, dans toute l'étendue de la société, ils sont répartis d'après des principes fixes et localisés dans des groupes déterminés, quoique différents de la phratrie. Chaque phratrie est divisée, en effet, en 8 classes matrimoniales¹²³ ; or chaque classe d'une phratrie ne peut se marier qu'avec une classe déterminée de l'autre, qui comprend ou peut comprendre les mêmes totems que la première. Réunies, ces deux classes correspondantes contiennent donc un groupe défini de totems et de choses, qui ne se retrouvent pas ailleurs. Par exemple, aux deux classes Chongora-Chabalye appartiennent les pigeons de toute sorte, les fourmis, les guêpes, les moustiques, les centipèdes, l'abeille indigène, /33/ le gazon, la sauterelle, divers serpents, etc. ; au groupe formé par les classes Chowan et Chowarding sont attribuées certaines étoiles, le soleil, les nuages, la pluie, la poule d'eau, l'ibis, le tonnerre, l'aigle faucon et la faucon brun, le canard noir, etc. ; au groupe Chambeen-Changalla, le vent, l'éclair, la lune, la grenouille, etc. ; au groupe Chagarra-Chooaroor,

123. Sur ce point encore, il y a une parenté remarquable entre cette tribu et celle des Aruntas où les classes matrimoniales sont également au nombre de huit ; c'est du moins le cas chez les Aruntas du nord, et chez les autres, la même subdivision des quatre classes primitives est en voie de formation. La cause de ce sectionnement est la même dans les deux sociétés c'est la transformation de la filiation utérine en filiation masculine. Il a été montré ici même comment cette révolution aurait, en effet, pour résultat de rendre tout mariage impossible, si les quatre classes initiales ne se subdivisaient. (V. *Année sociol.*, 5, p. 106, n. 1). — Chez les Chingalee, ce changement s'est d'ailleurs produit d'une manière très spéciale. La phratrie et, par suite, la classe matrimoniale, continuent à se transmettre en ligne maternelle ; le totem seul est hérité du père. On s'explique ainsi comment chaque classe d'une phratrie a, dans l'autre, une classe correspondante qui comprend les mêmes totems. C'est que l'enfant appartient à une classe de la phratrie maternelle ; mais il a les mêmes totems que son père, lequel appartient à une classe de l'autre phratrie.

les coquillages, le rat bilbi, le corbeau, le porc-épic, le kangourou, etc. Ainsi, en un sens, les choses sont encore rangées dans des cadres déterminés, mais ceux-ci ont déjà quelque chose de plus artificiel et de moins consistant puisque chacun d'eux est formé de deux sections qui ressortissent à deux phratries différentes.

Avec une autre tribu de la même région, nous allons faire un pas de plus dans la voie de l'organisation et de la systématisation. Chez les Moorawaria, de la rivière Culgoa¹²⁴, la segmentation des clans est encore poussée plus loin que chez les Aruntas ; nous y connaissons, en effet, 152 espèces d'objets qui servent de totems à autant de clans différents. Mais cette multitude innombrable de choses est régulièrement encadrée dans les deux phratries Ippai-Kumbo et Kubi-Murri¹²⁵. Nous sommes donc ici tout près du type classique, sauf l'émiettement des clans. Que la société, au lieu d'être à ce point dispersée, se concentre, que les clans, ainsi séparés, se rejoignent suivant leurs affinités naturelles de manière à former des groupes plus volumineux, que, par suite, le nombre des totems principaux diminue (les autres choses, qui servent présentement de totems, prenant, par rapport aux précédents, une place subordonnée) et nous retrouverons exactement les systèmes du Mont-Gambier.

En résumé, si nous ne sommes pas fondés à dire que cette manière de classer les choses est nécessairement impliquée dans le totémisme, il est, en tout cas, certain qu'elle se rencontre très fréquemment dans les sociétés qui sont organisées sur une base totémique. Il y a donc un lien étroit, et non pas un rapport accidentel, entre ce système social et ce système /34/ logique. Nous allons voir maintenant comment, à cette forme primitive de la classification, d'autres peuvent être rattachées qui présentent un plus haut degré de complexité.

124. R. H. Matthews, in *Proceedings of the American Philosophical Society* (Philadelphia), 1898, T. XXXVII, p. 151 et suivantes.

125. Il n'y a pas dans cette tribu de noms connus qui désignent spécialement les phratries. Nous désignons donc chacune d'elles par les noms de ses deux classes matrimoniales. On voit que la nomenclature est celle du système kamilaroi.

III

Un des exemples les plus remarquables nous est offert par le peuple des Zuñis¹²⁶.

Les Zuñis, dit M. Powell¹²⁷, « représentent un développement inusité des conceptions primitives concernant les relations des choses ». Chez eux, la notion que la société a d'elle-même et la représentation qu'elle s'est faite du monde sont tellement entrelacées et confondues que l'on a pu très justement qualifier leur organisation de « mythosociologique¹²⁸ ». M. Cushing n'exagère donc pas quand, parlant de ses études sur ce peuple, il dit : « Je suis convaincu qu'elles ont de l'importance pour l'histoire de l'humanité... car les Zuñis, avec leurs coutumes et leurs institutions si étrangement locales, avec les traditions qui concernent ces coutumes, représentent une phase de civilisation ». Et il se félicite de ce que leur contact ait « élargi sa compréhension des plus anciennes /35/ conditions de l'humanité, comme rien d'autre ne l'aurait pu faire¹²⁹ ».

126. Les Zuñis ont été admirablement étudiés par M. Cushing (« Zuñi Creation Myths », *13th Report of the Bureau of Amer. Ethnology of the Smiths. Instit.*, 1896, p. 325, et *Zuñi Fetishes*, *2th Report*, p. 9-45). Ils sont à la fois, dit cet auteur, « parmi les plus archaïques » et parmi « les plus développés » (*13th Rep.*, p. 325). Ils ont une admirable poterie, cultivent le blé et les pêches qu'ont importés les Espagnols, sont des joailliers distingués ; pendant près de deux cents ans, ils ont été en relations avec les Mexicains. Aujourd'hui, ils sont catholiques, mais seulement d'une manière extérieure ; ils ont conservé leurs rites, leurs usages et leurs croyances (*Ibid.*, p. 335). Ils habitent tous ensemble un pueblo, c'est-à-dire une seule ville, formée en réalité de six ou sept maisons, plutôt que de six ou sept groupes de maisons. Ils se caractérisent donc par une extrême concentration sociale, un conservatisme remarquable en même temps que par une grande faculté d'adaptation et d'évolution. Si nous ne trouvons pas chez eux ce primitif dont nous parlent MM. Cushing et Powell (*13th Rep.*, p. LVII et 2^d p. xxvii), il est certain que nous avons affaire à une pensée qui s'est développée suivant des principes très primitifs.

L'histoire de cette tribu est résumée par M. Cushing, *13th Report*, p. 327 et suiv. ; l'hypothèse qu'il propose, d'après laquelle les Zuñis auraient une double origine, ne nous paraît nullement prouvée. Nous citerons les deux ouvrages de M. Cushing à l'aide des deux abréviations Z. C. M. et Z. F.

127. *13th Report*, p. LIV.

128. Cushing, « Zuñi Creation Myths », p. 367 et passim.

129. *13th Rep.*, p. 378.

C'est qu'en effet nous trouvons chez les Zuñis un véritable arrangement de l'univers¹³⁰. Tous les êtres et tous les faits de la nature, « le soleil, la lune, les étoiles, le ciel, la terre et la mer avec tous leurs phénomènes et tous leurs éléments, les êtres inanimés aussi bien que les plantes, les animaux et les hommes » sont classés, étiquetés, assignés à une place déterminée dans « un système » unique et solidaire et dont toutes les parties sont coordonnées et subordonnées les unes aux autres suivant « des degrés de parenté »¹³¹.

Tel qu'il se présente actuellement à nous, ce système a pour principe une division de l'espace en sept régions : celles du Nord, du Sud, de l'Ouest, de l'Est, du Zénith, du Nadir, et enfin celle du Milieu. Toutes les choses de l'univers sont réparties entre ces sept régions. Pour ne parler que des saisons et des éléments, au Nord sont attribués le vent, le souffle ou l'air, et, comme saison, l'hiver ; à l'Ouest, l'eau, le printemps, les brises humides du printemps ; au Sud, le feu et l'été ; à l'Est, la terre, les semences de la terre, les gelées qui mûrissent les semences et achèvent l'année^{131 bis}. Le pélican, la grue, la grouse, le coq des sauges, le chêne vert, etc., sont choses du Nord ; l'ours, le coyote, l'herbe de printemps sont choses de l'Ouest. A l'Est sont classés le daim, l'antilope, le dindon, etc. Non seulement les choses, mais les fonctions sociales sont réparties de cette manière. Le Nord est région de la force et de la destruction ; la guerre et la destruction lui appartiennent ; à l'Ouest, la paix (nous traduisons ainsi le mot anglais *warcure* que nous ne comprenons pas bien), et la chasse ; au Sud, région de la chaleur, l'agriculture et la médecine ; à l'Est, région du soleil, la magie et la religion ; au monde supérieur

130. *Ibid.*, p. 370.

131. 2nd *Rep.*, p. 6, p. 9. D'après M. Cushing « les degrés de parenté (*relationship*) semblent être largement, sinon entièrement, déterminés par des degrés de ressemblance ». Ailleurs (XIIIth *Report*, p. 368, 370) l'auteur a cru pouvoir appliquer son système d'explication dans toute sa rigueur ; on voit que, en ce qui concerne les Zuñis, il faut être plus réservé. Nous montrerons, en effet, l'arbitraire de ces classifications.

131 bis. Cushing, *Z. C. M.*, p. 368-370. Les semences de la terre étaient autrement localisées au sud.

/36/ et au monde inférieur sont assignées diverses combinaisons de ces fonctions ¹³².

A chaque région est attribuée une couleur déterminée qui la caractérise. Le Nord est jaune parce que, dit-on ¹³³, au lever et au coucher du soleil, la lumière y est jaune ; l'Ouest est bleu, à cause de la lumière bleue qu'on y voit au coucher du soleil ¹³⁴. Le Sud est rouge parce que c'est la région de l'été et du feu qui est rouge. L'Est est blanc parce que c'est la couleur du jour. Les régions supérieures sont bariolées comme les jeux de la lumière dans les nuages ; les régions inférieures sont noires comme les profondeurs de la terre. Quant au « milieu », nombril du monde, représentant de toutes les régions, il en a, à la fois, toutes les couleurs.

Jusqu'à présent, il semble que nous soyons en présence d'une classification tout à fait différente de celles que nous avons étudiées en premier lieu. Mais ce qui permet déjà de pressentir qu'il y a un lien étroit entre ces deux systèmes, *c'est que cette répartition des mondes est exactement la même que celle des clans à l'intérieur du pueblo*. « Celui-ci est, lui aussi, divisé, d'une manière qui n'est pas toujours très visible, mais que les indigènes trouvent très claire, en sept parties. Ces parties correspondent, non pas peut-être au point de vue des arrangements topographiques, mais au point de vue de leur ordre, aux sept quartiers du monde. Ainsi une division est supposée être en rapport avec le Nord... ; une autre représente l'Ouest, une autre le Sud, etc. ¹³⁵ ». La relation est si étroite que chacun de ces quartiers du pueblo a sa couleur caractéristique, comme les régions ; et cette couleur est celle de la région correspondante.

Or chacune de ces divisions est un groupe de trois clans, sauf celle qui est située au centre et qui n'en comprend qu'un, et « tous ces clans, dit M. Cushing, sont totémiques

132. Cushing, *Z. C. M.*, p. 361, 387, 388.

133. Nous rapportons ces explications, sans nous porter garants de leur valeur. Les raisons qui ont présidé à la répartition des couleurs sont probablement plus complexes encore. Mais les raisons données ne sont pas sans intérêt.

134. M. Cushing dit que c'est à cause « du bleu du Pacifique », mais il n'établit pas que les Zuñis aient jamais connu l'Océan.

135. *Ibid.*, p. 367.

LES CLASSIFICATIONS PRIMITIVES

comme tous ceux des autres Indiens¹³⁶ ». Nous en donnons le tableau /37/ complet ; car il y aura lieu de s'y référer pour comprendre les observations qui suivront¹³⁷.

- Au Nord*, les clans de la grue — ou du pélican.
- de la grouse — ou coq des sauges.
- du bois jaune — ou chêne vert (clan presque éteint).
- A l'Ouest*, les clans de l'*ours*.
- du *coyote* (chien des prairies).
- de l'herbe de printemps.
- Au Sud*, les clans du tabac.
- du maïs.
- du *blaireau*.
- A l'Est*, les clans du daim.
- de l'antilope.
- du *dindon*.
- Au Zénith*, les clans du soleil (éteint).
- de l'*aigle*.
- du ciel.
- Au Nadir*, les clans de la grenouille — ou du crapaud.
- du *serpent à sonnette*.
- de l'eau.
- Au centre*, le clan du perroquet macaw qui forme le clan du parfait milieu.

Le rapport entre la répartition des clans et la répartition des êtres suivant les régions apparaîtra comme plus évident encore, si l'on se rappelle que, d'une manière générale, toutes les fois où l'on rencontre des clans différents groupés ensemble de manière à former un tout d'une certaine unité morale, on peut être à peu près assuré qu'ils sont dérivés d'un même clan initial par voie de segmentation. Si donc on applique cette règle au cas des Zuñis, il en résulte qu'il a dû y avoir, dans l'histoire de ce peuple, un moment où chacun des six groupes de trois clans constituait un clan unique, où, par suite, la tribu était divisée en sept clans¹³⁸, correspondant exactement aux sept régions. Cette hypothèse, déjà très vraisemblable pour cette raison générale, est d'ailleurs expressément confirmée par un document oral dont l'antiquité est cer-

136. *Ibid.*, p. 370. La filiation y est maternelle ; le mari habite chez sa femme.

137. *Ibid.*, p. 368.

138. En comptant le clan du centre et en admettant qu'il formait dès lors un groupe à part, en dehors des deux phratries de 3 clans ; ce qui est douteux.

tainement considérable¹³⁹. Nous y trouvons une liste des /38/ six grands prêtres qui, dans l'importante confrérie religieuse dit « du couteau », représentent les six groupes de clans. Or, le prêtre, maître du Nord, y est dit le *premier dans la race des ours* ; celui de l'Ouest, le *premier dans la race du coyote* ; celui du Sud, *premier dans la race du blaireau* ; celui de l'Est, *premier dans la race du dindon* ; celui du dessus, *premier dans la race de l'aigle* ; celui du dessous, *premier dans la race du serpent*¹⁴⁰. Si l'on se reporte au tableau des clans, on verra que les six grands prêtres servent de totems à six clans, et que ces six clans sont exactement orientés comme les animaux correspondants, à la seule exception de l'ours qui, dans les classifications plus récentes, est classé parmi les êtres de l'Ouest¹⁴¹. Ils appartiennent donc (toujours sous cette seule réserve) à autant de groupes différents. Par suite, chacun de ces clans se trouve investi d'une véritable primauté à l'intérieur de son groupe : il en est évidemment considéré comme le représentant et le chef, puisque c'est en lui qu'est pris le personnage chargé effectivement de cette représentation. C'est dire qu'il est le clan primaire dont les autres clans du même groupe sont dérivés par segmentation. C'est un fait général chez les Pueblos (et même ailleurs) que le premier clan d'une phratrie en est aussi le clan originaire¹⁴².

Il y a plus. Non seulement la division des choses par régions et la division de la société par clans se correspondent exactement, mais elles sont inextricablement entrelacées et confondues. On peut dire également bien que les choses sont classées au Nord, au Sud, etc., ou bien

139. Le texte est versifié : or les textes versifiés se conservent beaucoup mieux que les textes en prose. Il est certain, d'ailleurs, que, pour une très grande part, les Zuñis avaient, au temps de leur conversion, c'est-à-dire au XVIII^e siècle, une organisation très voisine de celle que M. Cushing a étudiée chez eux. La plupart des confréries et des clans existaient absolument identiques, comme on peut l'établir à l'aide des noms inscrits sur les registres baptismaux de la mission (Z. C. M., p. 383).

140. Z. C. M., p. 418.

141. Il est probable qu'avec le temps ce clan a changé d'orientation.

142. Comme nous nous occupons ici seulement de montrer que les six groupes de trois clans se sont formés par segmentation de six clans originaires, nous laissons de côté le dix-neuvième clan. Nous y reviendrons plus loin.

dans les clans du Nord, du Sud, etc. C'est ce qui est tout particulièrement évident des animaux totémiques ; ils sont manifestement classés dans leurs clans, en même temps que dans une région déterminée¹⁴³. Il en est ainsi de toutes choses, et même des fonctions /39/ sociales. Nous avons vu comment elles sont réparties entre les orientés¹⁴⁴ ; or cette répartition se réduit en réalité à une division entre les clans. Ces fonctions, en effet, sont actuellement exercées par des confréries religieuses qui, pour tout ce qui concerne ces différents offices, se sont substituées aux clans. Or ces confréries se recrutent sinon uniquement, du moins principalement, dans les clans attribués aux mêmes régions que les fonctions correspondantes¹⁴⁵. Ainsi les sociétés du couteau, du bâton de glace et du cactus, qui sont les confréries de guerre, sont groupées, « non pas d'une manière absolument rigoureuse, mais en principe » dans les clans du nord ; dans les clans de l'ouest sont pris les gens du sacerdoce, de l'arc et de la chasse ; dans ceux de l'est, « les prêtres de prêtrise », ceux du duvet de cotonnier et de l'oiseau monstre qui forment la confrérie de la grande danse dramatique (magie et religion) ; dans ceux du sud, les sociétés du grand feu ou de la braise dont les fonctions ne nous sont pas expressément indiquées, mais doivent certainement concerner l'agriculture et la médecine¹⁴⁶. En un mot, à parler exactement, on ne peut pas dire que les êtres sont classés par clans, ni par orientés, mais par clans orientés.

Il s'en faut donc que ce système soit séparé par un abîme du système australien. Si différente que soit en principe une classification par clans et une classification par orientés, chez les Zuñis, elles se superposent l'une à l'autre et se recouvrent exactement. Nous pouvons même aller plus loin. Plusieurs faits démontrent que c'est la

143. « Ainsi les prêtres-pères déterminèrent que les créatures et les choses de l'été et de l'espace sud ressortiraient aux gens du sud... celles de l'hiver et de l'espace nord aux gens de l'hiver », etc.

144. Par abréviation, nous nous servons de cette expression pour désigner les régions orientées.

145. *Z. C. M.*, p. 371 et 387-388.

146. Partout, en Amérique, il y a un rapport entre la chaleur, surtout celle du soleil, et l'agriculture et la médecine. — Quant aux confréries qui sont prises dans les régions du dessus et du dessous, elles ont pour fonctions la génération et la préservation de la vie.

classification par clans qui est la plus ancienne et qu'elle a été comme le modèle sur lequel l'autre s'est formée.

1° La division du monde par orientes n'a pas toujours été ce qu'elle est depuis un certain temps. Elle a une histoire dont on peut reconstituer les principales phases. Avant la division par sept, il y en eut certainement une par six dont nous trouvons encore des traces¹⁴⁷. Et avant la division par six, il y en eut une par quatre, correspondant aux quatre points cardinaux. C'est sans doute ce qui explique que les Zuni n'aient distingué que quatre éléments, situés en quatre régions¹⁴⁸.

Or il est tout au moins très remarquable qu'à ces variations de la classification par orientes en correspondent d'autres, exactement parallèles, dans la classification par clans. Il est souvent question d'une division en six clans qui a été évidemment antérieure à la division par sept : c'est ainsi que les clans parmi lesquels sont choisis les grands prêtres qui représentent la tribu dans la confrérie du couteau, sont au nombre de six. Enfin, la division par six a été elle-même précédée d'une division en deux clans primaires ou phratries qui épuisaient la totalité de la tribu ; le fait sera ultérieurement établi¹⁴⁹. Or la division d'une tribu en deux phratries correspond à un tableau des orientes divisé en quatre parties. Une phratrie occupe le Nord, une autre le Sud, et entre elles, il y a, pour les séparer, la ligne qui va de l'Est à l'Ouest. Nous observerons distinctement chez les Sioux le rapport qui unit cette organisation sociale à cette distinction des quatre points cardinaux.

2° Un fait qui montre bien que la classification des orientes s'est superposée plus ou moins tardivement à la classification par clans, c'est qu'elle n'est parvenue à s'y adapter que malaisément et à l'aide d'un compromis. Si

147. Nous savons que la notion du « milieu » est d'origine relativement tardive. Le milieu « fut trouvé » à un moment déterminé (*Z. C. M.*, p. 388, 390, 398, 399, 403, 424-430).

148. *Z. C. M.*, p. 369. Les passages suivants sont très démonstratifs sur ce point : « Ils portèrent les tubes des choses cachées au nombre de quatre, correspondant aux régions des hommes. » « Ils portèrent les volants de divination au nombre de quatre, correspondant aux régions des hommes. » (*Ibid.*, p. 423-424.)

149. *V. infra*, p. 43, 44.

l'on s'en tient au principe sur lequel repose le premier système, chaque espèce d'êtres devrait être tout entière classée dans une région déterminée et une seule ; par exemple, tous les aigles devraient appartenir à la région supérieure. Or, en fait, le Zuñi savait qu'il y avait des aigles dans toutes les régions. On admit alors que chaque espèce avait bien un habitat de prédilection ; que là, et là seulement, elle existe sous sa forme éminente et parfaite. Mais en même temps on supposa que cette même espèce avait, dans les autres régions, des représentants, mais plus petits, moins excellents, et qui se distinguent les uns des autres en ce que chacun a la couleur caractéristique de la région à laquelle il est attribué : ainsi en dehors de l'aigle localisé au Zénith, il y a des aigles fétiches pour toutes les régions ; il y a l'aigle jaune, l'aigle bleu, l'aigle blanc, l'aigle noir¹⁵⁰. Chacun d'eux a dans sa région toutes les vertus attribuées à l'aigle en général. Il n'est pas impossible de reconstituer la marche qu'a suivie la pensée des Zuñis pour aboutir à cette conception complexe. Les choses commencèrent par être classées par clans ; chaque espèce animale fut, par suite, attribuée tout entière à un clan déterminé. Cette attribution totale ne soulevait aucune difficulté : car il n'y avait aucune contradiction à ce que toute une espèce fût conçue comme soutenant un rapport de parenté avec tel ou tel groupe humain. Mais quand la classification par orientes s'établit, surtout quand elle prit le pas sur l'autre, une véritable impossibilité apparut : les faits s'opposaient trop évidemment une localisation étroitement exclusive. Il fallait donc de toute nécessité que l'espèce, tout en restant concentrée éminemment sur un point unique, comme dans l'ancien système, se diversifiât cependant de manière à pouvoir se disperser, sous des formes secondaires et des aspects variés, dans toutes les directions.

3° Dans plusieurs cas on constate que les choses sont ou ont été, à un moment donné du passé, directement classées sous les clans et ne se rattachent que par l'intermédiaire de ces derniers à leurs orientes respectifs.

Tout d'abord, tant que chacun des six clans initiaux

150. *Zuñi Fetishes*, p. 18, 24, 25, Pl. III-VI.

était encore indivis, les choses, devenues depuis les totems des clans nouveaux qui se sont formés, devaient évidemment appartenir au clan initial en qualité de sous-totems et être subordonnées au totem de ce clan. Elles en étaient des espèces.

La même subordination immédiate se retrouve encore aujourd'hui pour une catégorie déterminée d'êtres, à savoir pour le gibier. Toutes les espèces de gibier sont réparties en six classes, et chacune de ces classes est considérée comme placée sous la dépendance d'un animal de proie déterminé. Les animaux auxquels est attribuée cette prérogative habitent chacun une région. Ce sont : au nord, le lion des montagnes qui est jaune ; à l'ouest, l'ours qui est sombre ; au sud, le blaireau qui est blanc et noir¹⁵¹ ; à l'est, le loup blanc ; au zénith, l'aigle ; au nadir, la taupe de proie, noire comme les profondeurs de la terre. Leur âme réside dans de petites concrétions de pierres qui sont considérées comme leurs formes et que l'on revêt, le cas échéant, de leurs couleurs caractéristiques¹⁵². Par exemple, de l'ours dépendent le coyote, la brebis des montagnes, etc.¹⁵³. Veut-on, par suite, s'assurer une chasse abondante de coyotes ou entretenir la puissance spécifique de l'espèce ? C'est le fétiche de l'ours que l'on emploie suivant des rites déterminés¹⁵⁴. Or, il est très remarquable que, sur ces six animaux, trois servent encore de totems à des clans existants et sont orientés comme ces clans eux-mêmes ; ce sont l'ours, le blaireau

151. Le raisonnement par lequel les Zuñis justifient cette assignation du blaireau montre combien ces associations d'idées dépendent de causes tout à fait étrangères à la nature intrinsèque des choses associées. Le sud a le rouge pour couleur et on dit que le blaireau est du sud parce que, d'une part, il est blanc et noir, et que de l'autre, le rouge n'est ni blanc ni noir (*Zuñi Fetishes*, p. 17). Voilà des idées qui se lient suivant une logique singulièrement différente de la nôtre.

152. *Ibid.*, p. 15.

153. La répartition des gibiers entre les six animaux de proie est exposée dans plusieurs mythes (V. Z. F., p. 16) qui ne concordent pas dans tous les détails, mais qui reposent sur les mêmes principes. Ces discordances s'expliquent aisément en raison des modifications qui se sont produites dans l'orientation des clans.

154. Les six animaux fétiches coïncident exactement, sauf deux, avec les six animaux de proie des mythes. La divergence vient simplement de ce que deux espèces ont été remplacées par deux autres qui étaient apparentées aux premières.

et l'aigle. D'autre part, le lion des montagnes n'est que le substitut du coyote qui jadis était le totem de l'un des clans du nord¹⁵⁵. Quand le coyote passa à l'ouest, il laissa, pour le remplacer au nord, une des espèces qui lui étaient parentes. Il y eut donc un moment où quatre de ces animaux privilégiés étaient totémiques. Pour ce qui est de la taupe de proie et du loup blanc, il faut observer qu'aucun des êtres qui servent de totems aux clans des deux régions correspondantes (Est et Nadir) n'est un animal de proie¹⁵⁶. Il fallut donc bien leur trouver des substituts.

Ainsi, les différentes sortes de gibiers sont conçues comme /43/ subordonnées directement aux totems ou à des succédanés des totems. C'est seulement à travers ces derniers qu'ils se rattachent à leurs oriens respectifs. C'est donc que la classification des choses sous les totems, c'est-à-dire par clans, a précédé l'autre.

Sous un autre point de vue encore, les mêmes mythes dénotent cette antériorité d'origine. Les six animaux de proie ne sont pas seulement préposés au gibier, mais encore aux six régions ; à chacun d'eux une des six parties du monde est affectée et c'est lui qui en a la garde¹⁵⁷. C'est par son intermédiaire que les êtres placés dans sa région communiquent avec le dieu créateur des hommes. La région et tout ce qui y ressortit se trouvent donc conçus comme dans un certain rapport de dépendance vis-à-vis des animaux totems. Ce qui n'aurait jamais pu se produire si la classification par oriens avait été primitive.

Ainsi, sous la classification par régions, qui, au premier abord, était seule apparente, nous en retrouvons une autre qui est, de tous points, identique à celles que nous avons observées déjà en Australie. Cette identité est même plus complète qu'il ne paraît d'après ce qui précède. Non seu-

155. Ce qui le prouve, c'est que le fétiche du coyote jaune, qui est attribué au nord comme espèce secondaire, a cependant un rang de préséance sur le fétiche du coyote bleu, lequel est de l'ouest. V. *ibid.*, p. 26, 31.

156. Il y a bien le serpent qui est totem du nadir et qui, d'après nos idées actuelles, est un animal de proie. Mais il n'en est pas ainsi pour le Zoufi. Pour lui, les bêtes de proie ne peuvent être que des bêtes munies de griffes.

157. *Ibid.*, p. 18, 19.

lement les choses ont été, à un moment, directement classées par clans ; mais ces clans eux-mêmes ont été classés en deux phratries tout comme dans les sociétés australiennes. C'est ce qui ressort avec évidence d'un mythe que nous rapporte M. Cushing¹⁵⁸. Le premier grand prêtre et magicien, racontent les Zuñis, apporta aux hommes nouvellement venus à la lumière deux paires d'œufs ; l'une était d'un bleu sombre, merveilleux comme celui du ciel ; l'autre était d'un rouge sombre, comme la terre-mère. Il dit que dans l'une était l'été et, dans l'autre, l'hiver, et il invita les hommes à choisir. Les premiers qui firent leur choix se décidèrent pour les bleus ; ils se réjouirent tant que les jeunes n'eurent pas de plumes. Mais quand celles-ci poussèrent, elles devinrent noires, c'étaient des corbeaux dont les descendants, véritables fléaux, partirent pour le nord. Ceux qui choisirent les œufs rouges virent naître le brillant perroquet macaw ; ils eurent en partage les sentences, la chaleur et la paix. « C'est ainsi, continue le mythe, que notre nation fut divisée entre les gens de /44/ l'hiver et les gens de l'été... Les uns devinrent des perroquets macaw, apparentés au perroquet macaw au mula-kwe, les autres devinrent les corbeaux ou kâ-ka-kwe¹⁵⁹. » Ainsi donc, la société commença par être divisée en deux phratries situées l'une au nord, l'autre au sud ; elles avaient pour totems l'une le corbeau qui a disparu, l'autre, le perroquet macaw qui subsiste toujours¹⁶⁰. La mythologie a même gardé le souvenir de la subdivision de chaque phratrie en clans¹⁶¹. Suivant leur nature, leurs goûts et leurs aptitudes, les gens du Nord ou du corbeau devinrent, dit le mythe, gens de l'ours, gens du coyote, du daim, de la grue, etc., et de même pour les gens du sud et du perroquet macaw. Et une fois constitués, les clans se partagèrent les essences des choses : par exemple,

158. Z. C. M., p. 384 et suiv.

159. Le mot de kâ-ka-kwe nous semble bien être l'ancien nom du corbeau. Cette identification admise trancherait toutes les questions que soulève l'étymologie de ce mot et l'origine de la fête des kâ-ka-kwe. V. Walter Fewkes, « Tusayan Kacinas », in *XVth Rep. Bur of Ethn.*, 1897, p. 265, n. 2.

160. Le clan du perroquet, qui maintenant est le seul de la région du milieu, était donc primitivement le premier clan, le clan souche de la phratrie de l'été.

161. Z. C. M., p. 386 ; Cf. p. 405, 425-426.

aux élans appartinrent les semences de la grêle, de la neige ; aux clans du crapaud, les semences de l'eau, etc. Preuve nouvelle que les choses commencèrent par être classées par clans et par totems.

Il est donc permis de croire, d'après ce qui précède, que le système des Zuñis¹⁶² est en réalité un développe-

162. Nous disons le système des Zuñis, parce que c'est chez eux qu'il a été le mieux et le plus complètement observé. Nous ne pouvons pas établir d'une manière tout à fait catégorique que les autres Indiens pueblos ont procédé de même : mais nous sommes convaincus que les études que font en ce moment sur ces différents peuples MM. Fewkes, Bourke, M^r Stevenson, M. Dorsey conduiront à des résultats similaires. Ce qui est certain, c'est que chez les Hopis de Walpi et de Tusayan on trouve neuf groupes de clans analogues à ceux que nous avons rencontrés chez les Zuñis : le premier clan de chacun de ces groupes a le même nom que le groupe tout entier, preuve que ce groupement est dû à la segmentation d'un clan initial (V. Mindeleff « A Study of Pueblo Architecture in Tusayan and Cibola », in *VIIIth Report of the Bureau of Ethnol.*, 1886-1887, publié en 1891, p. 12). Ces neuf groupes renferment une multitude innombrable de sous-totems qui paraissent bien épuiser toute la nature. D'autre part, il est fait expressément mention pour ces clans d'orientes mythiques déterminés. Ainsi le clan du serpent à sonnettes est venu de l'ouest et du nord et il comprend un certain nombre de choses qui sont, par cela même, orientées : différentes sortes de cactus, les colombes, les marmottes, etc. De l'est est venu le groupe de clans qui a pour totem la corne et qui comprend l'antilope, le daim, la brebis des montagnes. Chaque groupe est originaire d'une région nettement orientée. D'autre part le symbolisme des couleurs correspond bien à celui que nous avons observé chez les Zuñis (V. W. Fewkes, in *XVth Report of the Bureau of Ethn.*, p. 267 et suiv. — Cf. Mallery, « Pictographs of the North Americ. Indians », in *Vth Rep.*, p. 56). Enfin, comme chez les Zuñis également, les monstres de proie et les gibiers sont répartis par régions. Il y a toutefois cette différence que les régions ne correspondent pas aux points cardinaux.

Le pueblo ruiné de Sia semble avoir conservé un souvenir fort net de cet état de la pensée collective (V. Stevenson, « The Sia », in *XVth Rep.*, p. 28, 29, 32, 38, 41). Ce qui montre bien que les choses y ont été divisées d'abord par clans, et ensuite par régions, c'est qu'il existe dans chaque région un représentant de chaque animal divin. Mais actuellement les clans n'y existent plus qu'à l'état de survivance.

Nous croyons qu'on trouverait chez les Navahos de semblables méthodes classificatrices (V. Matthews, « The Navaho Mountain Chant », in *XIth Rep.*, 1883-1884, p. 448-449. Cf. A. W. Buckland, « Points of Contact between Old World and Customs of the Navaho Mountain Chant », in *J. A. I.*, XXVI, 1893, p. 349). Nous sommes aussi persuadés, sans pouvoir l'établir ici, que beaucoup de faits de la symbolologie des Huichols (cf. plus loin le compte rendu de Lumholtz, *Symbolism of the Huichol Indians*), et de celle des Aztèques, « ces autres Pueblos », comme dit Morgan (*Ancient Society*, p. 199), trouveraient une explication décisive dans des faits de ce genre. L'idée a d'ailleurs été émise par MM. Powell, Mallery et Cyrus Thomas.

ment et une /45/ complication du système australien. Mais ce qui achève de démontrer la réalité de ce rapport, c'est qu'il est possible de retrouver les états intermédiaires qui relient deux états extrêmes et, ainsi, d'apercevoir comment le second s'est dégagé du premier.

La tribu siou des Omahas, telle que nous l'a décrite M. Dorsey¹⁶³ se trouve précisément dans cette situation mixte : la classification des choses par clans y est encore et surtout y a été très nette, mais la notion systématique des régions y est seulement en voie de formation.

La tribu est divisée en deux phratries qui contiennent chacune cinq clans. Ces clans se recrutent par voie de descendance exclusivement masculine ; c'est dire que l'organisation proprement totémique, le culte du totem y sont en décadence¹⁶⁴. Chacun d'eux se subdivise à son tour en sous-clans qui, parfois, se subdivisent eux-mêmes. M. Dorsey ne nous dit pas que /46/ ces différents groupes se répartissent toutes les choses de ce monde. Mais si la classification n'est pas et, peut-être même, n'a jamais été réellement exhaustive, certainement elle a dû être, au moins dans le passé, très compréhensive. C'est ce que montre l'étude du seul clan¹⁶⁵ complet qui nous ait été conservé ; c'est le clan des Chatada, qui fait partie de la première phratrie. Nous laisserons de côté les autres qui sont probablement mutilés et qui nous présenteraient, d'ailleurs, les mêmes phénomènes, mais à un moindre degré de complication.

La signification du mot qui sert à désigner ce clan est incertaine ; mais nous avons une liste fort complète des

163. « Omaha Sociology », in *IIIth Rep. Bur. Ethn.*, 1882-1883, p. 211 et suiv. « A Study of Siouan Cults », in *XIth Rep.*, 1890, p. 350 sq. « Siouan Sociology », *XVth Report*, p. 205 sq. Cf. les publications de textes teton (dakotas), omahas et osages dans *Contributions to North-American Ethnology*, vol. III, 2^e partie, et vol. VI, 1^{re} partie ; Kohler, *Zur Urgeschichte der Ehe*, Stuttgart, 1895.

164. En effet, d'une manière générale, là où la filiation est masculine, le culte totémique s'affaiblit et tend à disparaître (V. Durkheim, « La prohibition de l'inceste », in *Année sociol.*, 1, p. 23). En fait, Dorsey mentionne la décadence des cultes totémiques (*Siouan Cults*, p. 391).

165. V. *Siouan Sociology*, p. 226. Il nous paraît assez présumable que ce clan a été un clan de l'ours ; c'est en effet, le nom du premier sous-clan. De plus, le clan qui lui correspond dans les autres tribus sioux est un clan de l'ours.

choses qui y sont rapportées. Il comprend quatre sous-clans, eux-mêmes sectionnés ¹⁶⁶.

Le premier sous-clan est celui de l'ours noir. Il comprend l'ours noir, le raccoon, l'ours grizzly, le porc épic qui semblent être des totems de sections.

Le deuxième est celui des « gens qui ne mangent pas les petits oiseaux ». De lui dépendent 1° les faucons ; 2° les oiseaux noirs qui eux-mêmes se divisent en oiseaux à têtes blanches, à têtes rouges, à têtes jaunes, à ailes rouges ; 3° les oiseaux noir-gris ou « gens du tonnerre », qui se subdivisent à leur tour en alouettes des prés et poules des prairies ; 4° les chouettes subdivisées elles-mêmes en grandes, petites et moyennes.

Le troisième sous-clan est celui de l'aigle ; il comprend d'abord trois espèces d'aigles ; et une quatrième section ne paraît pas se rapporter à un ordre de choses déterminé ; elle est intitulée « les travailleurs ».

Enfin le quatrième sous-clan est celui de la tortue. Il est en rapports avec le brouillard que ses membres ont le pouvoir d'arrêter ¹⁶⁷. Sous le genre tortue se trouvent subsumées quatre espèces particulières du même animal.

Comme on est fondé à croire que ce cas n'a pas été unique, /47/ que bien d'autres clans ont dû présenter de semblables divisions et subdivisions, on peut supposer sans témérité que le système de classification, encore observable chez les Omahas, a eu autrefois une complexité plus grande qu'aujourd'hui. Or, à côté de cette répartition des choses, analogue à elle que nous avons constatée en Australie, on voit apparaître, mais sous une forme rudimentaire, les notions d'orientation.

Lorsque la tribu campe, le campement affecte une forme circulaire ; or, à l'intérieur de ce cercle, chaque groupe particulier a un emplacement déterminé. Les deux phratries

166. *Omaha Sociology*, p. 236 et suiv. — Dorsey pour désigner ces groupements se sert des mots de *gentes* et de *sub-gentes*. Il ne nous paraît pas nécessaire d'adopter une expression nouvelle pour désigner les clans à descendance masculine. Ce n'est qu'une espèce du genre.

167. Le brouillard est, sans doute, représenté sous la forme d'une tortue. On sait que chez les Iroquois le brouillard et la tempête relevant du clan du lièvre. Cf. Frazer, « *Origin of Totemism* », in *Fortnightly Rev.*, 1899, p. 847.

sont respectivement à droite et à gauche de la route suivie par la tribu, le point de départ servant de point de repère. A l'intérieur du demi-cercle occupé par chaque phratrie, les clans, à leur tour, sont nettement localisés les uns par rapport aux autres et il en est de même des sous-clans. Les places qui leur sont attribuées dépendent moins de leur parenté que de leurs fonctions sociales, et, par conséquent, de la nature des choses placées sous leurs dépendance et sur lesquelles est censée s'exercer leur activité. Ainsi, il y a, dans chaque phratrie, un clan qui soutient des rapports spéciaux avec le tonnerre et avec la guerre ; l'un est le clan de l'élan, le second est celui des ictasandas. Or ils sont placés l'un en face de l'autre à l'entrée du camp, dont ils ont la garde, d'ailleurs plus rituelle que réelle¹⁶⁸, c'est par rapport à eux que les autres clans sont disposés toujours d'après le même principe. Les choses se trouvent donc situées, de cette manière, à l'intérieur du camp, en même temps que les groupes sociaux auxquels elles sont attribuées. L'espace est partagé entre les clans et entre les êtres, événements, etc., qui ressortissent à ces clans. Mais on voit que ce qui est ainsi réparti, ce n'est pas l'espace mondial, c'est seulement l'espace occupé par la tribu. Clans et choses sont orientés, non pas encore d'après les points cardinaux, mais simplement par rapport au centre du camp. Les divisions correspondent, non aux orientés proprement dits, mais à l'avant et à l'arrière, à la droite et à la gauche, à partir de ce point central¹⁶⁹. De plus, ces divisions spéciales sont attribuées aux /48/ clans, bien loin que les clans leur soient attribués, comme c'était le cas chez les Zuñis.

168. Miss A. Fletcher, « The Significance of the Scalp-Lock (Omaha Ritual) », in *J. A. I.*, 1898, p. 438. — Cette disposition n'est suivie que dans les mouvements généraux de la tribu (V. « Omaha Sociology », p. 219 et suiv., p. 286, § 133 ; Cf. « Siouan Sociology », p. 226).

169. Pour comprendre combien l'orientation des clans est indéterminée par rapport aux points cardinaux, il suffit de se représenter qu'elle change complètement suivant que la route suivie par la tribu va du nord au sud, ou de l'est à l'ouest, ou inversement. Ainsi, MM. Dorsey et Mac Gee se sont aventurés en rapprochant, autant qu'ils l'on fait, ce système omaha de la classification complète des clans et des choses sous les régions (V. « Siouan Cults », p. 522 et suiv., et Mac Gee, *The Siouan Indians*, p. 204).

Dans d'autres tribus sioux, la notion d'orientation prend plus de distinction. Comme les Omahas, les Osages sont divisés en deux phratries, situées l'une à droite et l'autre à gauche¹⁷⁰ ; mais tandis que chez les premiers les fonctions des deux phratries se confondaient par certains points (nous avons vu que l'une et l'autre avaient un clan de la guerre et du tonnerre), ici, elles sont nettement distinctes. Une moitié de la tribu est préposée à la guerre, l'autre à la paix. Il en résulte nécessairement une localisation plus exacte des choses. Chez les Kansas, nous trouvons la même organisation. De plus, chacun des clans et des sous-clans soutient un rapport défini avec les quatre points cardinaux¹⁷¹. Enfin, chez les Ponkas¹⁷², nous faisons un progrès de plus. Comme chez les précédents, le cercle formé par la tribu est divisé en deux moitiés égales qui correspondent aux deux phratries. D'autre part, chaque phatrie comprend quatre clans, mais qui se réduisent tout naturellement à deux doublets ; car le même élément caractéristique est attribué à deux clans à la fois. Il en résulte la disposition suivante des gens et des choses. Le cercle est divisé en quatre parties. Dans la première, à gauche de l'entrée, se trouvent deux clans du feu (ou du tonnerre) ; dans la partie située derrière, deux clans du vent ; dans la première à droite, deux clans de l'eau ; derrière, deux clans de la terre. Chacun des quatre éléments est donc localisé exactement dans l'un des quatre secteurs de la circonférence totale. Dès lors, il suffira que l'axe de cette circonférence coïncide avec l'un des deux axes de la rose des vents pour que les clans et les choses soient orientés par rapport aux points cardinaux. Or on sait que, dans /49/ ces tribus, l'entrée du camp est généralement tournée vers l'ouest¹⁷³.

170. « Siouan Sociology, p. 233 ; Cf. p. 214.

171. Dans la cérémonie de circum-ambulation autour des points cardinaux, le point d'où doit partir chaque clan varie suivant les clans (« Siouan Cults », p. 380).

172. « Siouan Sociology », p. 220 ; « Siouan Cults », p. 523. Cette tribu à d'assez importants sous-totems.

173. Chez les Winnebagos, où l'on trouve la même répartition des clans et des choses, l'entrée est à l'ouest (« Siouan Cults », p. 522. Cf. Foster, « Indian Record and Historical Data », in *American Naturalist*,

Mais cette orientation (hypothétique, d'ailleurs, en partie) reste encore indirecte. Les groupes secondaires de la tribu, avec tout ce qui en dépend, sont situés dans les quartiers du camp qui sont plus ou moins nettement orientés ; mais, dans aucun de ces cas, il n'est dit que tel clan soutient une relation définie avec telle portion de l'espace en général. C'est encore uniquement de l'espace tribal qu'il est question ; nous continuons donc à rester assez loin des Zuñis¹⁷⁴. Pour nous en rapprocher davantage, il va nous falloir quitter l'Amérique et revenir en Australie. C'est dans une tribu australienne que nous allons trouver une partie de ce qui manque ainsi aux Sioux. preuve nouvelle et particulièrement décisive que les différences entre ce que nous avons appelé jusqu'ici le système américain et le système australien ne tiennent pas uniquement à des causes locales et n'ont rien d'irréductible.

Cette tribu est celle des Wotjoballuk, que nous avons déjà étudiée. Sans doute, M. Howitt, à qui nous devons ces renseignements, ne nous dit pas que les points cardinaux aient joué aucun rôle dans la classification des choses ; et nous n'avons aucune raison de suspecter l'exactitude de ses observations sur ce point. Mais, pour ce qui est des clans, il n'y a aucun doute à avoir : chacun d'eux est rapporté à un espace déterminé, qui est vraiment sien. Et il ne s'agit plus cette fois d'un quartier du camp, mais d'une portion délimitée de l'horizon en général. Chaque clan peut être ainsi situé sur la /50/ rose des vents. Le rap-

1885, p. 672-674). Mais cette orientation différente de l'entrée ne modifie pas l'aspect général du campement. — La même disposition se retrouve d'ailleurs chez les Omahas, non pas dans l'assemblée générale de la tribu, mais dans les assemblées particulières des clans, ou, tout au moins, de certains clans. C'est notamment le cas du clan Chatada. Dans le cercle qu'il forme quand il se réunit, la terre, le feu, le vent et l'eau sont situés exactement de la même manière dans quatre secteurs différents (« Siouan Cults », p. 523).

174. Il y a pourtant une tribu siou où nous retrouvons les choses vraiment classées sous des orientés, comme chez les Zuñis ; ce sont les Dacotahs. Mais, chez ce peuple, les clans ont disparu et, par suite la classification par clans. C'est ce qui nous empêche d'en faire état dans notre démonstration. V. « Siouan Cults », p. 522, p. 529, 530, 532, 537. Cf. Riggs, *Tab-Koo-Wah-Kon* (Washington, 1885, p. 61). La classification dacotah est singulièrement analogue à la classification chinoise que nous étudierons tout à l'heure.

port entre le clan et son espace est même tellement intime que ses membres doivent être enterrés dans la direction qui est ainsi déterminée¹⁷⁵. « Par exemple, un Wartwut, vent chaud¹⁷⁶, est enterré avec la tête dirigée un peu vers l'Ouest du Nord, c'est-à-dire dans la direction d'où le vent chaud souffle dans leur pays. » Les gens du soleil sont enterrés dans la direction du lever du soleil et ainsi de suite pour les autres¹⁷⁷.

Cette division des espaces est si étroitement liée à ce qu'il y a de plus essentiel dans l'organisation sociale de cette tribu, que M. Howitt a pu y voir « une méthode mécanique employée par les Wotjoballuk pour conserver et pour exposer le tableau de leurs phratries, de leurs totems, et de leurs relations avec ces différents groupes et les uns par rapport aux autres¹⁷⁸ ». Deux clans ne peuvent pas être parents sans être, par cela même, rapportés à deux régions voisines de l'espace. C'est ce que montre la figure ci-contre¹⁷⁹, que M. Howitt a construite d'après les indications d'un indigène, d'ailleurs fort intelligent. Celui-ci, pour décrire l'organisation de la tribu, commença par placer un bâton exactement dirigé vers l'Est, car ngauï, le soleil, est le principal totem et c'est par rapport à lui que tous les autres sont déterminés. En d'autres termes, c'est le clan du soleil et l'orientation Est-Ouest qui a dû donner l'orientation générale des deux phratries Krokitch et Gamutch, la première étant située au-dessus de la ligne E.-O., l'autre au-dessous. En fait, on peut voir sur la figure que la phratrie Gamutch est tout entière au Sud, l'autre presque tout entière au Nord.

175. Howitt, « Australian Medicine Men », in *J. A. I.*, XVI, p. 31 ; « Further Notes, etc. », in *J. A. I.*, XVIII, p. 62.

176. Le mot de Wartwut veut dire à la fois Nord et vent du N.-N.-Ouest, ou vent chaud. « Further Notes », in *J. A. I.*, XVIII, p. 62, n. 2.

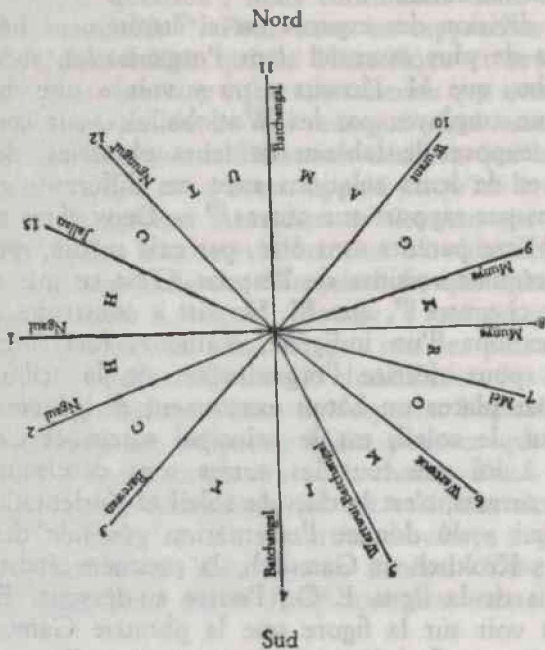
177. *Austr. Medicine Men*, p. 31.

178. « Further Notes », p. 62 et suiv. Ce qui suit est le résumé du texte.

179. Voici, autant qu'elle peut être établie, la traduction des termes indigènes désignant les clans : 1 et 2 (ngauï) signifie soleil ; 3 (bawum). Une cave (?) ; 4 et 11 (batchangal), pélican ; 5 (wartwut-batchangal), pélican vent chaud ; 6 (wartwut), vent chaud ; 7 (moi), serpent-tapis ; 8 et 9 (munya), kangourou (?) ; 10 (wurant), cacatois noir ; 12 (ngungul), la mer ; 13 (gallan), vipère mortelle.

REPRÉSENTATIONS COLLECTIVES ET CIVILISATIONS

Un seul clan *krokitch*, le clan 9, dépasse la ligne E.-O. et il y a tout lieu de croire que cette anomalie est due ou à une erreur d'observation ou à une altération plus ou moins tardive du système primi- /51/ tif¹⁸⁰. On aurait ainsi une phratrie du Nord et une phratrie du Midi tout à fait analogues à celles que nous avons constatées dans



d'autres sociétés. La ligne Nord-Sud est déterminée très exactement dans la partie Nord par le clan du pélican de la phratrie *Krokitch*, et, dans la partie sud, par le clan de la phratrie *Gamutch* qui porte le même nom. On a ainsi quatre secteurs dans lesquels se localisent les autres clans. Comme chez les *Omahas*, l'ordre selon lequel ils

180. En effet M. Howitt mentionne lui-même que son informateur a eu sur ce point des hésitations. D'autre part, ce clan est en réalité le même que le clan 8 et ne s'en distingue que par ses totems mortuaires.

sont disposés exprime les rapports de parenté qui existent entre leurs totems. Les espaces qui séparent les clans apparentés portent le nom du clan primaire, dont les autres sont des segments. Ainsi les clans 1 et 2 sont appelés, ainsi que l'espace intermédiaire, « appartenant au soleil » ; les clans 3 et 4 ainsi que la région intercalée sont « complètement au cacatois blanc ». Le caca- /52/ tois blanc étant un synonyme de soleil, ainsi que nous l'avons déjà montré, on peut dire que tout le secteur qui va de l'Est au Nord est chose du soleil. De même les clans qui vont de 4 à 9, c'est-à-dire qui vont du Nord à l'Ouest sont tous des segments du pélican de la première phratrie. On voit avec quelle régularité les choses sont orientées.

En résumé, non seulement là où les deux types de classification coexistent, comme c'est le cas chez les Zuñis, nous avons des raisons de penser que la classification par clans et par totems est la plus ancienne, mais encore nous avons pu suivre, à travers les différentes sociétés que nous venons de passer en revue, la manière dont le second système est sorti du premier et s'y est surajouté.

Dans les sociétés dont l'organisation a un caractère totemique, c'est une règle générale que les groupes secondaires de la tribu, phratries, clans, sous-clans, se disposent dans l'espace suivant leurs rapports de parenté et les similitudes ou les différences que présentent leurs fonctions sociales. Parce que les deux phratries ont des personnalités distinctes, parce que chacune a un rôle différent dans la vie de la tribu, elles s'opposent spatialement ; l'une s'établit d'un côté, l'autre de l'autre ; l'une est orientée dans un sens, l'autre dans le sens opposé. A l'intérieur de chaque phratrie, les clans sont d'autant plus voisins, ou, au contraire, d'autant plus éloignés les uns des autres que les choses de leur ressort sont plus parentes ou plus étrangères les unes aux autres. L'existence de cette règle était très apparente dans les sociétés dont nous avons parlé. Nous avons vu, en effet, comment, chez les Zuñis, à l'intérieur du Pueblo, chaque clan était orienté dans le sens de la région qui lui était assignée ; comment, chez les Sioux, les deux phratries, chargées de fonctions aussi contraires que possible, étaient situées l'un à gauche, l'autre à droite, l'une à l'Est, l'autre à l'Ouest. Mais des faits

identiques ou analogues se retrouvent dans bien d'autres tribus. On signale également cette double opposition des phratries, et quant à la fonction et quant à l'emplacement, chez les Iroquois¹⁸¹, chez les Wyandols¹⁸², chez les Sémi- /53/ noles, tribu dégénérée de la Floride¹⁸³, chez les Thlinkits, chez les Indiens Loucheux ou Déné Dindjé, les plus septentrionaux, les plus abâtardis, mais aussi les plus primitifs des Indiens¹⁸⁴. En Mélanésie, l'emplacement respectif des phratries et des clans n'est pas moins rigoureusement déterminé. Il suffit, d'ailleurs, de se rappeler le fait déjà cité, de ces tribus divisées en phatrie de l'eau et phatrie de la terre, campant l'une sous le vent, l'autre vers le vent¹⁸⁵. Dans beaucoup de sociétés mélanésiennes, cette division bipartite est même tout ce qui reste de l'ancienne organisation¹⁸⁶. En Australie, à maintes reprises, on a constaté les mêmes phénomènes de localisation. Alors même que les membres de chaque phatrie sont dispersés à travers une multitude de groupes locaux, à l'intérieur de chacun d'eux elles s'opposent dans le campement¹⁸⁷. Mais c'est surtout dans les rassemblements de la tribu tout entière que ces dispositions sont apparentes, ainsi que l'orientation qui en résulte. C'est le cas tout particulièrement chez les Aruntas. Nous trouvons, d'ailleurs, chez eux, la notion d'une orientation spéciale, d'une direction mythique assignée à chaque clan. Le clan de l'eau appartient à une région qui est censée être celle de l'eau¹⁸⁸. C'est dans la direction du camp mythique où sont censés avoir habité les ancêtres fabuleux, les alcheringas, que l'on oriente le mort. La direction du camp des ancêtres

181. V. Morgan, *Ancient Society*, p. 88, 94-95 : *League of the Iroquois*, p. 294 et suiv. ; Miss E. A. Smith, « Myths of the Iroquois », in *2nd Rep. of Bur. Ethn.*, p. 114.

182. Powell, « Wyandot Government », in *2nd Rep. Bur. Ethn.*, p. 44.

183. Mooney, in *VIII Rep. Bur. Ethn.*, 1883-1884, p. 507-509.

184. Petitot, *Traditions indiennes du Canada Nord-Ouest* (Bibl. des Trad. Popul., XXVI), p. 15 et 20. Chez les Loucheux, il y a une phatrie de droite, une de gauche et une du milieu.

185. V. plus haut p. 22.

186. Pfeil, *Südsee-Beobachtungen*, p. 28.

187. Spencer et Gillen. *Native Tribes*, p. 32, 70, 277, 287, 324, 501.

188. Spencer et Gillen, *Ibid.*, p. 189.

mythiques de la mère entre en ligne de compte lors de certaines cérémonies religieuses (le percement du nez, l'extraction de l'incisive supérieure¹⁸⁹. Chez les Kulin, et dans tout le groupe de tribus qui habitent la côte de la Nouvelle-Galles du Sud, les clans sont placés dans l'assemblée tribale suivant le point de l'horizon d'où ils viennent¹⁹⁰.

/54/ Ceci posé, on comprend aisément comment la classification par orientés s'est établie. Les choses furent d'abord classées par clans et par totems. Mais cette étroite localisation des clans dont nous venons de parler entraîna forcément une localisation correspondante des choses attribuées aux clans. Du moment que les gens du loup, par exemple, ressortissent à tel quartier du camp, il en est nécessairement de même des choses de toutes sortes qui sont classées sous ce même totem. Par suite, que le camp s'oriente d'une manière définie, et toutes ses parties se trouveront orientées du même coup avec tout ce qu'elles comprennent, choses et gens. Autrement dit, tous les êtres de la nature seront désormais conçus comme soutenant des rapports déterminés avec des portions également déterminées de l'espace. Sans doute, c'est seulement l'espace tribal qui est ainsi divisé et réparti. Mais de même que la tribu constitue pour le primitif toute l'humanité, de même que l'ancêtre fondateur de la tribu est le père et le créateur des hommes, de même aussi l'idée du camp se confond avec l'idée du monde¹⁹¹. Le camp est le centre de l'univers et tout l'univers y est en raccourci. L'espace mondial et l'espace tribal ne se distinguent donc que très imparfaite-

189. *Ibid.*, p. 496. Nous avons évidemment affaire ici soit à un commencement, soit à un reste de localisation des clans. C'est, croyons-nous, plutôt un reste. Si, comme on a essayé de le démontrer ici l'an dernier, on admet que les clans ont été répartis entre les phratries, comme les phratries sont localisées, les clans ont dû l'être.

190. Howitt, « On Certain Australian Ceremonies of Initiation », in *J. A. I.*, XIII, p. 441, 442. De même, chez les Kamilaroi (V. Matthews, « The Bora or Initiation Ceremonies of the Kamilaroi Tribes », in *J. A. I.*, XXIV, p. 414, et XXV, p. 322, 326).

191. On trouve encore à Rome des traces de ces idées : *mundus* signifie à la fois le monde et le lieu où se réunissaient les comices. L'identification de la tribu (ou de la cité) et de l'humanité n'est donc pas due simplement à l'exaltation de l'orgueil national, mais à un ensemble de conceptions qui font de la tribu le *microcosme de l'univers*.

ment et l'esprit passe de l'un à l'autre sans difficulté, presque sans en avoir conscience. Et ainsi les choses se trouvent rapportées à tels ou tels orientes en général. Toutefois, tant que l'organisation en phratries et en clans resta forte, la classification par clans resta prépondérante ; c'est par l'intermédiaire des totems que les choses furent rattachées aux régions. Nous avons vu que c'était encore le cas chez les Zuñis, au moins pour certains êtres. Mais que les groupements totémiques, si curieusement hiérarchisés, s'évanouissent et soient remplacés par des groupements locaux, simplement juxtaposés les uns aux autres, et, dans la même mesure, la classification par orientes sera désormais la seule possible¹⁹².

/55/ Ainsi, les deux types de classification que nous venons d'étudier ne font qu'exprimer, sous des aspects différents, les sociétés mêmes au sein desquelles elles se sont élaborées ; la première était modelée sur l'organisation juridique et religieuse de la tribu, la seconde sur son organisation morphologique. Lorsqu'il s'agit d'établir des liens de parenté entre les choses, de constituer des familles de plus en plus vastes d'êtres et de phénomènes, on a procédé à l'aide des notions que fournissaient la famille, le clan, la phratrie et l'on est parti des mythes totémiques. Lorsqu'il s'est agi d'établir des rapports entre les espaces, ce sont les rapports spatiaux que les hommes soutiennent à l'intérieur de la société qui ont servi de point de repère. Ici, le cadre a été fourni par le clan lui-même, là, par la marque matérielle que le clan a mise sur le sol. Mais l'un et l'autre cadre sont d'origine sociale.

IV

Il nous reste maintenant à décrire, au moins dans ses principes, un dernier type de classification qui présente tous les caractères essentiels de ceux qui précèdent sauf qu'il est, depuis qu'il est connu, indépendant de toute organisation sociale. Le meilleur cas du genre, le plus re-

192. Dans ce cas, tout ce qui survit de l'ancien système, c'est l'attribution de certains pouvoirs aux groupes locaux. Ainsi, chez les Kurnai, chaque groupe local est maître d'un certain vent qui est censé venir de son côté.

marquable et le plus instructif, nous est offert par le système divinatoire astronomique, astrologique, géomantique et horoscopique des Chinois. Ce système a derrière lui une histoire qui remonte aux temps les plus lointains ; car il est certainement antérieur aux premiers documents authentiques et datés que nous ait conservés la Chine¹⁹³. Dès les premiers siècles de notre ère, il était déjà en plein développement. D'autre part, si nous allons l'étudier de préférence en Chine, ce n'est pas qu'il soit spécial à ce pays ; on le trouve dans tout l'Extrême-Orient¹⁹⁴. Les Siamois, les Cambodgiens, les Thibétains, les Mongols le connaissent et l'emploient également. Pour tous ces peuples, il exprime le « tao », c'est-à-dire la nature. Il est à la base de toute la philosophie et de tout le culte qu'on appelle vulgairement taoïsme¹⁹⁵. Il régit en somme tous les détails de la vie dans le /56/ plus immense groupement de population qu'ait jamais connu l'humanité.

L'importance même de ce système ne nous permet pas d'en retracer autre chose que les grandes lignes. Nous nous bornerons à le décrire dans la mesure strictement nécessaire pour faire voir combien il concorde, dans ses principes généraux, avec ceux que nous avons décrits jusqu'ici.

Il est fait lui-même de plusieurs systèmes entremêlés.

L'un des principes les plus essentiels sur lesquels il repose est une division de l'espace suivant les quatre points cardinaux. Un animal préside et donne son nom à chacune de ces quatre régions. A proprement parler, l'animal se confond avec sa région : le dragon d'azur est l'est, l'oiseau rouge est le sud, le tigre blanc est l'ouest, la tortue noire le nord. Chaque région a la couleur de son animal et, suivant des conditions diverses que nous ne pouvons exposer ici, elle est favorable ou défavorable. Les êtres symboliques qui sont ainsi préposés à l'espace gouvernent d'ailleurs aussi bien la terre que le ciel. Ainsi une colline ou une configuration géographique qui paraît ressembler à un tigre est du tigre et de l'ouest : si elle rappelle un dragon, elle est du dragon et de l'est. Par suite, un empla-

193. De Groot, *The Religious System of China*, p. 319 : cf. p. 982 et suiv.

194. *Ibid.*, p. 989.

195. *Ibid.*, p. 989.

cement sera considéré comme favorable, si les choses qui l'entourent sont d'un aspect conforme à leur orientation ; par exemple, si celles qui sont à l'ouest sont du tigre et celles qui sont à l'est sont du dragon ¹⁹⁶.

Mais l'espace compris entre chaque point cardinal est lui-même divisé en deux parties : de là résulte un total de huit divisions ¹⁹⁷ qui correspondent aux huit vents. Ces huit vents, à leur tour, sont en rapports étroits avec huit pouvoirs, représentés par huit trigrammes qui occupent le centre de la boussole divinatoire. Ces huit pouvoirs sont d'abord, aux deux extrémités (le 1^{er} et le 8^e), les deux substances opposées de la terre et du ciel ; entre eux sont situés les six autres pouvoirs, à savoir : 1^o les vapeurs, nuages, émanations, etc. ; 2^o le feu, la chaleur, le soleil, la lumière, l'éclair ; 3^o le tonnerre ; 4^e le /57/ vent et le bois ; 5^o les eaux, rivières, lacs et mer ; 6^o les montagnes.

Voilà donc un certain nombre d'éléments fondamentaux, classés aux différents points de la rose des vents. Maintenant, à chacun d'eux, tout un ensemble de choses est rapporté : *Khien*, le ciel, principe pur de la lumière, du mâle, etc., est placé au sud ¹⁹⁸. Il « signifie » l'immobilité et la force, la tête, la sphère céleste, un père, un prince, la rondeur, le jade, le métal, la glace, le rouge, un bon cheval, un vieux cheval, un gros cheval, un bancale, le fruit des arbres, etc. En d'autres termes, le ciel connote ces différentes sortes de choses, comme, chez nous, le genre connote les espèces qu'il comprend en lui. *Kicun*, principe femelle, principe de la terre, de l'obscurité, est au nord ; à lui ressortissent la docilité, le bétail, le ventre, la terre mère, les habits, les chaudrons, la multitude, le noir, les

196. La chose est d'ailleurs plus compliquée encore : dans chacune des 4 régions sont réparties 7 constellations, d'où les 28 astérismes chinois. (On sait que beaucoup de savants attribuent une origine chinoise au nombre des astérismes dans tout l'Orient.) Les influences astrales, terrestres, atmosphériques, concourent toutes dans ce système, dit du Fung-shui, ou « du vent et de l'eau ». Sur ce système, voir De Groot, *op. cit.*, Part. I, chap. XII, et les références citées 197. *Ibid.*, p. 960.

198. V. au Yih-King, le chap. XVII, dans la traduction de M. Legge, *Sacred Books of the East* (t. XVI). Nous suivons le tableau dressé par M. de Groot, *op. cit.*, p. 964. Naturellement ces classifications manquent de tout ce qui ressemble à la logique grecque et européenne. Les contradictions, les déviations, les chevauchements y abondent. Elles n'en sont d'ailleurs que plus intéressantes à nos yeux.

grands charrois, etc. « Soleil » veut dire pénétration ; sous lui sont subsumés le vent, le bois, la longueur, la hauteur, la volaille, les cuisses, la fille aînée, les mouvements en avant et en arrière, tout gain de 3 %, etc. Nous nous bornons à ces quelques exemples. La liste des espèces d'êtres, d'événements, d'attributs, de substances, d'accidents ainsi classés sous la rubrique des huit pouvoirs est vraiment infinie. Elle épuise à la façon d'une gnose ou d'une cabale l'ensemble du monde. Sur ce thème, les classiques et leurs imitateurs se livrent à des spéculations sans fin avec une verve inépuisable.

A côté de cette classification en huit pouvoirs, on en trouve une autre qui répartit les choses sous cinq éléments, la terre, l'eau, le bois, le métal, le feu. On a remarqué, d'ailleurs, que la première n'était pas irréductible à la seconde ; si, en effet, on en élimine les montagnes, si, d'autre part, on confond les vapeurs avec l'eau et le tonnerre avec le feu, les deux divisions coïncident exactement.

Quoi qu'il en soit de la question de savoir si ces deux classifications dérivent l'une de l'autre ou sont surajoutées l'une à l'autre, les éléments jouent le même rôle que les pouvoirs. Non seulement toutes les choses leur sont rapportées, suivant /58/ les substances qui les composent ou suivant leurs formes, mais encore les événements historiques, les accidents du sol, etc.¹⁹⁹. Les planètes elles-mêmes leur sont attribuées : Vénus est l'étoile du métal, Mars l'étoile du feu, etc. D'autre part, cette classification est reliée à l'ensemble du système par ce fait que chacun des éléments est localisé dans une division fondamentale. Il a suffi de mettre, comme il était juste d'ailleurs, la terre au centre du monde, pour pouvoir la répartir entre les quatre régions de l'espace. Par suite, ils sont, eux aussi, comme les régions, bons ou mauvais, puissants ou faibles, générateurs ou engendrés.

Nous ne poursuivrons pas la pensée chinoise dans ses mille et mille replis traditionnels. Pour pouvoir adapter aux faits les principes sur lesquels repose ce système, elle a multiplié, compliqué, sans se lasser, les divisions et subdivisions des espaces et des choses. Elle n'a même pas craint les contradictions les plus expresses. Par exemple,

199. De Groot, *Ibid.*, p. 956.

on a pu voir que la terre est alternativement située au nord, au nord-est et au centre. C'est qu'en effet, cette classification avait surtout pour objet de régler la conduite des hommes ; or, elle arrivait à cette fin, tout en évitant les démentis de l'expérience, grâce à cette complexité même.

Il nous reste pourtant à expliquer une dernière complication du système chinois : comme les espaces, comme les choses et les événements, les temps eux-mêmes en font partie. Aux quatre régions correspondent les quatre saisons. De plus, chacune de ces régions est subdivisée en six parties, et ces vingt-quatre subdivisions donnent naturellement les vingt-quatre saisons de l'année chinoise²⁰⁰. Cette concordance n'a rien qui doive nous surprendre. Dans tous les systèmes de pensée dont nous venons de parler, la considération des temps est parallèle à celle des espaces²⁰¹. Dès qu'il y a orientation, les saisons sont rapportées nécessairement aux points cardinaux, l'hiver au nord, l'été au midi, etc. Mais la distinction des saisons n'est qu'un premier pas dans le comput des temps. Celui-ci, pour être complet, suppose en outre une division en cycles, années, jours, heures, qui permette de mesurer toutes les étendues temporelles, grandes ou petites. /59/ Les Chinois sont arrivés à ce résultat par le procédé suivant. Ils ont constitué deux cycles, l'un de douze divisions et l'autre de dix ; chacune de ces divisions a son nom et son caractère propre, et ainsi chaque moment du temps est représenté par un binôme de caractères, empruntés aux deux cycles différents²⁰². Ces deux cycles s'emploient concurremment aussi bien pour les années que pour les jours, les mois et les heures, et l'on arrive ainsi à une mensuration assez exacte. Leur combinaison forme, par suite, un cycle sexagésimal²⁰³, puisque, après cinq révolutions du cycle de douze, et six révolutions du cycle de dix, le même binôme de caractères revient exactement qualifier le même temps.

200. De Groot, *Ibid.*, p. 962.

201. Voir plus haut, p. 35.

202. V. de Groot, *Ibid.*, p. 966, 973. Dans les plus anciens classiques ils sont appelés les 10 mères et les 12 enfants.

203. On sait que les divisions duodécimales et sexagésimales ont servi de base à la mensuration chinoise du cercle céleste, et à la division de la boussole divinatoire.

Tout comme les saisons, ces deux cycles, avec leurs divisions, sont reliés à la rose des vents²⁰⁴, et, par l'intermédiaire des quatre points cardinaux, aux cinq éléments ; et c'est ainsi que les Chinois en sont arrivés à cette notion, extraordinaire au regard de nos idées courantes, d'un temps non homogène, symbolisé par les éléments, les points cardinaux, les couleurs, les choses de toute espèce qui leur sont subsumées, et dans les différentes parties duquel prédominent les influences les plus variées²⁰⁵.

Ce n'est pas tout. Les douze années du cycle sexagénnaire sont rapportées, en outre, à douze animaux qui sont rangés dans l'ordre suivant : le rat, la vache, le tigre, le lièvre, le dragon, le serpent, le cheval, la chèvre, le singe, la poule, le chien et le porc²⁰⁶. Ces douze animaux sont répartis trois par trois entre les quatre points cardinaux, et par là encore cette division des temps²⁰⁷ est reliée au système général. Ainsi, disent des textes datés du début de notre ère, « une année « *tzé* » a pour animal le rat, et elle appartient au nord et à l'eau : une année « *wa* » appartient au feu, c'est-à-dire au sud, /60/ et son animal est le cheval », etc. Subsumées sous les éléments²⁰⁸, les années le sont aussi sous les régions, représentées elles-mêmes par des animaux. Nous sommes évidemment en présence d'une multitude de classements entrelacés et qui, malgré leurs contradictions, enserrant la réalité d'assez près pour pouvoir guider assez utilement l'action²⁰⁹.

204. De Groot, *Ibid.*, p. 966.

205. *Ibid.*, p. 986-988.

206. *Ibid.*, p. 44, 987.

207. Nous ne pouvons nous empêcher de penser que le cycle des douze divisions et les douze années représentées par des animaux n'étaient, à l'origine, qu'une seule et même division du temps, l'une ésotérique, l'autre exotérique. Un texte les appelle « les deux douzaines qui s'appartiennent » : ce qui paraît bien indiquer qu'elles n'étaient qu'une seule et même douzaine diversement symbolisée.

208. Ici les éléments ne sont plus de nouveau que quatre : la terre cesse d'être élément pour devenir un principe premier. Cet arrangement était nécessaire pour qu'un rapport arithmétique pût être établi entre les éléments et les douze animaux. Les contradictions sont infinies.

209. Wells Williams, *The Middle Kingdom*, édition de 1899, II, p. 69 et suiv. — Williams réduit de plus le cycle dénaire aux cinq éléments, chaque couple de la division décimale des temps correspondant à un élément. Il serait fort possible aussi que la division dénaire fût partie d'une orientation en cinq régions, la division duodénaire de l'orientation en quatre points cardinaux.

Cette classification des espaces, des temps, des choses, des espèces animales domine toute la vie chinoise. Elle est le principe même de la fameuse doctrine du *fung-shui*, et, par là, elle détermine l'orientation des édifices, la fondation des villes et des maisons, l'établissement des tombes et des cimetières ; si l'on fait ici tels travaux, et là tels autres, si l'on entreprend certaines affaires à telle ou telle époque, c'est pour des raisons fondées sur cette systématique traditionnelle. Et ces raisons ne sont pas seulement empruntées à la géomancie ; elles sont aussi dérivées des considérations relatives aux heures, aux jours, aux mois, aux années : telle direction, qui est favorable à un moment donné, devient défavorable à un autre. Les forces sont concourantes ou discordantes suivant les temps. Ainsi, non seulement dans le temps, comme dans l'espace, tout est hétérogène, mais les parties hétérogènes dont sont faits ces deux milieux se correspondent, s'opposent et se disposent dans un système un. Et tous ces éléments, en nombre infini, se combinent pour déterminer le genre, l'espèce des choses naturelles, le sens des forces en mouvement, les actes qui doivent être accomplis, donnant ainsi l'impression d'une philosophie à la fois subtile et naïve, rudimentaire et raffinée. C'est que nous sommes en présence d'un cas, particulièrement typique, où la pensée collective a travaillé, d'une façon réfléchie et savante, sur des thèmes évidemment primitifs.

En effet, si nous n'avons pas le moyen de rattacher par un lien historique le système chinois aux types de classification /61/ que nous avons étudiés précédemment, il n'est pas possible de ne pas remarquer qu'il repose sur les mêmes principes que ces derniers. La classification des choses sous huit chefs, les huit pouvoirs, donne une véritable division du monde en huit familles, comparable, sauf que la notion du clan en est absente, aux classifications australiennes. D'autre part, comme chez les *Zuñis*, nous avons trouvé à la base du système une division tout à fait analogue de l'espace en régions fondamentales. A ces régions se trouvent également rapportés les éléments, les vents et les saisons. Comme chez les *Zuñis* encore, chaque région a sa couleur propre et se trouve placée sous l'influence prépondérante d'un animal déterminé, qui symbolise, en même temps, les éléments, les pouvoirs et les moments de la

durée. Nous n'avons, il est vrai, aucun moyen de prouver péremptoirement que ces animaux aient jamais été des totems. Quelque importance que les clans aient conservée en Chine et bien qu'ils présentent encore le caractère distinctif des clans les plus proprement totémiques, à savoir l'exogamie²¹⁰, il ne semble pourtant pas qu'ils aient autrefois porté les noms usités dans la dénomination des régions ou des heures. Mais il est tout au moins curieux qu'au Siam, d'après un auteur contemporain²¹¹, il y aurait interdiction de mariage entre gens d'une même année et d'un même animal, alors même que cette année appartient à deux duodécades différentes; c'est-à-dire que le rapport soutenu par les individus avec l'animal auquel ils ressorissent agit sur les relations conjugales exactement comme le rapport qu'ils soutiennent, dans d'autres sociétés, avec leurs totems. D'autre part, nous savons qu'en Chine, l'horoscope, la considération des huit caractères joue un rôle considérable dans la consultation /62/ des devins préalable à toute entrevue matrimoniale²¹². Il est vrai qu'aucun des auteurs que nous avons consultés ne mentionne comme légalement interdit un mariage entre deux individus d'une même année ou de deux années de même nom. Il est probable pourtant qu'un tel mariage doit être réputé comme particulièrement inauspicieux. En tout cas, si nous n'avons pas en Chine cette sorte d'exogamie entre gens nés sous un même animal, il ne laisse pas d'y avoir entre eux, à un autre point de vue, une relation quasi-familiale. M. Doo-

210. Williams, I, p. 792.

211. Young, *The Kingdom of the Yellow Robe*, 1896, p. 92. Les autres auteurs ne mentionnent que la consultation des devins et la considération des cycles. V. Pallegoix, *Description du Royaume Thaï*, I, p. 253; *Dictionnaire siamois-français*. Introd., p. II; Chevillard, *Le Siam et les Siamois*. Paris, 1889, p. 252, cf. p. 154. De la Loubere, *Description du royaume de Siam*, Amsterdam, 1714, vol. I, p. 156; vol. II, p. 62.

Ce cycle semble avoir eu une histoire assez compliquée. — Au Cambodge, le cycle est employé comme en Chine. Moura, *Vocabulaire français-cambodgien*, 1876, p. 15. Mais ni les auteurs ni les codes ne parlent d'interdictions matrimoniales relatives à ce cycle. (V. Adhémar Leclère, *Codes cambodgiens*, Paris, 1898.) Il est donc probable qu'il y a là tout simplement une croyance d'origine exclusivement divinatoire et d'autant plus populaire que la divination chinoise est plus en usage dans ces sociétés.

212. V. Doolittle, *Social Life of the Chinese*, 1879, I, p. 66 et 69.

little, en effet, nous apprend que chaque individu est réputé appartenir à un animal déterminé²¹³, et tous ceux qui appartiennent à un même animal ne peuvent pas assister à l'enterrement les uns des autres²¹⁴.

La Chine n'est pas, d'ailleurs, le seul pays civilisé où nous retrouvons tout au moins des traces de classification qui rappellent celles que nous avons observées dans les sociétés inférieures.

Tout d'abord, nous venons de voir que la classification chinoise était essentiellement un instrument de divination. Or les méthodes divinatoires de la Grèce présentent avec celles des Chinois de remarquables similitudes, qui dénotent des procédés de même nature dans la manière dont sont classées les idées fondamentales²¹⁵. L'attribution des éléments, des métaux aux planètes est un fait grec, peut-être chaldéen, aussi bien que chinois. Mars est le feu, Saturne l'eau, etc.²¹⁶. La relation entre certaines sortes d'événements et certaines planètes, la considération simultanée des espaces et des temps, la correspondance particulière de telle région avec tel moment de l'année, avec telle espèce d'entreprise, se rencontrent également dans ces différentes sociétés²¹⁷. Une coïncidence plus curieuse encore est celle qui permet de rapprocher l'astrologie et la physiognomonie des Chinois de celle des Grecs et, peut-être, de celle des Egyptiens. La théorie grecque de la mélothésie zodiacale et planétaire qui est, croit-on, d'origine égyptienne²¹⁸, a pour objet d'établir entre certaines parties du corps, d'une part, et, de l'autre, certaines positions des

213. *Ibid.*, II, p. 341.

214. *Ibid.*, *ib.*, p. 342. Cf. de Groot, *Relig. Syst. of China*, I, 1, p. 106, où le même fait semble être mentionné sous une forme différente.

215. On s'est même demandé s'il n'y avait pas eu emprunt, direct ou indirect, d'un de ces peuples à l'autre.

216. Bouché-Leclercq, *Astrologie grecque*, p. 390 et suiv., p. 316.

217. Epicure critique précisément les pronostics tirés des animaux (célestes ?) comme étant basés sur l'hypothèse de la coïncidence des temps, des directions, et des événements suscités par la divinité (*Ad Pythocl. Uzener, Epicura*, p. 55, l. 13).

218. Bouché-Leclercq, *ib.*, p. 319, 76, sq. Cf. Ebers, *Die Körpertheile, ihre Bedeutung und Namen in Alt-Egypten*. (*Abhdl. d. kgl. bayer. Akad. Hist. Kl.*, t. XXI, 1897, p. 9 sq.

astres, certaines orientations, certains événements, d'étroites correspondances. Or il existe également en Chine une doctrine fameuse qui repose sur le même principe. Chaque élément est rapporté à un point cardinal, à une constellation, à une couleur déterminée, et ces divers groupes de choses sont censés, à leur tour, correspondre à diverses espèces d'organes, résidence des diverses âmes, aux passions et aux différentes parties dont la réunion forme « le caractère naturel ». Ainsi, le *yang*, principe mâle de la lumière et du ciel, a pour viscère le foie, pour *mansion* la vessie, pour ouverture les oreilles et les sphincters²¹⁹. Or cette théorie, dont on voit la généralité, n'a pas seulement un intérêt de curiosité ; elle implique une certaine manière de concevoir les choses. Le monde y est, en effet, rapporté à l'individu ; les êtres y sont, en quelque sorte, exprimés en fonction de l'organisme vivant ; c'est proprement la théorie du microcosme.

Rien, d'ailleurs, n'est plus naturel que le rapport ainsi constaté entre la divination et les classifications de choses. Tout rite divinatoire, si simple soit-il, repose sur une sympathie préalable entre certains êtres, sur une parenté traditionnellement admise entre tel signe et tel événement futur. De plus, un rite divinatoire n'est généralement pas seul ; il fait partie d'un tout organisé. La science des devins ne constitue donc pas des groupes isolés de choses, mais relie ces groupes les uns aux autres. Il y a ainsi, à la base d'un système de divination, un système, au moins implicite, de classification.

Mais c'est surtout à travers les mythologies que l'on voit apparaître, d'une manière presque ostensible, des méthodes de classement tout à fait analogues à celles des Australiens ou des Indiens de l'Amérique du Nord. Chaque mythologie est, au fond, une classification, mais qui emprunte ses principes /64/ à des croyances religieuses, et non pas à des notions scientifiques. Les panthéons bien organisés se partagent la nature, tout comme ailleurs les clans se partagent l'univers. Ainsi l'Inde répartit les choses, en même temps que leurs dieux, entre les trois mon-

219. D'après Pan-Ku, auteur du deuxième siècle, qui s'appuie sur des auteurs beaucoup plus anciens. V. De Groot, *The Religious System of China*. Part. II, I; Vol. IV, p. 13 sq.

des du ciel, de l'atmosphère et de la terre, tout comme les Chinois classent tous les êtres suivant les deux principes fondamentaux du *yang* et du *yin*. Attribuer telles ou telles choses naturelles à un dieu, revient à les grouper sous une même rubrique générique, à les ranger dans une même classe ; et les généalogies, les identifications admises entre les divinités impliquent des rapports de coordination ou de subordination entre les classes de choses que représentent ces divinités. Quand Zeus, père des hommes et des dieux, est dit avoir donné naissance à Athéné, la guerrière, la déesse de l'intelligence, la maîtresse de la chouette, etc., c'est proprement deux groupes d'images qui se trouvent reliés et classés l'un par rapport à l'autre. Chaque Dieu a ses doublets, qui sont d'autres formes de lui-même, tout en ayant d'autres fonctions ; par là, des pouvoirs divers, et les choses sur lesquelles s'exercent ces pouvoirs se trouvent rattachés à une notion centrale ou prépondérante, comme l'espèce au genre ou une variété secondaire à l'espèce principale. C'est ainsi qu'à Poseidon²²⁰, dieu des eaux, se relie d'autres personnalités plus pâles, des dieux agraires (Aphareus, Aloeus, le laboureur, le batteur), des dieux de chevaux (Actor, Elatos, Hippocoon, etc.), un dieu de la végétation (Phutalmios).

Ces classifications sont même des éléments tellement essentiels des mythologies développées qu'elles ont joué un rôle important dans l'évolution de la pensée religieuse ; elles ont facilité la réduction à l'unité de la multiplicité des dieux et, par là, elles ont préparé le monothéisme. L'« hénouthéisme »²²¹ qui caractérise la mythologie brahmanique, au moins une fois qu'elle eut atteint un certain développement, consiste, en réalité, dans une tendance à réduire de plus en plus les dieux les uns aux autres, si bien que chacun a fini par posséder les attributs de tous les autres et même leurs noms. Une classification instable où le genre devient facilement l'espèce et /65/ inversement, mais qui manifeste une tendance croissante pour l'unité, voilà ce qu'est, d'un certain point de vue, le panthéisme de l'Inde prébouddhique ; et il en est de même

220. Usener, *Göttliche Synonymen*, in *Rheinisches Museum*, t. LII, p. 357.

221. Le mot est de Marx Müller qui, d'ailleurs, l'applique à tort aux formes primitives du brahmanisme.

du civaïsme et du vishnouisme classique²²². M. Usener a également montré²²³ dans la systématisation progressive des polythéismes grecs et romains une condition essentielle de l'avènement du polythéisme occidental. Les petits dieux locaux, spéciaux, se rangent peu à peu sous des chefs plus généraux, les grands dieux de la nature, et tendent à s'y absorber. Pendant un temps, la notion de ce que les premiers ont de spécial, se maintient ; le nom de l'ancien dieu coexiste avec celui du grand dieu, mais seulement comme attribut de ce dernier ; puis son existence devient de plus en plus fantomatique jusqu'au jour où les grands dieux subsistent seuls, sinon dans le culte, du moins dans la mythologie. On pourrait presque dire que les classifications mythologiques, quand elles sont complètes et systématiques, quand elles embrassent l'univers, annoncent la fin des mythologies proprement dites, Pan, le Brahman, Prajâpati, genres suprêmes, êtres absolus et purs sont des figures mythiques presque aussi pauvres d'images que le Dieu transcendantal des chrétiens.

Et par là, il semble que nous nous rapprochions insensiblement des types abstraits et relativement rationnels qui sont au sommet des premières classifications philosophiques. Déjà il est certain que la philosophie chinoise, quand elle est proprement taoïste, repose essentiellement sur le système de classification que nous avons décrit. En Grèce, sans vouloir rien affirmer relativement à l'origine historique des doctrines, on ne peut s'empêcher de remarquer que les deux principes de l'ionisme héraclitéen, la guerre et la paix, ceux d'Empédocle, l'amour et la haine, se partagent les choses, comme font le *yin* et le *yang* dans la classification chinoise. Les rapports établis par les pythagoriciens entre les nombres, les éléments, les sexes, et un certain nombre d'autres choses ne sont pas sans rappeler les correspondances d'origine magico-religieuse dont nous avons eu l'occasion de parler. D'ailleurs, même au temps de Platon, le monde était encore conçu comme un vaste système de sympathies classées et hiérarchisées²²⁴.

222. V. Barth, *The Religions of India*, 1891, p. 29, p. 160 sq.

223. *Götternamen*, 1896, p. 346, sq.

224. La philosophie hindoue abonde en classifications correspondantes des choses, des éléments, des sens, des hypostases. On trouvera

V

/66/ Les classifications primitives ne constituent donc pas des singularités exceptionnelles, sans analogie avec celles qui sont en usage chez les peuples les plus cultivés ; elles semblent, au contraire, se rattacher sans solution de continuité aux premières classifications scientifiques. C'est qu'en effet, si profondément qu'elles diffèrent de ces dernières sous certains rapports, elles ne laissent pas cependant d'en avoir tous les caractères essentiels. Tout d'abord, elles sont, tout comme les classifications des savants, des systèmes de notions hiérarchisées. Les choses n'y sont pas simplement disposées sous la forme de groupes isolés les uns des autres, mais ces groupes soutiennent les uns avec les autres des rapports définis et leur ensemble forme un seul et même tout. De plus, ces systèmes, tout comme ceux de la science, ont un but tout spéculatif. Ils ont pour objet, non de faciliter l'action, mais de faire comprendre, de rendre intelligibles les relations qui existent entre les êtres. Etant donné certains concepts considérés comme fondamentaux, l'esprit éprouve le besoin d'y rattacher les notions qu'il se fait des autres choses. De telles classifications sont donc, avant tout, destinées à relier les idées entre elles, à unifier la connaissance ; à ce titre, on peut dire sans inexactitude qu'elles sont œuvre de science et constituent une première philosophie de la nature²²⁵. Ce n'est

énumérées et commentées les principales dans Deussen, *Allgemeine Geschichte der Philosophie*, I, 2, p. 85, 89, 95, etc. Une bonne partie des Upanishads consiste en spéculations sur les généalogies et les correspondances.

225. Par là, elles se distinguent très nettement de ce qu'on pourrait appeler les classifications technologiques. Il est probable que, de tout temps, l'homme a plus ou moins nettement classé les choses dont il se nourrit suivant les procédés qu'il employait pour s'en saisir : par exemple en animaux qui vivent dans l'eau, ou dans les airs, ou sur la terre. Mais d'abord, les groupes ainsi constitués ne sont pas reliés les uns aux autres et systématisés. Ce sont des divisions, des distinctions de notions, non des tableaux de classification. De plus, il est évident que ces distinctions sont étroitement engagées dans la pratique dont elles ne font qu'exprimer certains aspects. C'est pour cette raison que nous n'en avons pas parlé dans ce travail où nous cherchons surtout à éclairer un peu les origines du procédé logique qui est à la base des classifications scientifiques.

pas en vue de régler sa conduite ni même pour justifier sa pratique que l'Australien répartit le monde entre les totems de sa tribu ; /67/ mais c'est que, la notion du totem étant pour lui cardinale, il est nécessité à situer par rapport à elle toutes ses autres connaissances. On peut donc penser que les conditions dont dépendent ces classifications très anciennes ne sont pas sans avoir joué un rôle important dans la genèse de la fonction classificatrice en général.

Or il ressort de toute cette étude que ces conditions sont de nature sociale. Bien loin que, comme semble l'admettre M. Frazer, ce soient les relations logiques des choses qui aient servi de base aux relations sociales des hommes, en réalité ce sont celles-ci qui ont servi de prototype à celles-là. Suivant lui, les hommes se seraient partagés en clans suivant une classification préalable des choses ; or, tout au contraire, ils ont classé les choses parce qu'ils étaient partagés en clans.

Nous avons vu, en effet, comment c'est sur l'organisation sociale la plus proche et la plus fondamentale que ces classifications ont été modelées. L'expression est même insuffisante. La société n'a pas été simplement un modèle d'après lequel la pensée classificatrice aurait travaillé ; ce sont ses propres cadres qui ont servi de cadres au système. Les premières catégories logiques ont été des catégories sociales ; les premières classes de choses ont été des classes d'hommes dans lesquelles ces choses ont été intégrées. C'est parce que les hommes étaient groupés et se pensaient sous forme de groupes qu'ils ont groupé idéalement les autres êtres, et les deux modes de groupement ont commencé par se confondre au point d'être indistincts. Les phratries ont été les premiers genres ; les clans, les premières espèces. Les choses étaient censées faire partie intégrante de la société et c'est leur place dans la société qui déterminait leur place dans la nature. Même on peut se demander si la manière schématique dont les genres sont ordinairement conçus ne dépendrait pas en partie des mêmes influences. C'est un fait d'observation courante que les choses qu'ils comprennent sont généralement imaginées comme situées dans une sorte de milieu idéal, de circonscription spatiale plus ou moins nettement limitée. Ce n'est certainement pas sans cause que, si souvent, les concepts et leurs rapports ont été figurés par des cercles concentri-

ques, excentriques, intérieurs, extérieurs les uns aux autres, etc. Cette tendance à nous représenter des groupements purement logiques sous une forme qui contraste à ce point avec leur /68/ nature véritable ne viendrait-elle pas de ce qu'ils ont commencé par être conçus sous la forme de groupes sociaux, occupant, par suite, un emplacement déterminé dans l'espace ? Et, en fait, n'avons-nous pas observé cette localisation spatiale des genres et des espèces dans un assez grand nombre de sociétés très différentes ?

Non seulement la forme extérieure des classes, mais les rapports qui les unissent les unes aux autres sont d'origine sociale. C'est parce que les groupes humains s'emboîtent les uns dans les autres, le sous-clan dans le clan, le clan dans la phratrie, la phratrie dans la tribu, que les groupes de choses se disposent suivant le même ordre. Leur extension régulièrement décroissante à mesure qu'on passe du genre à l'espèce, de l'espèce à la variété, etc., vient de l'extension également décroissante que présentent les divisions sociales à mesure qu'on s'éloigne des plus larges et des plus anciennes pour se rapprocher des plus récentes et des plus dérivées. Et si la totalité des choses est conçue comme un système un, c'est que la société elle-même est conçue de la même manière. Elle est un tout, ou plutôt elle est le *tout* unique auquel tout est rapporté. Ainsi la hiérarchie logique n'est qu'un autre aspect de la hiérarchie sociale et l'unité de la connaissance n'est autre chose que l'unité même de la collectivité, étendue à l'univers.

Il y a plus : les liens mêmes qui unissent soit les êtres d'un même groupe, soit les différents groupes entre eux, sont conçus comme des liens sociaux. Nous rappellions au début que les expressions par lesquelles nous désignons encore aujourd'hui ces relations ont une signification morale ; mais, tandis qu'elles ne sont plus guère pour nous que des métaphores, primitivement elles avaient tout leur sens. Les choses d'une même classe étaient réellement considérées comme parentes des individus du même groupe social, et, par suite, comme parentes les unes des autres. Elles sont de « la même chair », de la même famille. Les relations logiques sont alors en un sens, des relations domestiques. Parfois aussi, nous l'avons vu, elles sont de tous points comparables à celles qui existent entre

le maître et la chose possédée, entre le chef et ses subordonnés. On pourrait même se demander si la notion, si étrange au point de vue positif, de la précellence du genre sur l'espèce n'a pas ici sa forme rudimentaire. De même que, pour le réaliste, l'idée générale domine l'individu, de même le /69/ totem du clan domine celui des sous-clans et, plus encore, le totem personnel des individus ; et là où la phratrie a gardé sa consistance première, elle a sur les divisions qu'elle comprend et les êtres particuliers qui y sont compris une sorte de primauté. Bien qu'il soit essentiellement *wartwut* et particulièrement *moiviluk*, le *Wotjoballuk* de M. Howitt est, avant tout, un *Krokitch* ou un *Gamutch*. Chez les *Zuñis*, les animaux qui symbolisent les six clans fondamentaux sont préposés souverainement à leurs sous-clans respectifs et aux êtres de toute sorte qui y sont groupés.

Mais si ce qui précède permet de comprendre comment a pu se constituer la notion de classes, reliées entre elles dans un seul et même système, nous ignorons encore quelles sont les forces qui ont induit les hommes à répartir les choses entre ces classes selon la méthode qu'ils ont adoptée. De ce que le cadre extérieur de la classification est tourni par la société, il ne suit pas nécessairement que la façon dont ce cadre a été employé tient à des raisons de même origine. Il est très possible *a priori* que des mobiles d'un tout autre ordre aient déterminé la façon dont les êtres ont été rapprochés, confondus, ou bien, au contraire, distingués et opposés.

La conception si particulière qu'on se fait alors des liens logiques permet d'écarter cette hypothèse. Nous venons de voir, en effet, qu'ils sont représentés sous la forme de liens familiaux, ou comme des rapports de subordination économique ou politique ; c'est donc que les mêmes sentiments qui sont à la base de l'organisation domestique, sociale, etc., ont aussi présidé à cette répartition logique des choses. Celles-ci s'attirent ou s'opposent de la même manière que les hommes sont liés par la parenté ou opposés par la vendetta. Elles se confondent comme les membres d'une même famille se confondent dans une pensée commune. Ce qui fait que les unes se subordonnent aux autres, c'est quelque chose de tous points analogue à ce qui fait que l'objet possédé apparaît comme inférieur à son proprié-

taire et le sujet à son maître. Ce sont donc des états de l'âme collective qui ont donné naissance à ces groupements, et, de plus, ces états sont manifestement affectifs. Il y a des affinités sentimentales entre les choses comme entre les individus, et c'est d'après ces affinités qu'elles se classent.

Nous arrivons ainsi à cette conclusion : c'est qu'il est possible /70/ de classer autre chose que des concepts et autrement que suivant les lois du pur entendement. Car pour que des notions puissent ainsi se disposer systématiquement pour des raisons de sentiment, il faut qu'elles ne soient pas des idées pures, mais qu'elles soient elles-mêmes œuvre de sentiment. Et en effet, pour ceux que l'on appelle des primitifs, une espèce de choses n'est pas un simple objet de connaissance, mais correspond avant tout à une certaine attitude sentimentale. Toute sorte d'éléments affectifs concourent à la représentation qu'on s'en fait. Des émotions religieuses notamment, non seulement lui communiquent un coloris spécial, mais encore lui font attribuer les propriétés les plus essentielles qui la constituent. Les choses sont avant tout sacrées ou profanes, pures ou impures, amies ou ennemies, favorables ou défavorables²²⁶ ; c'est dire que leurs caractères les plus fondamentaux ne font qu'exprimer la manière dont elles affectent la sensibilité sociale. Les différences et les ressemblances qui déterminent la façon dont elles se groupent sont plus affectives qu'intellectuelles. Voilà comment il se fait que les choses changent, en quelque sorte, de nature suivant les sociétés ; c'est qu'elles affectent différemment les sentiments des groupes. Ce qui est conçu ici comme parfaitement homogène est représenté ailleurs comme essentiellement hétérogène. Pour nous, l'espace est formé de parties semblables entre elles, substituables les unes aux autres. Nous avons vu pourtant que, pour bien des peuples, il est profondément différencié selon les régions. C'est que chaque région a sa valeur affective propre. Sous l'influence de sentiments divers, elle est rapportée à un principe reli-

226. Maintenant encore, pour le croyant de bien des cultes, les aliments se classent avant tout en deux grands genres, les gras et les maigres, et l'on sait tout ce qu'il y a de subjectif dans cette classification.

gieux spécial et, par suite, elle est douée de vertus *sui generis* qui la distinguent de toute autre. Et c'est cette valeur émotionnelle des notions qui joue le rôle prépondérant dans la manière dont les idées se rapprochent ou se séparent. C'est elle qui sert de caractère dominateur dans la classification.

On a bien souvent dit que l'homme a commencé par se représenter les choses en se les rapportant à lui-même. Ce qui précède permet de mieux préciser en quoi consiste cet anthropocentrisme, que l'on appellerait mieux du *sociocentrisme*. Le centre des premiers systèmes de la nature, ce n'est pas /71/ l'individu ; c'est la société²²⁷. C'est elle qui s'objective, et non plus l'homme. Rien n'est plus démonstratif à cet égard que la manière dont les Indiens sioux font tenir en quelque sorte le monde tout entier dans les limites de l'espace tribal ; et nous avons vu comment l'espace universel lui-même n'est autre chose que l'emplacement occupé par la tribu, mais indéfiniment étendu au-delà de ses limites réelles. C'est en vertu de la même disposition mentale que tant de peuples ont placé le centre du monde, « le nombril de la terre », dans leur capitale politique ou religieuse²²⁸, c'est-à-dire là où se trouve le centre de leur vie morale. De même encore, mais dans un autre ordre d'idées, la force créatrice de l'univers et de tout ce qui s'y trouve a d'abord été conçue comme l'ancêtre mythique, générateur de la société.

Voilà comment il se fait que la notion d'une classification logique a eu tant de mal à se former, comme nous le montrions au début de ce travail. C'est qu'une classification logique est une classification de concepts. Or, le concept est la notion d'un groupe d'êtres nettement déterminé ; les limites en peuvent être marquées avec précision. Au contraire, l'émotion est chose essentiellement floue et inconsistante. Son influence contagieuse rayonne bien au-delà de son point d'origine, s'étend à tout ce qui l'entoure,

227. M. de la Grasserie a développé assez obscurément, et surtout sans preuves, des idées assez analogues aux nôtres dans ses *Religions comparées au point de vue sociologique*, chap. III.

228. Ce qui est compréhensible pour les Romains et même pour les Zuffis, l'est moins pour les habitants de l'île de Pâques, appelée Te Pito-te Henua (nombril de la terre) ; mais l'idée est partout parfaitement naturelle.

sans qu'on puisse dire où s'arrête sa puissance de propagation. Les états de nature émotionnelle participent nécessairement du même caractère. On ne peut dire ni où ils commencent, ni où ils finissent ; ils se perdent les uns dans les autres, mêlent leurs propriétés de telle sorte qu'on ne peut les catégoriser avec rigueur. D'un autre côté, pour pouvoir marquer les limites d'une classe, encore faut-il avoir analysé les caractères auxquels se reconnaissent les êtres assemblés dans cette classe et qui les distinguent. Or l'émotion est naturellement réfractaire à l'analyse ou, du moins, s'y prête malaisément parce qu'elle est trop complexe. Surtout quand elle est d'origine collective, elle défie l'examen critique et raisonné. La pression exercée par le groupe social sur chacun de ses membres ne permet /72/ pas aux individus de juger en liberté les notions que la société a élaborées elle-même et où elle a mis quelque chose de sa personnalité. De pareilles constructions sont sacrées pour les particuliers. Aussi l'histoire de la classification scientifique est-elle, en définitive, l'histoire même des étapes au cours desquelles cet élément d'affectivité sociale s'est progressivement affaibli, laissant de plus en plus la place libre à la pensée réfléchie des individus. Mais il s'en faut que ces influences lointaines que nous venons d'étudier aient cessé de se faire sentir aujourd'hui. Elles ont laissé derrière elles un effet qui leur survit et qui est toujours présent : c'est le cadre même de toute classification, c'est tout cet ensemble d'habitudes mentales en vertu desquelles nous nous représentons les êtres et les faits sous la forme de groupes coordonnés et subordonnés les uns aux autres.

On peut voir par cet exemple de quelle lumière la sociologie éclaire la genèse et, par suite, le fonctionnement des opérations logiques. Ce que nous avons essayé de faire pour la classification pourrait être également tenté pour les autres fonctions ou notions fondamentales de l'entendement. Déjà nous avons eu l'occasion d'indiquer, chemin faisant, comment même des idées aussi abstraites que celles de temps et d'espace sont, à chaque moment de leur histoire, en rapport étroit avec l'organisation sociale correspondante. La même méthode pourrait aider également à comprendre la manière dont se sont formées les idées de cause, de substance, les différentes formes du raisonne-

ment, etc. Toutes ces questions, que métaphysiciens et psychologues agitent depuis si longtemps, seront enfin libérées des redites où elles s'attardent, du jour où elles seront posées en termes sociologiques. Il y a là du moins une voie nouvelle qui mérite d'être tentée.

liés. Outre l'intérêt que présente cette liaison, ils ont encore celui d'être un excellent type de ce que sont des rites de confréries ou sociétés secrètes (d'hommes et de femmes, cas remarquables. Cet intérêt même s'accroît si nous remarquons avec M. Fewkes, que les confréries sont encore relativement attachées aux clans et aux phratries, et qu'elles sont le produit d'agrégations secondaires ; et que, parallèlement, leurs rites semblent le résultat de combinaisons nouvelles entre des rites hétérogènes de clans entre lesquels s'établissent une véritable et complète coopération, par opposition à leur collaboration inorganique primitive. Par exemple, aussi bien à Walpi qu'à Mishongnovi, les chefs de la société du serpent, possesseurs des fonction et des « sacra » fondamentaux, sont en même temps, les propriétaires héréditaires du *tiponi*, la mère, emblème totémique fondamental.

/287/ Il est très remarquable que les formes mêmes de chaque fête présentent chez les Hopis une étrange monotonie, malgré la diversité des figurants et des lieux. C'est toujours une espèce de drame rituel, représentant une mythologie et une action magico-religieuse sur le tonnerre, l'éclair, la pluie, le soleil, la germination associés. Cette action est aussi, régulièrement, le fait d'individus qui incarnent, de par leur naissance dans leur clan et de par leur rang dans la société secrète, tel et tel dieu, ou un personnage mythique (anciens de clans ; cf. les anciens de l'*alcheringa* chez les Aruntas).

M. Fewkes nous décrit, avec certains détails et pourtant avec de graves omissions, les cérémonies simultanément pratiquées, dans les divers pueblos, par les confréries combinées de la Flûte et du Serpent, au moment des moissons et de la canicule. Mais comme il a tenu à assister au moins à certaines phases de presque toutes ces cérémonies, il n'en a bien vu aucune. Ses remarques théoriques sur le rituel, quoique arbitraires sont curieuses, venant d'un aussi excellent observateur.

A la même époque chez les Hopis, se pratiquent à Mishongnovi des cérémonies compliquées en vue de la pluie : ce sont ces cérémonies que nous décrivent MM. Dorsey et Voth dans une étude qui est très complète. Elles sont accomplies par la confrérie du serpent (clan principal, le serpent, attribué au Nord) et celle de l'antilope (clan principal, l'ours, attribué au Sud). La première a plus particulièrement pouvoir sur l'eau, comme le démontre une remarquable légende sur les serpents et l'origine des cultes tant de ce clan que de cette confrérie. Au cours de leur travail, les auteurs nous donnent une excellente étude de l'une de ces courses rituelles comme il s'en observe un si grand nombre dans toute

l'Amérique, et ils nous montrent bien le sens mythique de ces courses qui ont pour objet d'imiter les courses des nuages. Quant aux autres rites de ces fêtes (vomissements provoqués à l'aide de l'émétique, maniement de serpents à sonnettes chassés cérémoniellement, etc.), ils sont trop connus pour que nous nous y arrêtions.

Nous n'insistons pas non plus sur les traces de système classificatoire, du genre de celui que nous avons trouvé, ici même, chez les Zuñis. Elles apparaissent à chaque instant dans les rites, qui sont soigneusement orientés, dans les rôles /228/ des divers clans, dans les associations par exemple de l'eau, du tonnerre et du serpent ; ou dans celle de la grenouille et de l'eau, etc.

L'un des articles de M. Fewkes est un compte rendu des « rituels mineurs » des Hopis. Il se termine par une remarque sur l'importance du rôle qu'y jouent les clans ; sur la façon dont tout changement dans la structure sociale d'un pueblo y affecte le rituel. Nous ne saurions trop priser cette remarque. Peut-être sommes-nous moins persuadés qu'à l'aide de ce principe on pourra refaire l'histoire des rites et suivre la tradition jusqu'aux pueblos ruinés d'où le rite se serait autrefois répandu. Ici l'auteur nous paraît faire trop large la place de l'hypothèse.

Les principaux de ces derniers rites sont ceux de la société secrète des guerriers, qui accomplit la fête de la guerre, et qui est surtout recrutée dans le clan de l'aigle ; la même cérémonie est accomplie en secret à Walpi, en public à Hano. M. F. nous décrit ensuite une forme réduite de l'un des grands rites des confréries de la flûte et du serpent ; un autre de la confrérie du soleil (recrutée dans les clans de la pluie) ; une danse du buffle en voie de disparition. Enfin M. F. note d'une façon intéressante les imitations enfantines des danses religieuses des parents.

L'article sur « les personnifications des dieux célestes dans le culte hopi » a un intérêt beaucoup plus général ; car il constitue une étude théorique de tout le rituel des Hopis et de ses rapports avec la mythologie. Nous signalons surtout les deux points suivants. Il y a d'abord ce fait que le rôle joué dans ces cérémonies par les « ancêtres » (hommes masqués dits *kacinas*) est secondaire ; ils ne font même que représenter les « anciens des clans » personnages historico-mythiques du drame rituel qu'est la cérémonie hopi. Ensuite il est remarquable que certains personnages, représentant des dieux célestes, changent normalement de rôle au cours de la cérémonie, et, arrivés comme dieux du soleil, partent comme dieux de la germination ; le rituel suit ici l'instabilité de

l'image mythique. — Ce travail est encore parsemé de remarques sur la notion de pouvoir magico-religieux, sur le rôle des clans, les orientations et les classifications. Par sa clarté et sa valeur théorique, il nous en apprend beaucoup plus que bien des travaux plus étendus de M. Fewkes.

[NOMS PROPRES ET CLASSIFICATIONS CHEZ LES HOPI]
(1907) *

/294/ Voici deux nouvelles parties de l'enquête que publie M. Voth sur les sociétés dites pueblos, des Hopi. Elle porte plus spécialement sur le pueblo d'Oraibi. On sait quelle importance nous attachons aux faits que les ethnographes américains sont en train d'y découvrir et de communiquer rapidement. Au point de vue de la sociologie générale comme des sociologies spéciales, les Pueblos présentent en effet des phénomènes extraordinaires. Ils forment, chose exceptionnelle, des sociétés à clans totémiques avec descendance utérine, qui ont réussi à devenir quasi urbaines, tout en gardant une organisation quasi incompatible avec leur morphologie. Le régime du mariage, les sociétés religieuses et secrètes, confréries sacerdotales et des guerriers, l'organisation remarquable des femmes, sont des plus intéressants au point de vue juridique. Totémisme, mythologie, cultes des clans, cultes des confréries attachées aux clans et détachées d'eux, cultes nationaux, /295/ calendrier, système des fêtes, rites complexes et simples, tout abonde au point de vue religieux en traits rares et instructifs. On se rappelle l'importance que nous avons, dans un précédent mémoire, attribuée aux classifications des choses chez les Zuñis¹, voisins des Hopi et dont nous supposions² pouvoir conclure à ceux-ci.

Les présents travaux³ vérifient notre observation d'alors et, de plus, l'enrichissent d'une précision remarquable. D'abord, à plusieurs reprises, dans son travail sur les noms propres hopis, M. Voth indique l'existence de choses classées

* Extrait de l'*Année sociologique*, 10.

1. V. Durkheim et Mauss. « Formes primitives de la classification » *Année sociologique*, 5.

2. *Ibidem* p. 44, note 162.

3. H. R. Voth, *Hopi Proper Names*. *Field Columbian Museum, Anthropological Series*. VI. nr. 3. Chicago, 1905.

H. R. Voth, *Oraibi Natal Customs and Ceremonies*. *Idem*. nr. VI, 2. Chicago, 1905.

sous les totems des clans. Ensuite, apparaît d'une façon extrêmement nette un phénomène encore plus complexe que celui que nous avons supposé. L'organisation hopi de la société (clans et confréries) se réfracte dans l'organisation mentale des connaissances collectives jusque dans le détail et le fini. Les choses sont en effet non seulement réparties entre les clans mais encore entre les individus de ces clans, car nombre des noms propres d'individus sont simplement ceux des espèces sous-totems de ces clans, ou même ceux des choses subsumées à ces sous-totems. Et comme les noms propres sont attachés d'autre part à des fonctions religieuses, aux masques héréditaires dans le clan, le clan totémique hopi nous apparaît lui-même, non pas, comme possédant en bloc un groupe de choses, mais comme les ayant réparties entre les individus à la façon dont, dans la société, se répartissent les rôles.

Le fait a encore un autre intérêt au point de vue d'une théorie du nom propre. On se souvient, peut-être, des remarques que nous avons faites à propos de cette question⁴ et comment les problèmes les plus importants de la mythologie, du culte des morts, du droit de propriété, nous ont paru s'y rattacher. Voici que la question des classifications, et des formes primitives de la mentalité s'y rattache aussi. Déjà le clan totémique nous a apparu comme formant un singulier agrégat d'un nombre limité d'âmes se réincarnant. L'espèce et le clan totémiques étant conçus ensemble comme une sorte de société à personnel limité. Or maintenant, dans un cas, mais dans un cas typique, les sous-totems se trouvent identifiés avec les individus du clan. C'est la preuve de l'extraordinaire indistinction qui a dû régner, à un moment donné, entre la notion de l'individu (de l'homme /296/ membre du clan) et celle de l'espèce totémique et de l'espèce subsumée. Cette façon mythologique de trancher le problème des universaux correspond certainement à des processus très profonds de la pensée collective.

Les noms propres sont donnés, naturellement, puisque le clan est à descendance utérine, par le clan de la mère, et, plus spécialement par les femmes (en principe la grand-mère de l'enfant). Il nous est impossible de comprendre comment M. Voth parle d'une différence entre le clan du « porteur du nom » et celui du « donateur du nom ». Admettrait-il que le clan hopi est à descendance masculine ? S'il l'admet, quelles sont ses preuves ? Et combien invraisemblable est ce voyage des noms propres d'un clan dans un autre.

C'est dans une cérémonie du vingtième jour qu'est donné

4. *Année*, 8, p. 266, p. 396.

le nom. Tous les rites de la naissance sont étudiés avec une précision exemplaire, y compris une forme aberrante. Quelques faits de tabous sympathiques concernant le mari, quelques rites qui établissent une remarquable solidarité entre le feu du foyer familial et toute la naissance, le rôle des femmes sont des plus intéressants. Quelques usages semblent indiquer la vivacité des notions concernant la réincarnation.

La sobriété scientifique de M. Voth est louable, peut-être sa hâte à publier nous laisse-t-elle ignorer ses hypothèses. Mais il serait urgent de savoir si comme Cushing l'affirme pour les Zuñis, la notion de réincarnation non perpétuelle existe aussi chez les Hopi. Tout nous porte à le supposer, rien dans les présents travaux ne nous autorise à l'affirmer absolument. Nous attendons une théorie complète des phénomènes sociaux chez les Hopi, et une édition complète des travaux que le regretté Cushing a laissés sur les Pueblos de Zuñi.

[LE PROBLÈME DES CLASSIFICATIONS EN AFRIQUE OCCIDENTALE]

(1907) *

/305/ Le sous-titre de ce livre est bien inexact¹, car il ne s'agit pas ici que du roi et de ses fonctions dans l'Afrique Occidentale. Il s'y agit, en réalité, d'une très neuve analyse des croyances religieuses et de l'organisation sociale et de leur rapport ; et ensuite il ne s'y agit pas de toute l'Afrique Occidentale, mais du Loango d'une part, et dans le Loango, plus spécialement des Fjorts ou Babilis (M. Dennett a d'ailleurs publié sur eux des notes de folk-lore dont nous avons rendu compte², du Bénin, de l'autre part (royaume et cité de Bénin tout spécialement).

— Le titre dit au contraire parfaitement le sujet du livre et nous croyons non seulement le sujet bien choisi, mais encore la veine indiquée vraiment fertile en suggestions. Il est vraiment tenté une description des méthodes de penser en commun des Bantou du Loango, et nous trouvons ici, sous réserve des observations que nous allons faire, d'importantes

* Extrait de l'*Année sociologique*, 10. [Voir la suite du texte *infra* p. 244 sq.]

1. E. Dennett, *At the Back of the Black Man's Mind or Notes on the Kingly Office in West Africa*, London, 1906.

2. *Année*, 3, p. 122.

maux à d'autres animaux dont ils seraient sortis. En fait, au Loango, sur les sept classes d'interdits animaux quatre classes sont des classes d'animaux totémiques subsumées les unes aux autres, hiérarchisées (totem national et du roi, totem de province, totem de district, totems des clans /308/ paternel et maternel), hiérarchisées à la façon de totems et sous-totems. Il est même très remarquable que la légende Kirundi fasse allusion à une sorte de principauté totémique du léopard, et que, de leur côté, les plus vieux textes qui nous parlent du Loango nous montrent le léopard totem royal, et que M. D. nous parle obscurément de l'identité de son culte avec le culte principal du grand dieu.

Mais peut-être trouvera-t-on aussi une discordance fondamentale entre les classes grammaticales et les classes de choses. La « portée linguistique » de ce système de classification sera moindre que nous ne l'imaginions à la suite de M. van Gennep. Il est probable que les classes soient, en effet, plutôt constituées suivant le langage, que le langage ne se constitue suivant elle ; surtout s'il est vrai que, comme le croit M. Meinhof, le nombre des classes originaires des langues bantous allait jusqu'à quatorze au moins. Mais il restera intéressant de savoir ce que sont les catégories de la pensée bantou, et de constater qu'en un cas au moins, une société bantou a tenté de faire coïncider ses notions avec la façon dont elle se pensait elle-même. La possibilité même du fait doit correspondre à des traits profonds originaires de la méthode de pensée bantou, et illustrera, nous en sommes sûrs, les phénomènes les plus centraux de la mythologie, et de la linguistique, et de la « logique sociale » pour employer, dans un meilleur sens, un mot un peu galvaudé. [1. Cf. les textes suivants.]

[1] *Mauss reprit les problèmes des cultes agraires et des classifications en pays bantou dans deux de ses cours. En voici les résumés [Cf. le texte précédent] :*

/37/ *Cours de 1906-1907**. — [...] Les nouveaux documents publiés par M. Dennett, quelque sujets à caution qu'ils soient, sont des preuves qu'il existe, au moins en un pays bantou, des notions religieuses attachées à la clas-

* Résumé extrait de *l'Annuaire de l'Ecole pratique des hautes études*, Paris. 1907. (Sect. Sc. relig.).

ajoutent qu'elle équivaut à une position nord-sud. Comme ces orientations conventionnelles sont fréquentes, que notamment l'équivalence entre droite-gauche, nord-sud, haut-bas, est d'une grande généralité, il n'y a pas lieu de croire que les documents de Dorsey et ceux de Miss Fletcher soient inconciliables.

Mais, d'après celle-ci, une autre caractéristique devrait être ajoutée à cette division des phratries et du monde. Non seulement/107/ ment les deux phratries seraient l'une le nord et l'autre le sud, l'une la terre et l'autre le ciel, mais encore l'une représenterait l'élément masculin et l'autre l'élément féminin. Ce serait une division analogue à celle que nous avons signalée dans les classifications chinoises³. Mais bien qu'on nous dise de cette conception que c'est « un enseignement conservé parmi les vieilles gens », nous doutons qu'il soit primitif. Elle n'est nullement impliquée dans les nombreux rites qui nous sont décrits. C'est seulement dans un rituel de confrérie, et qui paraît d'origine récente, que la terre est identifiée avec le féminin et la nuit (rituel et symbolisme de la Société de l'écaille). Mais justement, dans ce même rituel, le côté mâle qui est celui du soleil, est situé à gauche et au sud, alors que, dans la division des phratries, les Ictasanda, phatrie céleste et mâle, sont au nord. Il y a donc, tout au moins, une contradiction entre ces deux traditions et la contradiction appelle quelque réserve. D'autre part, on comprend mal comment l'une des phratries aurait pu être considérée comme mâle et l'autre comme femelle, puisque chacune d'elles fournit à l'autre, en vertu de la règle exogamique, des hommes et des femmes. Au surplus, Miss Fletcher convient que, là où il y a nettement couple de choses sacrées, par exemple dans le cas des deux pipes tribales, on ignore laquelle est mâle et laquelle femelle. De même, dans le jeu de balle, où les deux phratries sont nettement orientées et où elles ont une signification cosmique certaine (ciel et terre), on ne voit pas qu'un sexe leur soit attribué. Il y a donc là une question qui se pose. Y a-t-il eu erreur d'observation ? Sommes-nous en présence d'une métaphysique qui se forme ? Nous renonçons à choisir entre les solutions possibles.

Le deuxième fait qui a trait à ces classifications concerne les choses. On se rappelle que, sous ces clans, qui sont au nombre de cinq dans chaque phatrie, sont rangés des sous-clans et que, dans ces sous-clans, sont classées différentes espèces d'êtres et de choses. A ces faits, qui restent constants,

3. *Année sociologique*, 6, p. 57, [cf. plus haut].

ce passage, qui a métamorphosé toute une partie de l'humanité, lors de la domestication du cheval dans l'ancien monde. L'étendue de cette transformation est fort bien démontrée — et même mesurée — par la belle découverte archéologique à laquelle M. R. a participé et qui attribue aux Winnebago les « mounds » (les tumulus qu'on ne fait plus) du Wisconsin. Toute cette civilisation des Prairies a été affectée, comme l'ont bien vu les ethnologues américains, par ce qu'ils appellent le « horse-complex » (Wissler), par le nomadisme consécutif à l'arrivée du cheval. M. R. croit avoir observé encore à temps cette tribu fort importante et dont les restes sont nombreux et riches. Malgré la valeur extrême des documents et collections qu'il a encore pu recueillir, nous sommes moins convaincus de ce fait que lui. Une partie des critiques qu'il adresse aux vieux travaux de Riggs et de Dorsey sur les Sioux et même aux travaux plus récents d'Alice Fletcher et de La Flesche sont, à notre avis, injustes. /413/ Les Winnebago ont fait des progrès en soixante ans, et oublié bien des choses, s'ils en ont conservé remarquablement d'autres.

Ceci est fort sensible en matière de religion. Par exemple, les rites funéraires présentent un curieux mélange de réformes algonquines et européennes et de conservatisme rituel et de spécialisation par clan. De même les deux grands cultes spéciaux des Winnebago sont de récente et complexe formation. Ce sont la « danse médecine » et le culte du « peyote ». Quoique très importants et très intéressants, et jouant un rôle capital dans la vie de naguère des Winnebago, ils appartiennent sûrement à une autre sphère d'action, à une autre époque que les rituels de clan. Même le culte du « peyote », de la boisson fermentée qui en est extraite, était en pleine décadence il y a trente ans et de nombreux éléments chrétiens s'y sont introduits, les derniers très récemment. Les Indiens ont leur syncrétisme. Il faut également hésiter à propos des cultes des « confréries à bénédictions » ; elles semblent quelque chose de mixte, plus spécialement indien cependant. En tout cas, ces faits, très bien étudiés, sont importants aussi /413/ de ce point de vue du mélange des religions et de leurs étranges produits. Il est aussi notable que ce mélange s'opère surtout par les cultes spéciaux — comme ce fut le cas dans le monde ancien ou oriental.

Même l'ensemble rituel si typique des fêtes des « Paquets de guerre » de clans, autrement dit la « Fête d'hiver », a été contaminé et par le christianisme et par les autres cultes spéciaux, en particulier celui de l'« oiseau-tonnerre ». Cette série de cultes qui met en branle les clans, les « bandes » de soldats, a des relents de « potlatch » bien caractérisés (rituel

LES ORIGINES DE LA NOTION DE MONNAIE
(1914) *

/14/ Je ne puis, après les instructions de M. le Président, entrer dans de longues considérations — telles qu'elles seraient nécessaires — sur la définition de la monnaie, et sur la façon dont, à mon sens, on pourrait traiter des origines de cette notion. Je vais, cependant, avant de passer aux faits et aux hypothèses que ces faits m'ont suggérées, me permettre de vous donner quelques indications préliminaires.

En premier lieu, il est bien entendu que nous parlons ici de la notion de monnaie. La monnaie n'est nullement un fait matériel et physique, c'est essentiellement un fait social ; sa valeur est celle de sa force d'achat, et la mesure de la confiance qu'on a en elle. Et c'est de l'origine d'une notion, d'une institution, d'une foi, que nous parlons.

En second lieu il ne s'agit pas de montrer une origine, c'est-à-dire un commencement absolu, une naissance pour ainsi dire *ex nihilo*. Contrairement à l'idée reçue, vous verrez en effet qu'il n'est pas certain qu'il y ait eu, parmi les sociétés que nous connaissons ou que nous nous représentons par hypothèse, aucune qui fût complètement démunie de notions au moins analogues à celle que nous désignons pratiquement maintenant sous le nom de monnaie. Nous ne cherchons donc pas ici comment est survenue tout d'un coup dans l'humanité une idée de monnaie qui lui aurait été d'abord étrangère. Nous cherchons sous quelle forme la plus primitive, la plus simple, la plus élémentaire pour mieux dire, on peut se figurer que s'est présentée, dans les sociétés les plus basses que nous connaissons, la notion de monnaie.

* Communication faite à l'Institut français d'anthropologie. « Comptes-rendus des séances », II, tome 1, supplément à l'*Anthropologie*, 25, Paris.

Naturellement il ne s'agit ici que d'hypothèses, d'indications de travail, de données provisoires. Mais une réunion comme la nôtre, si amicale, a précisément pour but de nous permettre de nous communiquer ces idées ébauchées à peine, ces preuves tout juste /15/ entrevues et encore insuffisamment mûries dont se nourrit un travail scientifique en voie de réalisation.



Je travaillais, il y a environ quatre ans, sur les beaux documents que les missionnaires allemands au Togo ont publiés sur les langues et les nations ewhé de ces régions. Je ne me préoccupais à ce moment nullement de la question des origines de la notion de monnaie. Sur ce sujet je ne connaissais d'ailleurs que l'excellent petit livre du regretté Schurtz¹, plein de faits, sinon d'idées. Et si j'avais eu à me préoccuper de la définition des phénomènes économiques, de la notion de valeur et de celle de monnaie en particulier, je n'avais jamais fait de ces questions un objet particulier de mes recherches.

C'est en lisant les documents ewhé, en maniant les textes traduits de M. Spieth et le dictionnaire de M. Westermann que les hasards de quelques remarques m'ont fourni l'hypothèse que je vais vous présenter.

J'étudiais en particulier la notion de *dzó* équivalente à celle de *mana*, qui est celle du pouvoir, des substances, de l'action magiques chez les Ewhé. Et, parmi les dérivés du radical *dzó*, je trouvai dans le dictionnaire de Westermann², le mot *dzonú* (*Zauberding*), chose magique. « Toute sorte de perle, ou de chose en forme de perle, etc. » C'était un des noms des cauris d'ailleurs si utilisés dans la magie et la religion³ des nations nègres en général. [1. Cf. *infra* p. 112.]

Autour de ce fait, d'autres faits cristallisèrent très vite et qui formèrent une sorte de système. En voici quelques-uns qui se rapprochent comme d'eux-mêmes.

1. *Grundriss einer Entstehungsgeschichte des Geldes*, Weimar, 1898.

2. *Wörterbuch der Ewhe Sprache*, 1. Ewhe-Deutsch, Wörter, p. 93.

3. Que les cauris (*hotsui*) aient été avant tout des ornements talismans, c'est ce que prouve le fait que les colliers de cauris *ne sont portés que par les prêtres, magiciens et enfants jumeaux des prêtres et magiciens* (v. Westermann, *Ewe-Deut.*, p. 230, col. 1 s. v. *hotsui to-to*).

tions la notion de monnaie se rattachait nommément expressément à celle de pouvoir magique.

Depuis nous avons poursuivi nos recherches et — est-ce esprit de système ? — nous n'avons guère trouvé de société, suffisamment proche des origines, où le culte et la magie des pierres, des coquillages, des métaux précieux n'aient donné une vraie valeur à ces objets. Les usages religieux de l'or dans l'antiquité, les lapidaires qui firent le tour des civilisations de l'Ancien Monde, le nom de la perle en arabe, *barakā* (bénédiction = *mana* bon), tous ces faits se pressent et sont trop connus pour que nous y insistions.

Mais descendons plus bas dans l'échelle des sociétés. Nous avons été depuis longtemps frappés de l'importance qu'ont prise dans un très grand nombre de sociétés très primitives ou très /17/ civilisées, les cristaux et en particulier les cristaux de quartz. Nous avons attiré déjà l'attention sur les faits qui concernent l'acquisition de ces cristaux par les magiciens australiens¹¹. Depuis, dans un très mauvais livre, dans le récit, ancien il est vrai, d'une rencontre entre une vieille sorcière et un lieutenant de vaisseau anglais en voyage¹² nous avons trouvé confirmation de notre hypothèse, de la raison pour laquelle les cristaux décomposant la lumière s'étaient imposés à l'imagination primitive : de l'eau passée au feu et devenue solide et froide, voilà un des premiers mystères que l'homme ait rencontrés. Nous parlons nous-mêmes, de notre siècle, comme la vieille sorcière du Bas Murray.

Mais faisons abstraction de cette anecdote et de cette hypothèse. N'est-il pas frappant que le mythe du quartz, de la montagne de quartz, source de talismans¹³ se retrouve au nord-ouest américain presque dans des termes équivalents à ceux où on le trouve en Australie ?

Et d'autre part nous avons en Australie non seulement des faits qui ont leur équivalent à ces faits d'ordre purement magique et religieux, mais aussi à ces faits écono-

11. Hubert et Mauss, *Mélange d'histoire des religions*, p. 155, p. 167 suiv.

12. Leigh, *Reconnoitering Voyages, in the New Colonies of South Australia*, Londres, 1839, p. 160.

13. Cf. Boas, *Social Organization*, p. 405 ; Boas et Hunt, *Kwakiutl Texts*, I, p. 111, 15, 20, 2^e série, p. 29, 1. 25-30, etc.

miques. D'abord, le commerce de ces pierres de quartz et d'autres talismans nous est attesté tout comme leur valeur. Ainsi, chez les Aruntas, MM. Spencer et Gillen ont constaté l'usage des *lonka-lonka*, de grands coquillages provenant du golfe de Carpentarie, et où est censé descendu le tonnerre¹⁴. Le mot *lonka-lonka* est d'ailleurs un mot du sabir européen, et veut dire loin, loin¹⁵.

Et, fait plus remarquable encore, dans ces mêmes tribus, ce ne sont pas seulement ces talismans magiques qui sont objets de commerce mais aussi les emblèmes sacrés des individus, les *churinga*¹⁶ sont objets d'échange. Et nous avons la preuve qu'il faut voir non seulement des faits religieux mais aussi des faits économiques dans les pèlerinages avec échange et commerce de ces emblèmes totémiques dont Spencer et Gillen nous ont donné des descriptions mouvementées¹⁷; /18/ ces visites entraînent de nombreuses prestations: nourriture, jouissance des femmes, etc., ou bien elles sont faites à leur occasion¹⁸. Mais il y a plus, un autre témoin que MM. Spencer et Gillen, M. Eylmann, nous dit expressément, et sans l'ombre d'une idée préconçue, que les *churinga*, les objets sacrés, car tel est le sens du mot, servent de mesure de valeur dans ces tribus¹⁹. Il raconte une anecdote où ses guides, provenant de nations très distantes, lui dirent spontanément que c'était là « l'argent des noirs ».

Cela est, peut-être, le biais par où on peut se représenter les formes primitives de la notion de monnaie. La monnaie, — quelle que soit la définition qu'on adopte — c'est une valeur étalon, c'est aussi une valeur d'usage qui n'est pas fungible, qui est permanente, transmissible, qui peut être l'objet de transactions et d'usages sans être

14. V. entre autres la formule arunta *Native Tribes of Central Australia*, p. 545, la formule est mal traduite, il y est sûrement parlé du tonnerre dans l'eau.

15. Cf. Kempe, « Vocabulary of the Tribes Inhabiting the Macdonnell Ranges ». *Transact. Royal Society of South Australia*, XIV. s. v.

16. Sur lesquels voyez Durkheim, *Formes élémentaires de la vie religieuse*, p. 168 sq.

17. *Nat. Tribes*, p. 159 sq., *Northern Tribes of Central Australia*, p. 259 sq.

18. Cf. la formule arunta, *Northern Tribes*, p. 263.

19. *Die Eingeborenen Süd-Australiens*, 1908, p. 179.

de l'or et de toutes les valeurs qui découlent de son estimation, n'est-elle pas en grande partie la confiance que nous avons dans son pouvoir ? L'essence de la foi en la valeur de l'or ne réside-t-elle pas dans la croyance que nous pourrions obtenir, grâce à lui, de nos contemporains les prestations — en nature ou en services — que l'état de marché nous permettra d'exiger ?

Telles sont, Messieurs, les quelques réflexions que je puis vous présenter avec toutes les réserves que comportent de simples hypothèses de travail, d'un travail auquel je vous prie de collaborer par vos renseignements et par vos critiques. [2. Cf. *infra* p. 114.]

[1] *Sur la notion de dzô en Afrique Centrale, voici un extrait d'une analyse d'ouvrages*¹ (1910) * [Cf. *supra* p. 107] :

/137/ [...] Parmi ces notions, nous remarquerons /138/ avant tout celle qui domine la magie ; c'est celle de *dzó*². Ce mot veut dire force magique, plus exactement feu et magie. Un curieux chant en l'honneur du plus grand des dieux, oppose le *dzó* aux *tro*, aux cultes des dieux, plus spécialement des dieux terrestres. Il est certain, en effet, que, comme les Nigritiens, les Ewhé ont fait un effort considérable pour bien séparer leur religion de leur magie. Ils opposent même l'une et l'autre et vont jusqu'à définir la magie par son opposition à la religion.

La notion de *dzó* semble donc bien être identique à celle de *mana* ; seulement ce serait un *mana* purement magique.

* Extrait de l'*Année sociologique*, 12.

1. J. Spieth, *Die Ewhe* (Berlin, 1904) ; A. G. Leonard, *The Lower Niger...* (Londres, 1906) ; L. Desplagnes, *Le plateau central nigérien* (Paris, 1907) ; M. Delafosse, « Le peuple siéno ou sénoufo », in *Revue des études ethnologiques et sociologiques*, 1908-1909.

2. Oxyton, qu'il faut bien distinguer de *dzo*, baryton et qui veut dire paraître. Ce dernier mot entrant dans celui de *dzogbe*, nom donné à une des formes de l'âme, pourrait prêter à des confusions fâcheuses et à des interprétations erronées. Les tons, dans ces langues, ont une importance souvent égale à celle des lettres.

M. LE PRÉSIDENT rappelle la fréquence des cristaux de quartz dans les sépultures néolithiques et même paléolithiques ; mais leur signification nous échappe.



Voici une lettre de Maurice Delafosse concernant l'exposé de Mauss sur « la Monnaie » qui fut adjointe au procès-verbal de la séance suivante de l'Institut français d'anthropologie :

21/ MM. Westermann et Spiess donnent au mot éhoué dzonu la signification de « monnaie » et le font dériver de dzo qui voudrait dire « le feu », en sorte que « monnaie » serait l'équivalent de « chose du feu ».

D'après Delafosse, Bonaventure et Julord, qui ont étudié le dialecte fon ou dahoméen de la même langue, il n'en est pas ainsi, et les auteurs allemands ont confondu deux racines très différentes : la racine dzo (djo ou dyo), qui signifie « échanger » et la racine zó (par z non chuinté et par o très fermé) qui signifie « feu » et qui sert à désigner le génie du feu.

C'est de la première racine que dérivent :

- adyo échange, commerce ;
- wa-dyo commercer ;
- adyo-wa-to commerçant ;
- adyo-xwe boutique ;

et enfin adyo-nu (en composition dyo-nu) monnaie ou marchandise d'échange, mot qui n'a aucune relation avec la racine zó « feu ».

Quant aux cauries, elles sont uniquement désignées par le mot akwe ou okwe, qui signifie simplement « coquille » ainsi que le montre le dérivé akwe-to (maître de la coquille), qui sert à désigner tout mollusque vivant dans une coquille (escargot, limnée, etc.).

Le mot « paiement », appliqué à l'acte de payer en numéraire, est un composé du mot akwe (caurie) et du mot adyo (échange) : akwedyo, où l'on retrouve la même racine que dans adyonu. D'ailleurs « espèces servant au paiement » se dit akwedyonu.

des Iroquois qui circulait à l'intérieur des cinq nations et à l'intérieur des phratries, entre les clans. Or, plus il circulait, soit que chaque collectivité ajoutât une nouvelle figure de perles, ou même sans qu'on augmentât le nombre des figures, plus il prenait de prix. C'est le même fait qu'a exposé Malinowski à propos du commerce *kula* aux îles Trobriand. Ces monnaies exotiques prenaient d'autant plus de valeur qu'elles avaient plus circulé ; de la même façon qu'un joyau de famille augmente de valeur par génération, de la même façon un grand écu — car c'est un écu, un véritable bouclier en forme d'écu blasonné — requiert un potlatch plus grand chaque fois qu'il change de mains.

Il y a un autre point que je voulais signaler. Ce sont de petites choses, mais qui vous permettront une plus parfaite expression de vos idées. Pendant une très grande quantité de temps chez de nombreux peuples, la notion du juste prix a fonctionné par rapport à des notions de monnaie fixe ; elle fonctionne encore ; c'est le cas de la totalité du Congo belge et même du Congo français. Tant de fers de lances, tant de bœufs, tant de chèvres, etc. ; puis tant de bœufs ou tant de fers de lances : une femme, etc. C'est une notion de la hiérarchie des prix, des attentes fixées.

Car c'est cela au fond ce à quoi nous arrivons, vous et moi, c'est à l'importance de la notion d'attente, d'es-compte de l'avenir, qui est précisément l'une des formes de la pensée collective. Nous sommes entre nous, en société, pour nous attendre entre nous /61/ à tel et tel résultat ; c'est cela la forme essentielle de la communauté. Les expressions : contrainte, force, autorité, nous avons pu les utiliser autrefois, et elles ont leur valeur, mais cette notion de l'attente collective est à mon avis l'une des notions fondamentales sur lesquelles nous devons travailler. Je ne connais pas d'autre notion génératrice de droit et d'économie : « Je m'attends », c'est la définition même de tout acte de nature collective. Il est à l'origine de la théologie : Dieu entendra — je ne dis pas exaucera, mais entendra, — ma prière.

Les infractions à ces attentes collectives, cela se mesure, par exemples les krachs en matière économique, les paniques, les sursauts sociaux, ainsi de suite.

Ce qui me frappe à la suite de votre exposé, — je cesse d'être primitif et ma compétence diminue, — ce qui me

un grand nombre de choses que nous croyons, nous, inquantifiables.

Le privilège de la quantification, nous l'avons attaché à la morale par la voie de la statistique ; et vous l'avez attaché également à des notions qu'on considérerait comme purement intellectuelles ou historiques et vous l'avez transporté dans l'ensemble de vos travaux.

/62/ M. OUALID. — *Je suis embarrassé pour prendre la parole au sujet d'une communication aussi vaste et qui ouvre tant d'horizons, puisqu'elle ne tend à rien de moins qu'à étudier l'évolution de la monnaie à travers les âges.*

Une première observation — et je me tourne ici vers le représentant du « primitif ». Je crois comme M. Simiand, et je l'ai enseigné dans mes « Leçons sur la monnaie », que l'origine de la monnaie doit être cherchée dans l'attribution à un bien d'une /63/ valeur hors de pair en raison de la puissance ou de la richesse qui s'attache à sa possession, puissance qui peut avoir des sources mystiques. Mais alors, sur ce point, il serait intéressant de rechercher si ce qui est vrai des métaux précieux, des « wampun » indiens ou des « cauris » africains est vrai aussi de tous les objets qui ont fait tour à tour, ou simultanément, fonction de monnaie, par exemple les troupeaux ?

M. MAUSS. — Oui.

M. OUALID. — *Puisque nous parlons de statistique, il faudrait établir la liste de tous les objets qui ont servi de monnaie et indiquer le caractère magique qui leur était attribué. Par exemple, le cas des bœufs, des chèvres, etc., y rentrera-t-il ?*

M. MAUSS. — Votre troupeau dépend rigoureusement de vous et de vos dieux.

M. OUALID. — *Là donc, le caractère magique est incontestable. Mais quid du fer ou du bronze à certains moments ?*

M. MAUSS. — Comment donc !

M. OUALID. — *Il convient d'ailleurs de noter que l'emploi d'une monnaie de compte, ou étalon des valeurs a souvent précédé l'usage de la monnaie comme instrument effectif d'échange, ce qui tendrait, d'une part, à vérifier, dans une économie avancée, le besoin d'une mesure de la valeur et dans une économie primitive, la prééminence du fait valeur, qui implique une représentation sociale, dont l'appréciation individuelle n'est qu'un reflet, sur le fait échange qui revêt un caractère plus utilitaire.*

M. MAUSS. — Un des seuls points sur lesquels je suis

[CATÉGORIES COLLECTIVES DE PENSÉE ET LIBERTÉ.]

(1921) *

/100/ — Les sociologues se féliciteront du cas qu'un philosophe comme M. Weber fait des travaux de l'École sociologique. En effet, il l'admet avec nous : la notion de causalité se présente, avant toute autre forme, dans l'histoire de la pensée humaine, sous celle de la croyance à la vertu des rites en général et des mots en particulier ; et la notion de liberté métaphysique, supposant cette notion de la causalité magique et religieuse, suppose donc ces croyances.

Cependant, tout en enregistrant cet accord de principe avec M. Weber, celui-ci nous permettra de raconter autrement que lui, dans la mesure où nous l'entrevoyons, l'histoire de ces notions.

D'abord, — comme dit M. Parodi, — ce n'est pas seulement par rapport aux mots, à leur magie, mais également par rapport aux gestes et leur pouvoir créateur, que s'est élaborée la notion d'efficacité. D'ailleurs, autant qu'on peut se représenter les mentalités dites primitives, la différence entre le mot et l'acte n'y est pas aussi grande que dans nos esprits à nous, Occidentaux. Cela est vrai dans les deux sens. Le mot est un acte, comme dit M. Weber, mais, inversement, le rite est un mot. Prenons, si vous le voulez, un groupe de sociétés bien définies et bien connues, et ne parlons pas davantage de sauvages et de primitifs. Choisissons, par exemple, certaines tribus australiennes. Il est possible d'y établir que l'émission de voix, le souffle lui-même y sont conçus rigoureusement comme un geste : le magicien enchante par son inspiration et son expiration ; son souffle, le son de ses mots, leur rythme, sont sa force et son âme, et sont aussi quelque chose de matériel. Ici on reconnaît les faits que

* Intervention à la suite d'une communication de L. Weber, « Liberté et langage » ; extraite du *Bulletin de la Société française de philosophie*, 21.

mas sur le *rire*, le *sourire* et les *larmes* d'une part, et les faits et les théories si bien présentés, d'autre part, à propos de l'aphasie, par M. le D^r Head et par M. le D^r Mourgue. Nous-mêmes avons noté à propos des « Rituels funéraires australiens »³, qu'il y avait sur ce point entente entre psychologues, physiologistes et sociologues.

Or, cette fonction de la pensée n'est précisément nulle part plus symbolique que dans l'élaboration des notions d'individualité et de liberté.

Il nous est maintenant possible de rejoindre les philosophes moralistes et métaphysiciens d'une façon moins abrupte que M. Weber, mais dans la même direction.

/102/ Pour cela, venons-en, si vous voulez, à la notion de liberté elle-même, et quittons l'histoire de la notion de causalité.

Excusez, d'ailleurs, la brièveté, la généralité et l'incertitude des indications suivantes.

La notion de liberté — possibilité de choix — n'apparaît pas tout d'abord dans l'histoire. Elle ne se clarifie que lors du développement du droit et de la notion de la responsabilité civile et criminelle ; elle est même étrangère aux premières phases du droit romain. C'est ce que M. Fauconnet a fort bien démontré dans son ouvrage sur la *Responsabilité*, dont il faut ici rappeler le remarquable appendice sur le « Sentiment de la liberté ». — Mais il y a plus, et c'est décidément à une date toute récente que la notion s'élabore, dans la patristique, la dogmatique, le christianisme essentiellement, après l'apparition du prédestinationisme et de la notion du péché originel et surtout après l'apparition de la conscience individuelle de la personne métaphysique. Cette notion était si étrangère aux Anciens et même aux langues classiques, que le plus récent droit byzantin se sert encore du mot *πρῶσωπον* (traduisant *persona*), masque, pour traduire l'idée de personne. Déjà les pères de l'Eglise, mais surtout les grands scolastiques, parlent un langage tout différent et plein de toutes autres valeurs, à peu près les mêmes que les nôtres. C'est au développement de la notion de l'individu, comme sujet du droit, de la morale et de la religion, que se rattache la notion de liberté proprement dite.

3. *Journal de psychologie*, 1921 [cf. *Œuvres*, III].

Or, l'une des raisons pour lesquelles les notions d'individualité et de liberté ont mis si longtemps à apparaître, C'est qu'il fallait le développement des sociétés et peut-être même des nations modernes pour que la notion de liberté civique, politique, religieuse et économique imposât à la conscience individuelle la notion de liberté pure. Les unes et les autres de ces formes de la notion de liberté n'expriment que la croissance considérable du nombre des actions possibles offertes au choix de l'individu, du citoyen dans nos nations. C'est la réalité et le nombre des contingences qui a donné le sens de contingence.

Mais une catégorie de la pensée n'est pas moins vraie par le fait qu'elle est apparue plus tardivement dans l'histoire. Bien au contraire. Nous ne serions pas loin de penser, comme Hegel et Hamelin, que les idées les plus fondamentales sont en général celles qui sont découvertes les dernières, que l'esprit a mis le plus longtemps à dégager.

Or, il est remarquable que le problème de la liberté civique, celui de la liberté métaphysique, celui de la fondation des sciences sociales se soient tous posés en même temps. Le problème que les /103/ philosophes débattent, — à l'aide du calcul des probabilités, — s'est posé précisément à propos des phénomènes sociaux : c'est celui de la statistique morale, de la démographie, qui est à l'origine à la fois de la sociologie et de la controverse qui nous réunit. La statistique, — ce n'est pas à M. Weber qu'il faut le rappeler, — est « entièrement nôtre » à nous sociologues. Elle l'est encore. C'est notre discipline qui peut donner les meilleurs enseignements à son sujet, et par conséquent sur le problème agité en ce moment. Car elle procure précisément le sens de ce qu'est la liberté : cette « synthèse de la nécessité et de la contingence »⁴.

Rappelons l'éclatante vérification depuis un siècle des principales lois statistiques et, en particulier, l'exactitude des découvertes de Durkheim et des autres sur le *Suicide*. Il se suicidera demain un nombre relativement déterminé de personnes de chaque sexe, à Paris, par exemple : nécessité. Mais qui se suicidera ? Contingences possibles, choix. — Il n'y a aucune contradiction entre la détermi-

4. Hamelin, *Éléments principaux de la représentation*, p. 383.

nation statistique du sociologue et la notion d'une certaine « marge d'irrationnel », comme dit M. Meyerson. Nous avons au contraire toujours eu à un haut degré la certitude, le sentiment physique pour ainsi dire, qu'il n'y a dans la société que des quantités statistiques ; des continus de fréquence, des courbes d'une part⁵, — avec des discontinus, des quanta, des limites de ces courbes, de l'autre. Admettons que ces courbes ne décrivent que l'extérieur des phénomènes, mais cet aspect en est la seule partie perceptible et immédiatement rationnelle.

De plus, rien ne démontre qu'il y ait autre chose dans le monde que des fréquences appréciables et des limites du hasard. Les autres sciences s'accordent maintenant avec la nôtre sur ce point. Risquons-nous à un peu de métaphysique. C'est peut-être qu'il y a, jusqu'aux racines de l'être, les mêmes quantités de déterminisme et pas plus que dans les phénomènes sociaux que nous étudions. C'est sans doute que les autres sciences ne sont pas mieux placées que la nôtre.

Mais alors, il faut croire, comme M. Weber, statisticien, qu'il existe un certain genre de liberté partout, à moins qu'il faille n'en mettre nulle part.

En aucun cas, de notre point de vue, la liberté métaphysique ne peut être l'apanage privilégié de l'homme. Elle est partout en quantités statistiques à déterminer, ou elle n'est pas.

[MENTALITÉ PRIMITIVE ET PARTICIPATION]

(1923) *

/24/ — Je remercie la *Société de philosophie* de l'honneur qu'elle m'a fait de m'avoir admis parmi ses membres. Peut-être me le fait-elle déjà payer en se donnant tout de suite le spectacle de deux sociologues se dévorant l'un

5. V. Urbain, *Journal de psychologie*, 1920, p. 485.

* Intervention à la suite d'une communication de L. Lévy Brühl : « La mentalité primitive ». Extrait du *Bulletin de la Société française de philosophie*, 23.

l'autre. Cependant, de même que /25/ les chiens esquimaux se combattent vigoureusement à l'intérieur du « pack », de l'attelage, mais sont fort méchants pour les chiens étrangers à la meute, de même il faut prendre garde que les sociologues pourraient faire front, et fortement, contre les philosophes.

En premier lieu, je ne chicanerai par M. Lévy-Bruhl sur bien des points de sa nomenclature ; au fait, et dans son livre et dans son résumé, il nous donne satisfaction, en expliquant en des termes plus abstraits ce qu'il entend par « mentalité », « primitif » et « prélogique ». Cependant, je lui indiquerai que l'équivalence qu'il pose entre « prélogique » et « préliasion » n'est pas exacte, car, justement, le signe de tous les états de conscience collective, et non pas seulement des formes primitives de ces consciences, c'est l'existence de préliasions. Il y a société quand il y a ensemble d'idées liées au préalable, et toutes les sociétés se ressemblent par là. Enfin je noterai que M. Lévy-Bruhl a rendu justice au reproche que lui avait fait Durkheim¹ d'avoir négligé au profit des « participations » les exclusions d'idées qui sont non moins importantes et qui sont à la base de tout le système considérable des interdits, ou rites négatifs, ou tabous, comme on dit vulgairement. Cependant, je ne pense pas que M. Lévy-Bruhl ait encore fait leur juste part à ces contrastes. Ces oppositions, ces contrariétés, par exemple en divination, sont non moins importantes que les participations sur lesquelles il nous a fait si utilement porter notre attention.

Ceci posé, passons à des critiques plus générales :

1° — M. Lévy-Bruhl et nous sommes également sociologues parce que nous admettons que l'esprit humain a une histoire et que cette histoire ne peut être écrite sans qu'on fasse en même temps l'histoire des sociétés. Car l'histoire de l'esprit humain, c'est l'histoire de l'esprit de ces sociétés et de ces sociétés elles-mêmes. Telle est notre méthode commune.

Mais M. Lévy-Bruhl n'a pas été à mon sens suffisamment historien. D'abord, il n'a pas poussé cette histoire jusqu'aux sociétés modernes. Il n'a donc pas fait la preuve

1. *Année sociologique*, 12, p. 35.

même jusqu'à dire que l'anthropologie complète pourrait remplacer la philosophie, car elle comprendrait précisément cette histoire de l'esprit humain que la philosophie suppose. Mais cette histoire ne peut être écrite si on considère que toutes les sociétés même actuellement observables par l'ethnographie sont à un même étage. On parle de primitifs ; à mon avis, seuls les Australiens, les seuls survivant de l'âge paléolithique, méritent ce nom. Toutes les sociétés américaines et polynésiennes sont à l'âge néolithique et sont agricoles ; toutes les sociétés africaines et asiatiques ont déjà dépassé l'âge de la pierre et sont agricoles et pourvues d'animaux domestiques. Il est donc impossible à aucun point de vue de les ranger sur un même plan. Certes, je veux bien convenir que cette classification fort générale des civilisations ne peut tenir lieu d'une classification de leurs mentalités. Cependant, on le sait, en réalité la mentalité de l'Australien est fort différente, par exemple, de celle de l'Africain : d'abord parce que le milieu social, que les techniques ont permis de constituer, est d'une tout autre densité et d'une tout autre structure et a derrière /27/ soi une tout autre histoire ; et ensuite parce que, même au point de vue de cette notion de causalité qu'étudie M. Lévy-Bruhl, il est évident que si, comme il le dit, elle a débuté par des formes religieuses et contradictoires, néanmoins il est clair qu'elle se présente sous des aspects tout différents chez des hommes qui ont des emprises fort différentes sur leur propre milieu. Enfin, il faut tenir compte des dégénérescences, des évolutions aberrantes et par exemple, ne pas traiter de primitifs les Polynésiens qui sont le produit d'une longue histoire, d'une longue migration, et de toutes sortes de développements en tous sens, même contraires.

2° — Nous ne sommes pas non plus d'accord sur la méthode à suivre. On a toujours le droit de faire ce qu'on veut et je ne reproche pas à M. Lévy-Bruhl d'avoir fait ces utiles études. La question est de savoir si d'autres n'eussent pas été plus utiles. En premier lieu, je crois qu'il eût mieux valu, au lieu de rechercher tout de suite le caractère général de toutes les catégories dans toutes ces mentalités primitives, rechercher les formes de chacune des catégories pour conclure ensuite à ce caractère général.

bien décrite dans son ouvrage sur la *Responsabilité*. Il y a d'abord le groupe social, son émotion, sa volonté de rechercher et de punir le responsable. C'est dans cet état d'âme que s'est faite cette recherche, c'est cet état qui explique ces procédés divinatoires tous chargés de ces éléments moteurs, émotionnels, traditionnels. Et il faut le bien décrire pour ne rien omettre. Ainsi encore, le raisonnement que tient le juge aujourd'hui est certainement un raisonnement logique, mais la règle qui veut, par exemple, que toute mort violente entraîne instruction appartient, même dans notre société, à un autre plan de l'esprit que le plan logique.

4° — Par cette abstraction, je crois que M. Lévy-Bruhl s'est mis hors d'état de comprendre le caractère général même qu'il a si bien dégagé. La « participation » n'est pas seulement une confusion. Elle suppose un effort pour confondre et un effort pour faire se ressembler. Elle n'est pas une simple ressemblance, mais une *δμοίωσις*. Il y a dès l'origine un *Trieb*, une violence de l'esprit sur lui-même pour se dépasser lui-même ; il y a dès l'origine la volonté de lier. Par exemple, le rituel totémique de l'initiation tout entier est bien en effet un rituel de « participation » si l'on veut, mais avant tout c'est un rituel de révélation ; il a pour but de montrer aux jeunes initiés que les êtres qu'ils croient être des animaux, par exemple, sont en réalité des hommes et des esprits. Et, d'un autre côté, les rituels efficaces du totémisme sont des efforts pour montrer à la nature, aux plantes et aux animaux qu'on est ce qu'ils sont. De sorte que, même dans ces formes primitives de l'*δμοίωσις*, il y a un acte : l'homme s'identifie aux choses et identifie les choses à lui-même en ayant à la fois le sens et des différences et des ressemblances qu'il établit. On peut voir, au musée du Trocadéro, des masques du Nord-Ouest américain sur lesquels des totems sont sculptés. Quelques-uns sont à double volet. Le premier s'ouvre, et derrière le totem public du « chamane-chef » apparaît un autre masque plus petit qui représente son totem privé, puis au dernier volet révèle aux initiés des plus hauts rangs sa vraie nature, sa face, l'esprit humain et divin et totémique, l'esprit qu'il incarne. Car, qu'on le note bien, à ce moment là le chef est supposé

en état de possession, d'ἔκστασις, d'extase, et pas seulement d'ἁμολώσις. Il y a transport et confusion à la fois.

La « participation » ainsi n'implique pas seulement une confusion de catégories, mais elle est, dès l'origine, comme chez nous, un effort pour nous identifier aux choses et identifier les choses entre elles. La raison a la même origine volontaire et collective dans les sociétés les plus anciennes et dans les formes les plus accusées de la philosophie et de la science. »

[L'ÂME, LE NOM ET LA PERSONNE]
(1929) *

/124/ — Je n'ai pas à renouveler à M. Lévy-Bruhl les compliments que je lui ai déjà faits, à propos de son dernier livre, qui, en particulier, fait tant de popularité à nos études.

Je n'ai pas la compétence des missionnaires ou des coloniaux qui sont ici présents. Je n'ai qu'une compétence de sociologue et je ne veux pas du tout critiquer les conclusions de M. Lévy-Bruhl. Je ne veux qu'y ajouter.

Je veux cependant montrer en quoi la méthode qu'il a suivie et les conclusions sociologiques auxquelles il est arrivé coïncident avec les nôtres et en quel endroit elles divergent des méthodes qu'emploient, parmi les sociologues, ceux que je dirai de la stricte obédience.

La grande différence entre M. Lévy-Bruhl et ces sociologues de la stricte obédience et par conséquent plus étroits, — c'est que, s'ils restent fidèles aux grands principes, si leur originalité c'est d'étudier les formes primitives de la raison, des catégories, les théories de Durkheim et de ses intimes tendent à chercher les fondements de ces mentalités. Il ne nous suffit pas de décrire le mythe. Suivant les principes de Schelling et des philosophes, nous voulons savoir quel être il traduit. M. Lévy-Bruhl, lui décrit la pensée mythique, — non pas complètement,

* Intervention à la suite d'une communication de L. Lévy-Bruhl : « L'âme primitive ». Extrait du *Bulletin de la Société française de philosophie*, 29.

je ne le crois pas, mais il en décrit admirablement au moins un côté. Cependant, sur le point qu'il décrit, quelle est sa méthode personnelle, quelle est celle des autres ? Choisissons notre terrain.

Dans ce dernier livre, sur l'*Ame primitive*, relevons en particulier quelques pages tout à fait belles par la qualité des faits et par la clarté de l'exposition, sur le rapport entre l'âme et le nom, le prénom individuel, question d'ailleurs connue, mais renouvelée ici par le choix des faits.

Voyons cependant quelle est la différence entre la façon dont j'aurais traité le sujet et la façon dont M. Lévy-Bruhl l'a traité. Il s'est contenté de l'observation psychologique et de la description philosophique quoique sociologique du fait. On confond l'âme et le nom dans un grand nombre de sociétés. Sur ce point, nous sommes d'accord. Mais, nous, nous prétendons trouver le fondement réel de ce mythe de l'identité de l'âme et du nom dans l'organisation sociale ; nous donnons ainsi un fondement, de la réalité à ce qui paraît être une mystique du mot et un préjugé illogique.

Je me permets de vous dire tout de suite quelle sera la communication que j'ai l'intention de faire au *Congrès international de l'histoire des religions* à Lund, auquel je suis déjà délégué. Elle portera sur la notion de personnalité. C'est une question dont vous verrez l'importance au point de vue sociologique et moral.

Vous, philosophes, êtes habitués à parler de la notion de la personnalité humaine. Un peu d'histoire serait nécessaire. Quand le mot « personne » a-t-il été prononcé pour la première fois ? Qui l'a prononcé ? Remontons du présent au passé : *persona* = masque. Voilà le sens original du mot. Ce sont les Romains qui ont transformé la notion de masque, personnalité mythique, en notion de personne morale. J'expliquerai ailleurs pourquoi et comment. Le fait était grand et nouveau. Nouveau à telles enseignes que, pour désigner la notion de personne humaine, personne juridique, les Grecs, tardivement, traduisirent le mot latin, — car ils ne furent pas, eux, les inventeurs de la notion de personne — ils traduisent même encore à l'époque justinienne *persona* par *πρόσωπον*, masque. On le voit, ce ne sont pas les Latins qui ont

il y a un nombre déterminé d'âmes en voie de perpétuelle réincarnation ou de possession qui, définissant la position de l'individu dans son clan, dans sa famille, dans la société, dans l'ensemble de la vie, définissent sa personnalité.

Ce n'est pas non plus parce que le Révérend Père Aupiais est ici que je lui dirai que son travail sur la divination, le *fâ*, s'accorde tout à fait avec ce que nous avait enseigné M. Boas. Le nom de *fâ*, qui, à Porto-Novo et dans toute une partie de l'Afrique, est donné à la naissance, détermine toute la vie, — jusqu'à la personne qu'il est sage d'épouser — d'après son *fâ*, son nom également.

Ce n'est pas non plus parce que M. Granet est ici que je rappellerai son travail et son identification des dynasties légendaires de la Chine avec des répétitions de cinq noms par cycle de cinq réincarnations.

Mais je mentionnerai encore les documents d'un de nos meilleurs savants français qui travaillent pour nous, M. Leenhardt — qui s'excuse de ne pouvoir venir. — Ce qu'il nous transmet a été observé indépendamment de tout enseignement et de toute conversation de notre part ; et je respecte la façon dont il s'exprime : il est l'observateur et je ne suis qu'un correcteur d'impression. M. Leenhardt dit : « Le nom désigne l'ensemble des positions spéciales de l'individu dans son groupe ». Ceci c'est du néo-calédonien et non plus de la sociologie théorique. C'est dans une explication autonome que je trouve précisément cet élément d'explication du mythe. D'ailleurs M. Leenhardt retrouve aussi les noms rangés par trois et cinq générations.

M. Lévy-Bruhl est allé jusqu'à la description du mythe. Je pense, moi, pouvoir trouver la raison du mythe du prénom identique à l'âme à travers les faits que je viens de vous indiquer. La personnalité, l'âme viennent, avec le nom, de la société.

Voilà la différence pure et simple entre le travail de M. Lévy-Bruhl et le travail que certains de nous voulons et sans doute pouvons faire.

Il y a bien d'autres faits qui pourraient être signalés à propos /127/ de cette question : le mythe de l'âme. Il est absolument inutile de vous les indiquer. Je ne vous ai parlé que de ces quelques faits pour que vous voyiez non seulement ce qui est la légende de l'âme, mais aussi

la cause de la légende : une partie en propre vient de la nécessité de nommer l'individu, de préciser « sa position sociale » (parmi les morts et les vivants).

Mais, rassurez-vous. L'opposition n'est pas absolue.

Il n'y a que deux sortes de travaux ; il y a les bons et les mauvais. Les bons s'arrêtent où ils veulent : M. Lévy-Bruhl a arrêté le sien où il a voulu. D'autres poursuivent. Ils vont plus loin ou plus profond comme ils veulent. Peut-être se trompent-ils ; c'est ce que l'on saura autrement que par le raisonnement simple. Car la sociologie est une science des faits. [3. Cf. *infra* p. 143.]

[1] *Voici comment Mauss a rendu compte de l'ouvrage de Dieterich (1906) ** [Cf. *supra* p. 133] :

/264/ M. Dieterich a projeté un travail d'ensemble sur la « religion populaire, et les formes fondamentales de la pensée religieuse ». Les futures parties en porteront sur les « formes du rite magique ; les formes de la révélation divine ; les formes de l'union de l'homme avec dieu ». Cette première partie¹ a été hâtée dans sa publication par la nécessité de l'offrir en hommage anniversaire au regretté Usener.

Le but en est, d'une part méthodique. Il s'agit de montrer par un exemple, comment, sans méconnaître ou mal interpréter les religions classiques et leurs formes supérieures, leur étude elle-même peut être renouvelée par celle de leur fondement populaire et primitif. Il faut avant tout, selon M. Dieterich, considérer les rites et leur sens dans les sociétés primitives, puis venir aux rites et aux idées qui vivaient dans les couches inférieures des populations de l'antiquité, où seulement s'est conservée la foi et la mythologie naïves sur lesquelles tout s'est bâti. C'est ainsi qu'on arrive enfin à comprendre sur quel fond ont travaillé l'esprit antique et l'évolution religieuse, et qu'on peut se faire une idée nouvelle de leurs procédés.

Le but est, d'autre part, pragmatique. Il s'agit avant tout

* Extrait de l'*Année sociologique*, 9.

1. Dieterich A., *Mutter Erde. Ein Versuch über Volksreligion*, Leipzig, 1905, (deux chapitres in *Archiv für Religionswissenschaft*, 1904).

d'expliquer la notion de la Terre-Mère, thème fondamental des mythologies classiques, thème littéraire de multiples littératures qui a même eu ses rejets dans le christianisme, où la Vierge a pris parfois certains traits de l'ancienne Terre-Mère.

M. D. part de l'observation de trois rites romains : le dépôt de l'enfant nouveau-né sur la terre ; l'enterrement de l'enfant non brûlé, le dépôt du mourant sur le sol. Il propose, à l'aide de comparaisons qui s'étendent, un peu au hasard, des Arunta /265/ aux Ewhé, du folklore européen aux usages américains la théorie suivante : ces usages correspondraient à une croyance globale ; la terre serait la mère des hommes, en elle les âmes des morts viendraient séjourner jusqu'à leur réincarnation. La terre est vraiment mère des hommes et non pas simplement mère mythique des dieux.

Les deux chapitres suivants portent sur la Γῆ μήτηρ grecque, la *tellus* romaine, et démontrent que mythologie, rituel, littérature, magie, mystique, mystères et cultes populaires, se sont tous alimentés à la source d'une notion aussi primitive. Puis c'est un chapitre où est indiquée, d'une façon peut-être insuffisamment nourrie, l'évolution de ces notions dans les deux religions classiques. Ce qui en sort établi c'est surtout que la tradition populaire a été un fond toujours identique et jamais épuisé, où s'est périodiquement rafraîchie et renouvelée la mentalité religieuse en voie de transformations.

Reste à déterminer la cause de ces idées et de ces rites. Cette notion de la maternité, M. D. la rattache excellemment aux représentations primitives concernant et la reproduction des espèces animales et la fertilité du sol conçues comme parallèles, analogues, sympathiques, et identiques à la génération et aux rapports entre hommes et femmes. Il rapproche heureusement le mythe de la terre-mère des rites phalliques et des actes cérémoniels par lesquels la copulation humaine provoque la multiplication des objets alimentaires.

Mais, en somme, la démonstration tourne court ; quelque ingénieuses que soient les remarques de M. D. sur la croyance, sur le « van » où est placé l'enfant sur des rites et des documents figurés, le résultat général ne dépasse pas les limites des théories idéologiques, de l'interprétation par les simples idées. De plus, la religion populaire dont il s'agit n'intéresse M. D. que par son côté primitif, elle ne l'intéresse pas en tant que phénomène social.

C'est à ce moment qu'il se sépare des méthodes que nous préconisons ici, M. D. persiste, comme tous ses devanciers, comme les meilleurs des savants de l'école anglaise, à croire qu'il suffit pour expliquer un mythe ou un rite, de préférence antique, ou un trait du folklore indo-européen, de le rendre

ensemble énorme de sociétés, sociétés nègres, malayo-polynésiennes, indiennes (groupes sioux, algonquin, iroquois, pueblo, du Nord-Ouest), eskimos, australiennes, où le système de la réincarnation du mort et de l'héritage du prénom dans la famille ou dans le clan est la règle. L'individu naît avec son nom et ses fonctions sociales, avec son blason dans les sociétés du Nord-Ouest américain. Sur le nom *nikie*, chez les Dacotah et les Sioux, sur le nom dans les confréries et les clans (pueblos, kwakiutl, haida) nous disposons dès maintenant d'un ensemble imposant de faits. Le nombre des individus, des noms, des âmes et des rôles est limité dans le clan, et la vie de celui-ci n'est qu'un ensemble de renaissances et de morts d'individus toujours identiques. Moins net chez les Australiens ou chez les Nigriliens, le phénomène n'en existe pas moins chez eux d'une façon normale et compréhensible, à la façon d'une institution nécessaire.

Non seulement cette considération du clan et du prénom permet de comprendre le système des réincarnations et de le rattacher à la constitution juridique de la société, mais encore elle permet de retracer, en partie, l'origine de la notion de la terre-mère et de marquer avec précision le moment où celle-ci s'est définitivement formée. Il suffit de partir du fait que le clan est, dès l'origine, conçu comme attaché à un point du sol, siège central des âmes totémiques, rocs où se sont enfoncés les ancêtres et d'où s'échappent les enfants à concevoir, d'où se répandent enfin dans l'espèce totémique les âmes des animaux dont le clan assure la multiplication. Nous indiquons plus loin, avec M. van Ossenbruggen comment cette notion rejoint, explique celle de propriété². C'est à elle, plus complexe, moins précise, mais partant plus élémentaire et plus riche, que se rattache celle de la terre-mère.

Car il y aurait erreur à croire, comme semble le faire M. D., que les rites phalliques, ou plutôt générateurs australiens, que des idées comme celle de la pierre Erathipa près de laquelle les femmes arunta craignent de concevoir, trahissent déjà la notion de la terre-mère. Les unes et les autres correspondent à des stades beaucoup plus bas, et cette notion peut rester étrangère à des civilisations où toutes ses conditions, sauf sa /268/ cause, sont données. Quant à nous nous sommes frappés par le fait que tous les cas indiqués ici et tous les cas vraiment précis que nous connaissons où le mythe a dépassé la simple image de la génération, sont empruntés à des sociétés agricoles. Au surplus, M. Dieterich n'est pas sans avoir senti la question, et la façon dont il considère presque exclusive-

2. [Cf. le texte suivant.]

ment les rites agraires est significative. Nulle part mieux que chez les Maoris on ne pourrait étudier cette formation d'une notion mythique précise. D'une part des clans locaux extrêmement forts, avec système de prénoms bien marqués ; d'autre part un attachement extrême de ces clans à leur sol, leur *mana* étant identique à celui de l'âme (*hau, mauri*), du sol, de la terre-mère (*whenua*) : d'autre part enfin tout le développement mythique luxuriant du mythe de la terre et du ciel, père et mère des dieux. Autour du mythe qui pose l'équivalence, autour du rite qui la dramatise, la notion de terre-mère s'est probablement fermée, précisée ; et reliée aux mythes célestes et autres, elle a formé l'une des bases de toute mythologie agraire. Mais il y a là toute une série d'études à tenter dont nous ne pouvons entrevoir que les débuts.

Si précise pourtant que soit l'image de la mère-terre, il ne faudrait pas croire qu'elle est la seule image de maternité qu'ait conçue l'humanité même antique, ou le folklore, même moderne. Les rapports entre la semence et la plante, entre l'espèce et l'individu, etc., ont été eux aussi figurés sous la forme de l'enfantement : la mère riz, la mère maïs, les *mères* du rituel agraire européen, sont importantes et nombreuses. Il faut encore ici enrichir de toutes les vertus du principe de la végétation notre description de la notion primitive de maternité.

Mais trêve de critiques et d'additions. Le travail de M. Dieterich est des plus importants ; il ouvre une nouvelle avenue. Les idées ingénieuses y abondent, comme par exemple le rapprochement entre la posture accroupie donnée souvent au mort dans sa tombe et la posture du fœtus ; et l'explication par l'idée de résurrection de l'importance, en droit pénal athénien, du bannissement.

[2] Voici à ce sujet l'analyse de Mauss sur le livre d'Ossenbruggen : La notion de propriété terrienne chez les primitifs (1906) * [Cf. supra p. 133] :

/94/Ce travail de M. van Ossenbruggen¹ se rattache à son étude sur le droit d'héritage en Chine, et l'éclaire. Il est conçu dans le même esprit, il a le même but ; mais la méthode redevient comparative, comme dans l'excellent ouvrage sur le droit de tutelle et de tester. De plus, cette comparaison

* Extrait de l'*Année sociologique*, 9.

1. E. van Ossenbruggen, *Over het primitief Begrip van Grondeigendom*, 1905.

système /109/ impératif de circonstances, de règles à multiples considérations ; c'est un édifice de conditions et non pas seulement un système de règles simples et catégoriques. Cela, vous l'avez vu tout à l'heure.

Un exemple : Simiand, vous prendrez la présidence du dîner : votre femme sera en face de vous, et la gauche de votre femme, c'est votre droite, parce que vous êtes en face d'elle.

Vous voyez comment le problème des dispositions réciproques s'est posé au-delà de celui de la simple séparation.

Voilà longtemps que je fis des leçons sur l'étiquette dans la maison malgache, maison qui est à peu près du type chinois. C'est ce que je constate encore cette année dans mon cours sur l'étiquette polynésienne.

Mais il y a plus. J'ai été, grâce aux collections de documents de Hertz et aux derniers travaux d'Elsdon Best mieux à même de fixer les choses. Je crois que nous avons été non seulement beaucoup trop simplistes dans ce cas de la caractéristique impérative du tabou et du sacré, mais encore que nous avons été par erreur beaucoup trop ritologistes et préoccupés de pratiques.

Le progrès que fait Granet est de mettre de la mythologie et de la « représentation » en tout ceci. En fait, la série des positions en plus de droite et gauche : haut et bas, centre, extérieur et intérieur, etc., occupe chez les Maoris, dont Hertz était parti, des places beaucoup plus considérables que Hertz ne l'avait aperçu. Même à propos des Maoris, Granet a donc raison.

Ces façons de penser et d'agir en même temps sont d'ailleurs communes à une très grande masse humaine. Granet sait — puisque nous sommes dans un lien d'intimité absolue — qu'actuellement quand je pense à ces questions d'histoire générale de la civilisation, je vois de plus en plus que les traînées de la civilisation, qui est devenue celle des peuples de la Polynésie, fusent à partir de l'Ouest du Pacifique et vers le Nord du Pacifique. Une partie des choses /110/ de la Polynésie ressemble un peu non seulement au préhistorique indochinois et chinois, mais au protohistorique et même à l'historique chinois. J'ai déjà communiqué à un assez vaste public un petit travail sur le cerf-volant et sur le mât de cocagne et sur les notions concernant les espaces qui s'y rattachent. Je

noterai encore particulièrement les rapports entre la spirale, la grecque, le svastika et les différentes parties du corps.

Partant de là, le problème devient autre ; outre la seule division entre droite et gauche apparaissent toutes les autres divisions spatiales. Considérez en même temps les plans haut et bas, avant et arrière : c'est ce qu'il faut apercevoir si l'on veut décrire la façon dont toute une partie de l'humanité a raisonné. Et il faut ajouter un supplément fort long à l'analyse de Hertz, pour une raison très simple : c'est que l'individu et la collectivité comptent alors non pas par une mais par trois dimensions, ou plutôt comptent six directions, six pôles (souvent orientés cosmographiquement) ou plutôt même en comptent sept, car il faut aussi compter le centre (*ego*, moi) comme un point d'un espace d'une qualité spéciale d'où partent les relations symétriques (haut et bas, avant et arrière, et enfin droite et gauche). Même ce centre est quelquefois confondu et quelquefois distingué du centre cosmographique (camp, sanctuaire, tribal, ombilic au monde, *mundus* etrusco-romain). Attitudes et notions de la collectivité, des individus, de l'individu différent donc en complexité, en variété, mais non en principe de celle que suppose la simple division du travail entre les deux mains comme Robert Hertz l'a considéré et par abstraction justifié.

Que ces modes de penser compliqués ne soient pas étrangers aux Maoris eux-mêmes, c'est ce que prouve abondamment toute une série de notions et de rites ; ainsi une importante institution de figuration matérielle, le *tiki*, œuvre précieuse d'art religieux. Les *tiki heitiki* sont fort à la mode en ce moment même chez nous. Ce sont en effet de très /111/ belles plaques sculptées de jade de couleurs, allant du gris au vert sombre. Ils figurent un fœtus — fortement stylisé — les plus beaux avec un œil de pierre rouge. (Les Maoris étaient chercheurs et sculpteurs de jade et ici aussi interviennent des croyances, très importantes et très répandues autour du Pacifique.) Les femmes nobles portent les *tiki* en pendentifs sur la poitrine. C'est un objet de leur culte, un talisman de force et de fécondité. Ils sont l'image non seulement des enfants futurs, la préfiguration de l'homme, l'union du principe mâle et du principe femelle, et plus spécialement du principe du dieu mâle

tion avec la pratique que nous devons faire attention, et non pas simplement à l'étude de la pratique.

Je crois que sur ce point Granet et moi nous sommes bien d'accord. Tel est le moyen de vous expliquer comment est assuré le développement de ces problèmes et aussi comment le point de départ reste où Hertz et Durkheim et nous tous l'avions fixé.

[CATÉGORIES COLLECTIVES ET CATÉGORIES PURES]
(1934) *

/34/ J'avoue préférer me tenir aux positions de thèse de M. Serrus devant notre Société plutôt que de me référer à son ouvrage. J'y trouve une expression et un sens plus direct des faits que dans une discussion philosophique — par exemple celle de Husserl — et je resterai donc sur le terrain, qu'il a lui-même choisi, de la psychologie de l'intelligence et de la linguistique.

I. — *Linguistique*. — Quoique M. Serrus se soit référé aux meilleurs linguistes, à mon maître Meillet, à mon ami Vendryès, à d'autres, il ne semble pas tenir compte ni des très vieilles et encore assez bonnes traditions comme celle du « mot-phrase », courante au temps de Romanes, ni des analyses générales ou spéciales de Sapir et de Boas, surtout en ce qui concerne les langues nord-américaines. Cette domination plus grande du domaine choisi lui eût permis d'éviter l'expression de « langues sans verbe », et lui eût donné le sens qu'il a cherché sincèrement à acquérir à partir de la syntaxe et de la morphologie des seules langues indo-européennes. Prenons un exemple : un chant de danse (représenté par un mythe ou conte et un rituel important, arunta et loritja, centre australien) consiste en deux mots indéfiniment répétés :

kwaia kwaia,
kwaia kwatja.

* Lettre écrite à la suite d'une communication de C. Serrus, « La psychologie de l'intelligence et la linguistique ». Extraite du *Bulletin de la Société française de philosophie*, 34, Paris.

Mais où a cheminé cette pensée, dans quel milieu réel ? C'est ici qu'on pense bien qu'il faut que la sociologie intervienne. Dans les individus ? Dans la chaîne des individus ? Ceux-ci ne sont que les êtres discrets, les foules où les choses se passent. Par conséquent, les données psychologiques sont celles du possible mental. Elles n'ont ni force ni permanence. Ce qui les réalise, leur donne forme et matière, ce qui les particularise — qui fait, par exemple, que le chinois, les langues polynésiennes pensent tout sous la forme *sexe*, et n'ont pas de mot, d'article, de pronom pour l'exprimer, tandis que le gros des langues indo-européennes connaissent les genres, mais ne pensent même plus aux hiérogamies de leurs astrologues et alchimistes — ce qui catégorise, dis-je, ce sont les sociétés et leur histoire. L'intraduisibilité des langues, celle des mentalités, trahissent l'hétérogénéité des sociétés, des familles de peuples, des aires et des couches de civilisation. Les catégories vivent et meurent avec les peuples et leurs divers apports.

Nous demandons qu'on nous accorde ici un instant. Nous pensons l'avoir prouvé pour le genre, pour le temps. Notre ami Czarnowski tente de le prouver pour l'espace ; Durkheim l'a prouvé, je le crois, pour la totalité. Nous en avons commencé la preuve pour la substance, et indiqué ici même un commencement de preuve pour la « personnalité ». L'époque actuelle dissout pas mal d'« idées innées », et M. Serrus concourt à ces destructions ; mais, avant elle, bien d'autres « Idées », comme eût dit un platonicien, sont mortes. Destin, signatures, correspondances, harmonies sont maintenant de vains mots. — Le fonctionnement de chacune de ces catégories, d'âge, de valeur, de forme et de matière diverses, leurs rapports entre elles dans la logique, la /36/ langue, la science, l'art, la technique, l'économique, en tout, varie avec le fonctionnement des sociétés. Il n'y a ni grammaire pure ni logique pure, c'est vrai ; il y a celles des sociétés avec leurs illogismes et leurs langues charriant plus ou moins ce qu'elles peuvent avoir pensé avec les moyens qu'elles ont eus.

Mais il y a — nonobstant l'abstraction relativement valable, mais seulement provisoirement valable de M. Lévy-Bruhl — en toute langue, en tout symbole écrit ou non écrit, figuré ou non figuré, pensé ou même seulement subconscient, en toute façon d'agir et de penser — et toutes

de l'histoire concrète. Entendu, la sociologie est partie de l'anthropologie, et postule l'unité (relative) de l'espèce humaine. Mais, comme la psychologie, elle voit autre chose : des psychologies différentielles de peuples et de races. Seulement, dans toutes ces psychologies collectives différentes, elle voit d'immenses ressemblances. Les musiques, les danses varient avec les peuples, les familles de peuples. M. von Hornbostel¹ [1. Cf. le texte suivant], M. Curt Sachs disent là-dessus des choses excellentes. Notre musique n'est qu'une musique. Et, cependant, il existe quelque chose qui mérite le nom de « la musique ». Ce n'est pas celle de notre « grammaire musicale », mais celle-ci y rentre. Il en est de même de tous les grands ordres de faits sociaux.

Nos sciences sont éphémères et kaléidoscopiques et, cependant, il y a « la science » et sa logique. Nos techniques — trop puissantes et trop changeantes en ce moment à notre gré — trop stagnantes, trop nationales et locales autrefois — ont partout les mêmes fondements, ou scientifiques (mécanique, etc.), ou empiriques (ethnobotanique, ethnozoologie, etc.). Il y a la technique. Comme les droits et les morales ont un fond humain, les grammaires et les logiques en ont un autre. Même la mystique et la poésie existent, en tant que telles, en général.

Il ne suffit pas de dire que ce fond commun est là parce que les modes généraux de la pensée sont œuvre d'hommes ; il faut dire qu'il est là parce que ces modes sont — même différents — l'œuvre d'hommes se créant des représentations communes et approchant ainsi déjà d'un pas vers la rationalité ; parce que ces hommes ont — même dans l'orgie et l'extase —, communion avec autre chose que soi.

La grammaire pure, la logique pure, l'art pur sont devant nous, non derrière nous.

1. Cf. E. M. von Hornbostel, « Musik der Makuschi, Taulipang und Jekuana », in Koch-Grünberg, *Von Roroima zum Orinocco*.

[1] *Sur les travaux de sociologie musicale de Hornbostel et d'autres musicologues, voir l'analyse qui suit (1925) **
 [Cf. supra p. 152] :

/968/ Depuis la fondation par Stumpf des Archives phonogrammatiques de l'Institut de psychologie de Berlin et depuis ses *Anfänge der Musik*, les problèmes concernant la musique dite primitive ont fait de très grands progrès. En particulier, Miss Densmoore a consacré quatre bulletins du *Bureau of American Ethnology* à la musique de trois tribus — Teton, Ute, Chippeway — et M. von Hornbostel a publié ici et là des analyses approfondies comme il sait les faire, de musiques mélanésiennes, américaines, etc. Les documents commencent à abonder, et une partie d'un important patrimoine humain sera sauvée. Leur élaboration théorique se fait en même temps, surtout sous l'action de ces deux auteurs. On commence donc à entrevoir des lignes plus précises que celles que M. Stumpf avait indiquées¹.

Miss Densmoore a perfectionné ses procédés. Maintenant elle applique une méthode statistique à l'analyse en série des chants qu'elle a enregistrés chez les Hidatsa et les Mandan : elle suit 13 principes pour la mélodie et 5 pour le rythme. De plus, elle les compare avec d'autres musiques sioux (v. les représentations graphiques, peut-être discutables, peut-être fort utiles, nous n'en pouvons décider). Chacun des 110 chants qu'elle publie ici est accompagné d'un commentaire détaillé non seulement au point de vue musical, mais encore au point de vue poétique, linguistique, et soit religieux, soit anecdotique ou historique suivant le cas. On pourra remarquer combien cette étude a fourni de faits à ces points de vue, autres que celui de la musique pure. Ces deux tribus du rameau siou ont conservé plus de leurs chants qu'on ne croyait, et, dans ces chants, plus d'archaïsmes linguistiques et plus de souvenirs vivants de leur civilisation originelle qu'on ne croyait. La Société des femmes-oies a conservé ainsi des fragments de mythes importants ; et les rites de la chasse à l'aigle prennent une tout autre physionomie dans leurs chants étonnamment conservés que dans les simples vieilles observations de Matthews (voir les chants des « Sociétés » et le remarquable mythe de l'invention du flageolet). Musique et poésie de ces tribus sont dignes d'intérêt, même d'un point de vue artistique moderne. Les /969/ éléments esthétiques y sont nombreux. Il y a là des choses à encore imiter.

* Extrait de l'*Année sociologique*, nouvelle série, 1.

1. Cf. *Année sociologique*, 12, p. 840

Les travaux de Miss D. sont plutôt descriptifs, ceux de M. v. Hornbostel sont non seulement tels (voir, en particulier la remarquable description des instruments de musique taulipang, la démonstration de l'unité de ces trois musiques), mais aussi théoriques. D'abord, M. v. H. vérifie une fois de plus sa très importante observation générale de l'unité absolue de toutes les musiques vraiment indigènes des deux Amériques, depuis les Eskimos jusqu'à la Terre de Feu, et à la rive nord asiatique du Pacifique. Peut-être M. v. H. va-t-il un peu loin en parlant d'une unité esthétique à tous points de vue de la race américaine. Ensuite nous aimerions à citer dans leur précision et leur concision les pages consacrées aux diverses sortes de chants, à la liaison entre leurs éléments musicaux et poétiques et leurs effets, en particulier religieux (rapport du shamanisme à la danse et au mythe). Elles contiennent plus de sociologie et plus d'esthétique psychologique que bien de ces immenses dissertations où les philosophes épanchent en général leur goût pour les choses de l'art, et leur incompetence à en créer ou même à les observer.

[DÉBAT SUR LES VISIONS DU MONDE PRIMITIF ET MODERNE]
(1937) *

M. M. Mauss. — Je ne vais dire à Mus ni tout ce que je pense de ses travaux ni tout ce que je pense de ce qu'il nous a dit. Avec M. Foucher j'ai eu l'honneur d'avoir été un de ses maîtres. J'ai eu un peu à défendre son œuvre contre des indianistes de la stricte obéissance. Si je crois qu'il a raison, ce n'est pas du tout parce qu'il a apporté des vérifications à ce que nous avons pu dire les uns ou les autres, mais parce qu'il a dit les faits.

/107/ Vous avez parlé de l'absence du dieu. Cette question de l'absence du dieu et ces représentations figurées du dieu se pose d'une façon aiguë à propos d'une des plus grandes antiquités de notre Occident, celle que les germanistes ont longtemps considérée comme la plus haute expression de l'art germanique¹, à savoir le vase de Gun-

* Intervention à la suite d'une communication de P. Mus ; « La mythologie primitive et la pensée de l'Inde ». Extraite du *Bulletin de la Société française de philosophie*, 37, Paris.

1. Celle-ci, Hubert le démontre, se trouve, au fond, être l'expression de l'art et de la religion celtiques.

destrup, avec ses panneaux. Il y en a un qui est purement indianiste, et même bouddhiste : Deux éléphants adorent une table basse, avec un buste dans le fond, le Dharmacakra, la roue de la loi. Tout ceci assez mal identifié, et l'objet de dissertations d'auteurs irlandais, allemands, scandinaves. Mais tout y est évident. Cette notion du dieu qui est parti, mal représentable même sous ses formes symboliques, a eu un retentissement immense qui a traversé rigoureusement tout l'ensemble du monde antique pour finir par un vase fait par des Scordisques, sans doute des Germains, à l'usage de princes celtes vivant dans le Jutland, peu avant notre ère ou peut-être peu après.

/108/ Ceci pour vous dire que tout ce que vous nous avez décrit doit entrer rigoureusement dans l'histoire de notre propre pensée européenne. Plus je vais (je suis en train de préparer l'édition du livre d'Hubert sur les Germains), plus je vois que les grandes ondes de civilisation viennent de très loin, et ont retenti très loin. J'ai eu encore, pas plus tard qu'hier, à parler avec notre ami Seligman de son article sur les perles de verre de La Tène (Celts) en Chine.

Nous nous faisons du monde ancien une idée un peu fausse. Les médecins grecs ont rencontré les médecins hindous à la cour des Achéménides ; le manichéisme, c'est une idée partie de l'Iran, et ainsi de suite. Les conceptions du monde, par les anciens, y compris celle d'Aristote, n'étaient pas sans dépendance même vis-à-vis de celles que vous nous indiquez. Ainsi la distinction du nombre des sphères rappelle celle des « ciels » (pour ne pas dire cieus), parce qu'elles sont rigoureusement, comme des ciels de lits, posées l'un au-dessus de l'autre.

Même le territoire où de pareilles idées se sont développées est encore plus vaste. Elles sont représentées par le nombre des queues de cerf-volant de l'île de Mangaia ; elles le sont par les échelons de l'échafaudage sur lequel montent les princes à Hawaï comme chez les Maoris.

Ainsi, posé tel que, votre problème est résolu, mais il n'est résolu que dans une certaine abstraction de ce qui est autour. Notre Société attend sans doute que je le déplace. Vous avez fait allusion au temps, à l'espace, à la classification. C'est sur ce dernier point que nous avons déjà fait quelque chose, que Granet en a indiqué encore

davantage à propos de la vieille Chine. Je me permets d'annoncer ici un travail qu'on trouvera dans le fascicule — fort en retard — des *Annales sociologiques* concernant la religion. Il porte un titre assez vaste : « Macrocosme et microcosme » [1. Cf. *infra* p. 160], et en sous-titre : « Tiki » : le nom d'un simple dieu maori, qui est d'ailleurs un dieu généralement connu en Polynésie et même en Micronésie. Ce n'est nullement moi qui établis le fait, je n'interprète pas ; il n'y a pas l'ombre d'une hypothèse dans ce que je vais vous dire. Mais vous allez voir comment on peut se tromper. Travaillant ensemble au British, Hertz et moi, nous avons remarqué sur un appendice du volume I de White, *Ancient History of the Maori*, une figure d'un dieu appelé Tiki. Nous primes tous deux avec enthousiasme notre même fiche. Nous avons copié soigneusement : Tiki... c'était un petit bonhomme avec une touffe de cheveux, nu, son membre viril est caché pudiquement. Immédiatement sont inscrits à leur place les noms des dieux de sa droite et de sa gauche, le dieu de la guerre et le dieu de la paix. De plus, les dieux de l'intelligence, /109/ des rêves et du ciel qui sont sur sa tête, les dieux des pieds et de la magie,... etc. Ceci nous avait prodigieusement intéressés. Le fait fut un des points de départ du travail de Hertz sur la gauche et la droite.

Plus tard, j'ai fait une communication dont quelques-uns se souviennent peut-être sur ce Tiki, au Congrès des anthropologistes, elle a été publiée sous forme d'ailleurs très courte. A ce moment, après avoir fait ma conférence, je me suis précipité au British pour revoir le texte que j'avais cité. Alors, à ma profonde stupéfaction, à trente ans de distance, je me suis trouvé devant bien autre chose que ma fiche. J'avais devant moi un énorme dépliant rédigé par experts, résumant les dires des grands-prêtres de Nouvelle-Zélande, pour White, sur les ordres de Grey et de White. Ce sont des documents qui datent de 1859 à 1886. Par conséquent ils sont complètement en dehors de toute viciation de l'ethnographie professionnelle, de l'ethnologie et de toutes les sociologies que vous voudrez imaginer. Autour de tous les membres de Tiki, et de toutes les parties du corps de Tiki, sur ce très grand dépliant, se déploie la classification complète du monde, celle des temps

En vérité (et voici ma conclusion historique et sociologique — philosophique, si l'on veut), lorsque vous parlez de participation exclusivement à propos de mentalité primitive, vous vous heurtez à bien des écueils. D'abord il ne s'agit pas d'une mentalité primitive, je viens de le dire, et ensuite il ne s'agit pas seulement de participation. Vous pénétrez dans un monde différencié et construit, et non pas dans un monde inorganisé. Et ce monde est tellement constitué que, par exemple, à Madagascar — les Malgaches sont des Malayo-Polynésiens quant à leur civilisation — des gens vous parlent de la dent du Sud et de la dent du Nord, de la dent de l'Ouest et de la dent de l'Est. Ils ne font pas un pas à l'intérieur de la case, ils ne passent pas l'un à côté de l'autre sans tenir rigoureusement compte et des temps et des espaces, et de toutes les circonstances, de la caste en particulier, etc. La pire insulte que vous puissiez faire à un chef malgache aussi bien qu'à un chef polynésien, c'est de marcher sur son ombre, de passer devant lui ou bien de manger plus haut que lui « sur sa tête » : c'est pourquoi, par exemple, ils ne descendent pas au premier étage des bateaux, ils ne veulent pas rester autre part que sur le pont. Voilà donc les notions du haut, du bas, de la droite, de la gauche, du temps, de l'espace et de la répartition de toutes choses suivant les temps, les espaces, qui sont articulées jusque dans le détail de la vie courante. Chaque coin de la maison, chaque événement de la vie est catalogué, senti comme orienté, convenant à des heures et des choses dans tous les pays à divination par le sikidi. Ces pays sont toute l'Afrique, où cela vient d'Arabie. Et, en Arabie, cela vient de Chaldée, de l'Inde et de l'Iran ; et je ne sais dans quel sens exact ces emprunts furent faits. Quand j'ouvre mon Brâhmakarman et un plateau de géomancien arabe, je vois que toute une grande partie de la divination arabe est au bout de principes de la divination communs à toute l'humanité de l'Afrique et de /111/ l'Océan Indien, même de l'Océan Pacifique. On est donc en présence d'un concept du monde (*mundus* étrusque et romain) qui se place autrement que nous ne le plaçons, ou, plus exactement, autrement que ne le placent ceux d'entre nous qui sont des dissociés, des cartésiens. Car la moindre diseuse de bonne aventure et même les jeunes polytechniciens et les couturières qui l'écoutent

[1] Ce travail n'a, en fait, jamais été publié. Voici cependant le résumé d'un exposé portant sur le même sujet : [Macrocosme et microcosme] (1937)* [Cf. supra p. 156] :

M. Mauss s'excuse et regrette d'avoir à remplacer M. le Révérend Père Teilhard de Chardin, souffrant, et d'avoir dû improviser cette conférence.

/686/ Elle se bornera à indiquer un certain nombre de questions concernant les croyances maori à une mythologie, à une cosmologie du macrocosme et du microcosme.

Ces observations se rapportent à une communication qu'il a déjà faite au Congrès d'anthropologie de Londres, mais que, vice-président d'une des sections de ce Congrès, il n'a pas pu publier, étant donné les exigences des sujets de ses collègues. On la trouvera dans les comptes rendus de ce Congrès (1934).

Il s'agit du dieu Tiki et du « petit Tiki », et aussi des tikis, — ces fameux bijoux de jade représentant des fœtus d'homme, d'ordinaire à œil rouge, un dieu dont l'importance mythologique est considérable à tous points de vue.

Après avoir fait ce travail, en vérifiant le document dont il s'était servi, il a retrouvé que l'un d'eux était un extrait d'un immense appendice à Maori Mythology, n° 1, dans Ancient History of the Maori, de John White : c'est un vaste dépliant qui a été constitué avec la collaboration de prêtres de Nouvelle-Zélande, travaillant autrefois suivant les instructions de Grey, jusqu'en 1859, et continuant à travailler avec White jusqu'en 1887.

Or, ce document, corroboré par de nombreux mythes qui occupent presque tous les volumes I et II de la collection de White, représente, en relation avec un Tiki central, toute une classification complète du monde et des événements du monde de la cosmographie et son histoire : en somme, une cosmologie qui est le système des concordances, des correspondances, une signature, comme on dirait en astrologie égyptienne antique ou moderne complète.

* Extrait de l'Anthropologie, 47. Résumé d'une communication présentée à l'Institut français d'anthropologie.

schvicg met admirablement en lumière cette révolution qui s'est opérée entre l'ancienne et la nouvelle conception de la matière.

Mais vous attendez de moi des faits empruntés aux primitifs, à ces peuples si mal nommés, que l'on met tous sur le même rang, que l'on croit sans secret, sans difficultés à comprendre, sans grand esprit, illogiques, ou mystiques, ou brutaux, ou matériels. Il y a entre eux — rassurez-vous — autant de divergences, et plus, que dans les nôtres, et des capacités de tous grades. Cependant ils nous dépaysent profondément et nous apprennent à penser autrement qu'en « homo sorbonnais » ou « oxonimois » grâce à d'autres « homines sorbonnais ».

/19/ Je m'occupe depuis longtemps de la notion de nourriture. C'est une des originalités des sociologues français que d'avoir examiné les diverses catégories de l'esprit. Donc, nourriture connote subsistance (le mot même s'emploie comme synonyme de nourriture), et substance ou matière. Chez les Romains, la notion de subsistance était à la base de substance. On trouve encore *substantia*, substance, dans le langage juridique français. En sanscrit, l'évolution est analogue. Et le mot a changé de sens avec la société qui a changé. On connaît les admirables travaux de Meillet sur la corrélation de ces deux évolutions. La nourriture est pour moi une des notions les plus importantes parmi celles qui se trouvent à la base de la notion de matière. L'homme compétent, Gorce, approuve cette façon de voir. Les beaux travaux de Spencer et Gillen relativement aux Arunta d'Australie, et ceux des ethnographes contemporains, permettent de généraliser notre théorie de la filiation des notions de matière et de nourriture. On retrouve, en effet, chez la plupart des primitifs de nos jours les mêmes rites compliqués d'initiation relatifs à la nourriture. Vers vingt et un ans, âge où quelques-uns d'entre nous se préparent à l'agrégation, cette autre initiation de « civilisés », l'individu dit sauvage reçoit, lui, le *pouvoir de manger*. Il est, autrement dit, initié à la nourriture, ou encore, il faut que le propriétaire d'un totem lui *ouvre la bouche*. Il pourra manger de l'animal sacré quand on lui aura révélé par les images ou par les masques ce qu'est le totem. Images et masques (suivant les tribus) concèdent donc

on trouvera toute la cosmogonie, toute la cosmologie, et une classification des espaces et des temps. Au-dessus de tout, figuré par un cercle, se place le dieu suprême, Hio. Plus bas, se trouve l'espace du ciel habité par les dieux de la pluie et du beau temps : c'est le ciel /21/ des lacs. Ensuite, on descend jusqu'à l'endroit où l'esprit de l'homme est formé. Vient alors le séjour des serviteurs des dieux inférieurs. Après eux, se trouve le séjour des êtres inférieurs. On descend ainsi jusqu'au lieu où habitent les âmes prêtes à sortir. Et enfin, on arrive à l'espace le plus bas dans lequel les esprits vivent à côté des choses.

De cette mythologie compliquée des espaces il est aussi bon de connaître, pour le problème qui nous occupe, l'aperçu suivant : il y a les espaces de l'agriculture, au-dessous desquels les dieux du mal tuent deux des dieux qui n'ont pas été assez mangeurs. Au-dessus, il y a Koré, le mythe de tout espace et dont on voudrait savoir s'il a soufflé sur le monde pour le créer ou si c'est le monde qui a soufflé sur lui (version magaiïa du mythe de Koré).

Pour désigner l'eau en sanscrit, il y a deux mots : l'un a donné *aqua*, il désignait l'eau qui est une chose, l'eau vivante, l'eau femelle ; l'autre a donné *Wasser, water*, c'était l'eau inanimée. A propos de toutes ces mythologies, remarquons la division en éléments mâles et femelles. Le mythe d'Isis et d'Osiris est instructif à cet égard¹. On peut dire que Platon et que Socrate se sont inspirés d'un peu de tout et que, d'autre part, l'alexandrinisme représente déjà une dégénérescence. A ce propos, on peut se reporter aux intéressantes études sur l'alchimie grecque de MM. Bidez et René Berthelot.

Pour nous résumer, la notion de matière apparaît comme un principe vivant, et, malgré ce qu'on croit généralement, pour Aristote, c'est un corps vivant. Ces formes sont bien imprécises, mais guère plus que nos propres conceptions de la matière.

1. Ce mythe se rencontre encore dans « Plutarque ».

A l'exposé de M. Mauss fit suite la discussion suivante :

/22/ M. BERR. — *C'est un régal que d'entendre M. Mauss. On méditera longtemps sur ce qu'il a dit. Malgré l'apparence, pas un instant il n'a perdu de vue le sujet. Il nous a montré combien il est difficile de savoir et de comprendre ; combien la notion de matière a été préformée par la religion et la magie, et combien elle demeure toujours en étroite liaison avec l'état de la société, et plus particulièrement de la technique, à un moment donné du temps et de l'espace. Enfin, grâce à lui, nous avons appris que la matière est intimement liée à la vie et à l'esprit. De toutes ces réflexions, on peut conclure que la notion actuelle de matière est extrêmement tardive.*

M. MALFITANO. — *La notion de matière au temps des Atomistes et des Epicuriens contenait déjà l'essentiel de ce que nous y mettons actuellement : atome et mouvement. La notion d'atomes insécables, solides et durs, donc infiniment matériels selon Leucippe et Démocrite, ne doit-elle pas être considérée comme la contrepartie de la notion d'espace divisible à l'infini, donc purement formelle, des Eléates ?*

M. MAUSS. — D'accord. Sans doute Démocrite a-t-il été un grand homme ; seulement nous n'avons plus son œuvre. Il a certainement été aussi bien informé qu'Aristote, son disciple. Il a eu aussi l'intuition de la philosophie du devenir qui, chez Protagoras, est inséparable de la théorie des germes.

M. MALFITANO. — *L'atome est le terme synthétique entre le /23/ devenir et ce qui est donné. Pour les Eléates, il fallait choisir entre l'être et le devenir.*

M. MAUSS. — *Εἶδος et εἶδωλον (le fœtus), c'est tout un problème. La distinction entre la forme et la matière était sans doute claire pour les philosophes naturalistes, mais ne devait pas l'être pour les philosophes mathématiciens, comme Zénon.*

M. MALFITANO. — *Dans les théories corpusculaires, la matière a une forme nette ; elle est liée au principe de la causalité et à l'idée de la conservation.*

M. CLAVERY. — *Elève de Victor Brochard, il est de mon devoir de souligner le caractère relatif de la notion de temps, mesure souvent arbitraire de la durée, par la succession des jours et des nuits non parfaitement égaux même à l'Equateur. Le fait est patent. Sur ce grain dans le ciel qu'est notre planète partagée depuis trente ans en 24 fuseaux horaires, il est, au même moment, toutes les heures à la fois. Il ne s'agit que de s'entendre quant au premier méridien. En passant de l'ouest à l'est l'autre méridien 180° E. Greenwich, on re-*

quelques systèmes archaïques de représentations religieuses

[LE CALENDRIER HISTORIQUE DES KIOWA]
(1904) *

/282/ Nous ne sommes pas encore assez avancés dans la théorie des représentations collectives pour pouvoir faire un compte rendu de ce livre ¹, qui porterait sur la façon dont cette peuplade indienne a envisagé, enregistré sa propre histoire. Pourtant c'est là un problème qui mériterait notre attention. Les peuples, comme les individus, ont, par suite de diverses causes qu'il s'agirait de déceler, un sens du temps, un sens historique, plus ou moins développé. A la plupart des tribus des prairies et des lacs américains, un pareil sens ne peut être dénié. La plupart ont tenu des calendriers. Les *wampuns* (iroquois), les inscriptions sur bouleau (ojibways), les pictogrammes sur peau de bison (dacotahs), contiennent des /283/ histoires authentiques et certaines. Toutes ces questions de la division du temps, de l'étendue des souvenirs sociaux, pourraient être, probablement, utilement posées à l'aide des documents publiés sur les annales des diverses tribus peaux-rouges. Elles éclaireraient même peut-être certains traits de notre notion, à nous, du temps, de la même façon que la notion d'espace recevrait un jour tout nouveau d'une bonne étude des croyances collectives concernant l'orientation. A regret, faute d'études suffisantes, nous ne pouvons indiquer ici qu'un sujet de recherches. Et nous devons nous occuper de ce livre de M. Mooney, l'un des meilleurs ethnographes existants, pour étudier simplement les phénomènes religieux et juridiques qu'il nous signale chez les Kiowa, encore assez mal connus, au fond.

Les Kiowa sont une des plus importantes tribus, autrefois sises au N.-O. des prairies et maintenant refoulées dans les réserves qui portent son nom. Son habitat était assez fixé, mais, de diverses sources, et de par son histoire, nous savons qu'elle étendait les raids de ses guerriers jusqu'au plein

* Extrait de l'*Année sociologique*, 7.

1. James Mooney, « Calendar History of the Kiowa Indians », *17th Annual Report of the Bureau of American Ethnology*, 1895-1896, daté 1898, paru 1902, Washington.

Mexique. Même l'une de leurs « médecines » ou plus exactement, l'un de leurs fétiches, « le bâton fourchu », provient de révélations miraculeuses, arrivées il y a peu d'années, au cours d'une de ces parties de brigandage, à un individu merveilleusement échappé. Ils ont été alliés aux Crows, aux Comanches et aux Apaches, et se ressentent fortement, dans leur civilisation, de cette alliance. Ils formaient avec eux une puissante confédération avec laquelle les Européens, tant mexicains qu'anglo-saxons, eurent à compter souvent. Ces raids et ces alliances eurent un remarquable effet sociologique, qui affecte profondément toute la morphologie de cette tribu. D'abord les Kiowa se sont intégrés toute une section apache, qui continue à parler apache en même temps que kiowa. Ensuite, par l'effet de l'usage suivant lequel les prisonniers de guerre — ou esclaves — sont adoptés par la famille du vainqueur, ils en arrivèrent à s'assimiler une foule considérable de captifs, femmes et enfants.

C'est, quant à nous, ce fait qui rend compte d'un trait de leur organisation juridique et religieuse : à savoir l'absence du clan, du clan totémique en particulier. M. Mooney attache une excessive importance à ce fait négatif. Il admet un peu vite, que les Kiowa n'ont jamais dû le connaître, /284/ parce qu'ils ne le connaissent pas plus qu'un certain nombre de tribus athapascanes et shoshones de l'ouest américain ; il va même jusqu'à adopter l'hypothèse de Hale sur la nature entièrement artificielle du clan. Mais il reste selon nous de suffisantes traces qui permettent d'induire que l'on ne peut, en tout cas, prouver que les Kiowas ont toujours fait exception à la règle de l'organisation en clans. En premier lieu, s'il ne subsiste pas de totems de clans, il semble subsister au moins des totems individuels. (Les noms d'animaux que portent les individus et les pictogrammes qui les désignent sur les calendriers, remarquablement analogues d'ailleurs aux pictogrammes dacotahs du même genre.) En second lieu, la famille à descendance utérine est encore très forte, puisque le mari va résider chez les parents de sa femme ; et même la parenté par groupes existe toujours puisque, à diverses reprises, M. Mooney, dans l'explication de généalogies, est obligé de poser que fils = neveu. Ensuite si les divisions de la tribu sont devenues strictement politiques, deux de ces divisions locales portent des noms d'animaux. Enfin, un système développé de blasons héréditaires, sur lequel M. Mooney nous promet de prochains renseignements, peut fort bien s'être définitivement substitué à un ancien totémisme dont il occupe parfaitement la place, puisque le blason emporte avec lui des droits, une parenté, un nom, des tabous, des fonctions reli-

de toutes choses. Aussi, à mesure que la société se différencie, que le mouvement d'individuation s'y accentue, non seulement l'homme se sépare de l'univers, mais les hommes tendent à se distinguer les uns des autres. C'est ainsi que l'auteur explique les formes personnelles que prend la substance animique. De là viendrait la notion du double, qui peut sortir du corps à titre temporaire. Mais, malgré sa plus grande indépendance, le double reste relié au corps, il en est inséparable. Ce n'est qu'un aspect plus personnel de l'âme impersonnelle.

C'est seulement à la mort que la notion de l'âme proprement individuelle prendrait naissance. Il est trop clair, en effet, que la plupart des pratiques funéraires et les rites du deuil la supposent. Aussi, quand, dans la seconde partie de son livre, M. K. aborde ces questions, il suit de nouveau Wilken et Tylor. Il ajoute cependant à leur théorie deux intéressantes contributions. D'abord, il apporte des faits nouveaux qui confirment l'explication que M. Hertz a donnée ici-même² des longues funérailles et du double enterrement. Puis il insiste sur un côté important du deuil : c'est l'effort que font les parents pour ressembler au mort, pour être mort comme lui, pour vivre comme lui au pays des morts. Il explique cette imitation par le désir de ne pas irriter le mort, de ne pas même se faire remarquer de lui. Ce sont de ces mobiles étroitement utilitaires auxquels recourt volontiers l'école anthropologique. Nous doutons que ce soient les vrais.

On voudrait savoir quel rapport il y a, suivant M. K., entre cette conception de l'esprit individuel et la notion du *zielestof*. Sont-elles tout à fait indépendantes l'une de l'autre, ou bien doit-on n'y voir que deux moyens d'une même évolution ? Nous savons que, sous l'influence de conditions sociales, le *zielestof* est susceptible de prendre comme une apparence plus personnelle chez le vivant ; l'âme du mort ne serait-elle /217/ que l'aboutissement logique de ce mouvement ? D'après certains passages, on pourrait être tenté de croire que la seconde solution est celle vers laquelle penche l'auteur. Il dit, en effet, que les premières âmes qui aient été conçues comme survivant au-delà du tombeau et y gardant leur individualité, sont celles des chefs, c'est-à-dire des membres de la société qui se sont les premiers et le plus complètement individualisés. Mais, en fait, M. K. refuse d'aborder de front la question : il se borne à constater qu'il rencontre les deux notions et il s'interdit de rechercher si l'une vient de l'autre. Aussi ces deux catégories de faits sont-elles étudiées dans

2. *Année sociologique*, t. 10.

dieux. Ici, les documents rassemblés sont moins nombreux et plus courts. Nous craignons, d'ailleurs, que les tendances apologetiques, franchement avouées, de notre auteur n'aient fortement affecté sa façon de voir et de grouper les faits. L'anémisme, pour lui, n'est qu'une régression à partir d'une révélation primitive. Nous ne discuterons pas cette thèse ; la révélation du *zielestof* est, en tout cas, peu d'accord avec celle de la Bible.

On s'étonnera que M. K. n'ait consacré aucun paragraphe au totémisme. Sans doute, il ne faut pas attribuer au totémisme toutes les croyances relatives aux rapports de l'homme avec les animaux. Mais, au moins chez certains Battak, il y a du totémisme et même un totémisme très compliqué. Il eût été important de ne pas le passer totalement sous silence.

[CULTES DES TRIBUS DU BAS-NIGER]
(1910) *

/136/ Nous réunissons dans cette étude, plusieurs livres qui se rapportent à des sociétés très éloignées les unes des autres, de l'Afrique occidentale¹. Elles ressortissent toutes à des groupes de peuples à peau franchement noire, cheveux crépus, membres allongés, qui, seuls, méritent le nom de nègres proprement dits. Entre elles, il n'y a pas seulement unité de race, mais de civilisation : leurs langues sont de la même famille². Toutes sont encore assez proches du totémisme pour en avoir conservé des traces importantes ; mais, en même temps, elles en sont déjà assez loin pour être arrivées à former les grandes nations monarchiques d'Achanti, de Dahomey, les grandes tribus /137/ commerciales et diplomatiques, Mandingues, Haoussa, etc., des villes, des agglomérations considérables comme Yoruba, Benin, Abeokuta, Kayes, etc. Entre leurs institutions religieuses, morales, juri-

* Extrait de l'*Année sociologique*, 11.

1. Spieth Jacob, *Die Ewe-Stämme. Material zur Kunde des Ewe-Volkes in Deutsch-Togo*. Berlin, 1906.

Leonard Arthur Glyn, *The Lower Niger and its Tribes*, Londres, 1906.

Desplagnes Louis, *Le Plateau central nigérien*, Paris, 1907.

Delafosse Maurice, « Le peuple Siéno ou Sénoufo ». *Revue des études ethnographiques et sociol.*, 1908, 1909.

2. V. Westermann, *Ewe Grammatik*, p. 4.

par de multiples concepts les contradictions intellectuelles et sentimentales des rites et des idées qui se rapportent à l'âme. Il résulte que la notion abstraite d'âme se résout à une multiplicité désordonnée d'idées concrètes, mais qui, par la manière dont elles se recouvrent les unes les autres trahissent leur parenté et leur unité fondamentales.

Ces différentes âmes se répartissent en deux groupes fondamentaux.

Il y a d'abord celles qui tiennent plus ou moins étroitement au corps même de l'homme, c'est l'ombre, l'image, le *luwo*. Mais il y a deux sortes de *luwo* ou d'ombre. L'une, grande, ne quitte pas le corps : c'est l'ombre du jour ; l'autre, plus petite, est susceptible de s'éloigner et elle est éternelle. On peut ranger dans la même catégorie la forme que prend l'âme à la mort ; elle porte le nom de *noli*. C'est au *noli* que s'adressent les rites funéraires. Il se confond très souvent avec le grand *luwo*.

Il y a, en second lieu, des âmes qui sont tout à fait indépendantes du corps des êtres qui sont à côté de lui et qui /140/ jouent plutôt le rôle des génies protecteurs ; ce sont les *nunuwo* (rad. *nu*, être à côté de). Il en est de deux sortes : la distinction est indiquée par M. Spieth lui-même.

Les uns restent dans l'au-delà ; ils représentent l'essence éternelle et perpétuellement réincarnée en même temps que le sort qui l'attend dans la vie. L'au-delà, qui porte le même nom que la ville originaire des Ho, celle d'où ils sont sortis, à la tête des nations, c'est *Amedzowe* (*ame* signifie homme et *dzo*, apparaître). C'est l'endroit où, après les rites funéraires retournent certains des *nunuwo* qui assistent l'âme sur cette terre. C'est là que s'en va le *noli*. Il n'y a pas moins de trois génies qui attendent l'homme dans l'au-delà, qui veillent sur lui ou le tourmentent tandis qu'il vit sur la terre. Il y a d'abord la mère spirituelle, *nolimeno*, celle qui vous accouche comme *noli*, en tant que mort destiné à revenir sur terre. Car le *noli* ne se réincarne qu'après une nouvelle gestation. Toutefois, c'est une personnalité assez secondaire. Nous ne voyons même dans le travail de M. Spieth qu'un seul texte, et dubitatif, qui dise qu'il y en a une par individu. Si l'on remarque que la *nolimeno* est censée tuer très souvent dans l'enfance l'être même qu'elle a mystiquement accouché, on se prend à se demander si ce ne serait pas une hypostase mauvaise, dans l'au-delà, soit de la terre mère, soit des pouvoirs féminins générateurs du ciel, hypostase destinée à expliquer le phénomène si angoissant pour le Nigritien, de la mortalité infantile. — En second lieu, quand l'esprit qui va se réincarner quitte *Amedzowe*, il fait à ses compagnons la promesse,

sort, son destin, son *dzogbe*. On voit tout de suite l'analogie qu'il présente avec le *gbetsi* qui semble bien n'être que son aspect dans l'au-delà et avec lequel, d'ailleurs, il est souvent confondu⁵.

Mais il faut se garder de voir dans ces divers principes autant d'entités spirituelles, distinctes et indépendantes. En réalité, elles chevauchent les unes sur les autres et se confondent en totalité ou en partie. Nous venons de voir que le *dzogbe* est souvent pris pour le *gbetsi* et réciproquement : c'en /142/ est une autre forme. D'autres textes l'identifient au *noli*, âme du mort sous son aspect mauvais, et même à l'*aklama*. Mais l'*aklama* n'est qu'un avatar de l'*adee*⁶ ; c'en est une spécification plus récente et, probablement, moins générale. D'un autre côté, nous avons vu que l'*aklama* se confond d'ordinaire avec le petit *luwo*, le grand *luwo* avec le *noli*. Finalement, tous ces termes sont substituables les uns aux autres d'une manière directe ou indirecte. On pourrait établir *luwo* = *noli* = grand *luwo*. Il n'y a, en dehors de cette série, que la *nolimeno* et l'esprit du conjoint de l'au-delà ; mais ce sont là évidemment des génies d'une espèce très différente et qui ne symbolisent pas la personnalité de l'individu. Quant aux autres conceptions, elles ne font que traduire les aspects différents de l'âme. Il y a dans l'âme de l'homme quelque chose de permanent, d'éternel, et quelque chose de passager, puisque c'est toujours la même âme qui se réincarne, il y a la substance immortelle dont elle est faite, la forme temporaire qu'elle prend à chaque génération ; il y a un côté par où elle exprime simplement l'homme, un côté par où elle le domine ; la mythologie a hypostasié ces multiples aspects, les fonctions variées qui sont attribuées à l'âme dans ces divers états. De là l'extraordinaire complicité de ces notions en même temps que leur mutuelle pénétration.

On a pu entrevoir chemin faisant que cette théorie de l'âme est solidaire d'une doctrine de la réincarnation. Celle-ci est même d'une particulière netteté⁷. Un certain nombre de prénoms et d'âmes sont affectés à chaque groupe familial.

5. Nous mentionnerons simplement un curieux dieu personnel dont la physionomie est trop falotte pour qu'il y ait lieu de la décrire : c'est le « gardien des pierres », celui qui compte les pierres-années, d'ordinaire limitées à sept, nous ne savons pourquoi.

6. A Akowie, le *luwo* est même élevé à la hauteur d'une notion générique qui enveloppe toutes les autres âmes comme des espèces ; mais peut-être cette généralisation est-elle due à une influence européenne.

7. Cf. *Année soc.*, 9, p. 268.

guère explicables autrement. Il y a, d'ailleurs, de nombreuses sociétés nègres où il est encore très vivace. On le rencontre, en particulier, chez les tribus de la rivière de la Croix, qui ne sont pas très éloignées du Bas-Niger. /144/ Là, M. Partridge a constaté des tambours et des poteaux totémiques, curieusement analogues aux instruments similaires de Mélanésie et d'Amérique. Nous savons même quelle forme prit le totémisme, en pays nègre, quand il céda le pas aux cultes agraires et à des dieux qui, d'ailleurs, ne sont quelquefois que les chefs d'une espèce animale où ils se symbolisent. Ce qui a servi de transition, c'est l'usage qu'on constate dans toutes les grandes sociétés du Niger français, des *tana*. Les *tana* sont des interdictions, mais ordinairement conçues sous la forme suivante : pour des raisons diverses, guerre, mariage, services rendus, révélation, miracle, accident, etc., un individu contracte alliance perpétuelle avec un animal auquel il s'interdit et interdit à tous ses descendants de toucher. M. Delafosse nous signale, chez les Siena ou Senoufo, des totems sous-tribaux de ce genre. Mais si significatifs que soient tous ces faits, il faut convenir que, chez les nègres, le totémisme ne se présente, là où on le rencontre, que sous une forme très évoluée et que les autres phénomènes religieux tendent, de plus en plus, à le recouvrir⁸.

Le culte agraire. — Nous n'exposerons pas le résultat de tous ces travaux sur les cultes des Nigritiens. Ils font définitivement évanouir cette malencontreuse notion du fétiche, que nous avons si souvent critiquée. Ce que nous rencontrons chez tous ces peuples, c'est une abondante et très complexe mythologie. Chez les Ewhé, nous voyons des séries de grands dieux, célestes, moraux (nous parlerons plus loin d'un dieu-loi), des dieux terrestres, quelques-uns d'un type connu, comme la terre-mère, quelques autres d'une sorte assez rare, comme le dieu des marchés, de la cuisine, etc. ; chez les Habé, nous voyons, outre une foule d'esprits plus ou moins totémiques, figurés ou non dans les fêtes par des masques, une triade divine, Père-Mère-Fils, tout à fait analogue à celle que l'on trouve à Ashanti et que l'on a crue d'origine chrétienne. Chez les Ibo et au Bas-Niger, c'est depuis l'arbre ancestral

8. Avant de quitter les théories relatives à l'âme, signalons un fait que nous trouvons dans le livre de M. Léonard. Dans une certaine mesure, l'âme dépend du statut religieux et même civil de l'individu. Le suicidé perd son âme ; l'homme libre, seul, en a une. On voit la relation qui unit le nom, le titre de citoyen aux génies protecteurs et à l'âme.

c'est-à-dire du génie de l'ancienne récolte. On dirait que ce sont autant de cultes agraires rivaux. On trouvera, d'ailleurs, dans Spieth un tableau complet de culte de l'igname : incendie solennel de la brousse, ouvrage à la fois rituel et technique d'assolement, chasse rituelle (comparable à celle des Zuñi) ; fêtes des semailles (où sont remarquablement confondus le grand dieu et l'*aklama*, génie individuel et du propriétaire du champ et du champ lui-même) ; fête de l'expulsion du mal, fête de l'entrée des ignames que l'on approche solennellement et progressivement d'abord du seuil de la ville, puis du quartier, puis de la maison, enfin des pénates domestiques ; grande communion, etc. D'autre part, dans tout le calendrier habé, nous ne voyons qu'une fête qui échappe à la règle commune : c'est une fête des morts, sorte de Toussaint.

Nous ne pouvons exposer ici tous les faits que contient le beau livre de M. Spieth. Nous signalerons pourtant l'importance de la monographie consacrée aux rites funéraires et au culte des morts. Les quatre modes d'enterrement normal et les huit modes d'enterrement accidentel (à la suite de suicide, de crime, de sortilège magique, de telle ou telle maladie, etc.) nous montrent à quelle complexité peut parvenir le système des funérailles et combien, par suite, il faut être prudent en matière de théories sur cette question.

Un autre point sur lequel il peut y avoir intérêt à appeler l'attention, d'autant plus qu'il a échappé à M. Frazer, concerne ce qu'on désigne communément du nom assez impropre de prostitution sacrée. M. Frazer a vainement cherché dans le livre de M. Spieth des renseignements sur cette question. Il est certain, en effet, qu'une regrettable pudeur semble bien avoir fait taire à M. Spieth des usages importants (on a un exemple de cette réserve à propos de la traduction de *Bablu-saga*. Cependant, même à travers ces réticences, des faits significatifs apparaissent. Même chez les Ho, Agbasia n'est pas le seul dieu qui donne des enfants aux femmes stériles, à qui ces enfants sont ensuite voués ; et dont ils portent le nom. Presque tout dieu est ainsi un générateur. Puis toute fille qui est censée avoir cette origine est obligatoirement l'épouse du prêtre du dieu ou de quelqu'un de ses parents ; tout garçon est son esclave, jusqu'à ce qu'il soit échangé contre une petite fille de la même famille. C'est bien la preuve que, dans tous ces cas, une obligation sexuelle résulte de la naissance. En dehors des Ho, nous trouvons des pratiques similaires. A Matse, les enfants divins sont procréés par le prêtre lui-même, et l'acte sexuel dont ils sont le produit est éminemment religieux. Dans la même tribu, la femme qui a eu ce commerce peut ensuite avoir des rapports avec un

homme quelconque, sauf avec son mari. A Akowiewe, l'acte sexuel (des esclaves du dieu, sans doute) n'est permis qu'à la ville, mais il est interdit à la brousse par la déesse de la terre¹¹.

Après avoir exposé les différents cultes et les principales croyances que l'on observe chez ces peuples, il nous reste à dire un mot d'un intéressant effort qu'a fait M. Léonard pour les réduire à l'unité. Suivant lui, le fond de la pensée religieuse, au moins chez les nègres du Bas-Niger qu'il a plus spécialement observés, serait une sorte d'« animisme aveugle », une notion de l'âme universelle ou de pouvoirs spirituels de nature tout à fait impersonnelle. Ces forces vagues et anonymes ne s'individualiseraient que parce qu'elles sont obligées de se chercher des lieux de séjour, des corps où elles résident, qui leur prêtent leurs formes propres et leurs servent d'emblèmes. Des dieux particuliers, les êtres sacrés de toutes sortes seraient dus uniquement à cette nécessité qui pousse l'âme universelle à s'« emblémiser » ; c'est pourquoi l'auteur voit dans l'« emblémisme » le procédé par excellence de la spéculation primitive sur les choses spirituelles. Le fétiche, l'âme du mort, le tonnerre ou la pluie, le corps du vivant, le corps de l'animal qu'une ville ou une tribu révère, tout cela ne serait qu'emblèmes. Nous craignons fort qu'il n'y ait dans cette manière de présenter les choses un excès de systématisation. M. Léonard a longtemps vécu dans le sud de l'Inde. Il y a connu la doctrine de la transmigration et du Karman ; il a voulu en retrouver l'équivalent sur les bords du Bas-Niger. L'importance des cultes phalliques est /148/ pour lui, la preuve d'une sorte de vishnouisme nègre. Il a été ainsi amené à attribuer à la pensée nègre, qui est concrète en même temps que systématique, un pouvoir d'abstraction qu'elle n'a pas. On n'est pas cependant sans sentir l'analogie qu'il y a entre cette notion de l'âme universelle et celle de mana et il est curieux qu'un observateur non prévenu, ou plutôt prévenu par de tout autres principes, y soit arrivé lui-même.

11. En quittant le livre de M. Spieth, nous mentionnerons une lacune : il y est à peine question des sociétés secrètes. Sur la langue de la grande confrérie internationale du Yerve, v. Westerman, *Wörterb.* p. 31. On trouvera les renseignements sur ce point dans Léonard, et dans le travail plus ancien de Klose, *Deutsch-Togo*.

[LEÇONS SUR LA COSMOLOGIE DANS L'ASIE DU NORD-EST]
(1932-1937)

/21/ *Cours de 1932-1933* *. — La conférence du lundi a été destinée à la préparation de travaux entrepris par quelques élèves sur les rapports qui sont perceptibles entre les religions et civilisations des peuples de l'Est et du Nord sibériens, et celles des grands peuples et familles de peuples de l'Asie du Nord.

On a expliqué les documents ghilak de notre regretté ami Sternberg et retrouvé chez eux de vrais *potlatch* et toute une métaphysique.

/20/ *Cours de 1933-1934* **. — La conférence a été consacrée à l'étude des éléments cosmologiques contenus dans les mythologies des peuples dits paléo-asiatiques. D'abord on a classé les peuples et civilisations qui en sont dépositaires. Il a paru que s'ils divergent plus ou moins dans leurs langues — cette question ne restant ouverte que pour les Aïno au Sud, les Chukchee et les Koriak, puis les Eskimos au Nord, le reste étant maintenant bien identifié comme appartenant au vaste groupe turco-mongol — ils divergent fort peu par leurs civilisations et leurs institutions ; ils appartiennent — même les Eskimos des deux côtés du détroit de Behring — à la grande civilisation arctique.

On a particulièrement visé les principes de figuration et de classification dans les régions de l'espace — des divers éléments et des diverses choses. Et on a vu tout se grouper autour d'une météorologie et d'une astronomie, et celles-ci correspondre à des rites et mythes très généraux et très répandus, mais dont les exemples chukchee et eskimos (asiatiques et alaskans) sont parmi les meilleurs. Ces rites sont du type du mâr de cocagne, et ces mythes sont ceux de l'ascension au ciel.

/27/ *Cours de 1934-1935* ***. — Les conférences ont été la suite de celles des années précédentes sur les notions cosmologiques des peuples de l'Asie Nord Orientale. Les premières leçons ont été un résumé des recherches auxquelles elles

* Résumé extrait de l'*Annuaire de l'Ecole pratique des hautes études*, Paris, 1934. (Sect. Sc. relig.).

** Résumé extrait de l'*Annuaire de l'Ecole pratique des hautes études*, Paris, 1935. (Sect. Sc. relig.).

*** Résumé extrait de l'*Annuaire de l'Ecole pratique des hautes études*, Paris, 1935. (Sect. Sc. relig.).

avaient donné lieu ; toutes tendent à attribuer des notions d'un niveau assez haut aux populations dites improprement primitives, en réalité proto-turco-mongoles (Ghiliaks, Gohrs, Kamtchadales, Toungouses, etc.) ou paléoasiatiques (Koryak, Tchukchee, en réalité ainsi dénommées parce que les langues qu'elles parlent ne sont pas encore rattachées à aucune grande famille de langues) — dont les civilisations ne sont pas éloignées les unes des autres, ni de celle des Eskimos et de toutes les civilisations dites arctiques d'Asie et d'Europe.

L'étude a porté cette année avant tout sur un autre groupe dont la langue n'est pas encore non plus classée, mais dont la civilisation et la race sont composantes du peuple japonais : les Aïnos. — Nous avons étudié les documents concernant : les grands sacrifices de l'ours — totem-chef et dieu des montagnes et des animaux, — de tout point comparables au même sacrifice partout ailleurs en Asie ; ensuite toute cette mythologie du totémisme aïno, parfaitement hiérarchisé, subsumé, divisé. — Même la théorie du *hayokule*, du vêtement alternativement animal et humain que revêtent les âmes, est identique aux croyances des autres peuples du N. E. asiatique.

Cette dernière étude a été rendue possible par la traduction commentée, que M. Yasnoda a faite des documents de M. Kindaitci.

/28/ M. Leroi-Gourhan a fait d'intéressantes conférences sur l'extension de la notion de *kami* (japonais) et *kamui* (aïno) et les racines correspondantes (kut, keu, kun, kut, etc.) qui désignent la forme divine des choses et des êtres animés dans les langues du N. E.

M. Levitsky a fait trois excellentes conférences sur le shamanisme bouriate et le shamanisme yakout, s'aidant de tous les documents russes et traitant en particulier des beaux costumes des chasseurs qu'il a pu étudier au Trocadéro. Le shamanisme ou la lévitation en particulier — trait particulier de toutes ces civilisations (arctiques et aussi eskimos et de nombre de sociétés américaines) — a paru lui aussi ranger les mythes de ces peuples assez haut parmi les autres.

/29/ *Cours de 1935-1936* *. — Etude de documents concernant la cosmologie et les cultes de la nature chez les populations du Nord-Est de l'Asie.

La conférence a continué à porter sur les représentations mythiques du monde et leurs relations avec les éléments du

* Résumé extrait de l'*Annuaire de l'Ecole pratique des hautes études*, Paris, 1936. (Sect. Sc. relig.).

culte et les institutions juridiques de l'Asie du Nord-Est (mât de cocagne, culte de l'ours, culte de la végétation, potlatch, totem, etc.). M. Yamada nous a traduit et nous avons commenté avec lui les documents de M. Kundaïtchi, le spécialiste des Aïnos à l'Université de Tokio. Nous avons pu ainsi analyser les notions de la distribution du monde entre animaux chefs, celles des vêtements que sont actuellement le corps des hommes et le corps animal des êtres (*hayokube*), et constater de remarquables analogies de tous ces cultes avec ceux des tribus de langue turco-mongole ou de langues paléo-asiatiques. Chez les Aïnos, nous avons pu indiquer de remarquables exemplaires du mythe du héros flottant..., d'après les travaux de Pilsudski, à l'édition desquels nous avons pu autrefois collaborer, il y a quelque vingt-cinq ans.

Enfin, M. Levitsky a préparé un travail excellent et considérable sur la religion et la civilisation des Goldes. Le gros de son effort a porté sur le culte et le shamanisme. Là aussi, soit sur le culte de l'ours, soit sur la cosmologie et les voyages de l'âme et de celle du shaman particulier, nous avons pu constater que les observations faites sur le reste de la Sibérie Orientale s'appliquaient en particulier aux Goldes.

/25/ *Cours de 1936-1937* *. — La conférence a été consacrée à l'étude du shamanisme et de la cosmologie dans les sociétés du Nord-Est asiatique, sociétés dites paléo-asiatiques, mais la plupart appartenant au monde turco-mongol. Ce monde a paru plus proche qu'on ne le croit d'ordinaire, d'une part, de l'ensemble de la civilisation chinoise — et à longue distance de l'ensemble indo-européen —, et, de l'autre, du monde américain. Un certain nombre des traits fondamentaux du shamanisme ont été dégagés et ont paru correspondre aux points de départ d'une partie des notions de la Chine du Thibet et surtout des formes bouddhistes du mysticisme des Çramana.

M. Yamada a collectionné les textes concernant les épreuves d'interdit des grandes fêtes, celles du Mikado lui-même d'après le Yen Shi Ki, texte excellent du IX^e siècle. En particulier, nous avons pu ajouter quelques observations sur le mythe des Déeses mangeuses de péchés.

M. Levitsky a continué ses travaux sur les Goldes par une excellente étude du shamanisme golde et de la mythologie de ce shamanisme. Nous avons pu y ajouter nous-mêmes quelques observations sur la cosmologie que tout ceci suppose.

* Résumé extrait de *l'Annuaire de l'Ecole pratique des hautes études*, Paris, 1937. (Sect. Sc. relig.).

[LEÇONS SUR LA COSMOLOGIE POLYNÉSIEENNE]
(1932-1938)

/21/ *Cours de 1932-1933* *. — La conférence du mardi a été consacrée à l'étude générale des caractères qui distinguent la religion maori parmi les autres religions polynésiennes, et même celles de l'île du Sud de celles de l'île du Nord.

/20/ *Cours de 1933-1934* **. — *Etude de documents religieux concernant les religions polynésiennes*, spécialement Maori, Hawaï. — Le travail de la conférence a été consacré au même sujet que /21/ celui du lundi. Cosmologie et mât de cocagne et, en plus, ici, « mont de cocagne », car dans toute la Polynésie, les grands étalages de nourriture, les *hakari*, les grands potlatch (comme le potlatch mélanésien) se rattachent au thème des étapes de l'ascension vers le ciel. — Ceci a pu être établi en détails, à propos des Maori et forme un fragment d'une histoire de l'extension du mât de cocagne, et du cerf-volant, entre autres éléments de la civilisation du Pacifique.

Mais c'est à notre grande surprise, qu'en étudiant le mythe de cette ascension, en particulier celle d'un des grands êtres mythiques, *Tiki*, nous nous sommes trouvés en présence d'un corps cohérent et très important de mythes et de rites correspondants. Grâce à un retour sur les vieux documents de White et de Davies, et grâce aux nouveaux ouvrages de Elsdon Best, nous avons pu l'identifier. Les très beaux pendants de jade, en forme de fœtus, que portent les femmes nobles sur la poitrine, qu'on appelle de ce nom de dieu (dieu rigoureusement universel dans la grande Polynésie, et nom que portent aussi d'autres de ses effigies), les rituels de la conception, ceux de la purification du nouveau-né noble (y compris la fille première née ou retenue pour mariage par le clan allié) etc., tout, en effet, correspond à un corps de mythes du microcosme — macrocosme et aussi à l'ensemble des mythes de la création.

* Résumé extrait de l'*Annuaire de l'Ecole pratique des hautes études*, Paris, 1933. (Sect. Sc. relig.).

** Résumé extrait de l'*Annuaire de l'Ecole pratique des hautes études*, Paris, 1935. (Sect. Sc. relig.).

/25/ *Cours de 1936-1937* *. — Cette conférence a été entièrement consacrée par le Directeur à une étude d'un très grand rituel de Hawaï, admirablement décrit par Malo, savant d'origine hawaïenne, ayant écrit au milieu du XIX^e siècle d'une façon extrêmement compétente, car il avait été un prêtre hawaïen réputé. Ce rituel est l'érection du temple de la guerre. Il fait /26/ suite normalement aux rituels de la purification et de la consécration de l'année, étudiés pendant les conférences de 1935-36. Il nous fait apparaître l'ensemble des rituels expiatoires et consécatoires, des sacrifices, des épreuves du droit, du tabou de la foule, des notions de guerre et de paix, de victoire et de richesse, l'importance des distributions et des contributions des nourritures et des biens ; en bref, c'est tout un raccourci parfaitement coordonné d'un nombre considérable de rituels dont ailleurs nous ne retrouvons pas ni d'exemple aussi typique, ni pareilles et aussi naturelles organisations.

/48/ *Cours de 1937-1938* **. — *Textes de cosmologie hawaïenne*. Cette conférence a consisté à étudier les documents de la collection Fornander si bien édités par le Bernice Pauahi Museum d'Hawaï. Nous avons pu restituer parfois l'ordre de certains d'entre eux. — Nous nous sommes attachés aux /49/ descriptions des grandes sessions rituelles du makaihiki (mois initiaux de l'année) et aux éléments de jeux dans la cosmologie ; enfin, nous avons expliqué un vaste poème, certainement bien conservé, car il décrit l'établissement de la dynastie des Kamehameha. — Nous avons pu, à cette occasion, concevoir certains traits fondamentaux du style de la religion et de la poésie polynésiennes en général : passage constant, même dans les mots et les noms, du naturel et de l'universel au personnel et à l'humain.

* Résumé extrait de l'*Annuaire de l'École pratique des hautes études*, Paris, 1937. (Sect. Sc. relig.).

** Résumé extrait de l'*Annuaire de l'École pratique des hautes études*, Paris, 1938. (Sect. Sc. relig.).

chapitre 2

l'art, le mythe et la religion

sur laquelle elles viennent se greffer, ont précédé les formes idéales où la matière elle-même obéit entièrement à l'artiste. La division des arts de l'ornementation en une multitude d'autres, « art du moment » (signe, marque)⁴, /51/ art de la fixation du souvenir (trophées, confection de monuments en bois, en pierres, etc.), art de l'ornement (*Zierkunst*) et art de l'imitation apparaîtra, au contraire, comme beaucoup plus risquée et raffinée à l'excès.

Mais ce qui est beaucoup plus important, c'est la généalogie que M. Wundt s'attache à établir entre les arts plastiques. Ici, il procède selon les plus saines méthodes de la sociologie et même de la science en général ; il constitue des types, les relie les uns aux autres suivant leur degré de parenté, et nous retrace ainsi un arbre généalogique des arts modernes⁵ à la façon dont les biologistes retracent la phylogénèse des espèces vivantes.

On est généralement d'accord aujourd'hui pour reconnaître que l'art ornementaire a précédé tous les autres. On admet aussi que l'ornement primitif ne fut ni symbolique, comme on l'a cru, ni d'origine géométrique ; car toutes les fois où l'on s'est trouvé en présence d'un dessin de ce genre, et où l'on a pu remonter jusqu'à l'origine du type, on a constaté qu'il consistait essentiellement en une reproduction. Les recherches sur l'art dayak, de Foy⁶ et de Hein⁷, celles de Haddon⁸ sur l'art des

4. En réalité ces arts sont plutôt des formes de l'écriture, et M. Wundt les relie lui-même à celle-ci, assez lâchement (cf. *Sprache*, II, 2^e édition, p. 240) ; mais il admet que les formes symboliques de l'écriture (*Mythus*, I, p. 99, n. 1), sont une manifestation de l'art. La vérité est plutôt, à notre avis, inverse. L'écriture a une origine sérieuse. Ce sont les rites qui constituent les premiers *idéogrammes* (le mot est tout à fait significatif) ; telles sont les premières matérialisations graphiques d'idées religieuses : marques de propriété (cf. Van Gennep, et les différents travaux cités in *Rev. des traditions populaires*, 1906, p. 73 sq.), blason totémique (cf. Wundt, I, p. 99, 244 ; cf. II, p. 242), dessins rituels (voir *Année sociologique*, 2, p. 207-212, cf. S. Reinach, « L'art et la magie », *Anthropologie*, 1903, p. 257, sq.). Tout ceci est à l'origine de l'art lui-même, qui ne s'est constitué indépendamment qu'ensuite.

5. Le schéma de l'arbre généalogique est même employé expressément, I, p. 511, à propos du drame moderne.

6. Foy, *Der Kunst der See Dayaks* (Mus. Völkerkunde, Dresde, 1901).

7. *Die bildenden Künste bei den Dayaks auf Borneo*, 1890.

8. « Evolution in Art », etc. *Proceed Roy. Irish Academy*, 1884.

permanents sont les types principaux de ce mode d'ornementation. Les objets meubles ont été ensuite la première matière à décoration. Très justement, M. Wundt fait jouer ici un rôle décisif aux arts de la céramique. Nulle part, en effet, les influences de la technique industrielle (technique de la poterie, du tressage), ne sont plus marquées. En même temps, l'évolution des motifs est particulièrement facile à suivre parce que les objets ainsi décorés ont de multiples chances de subsister, et aussi parce que des liens étroits unissent le motif à la matière qu'il orne et les motifs les plus évolués aux plus primitifs. Enfin, les lois de la décoration céramique sont susceptibles d'être étendues à d'autres modes d'orne- /53/ mentation ; car c'est suivant les mêmes lois que le vêtement, l'arme, les autres instruments, se sont successivement revêtus d'ornements compliqués et différenciés.

Quant à l'art idéal, à l'art libre, qui se crée complètement à lui-même son objet¹⁴ et ne sert qu'à des fins esthétiques, c'est l'architecture seule qui l'aurait rendu possible. L'idée de la décoration pour la décoration ne pourrait naître que dans le temple ou dans le palais, dans le temple surtout¹⁵. Et sans doute, nous accordons que les arts de la plastique idéale, la sculpture et la peinture, sont, à leur origine, essentiellement architectoniques ; que, en Europe du moins, les lois de la perspective que l'une et l'autre mettent en œuvre ont été découvertes par l'architecture. Mais il ne faut pas perdre de vue que, même aujourd'hui, l'art pur est encore décoratif, et, d'autre part, que les arts ornementaires ont beaucoup plus réagi que ne pense M. Wundt sur l'architecture, la sculpture et la peinture. Ainsi l'émaillerie et la fonderie, deux techniques qui viennent soit de la fabrication des armes et des instruments, soit de la bijouterie¹⁶, ont joué

14. I, p. 220, p. 113.

15. Nous passons sur le chapitre exclusivement technologique que M. Wundt consacre à la maison (II, 3, b), il est sommaire et souvent inexact. Les passages sur le temple, imitation du monde et lieu d'asile, sont bien littéraires (I, p. 234).

16. Il est même loisible de considérer la bijouterie comme ayant été l'un des principes de l'art idéal. Très tôt, et en tout cas dès l'origine des grandes civilisations asiatiques et méditerranéennes, le bijou est un objet d'art, fait pour la joie exclusive du toucher, de la vue.

primitive poésie lyrique religieuse. M. Gummere²¹, que M. Wundt ne paraît pas avoir lu, a cru pouvoir ramener, même dans notre civilisation européenne, les formes évoluées de la poésie à la ballade et au chant de ronde. Et nous considérons, quant à nous, le folklore des contes, d'une manière générale, comme le fruit soit d'une évolution de la pure prose vers l'art, soit d'une régression du mythe. Il ne saurait être question d'opposer par voie de démonstration cette thèse à celle de M. Wundt ; il nous suffit d'indiquer qu'une autre manière de ranger les faits peut être légitime. Mais s'il y a des réserves à faire sur ce point, on lira avec profit tout ce que dit M. Wundt sur les formes de la narration, sur les motifs de son évolution, sur la manière dont les thèmes s'associent dans le *conte*. Il montre que cet agencement des thèmes n'est pas encore *le cycle*. Celui-ci n'apparaît qu'avec la *légende*, la notion des héros, le culte des ancêtres, venus, eux, de la religion, pour aboutir à l'*épopée*. C'est celle-ci qui se mue en roman, et qui, par suite d'un rapprochement avec la /55/ nature en général et la nature humaine en particulier, vient former notre prose et notre poésie.

Nous ne ferons que mentionner, sans les critiques nécessaires, le chapitre consacré au chant (*Lied*), qui est très court. Il faut reconnaître, d'ailleurs, que le *Lied* en tant que tel, c'est-à-dire hors de ses connexions avec le drame ou la comédie lyrique, d'une part, avec la musique polyphonique, de l'autre, a des formes frustes et une évolution peu riche.

L'étude de la danse, au contraire, est très suggestive et contient des vues qui sont appelées à devenir classiques. Toutes les danses sont rangées en deux catégories fondamentales : les danses extatiques et les danses mimiques. Cette notion de la danse extatique, qui a pour objet non d'imiter tels ou tels mouvements, mais de provoquer un état d'excitation sensorielle, fantastique, hallucinatoire, n'était pas constituée avant ce livre et nous la croyons d'un grand intérêt ; car on sait le rôle considérable joué par ce procédé dans l'art et dans la religion, mais surtout dans la religion où les mouvements disciplinés et monotones de la danse extatique conduisent aux

21. *The Beginnings of Poetry*, New York, 1900.

core d'une façon rigoureusement sociologique. L'art a non seulement une nature sociale, mais encore des effets sociaux. Il est le produit de la fantaisie collective, mais il est aussi ce sur quoi on s'accorde et dont les effets sentimentaux sont relativement les mêmes chez tous à un moment donné, dans une société donnée. C'est cette nature et cette fonction qui expliquent, probablement, la persistance et les variations, l'universalité et l'instabilité du sentiment du beau.

Car M. Wundt a réussi en somme à ne pas même parler de ce sentiment. Il n'ignore ni que ce sentiment n'a d'autre critère que d'être communicable dans un groupe donné, ni que l'aperception par laquelle l'artiste choisit entre les « motifs d'associations » d'images, est commandée par le sentiment propre qu'il a de la beauté et par celui du jugement que portera le public. Mais ces deux moments essentiels : la création et la jouissance de l'œuvre d'art, ne sont même pas considérés. C'est pourquoi toute cette « histoire naturelle », pourrait-on dire, « de l'art » reste sans vie psychologique, sans intérêt philosophique, précisément parce qu'elle est sans réalité sociologique.

II

LE MYTHE

Le mythe en général. — Toute la théorie de M. Wundt est dominée par un principe que nous ne pouvons ni exposer clairement ni discuter ici ; M. Wundt lui-même en ajourne l'exposition et la /59/ démonstration à son troisième volume²⁸ [3. Cf. *infra* p. 234]. Il se contente de nous annoncer que, suivant lui, la science comparée des religions est viciée, à sa naissance même, pour n'avoir pas distingué radicalement le mythe de la religion. Mais en quoi consiste cette distinction, c'est ce qui ne nous

28. On trouvera, *Année sociologique*, 10, p. 211, un exposé assez bref ce que nous supposons être la théorie de M. Wundt. Pour les références citées, cf. *Ethik*, 2^e édition, 1, p. 50 et suiv. [3. Cf. *infra*, p. 234 sq.]

est pas encore expliqué. Tout ce qu'on entrevoit, c'est que, d'après lui, le mythe serait une conception « spontanée » du monde ; la religion, une conception « idéale » que l'homme formerait selon « l'idéal », le degré de « culture » intellectuelle et morale auquel il est parvenu²⁹. Sans attendre les développements qui nous sont promis, nous tenons à faire tout de suite les réserves les plus expresses sur une distinction qui nous semble insoutenable. Le mythe inventé par un Australien pour justifier, par exemple, la formation d'un clan nouveau qui s'est détaché, par segmentation, d'un clan plus ancien, n'a rien de plus spontané ni de moins idéal que l'institution d'un culte de saint.

Mais qu'est-ce donc que le mythe ? Pour pouvoir en parler, il faudrait commencer par le définir. Pas plus quand il s'agit du mythe que quand il s'agissait de l'art, M. Wundt ne sent le besoin de déterminer son sujet. Il se borne à une simple description de caractère philosophique. Le mythe est opposé au langage, comme moins objectif, « moins lié aux conditions normales de la vie en commun » : il serait plus soumis aux fluctuations du sentiment et des passions populaires et, par suite, les « motifs » qui en sont la matière, seraient perpétuellement en voie de transformation. Si ces remarques ont leur justesse, elles ont le tort de laisser le mythe indistinct de l'art et, particulièrement de la poésie. M. Wundt l'a bien senti ; aussi s'est-il efforcé de marquer la limite qui sépare ces deux domaines. Il nous montre le mythe, à mi-chemin entre le langage et la poésie, plus objectif que celle-ci, plus subjectif que celui-là : Ensuite la poésie, même quand elle est populaire, aurait toujours un caractère individuel ; le mythe, au contraire, un caractère collectif ; par voie de conséquence aussi, les êtres créés par la poésie seraient, eux aussi, individuels, mais irréels, /60/ tandis que ceux du mythe auraient une réalité comparable à celle des idées générales (tel l'esprit d'un mort, dont la personnalité est toute composite, formée, ainsi que nous le verrons plus loin, d'une multitude d'éléments généraux associés ensemble).

29. Cf. *Ethik, loc. cit., Grundriss des Psychologie, 5^e édition, III, 21.*

une valeur de réalité. Entre la notion de revenant, d'une part, les impressions et les souvenirs de rêve qui ont servi à la former, d'autre part, il n'y a pas la relation d'une théorie à un fait ; mais le sujet a réellement la sensation (*Eindruck*) que l'âme qui lui est apparue ou celle qui est sortie du corps pendant le sommeil, existe pleinement ; 2°) Ces images sont associatives, c'est-à-dire qu'elles ont une extrême puissance d'agrégation, de fructification, de ramification, d'enchevêtrement, de confusion. Cette puissance est pratiquement indéfinie. Ainsi la notion d'âme proprement dite est constituée par l'association normale et indissoluble de l'idée du souffle et de l'idée de principe vital. Puis, ces deux idées une fois associées, s'en sont agrégé d'autres : de là le mythe de l'âme-oiseau, de l'âme-bateau, etc. ; 3°) Enfin ces images sont gouvernées par cette faculté de la conscience qui choisit, qui vivifie impressions et images, qui les agrège, en fait un tout doué de volonté et d'âme : c'est la faculté d'aperception. C'est cette faculté qui, en rapports avec les puissances d'évocation et d'association des images mythiques, aboutit à la personnification des objets de la mythologie. Par exemple, une fois l'image générique de l'âme construite, l'aperception en fait une personne.

Une théorie aussi générale, que M. Wundt, d'ailleurs, ne présente qu'à titre d'indication destinée à orienter ses lecteurs, n'appelle pas une discussion suivie sur le terrain des faits. Comme analyse psychologique d'un fait social, elle n'est pas sans vérité. Les mythologues ont avantage à savoir que, psychologiquement, l'image mythique a un contenu perceptif (*Wahrnehmungsinhalt*), qu'elle a « une réalité immédiate » ; que l'aperception ou, plus exactement, l'*Einfühlung*, l'attention dirigée par l'émotion, joue dans le choix des éléments de chaque représentation mythique, comme d'ailleurs dans l'art et le jeu³¹, un rôle considérable. Mais, tout d'abord, même du seul point de vue psychologique, il s'en faut, croyons-nous, que tous les éléments essentiels aient été décelés par cette analyse. L'image mythique n'a pas seulement une puissance d'association ; il y a, dans le mythe, autre chose

31. I, p. 570, p. 61 et suiv. ; cf. *System der Philosophie*, 2^e édit., p. 64 et suiv. *Grund. phys. Psy.*, 3^e édit., III, p. 186.

que des compositions de thèmes et d'images ; il y a des transformations, des segmentations, des dédoublements, des oppositions, des contrastes, des déplacements dans l'espace, dans le temps (passage de l'éternel au transitoire), des disparitions, etc. Un héros d'un mythe est successivement une chose, une classe d'êtres, un ancêtre, son propre fils, il meurt, renaît, lutte contre lui-même, contre ses ennemis, se multiplie, voyage, s'évanouit³². D'autre part, dans l'analyse même de l'aperception mythologique, il ne nous semble pas qu'une part suffisante soit faite ni à ce que M. Ribot a très justement appelé la logique des sentiments, ni au caractère collectif de cette aperception. Car *l'Einfühlung* qui choisit les éléments du mythe n'est pas exclusivement celle du poète, mais celle de la masse des croyants. M. Wundt ne le méconnaît pas, mais il ne nous explique aucunement comment se fait cette aperception commune, d'où vient cette coïncidence de libres consciences ? Est-ce le produit d'une simple rencontre ? Cet accord ne serait-il pas dû plutôt à ce que le mythe est l'œuvre de groupes organisés qui l'ont inventé, imposé aux générations ?

Ce qui fait que M. Wundt ne s'est pas posé ces questions, c'est qu'il a laissé échapper un des éléments essentiels de tout mythe : c'est *la croyance*. Caractériser le mythe en disant qu'il a un « contenu perceptif », c'est le ramener en somme à n'être qu'une illusion, comme le disait Steinthal, dont M. Wundt, pourtant, repousse la théorie. Mais, en réalité, le mythe n'est pas seulement un système de représentations auquel on attribue par erreur une valeur objective. Il est l'objet d'une adhésion en même temps volontaire, spontanée et obligatoire, d'une foi de la part d'un groupe organisé. Il n'y a mythe que s'il y a une sorte de nécessité à s'accorder et sur les thèmes qui en sont la matière et sur la façon dont ces thèmes sont agencés. Or cette nécessité ne peut s'expliquer que si elle vient du groupe, si c'est la société qui entraîne ses membres à croire. Et elle leur impose le mythe parce qu'elle s'y exprime, parce qu'elle est le symbole au moyen duquel elle se pense. De /63/ ce point de vue, le mythe n'apparaît plus comme un simple

32. Nous donnons ici l'analyse fidèle de certain mythe totémique.

rite peut, dans l'étude, remplacer le mythe, c'est que le mythe domine le rite ; le second n'est jamais que le premier mis en acte. Sans /64/ doute, il est exact qu'il n'existe pas de rite qui ne soit accompagné de quelque représentation mythique. Mais si cette coexistence régulière prouve que ces deux faits s'impliquent l'un l'autre nécessairement, il ne s'ensuit pas que l'un ait sur l'autre une sorte de primauté. M. Wundt croit établir cette primauté en faisant remarquer que, s'il n'y a pas de rite sans mythe, il y a, au contraire, des mythes qui ne s'accompagnent d'aucun rite. Il est vrai ; le mythe peut vivre d'une vie autonome, fructifier, se ramifier, s'anastomoser à d'autres mythes, évoluer, changer de milieu, tandis que le rite figé dans le culte dont il fait partie s'immobilise souvent dans le groupe de fidèles qui le pratiquent. Mais, de ce que le mythe est susceptible de se dissocier ainsi du rite pour évoluer avec une certaine indépendance, il ne s'ensuit pas du tout que dans le complexe normal formé par l'association du mythe et du rite, le premier soit l'élément essentiel et prééminent. M. Wundt reconnaît lui-même que, quand le mythe se transforme ainsi, se détache de ses prolongements rituels, il tend plutôt vers le conte, l'épopée, la légende ; c'est dire que, dans la même mesure, il cesse d'être lui-même, il dégénère. Normalement, le mythe implique que l'on croit à l'existence réelle d'une force spéciale avec laquelle on est toujours exposé à se trouver en rapport ; et comme tout commerce avec une force de ce genre prend nécessairement une forme rituelle, il n'y a pas de mythe proprement dit sans un rite au moins éventuel.

Quoi qu'il en soit de ce point, le but de M. Wundt est de sérier les différentes formes mythiques suivant un ordre généalogique en commençant par celles qui s'expliquent immédiatement, suivant les lois de la psychologie générale, par les impressions qui se produisent directement chez le primitif et par les sentiments et associations d'idées qu'éveillent ces impressions, sans avoir besoin d'autre explication. De celles-là, il passe à celles qui sont immédiatement dérivées des premières, et ainsi de suite jusqu'à ce qu'il arrive aux plus complexes, aux plus éloignées de la représentation initiale [6. Cf. *infra* p. 240].

Cette notion fondamentale, de laquelle toutes les au-

lentier, l'animal-âme. C'est elle aussi qu'une partie des rites funéraires a pour objet de se concilier. L'âme-ombre, c'est la psyché vagabonde, dont les promenades à travers l'espace causent ou plutôt constituent le rêve. Elle est ce qui rêve. Elle est aussi le mort qui apparaît au dormeur ; elle est donc le double du vivant et du mort. Elle tend vers le démon malfaisant. /66/ Une partie des rites funéraires a pour fonction de l'écarter, de la tenir à distance.

Des éléments divers servent à former cette notion du double. Le contraste que la mort présente avec la vie éveille l'idée de quelque chose qui est parti. L'apparition des morts dans le rêve, les voyages que le sujet se voit faire à travers l'espace tandis qu'il dort, confirment et précisent cette idée d'un double, qui sort du corps, qui survit à l'âme terrestre. Mais ce ne sont là que les premiers balbutiements de la pensée collective. Deux groupes de faits viennent accroître la vivacité de cette première représentation, bien instable et bien pâle, sauf dans les rites funéraires. En premier lieu, il y a les phénomènes de la vision pendant la veille, de l'illusion, de la vue à distance, de la révélation ou inspiration pendant la veille et le sommeil. La violente réalité de certains rêves, ceux de l'*Albdruck*, du cauchemar en particulier, leur confère une extraordinaire valeur³⁵. En second lieu les phénomènes de l'extase volontaire ou spontanée³⁶ de la possession, du chamanisme donnent à certains individus, à quelques âmes, un prestige particulier. Leur concours vient renforcer, unifier, prouver l'idée d'âme ; elle devient esprit, elle est tout près d'être (incube, vampire, loup-garou), un démon.

35. A l'énumération des travaux que cite M. Wundt nous conseillons aux psychologues curieux de ces questions d'ajouter les nombreux opuscules de M. Höfler et de M. Roscher (voir à ces noms dans les index de l'*Année sociologique*).

36. II, p. 101-103. Cf. I, p. 403-410. L'analyse de l'extase chez les auteurs allemands, depuis M. Wundt et M. Kraepelin, *Psychiatrie*, 7^e édition, I, 258 ; cf. Achelis, *Die Extase*, 1902, est assez différente de celle qui est classique chez nous. Ces auteurs attribuent une moins grande importance aux états de catalepsie et d'hypnose, une plus grande aux états d'excitation sentimentale et de jeu libre des images. Ils ont évidemment raison en ce qui concerne les degrés atteints *normalement* par les cultes, par la magie ou la religion. Cf. Mauss, « Origine des pouvoirs magiques », p. 44 et n. [Cf *infra*.]

que branchée assez bas, cette évolution du mythe ne s'épanouit que très haut et, pour cette raison, il n'en peut être beaucoup question dans cet ouvrage qui traite surtout des formes primitives. Mais il n'en est pas de même de l'animalisme dont le type le plus répandu est le totémisme.

Le totémisme est, pour M. Wundt, une forme dérivée⁴⁰ de l'animisme qui l'aurait précédé [9. Cf. *infra* p. 246] : la raison par laquelle il croit pouvoir établir cette antériorité mérite d'être remarquée, car elle tient à une des idées directrices de sa doctrine, idée sur laquelle nous aurons à revenir dans la suite. Le totémisme suppose que les individus forment des sociétés définies, des classes ; il est solidaire d'une organisation sociale déterminée. Or, pour M. Wundt, toute organisation sociale est un fait dérivé, plus /70/ ou moins tardif, qui suppose autre chose que lui-même. Ce qui est vraiment primitif, c'est ce qui est antérieur à toute organisation, ce qui naît de la masse inorganisée des individus. La notion d'âme remplissant cette condition, étant le fruit spontané de la réflexion humaine, doit donc avoir précédé les croyances et les pratiques totémiques.

Et voici comment elles en seraient nées. Ce qui aurait servi d'intermédiaire entre l'idée d'âme et celle de totem, c'est la notion d'âme-animal ou d'animal-âme (*Seelentier*). Au moment de la mort, on croit que l'âme s'échappe sous la forme d'un des animaux que l'on aperçoit alors dans le voisinage du mourant, principalement sous la forme d'un ver ou d'un serpent, « ces universels totems », dit M. Wundt, sans donner, d'ailleurs, aucune preuve à l'appui de son assertion. On aurait donc commencé par rendre un culte à ces animaux, puis à d'autres ; enfin, on en serait venu à penser qu'une action magique analogue à celle qui est à la base des *intichiuma* australiens⁴¹, pouvait être exercée sur les totems ainsi constitués, en vue d'assurer la multiplication de l'espèce totémique, et dès lors le culte totémique aurait été construit dans tout

40. II, p. 150-152, p. 146 ; cf. p. 349, 274, 242 et suiv.

41. M. Wundt en remarque excellemment l'importance (II, p. 261, p. 410), mais il nous est impossible de retrouver, dans les ouvrages qu'il a l'habitude de citer, un *intichiuma* du lézard qu'il nous décrit.

lustration, par le feu d'abord, et par l'eau ensuite ; car M. Wundt estime, on ne sait trop pourquoi, que les premiers auraient été antérieurs aux seconds. Malheureusement, quel que soit l'intérêt de ces remarques, la portée en est un peu affaiblie par la malencontreuse distinction entre le mythe et la religion ; pour cette raison, en effet, M. Wundt se trouve empêché de rattacher, comme il serait nécessaire, la notion du tabou à la notion du sacré dont la première n'est, en réalité, qu'un aspect.

De ces notions et de ces cultes M. Wundt déduit enfin l'idée du démon, c'est-à-dire d'un esprit qui est autre chose qu'une âme d'homme désincarnée. [11. Cf. *infra* p. 248.] Nous ne dirons rien de cette genèse qui suppose déjà des éléments empruntés à la religion : car la notion du démon ne se constitue pas indépendamment de l'idée des dieux⁴⁴. Nous remarquerons seulement la différence que, très finement, M. Wundt signale entre les âmes individuelles, qui sont éparses, indépendantes les unes des autres, et les démons qui, au contraire, n'existent qu'à l'état grégaire, en troupes et en /72/ groupes. Non moins justement, notre auteur montre comment les démons se répartissent les choses naturelles et les événements de la vie. Notons aussi la description qu'il nous donne de la possession démoniaque et des éléments qui ont servi à former la figure des démons protecteurs. Sur les démons de la végétation et leur culte, M. Wundt suit les bons auteurs, Mannhardt⁴⁵ et M. Preuss⁴⁶. Enfin, il analyse avec finesse les représentations dramatiques des mythes décomposés en mythes de la végétation, du soleil et de la pluie, origines du mimodrame. Seulement, à la suite de M. Frazer, M. Wundt considère comme magiques, sans raison, croyons-nous, les rites de l'eau et du feu qui en font partie.

On trouvera en deux endroits du livre les éléments d'une théorie du sacrifice. Purement expiatoire à l'origine, il serait alors un moyen de se lustrer des conséquences

44. Nous renonçons à discuter cette genèse. Notons seulement que M. Wundt admet sans la moindre raison que la notion de démon est relativement tardive. Or on la trouve certainement dès les sociétés australiennes, en même temps que l'idée d'âme.

45. *Baum, Wald-und Feld-Kulte*, 2^e édition, 1904.

46. V. références à ce nom in *Année sociologique*, 8, 9 et 10.

domaine de l'imagination, de la fantaisie, c'est-à-dire se ramèneraient à de simples combinaisons d'images. Dans l'art interviennent une multitude de sentiments, une volonté créatrice, et l'on ne voit pas pourquoi l'étude de ces facteurs serait réservée à la psychologie physiologique ou à la philosophie, comme le veut M. Wundt. De même (sans compter qu'il n'y a pas lieu de distinguer, comme nous l'avons vu, entre le mythe et la religion) les *Gefühlsreaktionen*, les actions du sentiment collectif, dont M. Wundt marque bien l'importance à propos des interdictions rituelles concernant les animaux⁴⁸, gouvernent également la manière dont se groupent, se dissocient, se classent, se hiérarchisent, fructifient les images et les concepts mythologiques ; car il y a, en mythologie, non seulement des images, mais encore des concepts ou, tout au moins, des images composites. A la formation des unes et des autres préside la logique des sentiments⁴⁹ collectifs. D'autre part, le mythe n'a pas d'autre fonction que de diriger la pratique, le rite ; il est au geste efficace ce que l'idée est au mot, ce que la règle morale est à l'acte qui l'applique ou la viole, et, par conséquent, il ne peut être abstrait des facultés actives. En somme, nous craignons que M. Wundt ne soit prisonnier des vieilles divisions de la *Völkerpsychologie* : la langue rattachée à l'intellect, le mythe et l'art à la fantaisie, le droit et les mœurs à la volonté⁵⁰. /74/ Cette répartition tranchée et arbitraire aboutit à éliminer de la langue le sentiment et l'image, de la religion primitive la moralité, le vouloir, le sens de la force, de la production (alors que justement l'idée de causation, de création y domine) ; de la moralité, enfin, l'imagination et l'entendement.

Cette division *a priori* des faits est, en outre, la cause d'une grave lacune. On est, en effet, surpris de voir que, dans cette *Völkerpsychologie* monumentale, aucune place n'est faite aux représentations collectives qui ne sont essentiellement ni mythiques, ni religieuses, ni esthétiques, ni morales ou juridiques : telles les notions de

48. Ribot, *Logique des sentiments*, p. 98, sq. (F. Alcan).

49. II, p. 298.

50. *Grundriss der Psychologie*, 3^e édit., § 21 ; *Völkerpsychologie*, I, *Sprache*, 2^e édit., I, p. 2, 32.

temps⁵¹, d'espace, de classe⁵², de force, de cause, de nombre, etc. De toutes les catégories, M. Wundt n'a étudié qu'une seule ; c'est la catégorie de la personnalité à laquelle il a touché tout au moins en analysant la notion de l'âme. Mais on ne voit pas pourquoi les autres échapperaient plus que celle-là aux prises de l'histoire et de la comparaison.

Mais, quoi qu'il en soit de ces omissions, que vaut l'œuvre prise en elle-même ?

C'est bien, en un sens, une sociologie. Car ce sont des phénomènes de la vie en commun qu'étudie M. Wundt et, en principe, il les étudie comme tels. Quelque vague que soit la notion de *Kultur*, de civilisation à laquelle notre auteur rattache tant d'évolutions, tant de changements de formes⁵³, c'est, du moins à nos yeux, une notion essentiellement sociologique. — Cette œuvre constitue même, en raison de la méthode employée, un progrès par rapport aux travaux antérieurs de M. Wundt. C'est un effort généreux, hardi pour systématiser en une généalogie les formes principales des principales institutions de l'art et de ce que l'on appelle communément la religion.

Mais si c'est une sociologie, elle est singulièrement incomplète, altérée même par la conception que M. Wundt se fait de la *Völkerpsychologie*. Il sépare, en effet, la discipline qu'il désigne ainsi de la sociologie proprement dite. Il restreint celle-ci à ce qui est extérieur et matériel dans la vie en commun, à l'économie politique, à la science du droit, à l'étude de la structure sociale et des mouvements généraux de la population et de la criminalité. Inversement, la psychologie collective n'aurait pas à connaître de ces différents phénomènes. Il s'ensuit que les faits dont elle traite sont étudiés, abstraction faite de tout ce qui concerne l'organisation juridique, politique, économique, technique, matérielle de la société, de toute adaptation au sol, de tout phénomène démographique. On conçoit aisément tout ce qu'une telle abstrac-

51. V. Hubert, *La Représentation du temps dans la religion et dans la magie*. Ecole des hautes études, 1906

52. V. Durkheim et Mauss, « Classifications primitives », *Année sociologique* 6. [Cf. plus haut.]

53. II, p. 150 et suiv. Cf. p. 327, 386 ; I, p. 615 ; cf. *Sprache*, I, 2^e édit., p. 360.

contre nulle part à l'état de pureté, que partout il est mêlé à bien d'autres éléments. Mais alors de quel droit en fait-on une sorte d'entité à part, constituant l'objet d'une science distincte ? M. Wundt dira que la notion d'âme s'explique au moyen des données communes de la mentalité humaine, abstraction faite de toutes considérations relatives à l'organisation sociale et que, pour cette raison, elle ressortit à la *Völkerpsychologie*. Mais il est contraire à toute méthode de déterminer l'objet d'une science d'après les hypothèses explicatives qu'en propose finalement le savant. Il faut que le groupe de faits sur lequel porte la recherche soit délimité avant qu'on en soit venu à l'expliquer. Enfin, y a-t-il même des représentations qui soient vraiment le produit de la masse inorganisée des consciences ? En fait, jamais les hommes ne sont entrés en rapport les uns avec les autres qu'au sein de groupes définis et organisés et, par conséquent, il est tout à fait arbitraire d'imaginer une vie mentale indépendante de toute organisation. Tout au moins le groupe qu'ils forment a toujours le sentiment de lui-même, de son unité, et ce sentiment, qui varie suivant la nature, la forme, la composition des groupes, affecte nécessairement toutes les représentations qui y prennent naissance.

Nous craignons donc fort qu'il n'y ait, dans cette notion même de la *Völkerpsychologie*, une large part d'indétermination qui n'est pas sans nuire aux théories de l'auteur. On voit mal, notamment, comment il peut y avoir quelque évolution dans cet ordre de représentations qu'étudie la psychologie collective. Ce fond commun de mentalité humaine devrait rester immuablement identique à lui-même, puisqu'il ne dépend pas, dans l'hypothèse de M. Wundt, de conditions qui changent. D'ailleurs, pour lui, ce sont toujours les mêmes idées qui se ramifient, prolifèrent, se segmentent ou s'agglomèrent, sans, d'ailleurs, qu'on voie bien pourquoi. C'est toujours la notion d'âme qui, sans causes apparentes, enfante par une sorte de dialectique interne et les diverses formes de l'âme, et la magie, et le fétichisme, et les démons. On piétine sur place. Ou /77/ bien quand quelque nouveauté véritable apparaît, elle n'est pas préparée, engendrée par ce qui précède, elle surgit par voie révolutionnaire ; c'est, selon notre philosophe le cas de la religion et de l'art

pur nés à peu près à pareille époque, et d'une façon aussi mytsérieuse. Au contraire, si tous ces faits sont considérés comme des produits de la vie proprement sociale, s'ils sont mis en rapport avec ces facteurs sociaux dont M. Wundt, au contraire, s'efforce de les abstraire, les changements s'expliquent sans peine. Car tout ce qui est social, au sens que nous donnons au mot, est spécifique, variable suivant les pays et les temps. C'est déjà ce que M. Meillet avait, et très justement, reproché à la *Sprache* de M. Wundt.⁵⁶

Nous nous demandons enfin si cette conception de la *Völkerpsychologie* ne finit pas par compromettre la Psychologie elle-même. En effet la *Völkerpsychologie* de M. Wundt n'est pas simplement, comme il le dit, le plus riche arsenal de faits de la psychologie générale ; elle menace d'absorber cette dernière. Puisque les phénomènes dont elle s'occupe sont ceux qui sont communs aux hommes, et non spécifiques à des groupes sociaux déterminés, quelle raison-t a-t-on de croire qu'il y en ait d'autres dans la conscience individuelle ? Il ne reste plus que les états mentaux qui tiennent étroitement à l'organisme, ceux dont traite la psychologie physiologique, la seule partie de la psychologie sur laquelle M. Wundt ait écrit. Et, en fait, par exemple à propos du langage, le philosophe n'aperçoit que deux problèmes, l'un psychophysologique, l'autre socio-psychologique⁵⁷. On remarquera l'analogie qu'il y a entre cette position et celle qu'on attribue généralement à Comte.

Il est vrai que, selon M. Wundt, il y a, dans la conscience, l'aperception qui serait l'objet propre de la psychologie⁵⁸. Seulement l'aperception telle que l'entend M. Wundt, rattachée à la volonté primitive, est quelque chose de tout métaphysique. Ce n'est pas la conscience, mais le fondement substantiel de la conscience. Le cycle des phénomènes psychiques va du *Trieb*, du *conatus* à l'acte volontaire et libre, sans que la conscience

56. Meillet, in *Année sociologique*, 2, p. 598 et suiv. ; « Comment les mots changent de sens », *Année sociologique* 9, p. 5.

57. *Grundriss der Psychologie*, 3^e édit., p. 601 ; *Sprache*, 2^e édit., I, p. 38.

58. *Grundriss der Psychologie*, § 2 ; *System der Philosophie*, p. 201.

soit autre chose /78/ qu'une lueur intermittente⁵⁹. Tout sort du noumène et y rentre. Mais cette façon de rattacher la psychologie à une sorte de substantialisme volontariste compromet la théorie même de l'aperception, si utile en sociologie comme en psychologie⁶⁰. Ne serait-ce pas que, faute de critères suffisamment nets, qui permettent de distinguer, d'une part, le physiologique et le psychique, de l'autre, le psychique pur (c'est-à-dire ce qui est commun à toutes les consciences individuelles) et le social (c'est-à-dire ce qui n'est commun qu'à des hommes vivant dans une société une, définie et organisée), la psychologie s'évanouit ou ne peut plus être qu'une métaphysique ?

59. Voir les *Grundzüge der Philosophie des Geistes*, in *System der Philosophie*, 2^e édit., surtout p. 590.

60. Voir les objections de M. Münsterberg, *Beiträge zur experimentellen Psychologie*, 1912, I, 1, et les réponses de M. Wundt, *Grundzüge der phys. Psych.*, 5^e édit., III, p. 350, 351.

[1] Voici l'analyse de cet ouvrage par Mauss (1910) * [cf. supra p. 196] :

/775/ Ce remarquable ouvrage¹ suit la division naturelle des jeux eux-mêmes en deux groupes : jeux de hasard et jeux d'adresse. Les premiers se répartissent à leur tour en deux catégories : équivalents du jeu de dé (bâtons à compter, etc.), équivalents de la « balle cachée ».

Ces jeux ne sont pas des jeux d'enfants. Même, les adultes et les adolescents y sont seuls admis : les uns sont joués de sexe à sexe ; les autres, par chaque sexe, chaque âge. D'ordinaire, quand ils sont collectifs, ils ont lieu entre groupes rivaux de la tribu, de la localité, du clan : c'est ce qui a lieu le plus fréquemment. De plus, en général, ils se pratiquent à des saisons bien déterminées. Dans les cas les plus intéressants et les plus connus, ils sont l'objet de rites religieux, ou ils sont des rites religieux eux-mêmes.

Toutes ces observations ont conduit M. Culin aux conclusions suivantes :

« 1° Les jeux des Indiens de l'Amérique du Nord peuvent être classés en un petit nombre de groupes apparentés. — 2° Leur forme est pratiquement identique et se rencontre dans toutes les tribus. — 3° Dans leur état actuel, ils sont des instruments de rites ou sont dérivés de rites, d'observances cérémonielles d'un caractère religieux. — 4° Leur unité et leur identité se retrouve aussi dans celle du mythe ou des /776/ mythes auxquels ils sont attachés. — 5° Tandis que leur objet vulgaire, séculier, semble être un simple désir de s'amuser ou de gagner, ils sont cependant faits comme des cérémonies religieuses, comme des rites destinés à conquérir la faveur des dieux, ou comme des procédés de magie sympathique, pour chasser la maladie, écarter d'autres maux, ou produire la pluie, la fertilité des plantes, la reproduction des animaux, et d'autres bienfaits. — 6° Ils coïncident, en partie, avec certaines pratiques rituelles des populations des autres continents, pratiques qui semblent, dans leurs manifestations les plus primitives, presque complètement divinatoires. »

* Extrait de l'Année sociologique, 11.

1. M. S. Culin, « The Games of the North American Indians », in, XXIVth Annual Report of the Bureau of American Ethnology, Washington.

civilisations différentes. L'hypothèse de l'homme « naturel » est définitivement abandonnée. Personne, depuis longtemps, ne prétend plus que les Incas ou les Tahitiens représentaient la primitive et libre humanité. Même en Allemagne le mot de *Naturvölker* n'a plus qu'un sens conventionnel et ne vaut plus que par opposition à la notion de *Kulturvölker*, c'est-à-dire de peuples à civilisation supérieure. D'ailleurs, il est d'une clarté aveuglante que là où l'on parle de peuple, ou pour mieux dire de société, on parle de civilisation. Qu'est-ce en effet qu'un groupe social sinon un ensemble d'individus humains, ayant même habitat, même langage, mêmes techniques, même économie ; ayant une religion, un droit, un art, en un mot, une civilisation ? Il n'y a pas de peuple, ou bien actuellement observable, ou bien dont les documents historiques fassent mention, ou bien dont la préhistoire nous conserve les traces, dont on puisse prouver qu'aucun de /44/ ces éléments primordiaux de la vie sociale lui ait fait vraiment défaut. Laissons de côté, Messieurs, ces spéculations inutiles sur l'homme paradisiaque ou sur la horde de Pithécantropes. Entendons fort simplement par « peuples non civilisés » des peuples qui ont, dans l'échelle des sociétés connues, un rang très bas. Ce sont de petits groupes sociaux, peu denses, à habitats restreints même quand ils sont nomades, à langages, à techniques peu perfectionnés, à systèmes juridique, familial, religieux, économique, suffisamment élémentaires. Je devrais, mais je ne puis, vous le comprendre, définir devant vous chacun de ces termes, comme il conviendrait que je le fisse, soigneusement. Au surplus, une courte délimitation géographique, une simple énumération, nullement exhaustive, vous renseignera mieux que toute espèce de dissertation, même bien faite.

En Europe il n'y a pas de peuple dont nous ayons à nous occuper. D'ailleurs, ici même, mon ami Hubert étudie les faits religieux primitifs qui peuvent survivre ou dont on peut déceler des traces préhistoriques, en Europe. — En Asie il n'y a plus qu'un très petit nombre de groupes sociaux qui soient réputés encore non civilisés. Les Yakouts, Tongouses, du Nord sibérien, les Tchouktchis du Pacifique, les Kamtchadales, les Aïnos de Yezo, un certain nombre de tribus de l'intérieur de l'Indo-Chine, de l'Inde centrale et septentrionale, les Veddas de Ceylan ; voilà les plus importantes populations qui ont suffisamment échappé aux civilisations hindoues, mongoles, chinoises, russes. — On classe d'ordinaire toutes les populations africaines, sauf celles du Nord, celles d'Ethiopie et de Zanzibar, parmi les « sauvages ». Peut-être y a-t-il exagération à parler ainsi des Mandingues

REPRÉSENTATIONS COLLECTIVES ET CIVILISATIONS

degrés insensibles des Australiens du sud aux noirs du cap York et des îles du détroit de Torrès, et comme nous passons progressivement de ceux-ci aux Mélanésiens, Papous ou Canaques, et de ces derniers aux Micronésiens d'une part, aux Polynésiens et Malais d'autre part, vous voyez, messieurs, que nous avons là un admirable domaine où nous pourrions voir défiler devant nous les religions les plus arriérées qu'on puisse constater et des religions sensiblement aussi évoluées, sinon plus, que celles des Arabes préislamiques, ou des Hindous de l'époque védique. La somme des faits à étudier est donc, comme vous le pressentiez, immense. Je ne veux pas entrer dans de plus amples détails. De tous ces préambules je ne voudrais vous voir retenir qu'une sorte de définition toute pratique. Nous aurons à étudier : toutes les sociétés océaniques, la plupart des sociétés américaines et africaines, quelques groupes asiatiques. [...]

*Par ailleurs Mauss consacra au Collège de France son cours hebdomadaire de vendredi de l'année 1932-1933 à l'étude de « l'Emploi de la notion de primitif en sociologie et en histoire générale de la civilisation ». L'on rapprochera le résumé de ce cours * du texte précédent, séparés dans le temps l'un de l'autre par une trentaine d'années :*

/94/ Après avoir défini la notion de civilisation et la notion de primitif, on a exposé les différentes méthodes de discussion de ce problème. Celles-ci n'ont de valeur que si elles tiennent compte de tout le connu et par conséquent si elles sont employées toutes ensemble. C'est dire qu'il faut qu'elles /95/ soient non seulement sociologiques, mais aussi historiques, préhistoriques et surtout archéologiques. La méthode de la simple histoire ethnologique, qui consiste à déterminer des filiations de civilisations et de peuples à l'aide de simples comparaisons de faits actuels, aboutit vraiment à trop d'hypothèses. Il faut mesurer à chaque pas l'inconnu et laisser ouverts les problèmes sans nombre, que l'histoire des langues et les résultats de l'anthropologie somatique compliquent encore plus souvent qu'ils ne les éclairent.

Ceci posé, on a tenté une classification des peuples connus et, parmi eux, de ceux auxquels se consacre l'ethnographie.

* Extrait de l'Annuaire du Collège de France, Paris, 1933.

[3] Voici sur la théorie du mythe chez Wundt le passage qui y est consacré dans l'analyse que Mauss avait publiée ailleurs sur la 1^{re} partie de l'ouvrage discuté¹ (1907) * [cf. supra p. 206] :

/211/ La centaine de pages consacrée à une théorie générale du mythe nous resterait même au fond incompréhensible, si, à la dernière minute, nous n'avions pu jeter les yeux sur le second volume (2^e tome). Et cela ne nous éclaire encore pas assez : ni sur la mythologie proprement dite, puisque, sans que nous sachions pourquoi, elle se trouve restreinte à l'étude des notions concernant l'âme, (animisme, totémisme) les esprits et les démons, et que, sans justification, on en retranche les dieux ; ni sur la distinction que M. W. opère, radicale, entre le mythe et la religion. Cette distinction est pour M. W., tellement fondamentale que, faute de l'avoir faite jusqu'ici, presque tous les travaux de science des religions s'en trouvent viciés. Il l'emploie d'une façon systématique au point de ne s'être jamais négligé au cours de ce volume (sauf peut-être à propos de la danse). Or, sur cette distinction, M. W. nous prie d'attendre son troisième volume. On s'expliquera que nous nous refusions absolument à y souscrire, tout en nous refusant non moins absolument à la discuter. Nous pouvons à peine l'exposer grâce à une sorte de philologie de ce premier volume à l'aide d'expressions empruntées aux passages les plus divers. Nous croyons comprendre qu'elle consiste surtout à faire du mythe l'origine, de la religion le fruit ; du mythe, le produit d'une imagination collective travaillant sur la réalité, de la religion le produit de la même imagination appliquée à déterminer les causes et les fins de la vie humaine ; le mythe serait vide de sentiment, le sentiment religieux (du moins la religion) ne serait plein ainsi que de morale. Au fond une hétérogénéité radicale existerait, et M. W. nous semble avoir été préparé à cette théorie par son attitude générale de philosophe. Tout en admettant l'évolution et ses lois, il refuse de considérer qu'elle se borne à développer des germes originels, représentatifs, dès le principe, du tout évolué. Ce principe de méthode et de système, sur

* Extrait de l'*Année sociologique*, 10.

1. Wundt W., *Völkerpsychologie*, II. Band. *Mythus und Religion*, I Theil. Leipzig. 1905.

lequel M. W. glisse, se rattache probablement à toute sa philosophie et à sa théorie de l'aperception. Ce n'est pas ici le lieu d'examiner le postulat, métaphysique en réalité, qu'une pareille disposition trahit.

/212/... M. W. entend par mythe l'ensemble des représentations que nous qualifions nous de religieuses, moins les représentations des dieux et les notions eschatologiques et cosmogoniques. D'autre part, il subsume au mythe toute la partie du rituel que, faute d'un caractère transcendant des personnes divines, et faute d'un caractère précatif, sentimental des formules et des gestes, il range parmi les rites mythiques et non religieux. Cette subsumption lui fournit d'ailleurs ses meilleurs arguments, quitte à des redites, comme par exemple lorsqu'il combat les « théories analogiques » du mythe, c'est à la théorie de la magie sympathique qu'il en a, faute d'autres suffisamment importantes. Mais cette restriction et cette subsumption ne sont pas claires et ne valent pas la définition qui nous permettra de discuter. En tout cas, dès maintenant, nous la prévoyons très trouble, puisque par exemple toutes les notions concernant l'âme et les nombres sont rangées sous la même rubrique et pêle-mêle, et qu'il faut à M. Wundt un effort réel pour distinguer le mythe de la poésie, effort réussi mais qui, à notre avis, n'était nullement nécessaire. Mais ce défaut de méthode est en quelque sorte pallié par la méthode inconsciente de l'auteur qui, s'il n'appelle pas mythe tout ce à quoi /213/ nous donnons ce nom, n'appelle du moins ainsi que ce que nous considérons comme tel.

Le mythe est du domaine, psychologique, de la « fantaisie » ; M. W. ayant refusé, avec raison, de se plier à l'usage courant du mot d'*Einbildungskraft*, est revenu à une théorie quasi aristotélicienne de l'imagination² ; fantaisies passive et active se caractérisent également, selon lui, par le caractère sensible, spontané, productif des représentations. Nous croyons, nous aussi, que le mythe est, en effet, un phénomène qui ressortit, pour partie, à cet ordre de faits psychologiques. D'autre part le mythe est un produit non pas de la fantaisie individuelle, mais de la fantaisie collective (*Volksphantasie*). Comment se figurer cette fantaisie c'est à quoi est consacré le chapitre III.

Celui-ci est, nous ne dirons pas dialectique, mais exclusivement discursif, et consiste, au fond, dans une discussion des théories en présence, où d'ailleurs certaines théories figurent plutôt pour la forme et des besoins d'un équilibre des

2. Cf. *Phys. Psy.* 5^e édit., III, p. 630 sq.

développements. (Nous considérons comme précieuses pourtant, au point de vue de l'histoire des doctrines, certaines remarques sur la parenté des théories constructives et des philosophies encyclopédiques du XVIII^e siècle, des théories symbolistes et du romantisme). Sous le nom de « théories constructives » du mythe, M. W. entend, en somme, toutes les théories proposées, la sienne non comprise naturellement. Ce sont d'abord les deux théories historiques, celle de la dégénérescence à partir d'une révélation primitive, ou celle de l'évolution progressive, unilinéaire, de la pensée mythique : celles-là pas de peine à en avoir raison. Ce sont ensuite les deux théories philologique et anthropologique, du naturisme et de l'animisme : la critique de chacune est fine et juste ; à la première, il reproche surtout l'incapacité où elle est d'expliquer l'animisme primitif ; à la seconde, il reproche au fond son simplisme et son postulat de l'évolution uniforme.

Non seulement les théories de l'origine du mythe, mais encore les méthodes d'interprétation du mythe ne trouvent pas grâce à ses yeux. Il les divise en symbolistes et en rationalistes, toutes deux intellectualistes, remarque-t-il avec raison mais l'une plus que l'autre. Outre les objections sérieuses qu'il oppose aux unes et aux autres, notons surtout celle à laquelle il les soumet toutes les deux et qui est précieuse : l'une et l'autre faisant d'une « personnification » des symboles /214/ ou des concepts la cause même du mythe sans comprendre que ce processus de personnification suppose lui-même la notion d'âme qu'il s'agit d'expliquer. (Nous ne comprenons très bien ni la place où M. W. expose la théorie de l'emprunt, ni la façon dont il la discute.)

Restent les théories psychologiques, mais d'une psychologie élémentaire, des mythologues : théorie de l'analogie, où la croissance des mythes s'explique par des raisonnements analogiques et dont M. W. décèle l'insuffisance forcée ; théorie de l'illusion, dérivée en somme chez Steinthal du mécanisme psychologique herbartien, et qui n'explique ni que le mythe ait pu gouverner la conduite et le rite, ni sa vie interne ; théorie de la suggestion (Tarde et Stoll) à laquelle M. W. ne voit pas correspondre des faits suffisamment nombreux.

La théorie propre de M. W. se réduit en dernière analyse à un très petit nombre d'assertions, pour la plupart d'ordre psychologique où, en somme, c'est la théorie générale, philosophique, de ses précédents travaux qui joue le rôle explicatif, plutôt que le détail scientifique de cette même psychologie. Trois facteurs psychiques fonctionnent dans la fantaisie mythopoétique. Le caractère perceptif et d'objectivité des images mythiques est le premier et le plus simple de ces

thique, voilà tout ce qu'il indique, avec sa nature collective ; il n'indique pas le lien qui existe entre les deux et qu'en somme la psychologie collective a le devoir d'expliquer.

En réalité, la faute de M. W. est une faute initiale ; il n'est encore dégagé ni des liens de la psychologie, ni des liens de l'histoire. La psychologie collective n'est pour lui qu'un chapitre de la psychologie scientifique, et un moyen d'enrichir l'histoire de la religion, du mythe et de l'art par des raisonnements capables de suppléer aux lacunes des chronologies. C'est un arsenal de faits pour la théorie psychologique de la conscience en général, individuelle et collective et c'est un arsenal de théories rationnelles pour l'histoire jusqu'ici empirique. Rien de mieux certes que cette attitude et nous sommes convaincus parfaitement de ce double rôle de la sociologie. Mais ce n'est pas tout son rôle. Il faut élever sa /216/ dignité à celle de l'explication et non plus à celle du simple moyen surrogatoire de la psychologie et de l'histoire. Il faut lui faire autre chose qu'un appel accidentel, comme celui que M. W., fait souvent heureusement (où il rattache le totémisme à l'influence du sentiment du clan). Il faut lui faire un appel constant. Les phénomènes sociaux se distinguent les uns des autres et des phénomènes individuels par des différences de degré et par des différences de nature. M. W. fait disparaître ces différences en poussant à l'extrême le sens du continu qui les unit forcément. Le cycle des phénomènes sociaux est relativement fermé, et la condition primordiale de toute explication d'un mythe c'est, à notre avis, la sensation de ce caractère social non seulement du mythe, mais de chacune de ses causes et de chacun de ses éléments. M. W. n'a pas ce sentiment et c'est pourquoi, bien que supérieure, son analyse ne nous suffit pas encore.

[4] *Voici ce qu'en dit Mauss dans l'analyse consacrée aux autres parties de l'ouvrage (Mythe et religion) (1910) **
[cf. supra p. 211] :

/65/ Tout le livre¹ est dominé par la distinction, si radicale, entre le mythe et la religion. Le mythe et les cultes qui en sont /66/ solidaires, animisme, fétichisme, totémisme, c'est ce

* Extrait de l'*Année sociologique*, 11.

1. Wundt W., *Völkerpsychologie*, II. Band. *Mythos und Religion*, II, III, Theil, Leipzig : 1907 et 1909.

gieuses d'êtres naturels : on y trouve un effort d'explication, un travail d'esprit qui ne se borne plus à traduire symboliquement des images isolées, mais qui les coordonne, les lie, s'efforçant même de combler les vides qui les séparent. La pensée humaine commence à se dégager des purs mouvements de l'affectivité, et à se constituer d'une manière indépendante. Seulement, le meilleur moyen d'exprimer cette différence eût été de réserver le nom de mythes pour ces récits circonstanciés et explicatifs, et d'appeler représentations ou croyances élémentaires, par exemple, ces notions frustes et non systématisées dont il était traité en premier lieu. [...]

Il y a, il est vrai, une autre différence qui paraît séparer plus nettement les mythes complexes des représentations élémentaires. Celles-ci sont l'âme de rites efficaces ; elles déterminent des mouvements qui sont destinés à agir sur les choses ; elles ressortissent donc à la vie réelle et sérieuse. Au contraire, les mythes complexes sont de la sphère de la poésie ; on ne les prend pas, ou on ne les prend pas complètement au sérieux. Alors qu'autrefois on voyait dans le conte une forme tardive et dégénérée du mythe, pour M. W., au contraire, le mythe commence par être un conte, un conte plaisant, destiné à faire rire, à amuser ; et, par là, il aurait joué un rôle important dans le développement de la pensée. C'est lui qui aurait affranchi l'esprit de la brutalité des notions animistes, /61/ en lui ouvrant une sphère où l'imagination pouvait jouer en liberté sans être asservie à la réalité. Voilà à quoi auraient servi la licence comique des contes primitifs, les aventures grotesques prêtées aux animaux et aux ancêtres. En définitive, c'est par le conte que l'homme aurait fait sa première envolée vers l'idéal. La remarque est partiellement exacte. Qu'on appelle contes ou mythes les récits australiens qu'ont collectionnés M. Strehlow ou Mrs. Parker, on sera frappé de la place qu'y occupent les épisodes romanesques et grotesques. Mais M. W. oublie que ces mêmes épisodes sont l'objet de rites totémiques ; on les mime au cours de certaines cérémonies ; les formules que l'on chante les racontent. Pourquoi rattacher ces formules aux notions animistes et supposer au contraire que ces récits sont à un stade supérieur de l'évolution ? La vérité est que ces distinctions ne correspondent à rien dans les choses. La pensée même la plus primitive n'était pas exclusivement brutale et directement expressive ; elle était, à la fois, brutale et comique, serve et libre, sentimentale et intellectuelle. Tout est mêlé ; les caractères les plus opposés se confondent, sans qu'on soit fondé à les dissocier, au point surtout d'en faire des moments différents de l'histoire.

[8] Voici le texte en question [cf. supra p. 217] :

/308/ [...] — Sur un autre point, M. Dennett¹ apporte encore des notations décisives. C'est à propos de la notion de fétiche, sur laquelle nous avons déjà, M. Hertz et moi, attiré le soupçon. M. Hertz² avait signalé la présence de la notion du *mana* en pays bantou. Nous en avons ici définitivement la preuve. La notion de fétiche doit, quant à nous, disparaître définitivement de la science et être remplacée par celle de *mana*. Déjà M. D. avait indiqué, au dam de Miss Kingsley, la notion fondamentale sur laquelle est bâtie la religion Loango ; il avait trouvé un système de *Nkissism*³ /309/ où nous avons déjà retrouvé la notion de *mana* ; ce livre est lui-même consacré précisément à développer, contre les interprétations de Miss Kingsley, de M. Nassau, de Bentley, la notion du *nkici*, en face de la notion de fétiche, à établir que cette dernière ne suffit pas à expliquer la religion des nègres du Congo.

Malheureusement, la recherche et l'exposé de M. D. ont dévié ; il n'a pas pu renoncer complètement à la notion de fétiche et l'a restreinte à la magie. Le *nkici*, c'est l'ensemble de la religion, auquel s'oppose l'ensemble de la magie, du maléfice, *ndongo* : les hommes se divisant en Bantou nzambi et Bantou a ndongo ; hommes de dieu, ou du *nkici* comprenant le roi, les chefs et les prêtres, d'une part ; hommes du ndongo de l'autre, comprenant magiciens, sorciers et êtres maléficients. Dans cette division, il y a une erreur complète. Déjà le nom seul des charmes, y compris ceux du *ndongo* eût dû avertir M. Dennett, car ils s'appellent *zi nkici* (voy. l'index excellent dressé par M. N. W. Thomas, à ce nom), et les méthodes de fabrication de ces charmes par un *nganga* dans un bois sacré, rattachent étroitement la magie et ses objets au culte, à la religion avec ses biens et son matériel.

D'ailleurs, quand on écrira l'histoire de la science des religions et de l'ethnographie, on sera étonné du rôle indû et fortuit qu'une notion du genre de celle de fétiche a joué dans

1. R. E. Dennett, *At the Back of the Black Man's Mind*, London, 1906. [Voir le début de ce texte supra p. 96 sq.]

2. *Année sociologique*, 9, p. 192.

3. *Année sociologique*, 3, p. 223.

les travaux théoriques et descriptifs. Elle ne correspond qu'à un immense malentendu entre deux civilisations, l'africaine et l'euro péenne ; elle n'a d'autre fondement qu'une aveugle obéissance à l'usage colonial, aux langues franques parlées par les Européens à la côte occidentale. On n'a pas plus le droit de parler de fétichisme à propos des Bantous occidentaux qu'on n'a l'habitude d'en parler à propos des autres Bantous centraux ou orientaux. On n'a même pas le droit de parler du fétiche nigritien : l'idole Guinéenne ou Congolaise (celle-ci très rare), le charme congolais, les tabous de propriété, et autres, ne sont pas au Congo ou à la Guinée, d'une autre nature que ceux des autres religions, des autres sociétés. Il est d'ailleurs très remarquable que ce qui est la pure vérité en ce qui concerne la notion du fétiche, était connu dès le xvii^e siècle. Dans la *Description de l'Afrique de Dapper*⁴ nous trouvons une abondante, une excellente dissertation sur la « moquisie », sur le pouvoir surnaturel au Loango, sur les moquisies qui sont des dieux, /310/ des charmes, sur la moquisie du roi, des princes du sang, et de tous les objets de culte. Le succès du livre de de Brosses a dû être pour quelque chose dans le simplisme, dans l'erreur, peut-être nécessaire, où ont vécu jusqu'ici la science et la description des religions, des religions africaines en particulier.

Par ailleurs Mauss a consacré aux mêmes problèmes une de ces leçons annuelles. En voici le résumé :

/37/ *Conférence de 1906-1907* *. — Elle a naturellement débuté par un effort pour définir le système religieux, groupe des phénomènes religieux (la totalité des phénomènes sociaux où intervient la notion de forces *sui generis* dans une société) et la religion (*stricto sensu*), croyances et rites obligatoires groupés organiquement autour de la notion de sacré. — Elle a consisté ensuite en une analyse des systèmes religieux : loango, fan, du Bénin, de la Rivière de la Croix, tohi. L'étude a été à la fois théorique et descriptive. [...]

Une étude comparative des plus anciens documents (qui sont souvent les meilleurs) et des plus récents permet d'affir-

4. Edit. française, 1676, p. 312, etc.

* Cours professés à l'École des hautes études. Résumé extrait de l'*Annuaire* de l'École, Paris, 1907. (Sect. Sc. relig.).

se représente pas sous les espèces d'êtres personnels, qu'il ne pense que confusément sous la forme d'énergies diffuses, mais qu'il conçoit, en tout cas, comme nettement supérieures à lui. Dès ce moment, par conséquent, le fidèle se sent en rapport avec un monde d'idéaux qui l'élèvent au-dessus de lui-même. D'ailleurs, inversement, est-ce que les religions, même les plus élevées, ne cherchent pas à agir sur les choses de cette terre ? Dire que le totémisme a son idéal, n'est-ce pas dire, du même coup, qu'il implique une vie intérieure, des convictions intimes ? Sans doute, elles sont moins réfléchies et raisonnées que celles d'un protestant libéral d'aujourd'hui. Mais, si distantes que puissent être ces deux formes de la mentalité religieuse, il n'y a aucune raison de supposer qu'il y ait entre elles autre chose qu'une différence de degrés.

[10] *Sur l'apparition des démons d'après Wundt, voici un fragment de l'analyse citée (v. note 4 plus haut) [cf. supra p. 219] :*

/58/ C'est au cours de l'évolution qui a fait sortir le totémisme /59/ de la magie et du fétichisme que la notion d'âme est devenue celle de démon. La différence entre l'une et l'autre, c'est que le démon est un être permanent, chargé d'attributions déterminées et régulières, tandis que l'âme est une puissance vague, sans fonctions propres. Mais on passe de l'une à l'autre par une série continue d'intermédiaires. M. W. en compte trois principales. Il y a d'abord les *Spukdämonen*, revenants, nains et fées, esprits des déserts et des montagnes, géants et ogres. Ce ne sont encore que des âmes, bien que ce ne soient pas toujours des âmes d'hommes ayant vécu une vie humaine. Après viennent les démons de la maladie, de la possession et de l'ensorcellement. Ils sont l'objet d'une forme de magie supérieure à celles dont il a été question précédemment : c'est la médecine, la sorcellerie et la contre-sorcellerie. Enfin, une troisième et dernière classe est constituée par les démons de la végétation. Déjà, ils sont à la base de certains rites totémiques, de ceux qui s'adressent à des totems végétaux. Peu à peu leur personnalité se dégage et se détermine. Leur intervention n'est pas accidentelle comme celle des démons de la maladie ; elle est, au contraire, régulière comme les choses naturelles auxquelles ils sont préposés. Aussi sont-ils l'objet de rites périodiques, c'est-à-dire

matérielles : satisfaire tel appétit, réussir à la chasse ou à la pêche, écarter tel maléfice, et ils y tendraient directement, brutalement, par les voies de la magie, par des actions exercées sur des esprits plus ou moins semblables à l'homme. Toutes ces formes inférieures du culte ne tendent à rien au-delà de ce monde tel qu'il apparaît aux hommes à travers les fumées du mythe. Au contraire, dans les cultes vraiment religieux, l'idée des intérêts communs du groupe s'est fait jour. Par suite, les buts poursuivis prennent un caractère plus général. De plus, ces buts, on ne cherche pas à les atteindre directement; on s'adresse pour cela à des personnalités supérieures à l'homme, qu'elles aient ou non un corps, à des dieux. Désormais l'action du culte n'est plus directe; c'est par les dieux qu'elle doit passer pour être efficace. Or les dieux sont des êtres idéaux, supra-sensibles. C'est pourquoi, à leur image, motifs, objets, thèmes du culte, tout s'idéalise. Ce n'est plus la santé, la richesse que l'on recherche; ce sont des biens tout idéaux. L'acte rituel lui-même perd de sa force magique pour prendre une « valeur symbolique » : il s'intellectualise. La part de la vie intérieure, de la pensée, de la réflexion dans le culte va en croissant. L'attachement à la communauté religieuse (*die Gebundenheit*), devient un attachement intérieur (*die innere Gebundenheit*).

On aimerait à savoir ce qui a pu donner naissance à cette révolution que M. W. situe à peu près au cinquième siècle avant notre ère et dans le monde antique. La seule cause qu'il lui assigne, c'est la civilisation et, plus spécialement le développement de l'agriculture. C'est, sans doute, parce que l'agriculture est une forme d'activité essentiellement liée à la formation des grandes collectivités, et parce que, de plus, elle a un rythme régulier qui devait se communiquer et s'imposer aux pratiques rituelles. Toutefois, les sémites pasteurs, les nomades surtout, auraient eu leur part dans ce grand changement. Comme « ils étaient restés plus près des croyances primitives à l'âme », c'est à eux que serait dû le respect de l'ancêtre, chef de famille, qui se serait transmis au dieu, maître de la morale. De la lutte de ces deux cultes, culte agraire et culte des pasteurs, se dégage la notion du /65/ dieu sauveur opposée à celle du dieu de la nature, notion définitivement victorieuse lorsque se formera « la légende culturelle » des grandes religions.

et apparent de la poésie ; c'en est l'élément essentiel. Pour démontrer cette thèse, M. G. procède, d'une façon peut-être un peu scolaire, à la réfutation successive de toutes les théories adverses. Il y a d'abord la théorie de Darwin sur l'origine sexuelle de la poésie ; elle se heurte à ce fait que les formes les plus primitives sont infiniment peu érotiques. Il y a ensuite celle de Spencer et surtout celle de Norden (*Antike Kunstprosa*), suivant laquelle il y aurait eu d'abord une prose à allure formulaire de laquelle la poésie se serait ensuite détachée. La prose serait devenue la poésie, en se rythmant davantage sous l'effet de l'émotion. Mais cette théorie est inconciliable avec ce fait que nous trouvons partout le vers nettement différencié de la prose. De plus, il y a impossibilité absolue à passer du rythme de la voix ordinaire, même de la voix oratoire, au rythme commun, uniforme, consenti, de la poésie proprement dite.

Mais si le rythme est un caractère quasi extrinsèque au langage courant, d'où vient-il ? Des conditions spéciales dans lesquelles la poésie s'est formée. En effet, celle-ci a été primitivement, régulièrement, nécessairement chantée. Aussi bien chez les sauvages que dans les divers pays d'Europe, la poésie primitive a été essentiellement une chose dite en chœur. Le « chant en commun », le choral, voilà la cause du rythme. Mais on a soutenu (M. Wallaschek) que la musique, fondement du rythme poétique, se rattachait à un « sens musculaire » du rythme. Sans nier l'existence de ces conditions physio-psychologiques, M. G. croit qu'il est possible d'assigner au rythme poétique d'autres causes. Ces causes sont d'ordre sociologique. Le choral primitif suppose, non seulement un groupe d'hommes, mais encore un groupe d'hommes qui concertent leurs voix ainsi que leurs gestes, qui forment une même masse (*throng*) dansante. La communauté animée de mouvements rythmiques, voilà la condition immédiate, nécessaire et suffisante de l'expression rythmique /562/ des sentiments de cette communauté. M. G. profite sur ce point des dernières recherches sur l'ancien mètre européen, sur les formes de la strophe ; leur correspondance avec la danse démontre l'origine sociale de la poésie. — Ainsi derrière le simple fait du rythme apparaît une réalité sociale, un groupe déterminé d'individus chantant et dansant. Le rythme, faculté d'ensemble, vient directement d'une action faite d'ensemble.

Mais avant de pousser plus loin la démonstration et de procéder à une théorie définitivement explicative et abstraite, M. G. a voulu s'assurer que c'était bien ainsi qu'en fait les choses se sont passées. Il s'agit d'établir que le éléments

[JEUX ET DIVERTISSEMENTS EN AUSTRALIE]
(1904) *

Si l'*Année sociologique* était vraiment complète, ou plutôt si elle portait sur une sociologie actuellement complète, le travail de M. Roth¹ devrait être considéré surtout comme une contribution à l'esthétique. Nous parlons d'une esthétique considérée d'une façon très large, comprenant tous les arts d'agrément avec les beaux-arts, opposés aux arts de la production ou techniques qui relèvent de la technologie. Mais ni les études de nos confrères en sociologie, ni les nôtres propres ne sont assez avancées en ce qui concerne la théorie de ces phénomènes éminemment sociaux que sont les jeux. Et nous ne pouvons vraiment rendre compte de ce point de vue, du tableau très complet et comparatif que M. R. nous fait des jeux pratiqués par les tribus du N. et du N.-O. du Queensland. Nous nous contentons de le signaler sous ce rapport, et de noter comme plus particulièrement intéressants tous les jeux que M. R. appelle « jeux imitatifs » parce qu'ils ont pour objet les phénomènes de la nature et de la vie humaine. Il y a là, à notre avis, des faits qui intéressent non seulement la théorie des jeux gesticulés, mais la théorie des arts plastiques, des symboles et même des représentations collectives. La façon dont, avec des fils noués de diverses façons, sont représentés, à l'aide de schèmes traditionnels, les objets les plus divers, peut marquer certaines formes curieuses de dessins et d'idéogrammes rudimentaires, qui rapprochent singulièrement du jeu, certaines origines de l'écriture. Il y a /66/ là tout un problème dont on peut poursuivre l'étude même dans nos pays. De même, celui de la différence entre jeux d'enfants et jeux d'adultes.

Contentons-nous, par suite de notre incompetence, de marquer les résultats du travail de M. Roth en ce qui concerne le rituel et ses rapports avec le jeu. Nulle part les relations entre ces deux ordres de faits ne sont plus étroites qu'en Australie, où jusqu'à certains jeux et rondes d'enfants ont quelque chose de cérémoniel, où, près de la rivière Bloomfield les

* Extrait de l'*Année sociologique*, 7.

1. W. E. Roth, « Games, Sports and Amusements ». *North Queensland Ethnography Bulletin* n° 4. Brisbane, 1902.

théâtre en Grèce et dans le Mexique ancien¹ ; il tente l'application de ces théories au rituel védique et aux usages des anciennes religions européennes².

Le Rig Véda, le véda des hymnes, contient, en effet, un certain nombre d'hymnes dialogués. Or, à ceux qui ont le plus expressément le caractère de dialogue, la tradition brahmanique n'attribue pas d'emploi dans le rituel. M. S. Levi, M. Hertel, après Weber, y ont vu les premières formes connues du drame dans l'Inde. M. v. S. entreprend d'établir qu'il faut y voir, de plus, une ancienne forme du rituel, /208/ et, en particulier, du rituel agraire. Dans le Rig Véda, le dieu est souvent représenté comme dansant, comme mimant une action. Encore aujourd'hui, les mystères que raconte l'épopée sont l'objet de représentations scéniques dans les temples et hors des temples. On peut donc supposer que, tout en défigurant savamment le rituel populaire, les brahmanes en ont gardé quelques usages, notamment ceux du mime religieux. Ces dialogues ne supposent-ils pas des rôles que jouent des acteurs ? Le dialogue des Maruts et d'Indra (II, 1) devient intelligible quand on y voit un court drame entre dieux rivaux et associés et quand on le rapproche des danses du sabre et des combats contre le dragon qu'on rencontre en pays germanique. Le dialogue du poète védique et de la vieille femme (R. V., I, 179), s'explique s'il représente un rite phallique, un coït obligatoirement pratiqué lors du solstice d'été pour la fécondation des femmes et des champs (II, II).

Les déductions de M. v. S. paraîtront parfois systématiques et ses rapprochements peu justifiés. Le chant d'Indra, ivre de soma (R. V., X, 119) relate l'extase que produit, chez le buveur, la plante divine intoxicante ; mais ni le texte ni l'emploi rituel de l'hymne n'implique qu'il ait été mimé. De même, les hymnes aux grenouilles, productrices de pluie, ne sont que des incantations religieuses ; on n'est donc pas fondé à y voir un commencement de mime. Il y a, il est vrai, le mime germanique du *Laubfrosch*, mais de quel droit se servir de ce mime très folklorisé et, par cela même, obscurci pour interpréter le rite védique, très clair en lui-même ? La pratique de la méthode comparative ne réussit pas toujours à M. v. S. On est surpris de le voir confondre le « mai » et le mâ de cocagne qui ne sont pas nécessairement identiques ou se servir des mythes crétois pour re-

1. Cf. *Année sociologique*, 8, p. 630, 653.

2. L. von Schroeder, *Mysterium and Mimus im Rig Veda*, Leipzig, 1908.

REPRÉSENTATIONS COLLECTIVES ET CIVILISATIONS

esthétique de tous les rites religieux oraux permet de comprendre, dans une large mesure, un certain nombre des causes qui font croire à l'efficacité des formules.

/28/ *Cours de 1924-1925* *. — Après un résumé des cours des années précédentes, ont été étudiés successivement l'art dramatique et l'art magique. Le premier, *corroboree*, comprend la majeure partie de la poésie australienne et a déjà atteint un niveau très élevé. Le *corroboree* est de tous points comparable à un opéra. Il est sinon toujours, du moins très souvent, de nature religieuse et les conditions de sa répétition, de sa transmission, de sa révélation et de ses effets sont toujours religieuses à quelques degrés. Cette étude a donné des résultats au point de vue des origines de l'art dramatique, et aussi au sujet de la nature esthétique (prosodie, musique, mimique et danse) des autres rituels religieux solennels.

L'art oral magique australien présente, lui aussi, une évolution remarquable et touche cependant aux origines. De véritables techniciens, corps de mages, souvent constitués, sont même arrivés à des formes très élevées d'action, par exemple, donnent de vraies séances spirites. Mais, d'un autre côté, cet art reste un cas de la magie des souffles ; et la notion d'enchantement doit être prise au sens propre du mot. A ce point de vue : identité de l'acte technique et de l'acte oral, son étude éclaire toute l'histoire et la psychologie religieuse du geste et de la formule. Le caractère collectif et public d'un certain nombre d'actes magiques a été mis en relief.

/42/ *Cours de 1929-1930* **. — Le cours a essentiellement porté sur les éléments esthétiques du rituel oral, et inversement sur les éléments religieux de l'art poétique, en particulier de l'art dramatique. Les rites oraux et la poésie forment un conglomérat où ils s'expliquent les uns par les autres, indissolublement.

/34/ *Cours de 1931-1932* ***. — Les dernières publications de Rattray, terminant sa grande monographie du royaume d'Ashanti, ont permis de renouveler l'étude générale des grands peuples artistes et des rapports qui, dans leur vie sociale,

* Résumé extrait de l'*Annuaire de l'Ecole pratique des hautes études*, Paris, 1925. (Sect. Sc. relig.).

** Résumé extrait de l'*Annuaire de l'Ecole pratique des hautes études*, Paris, 1930. (Sect. Sc. relig.).

*** Résumé extrait de l'*Annuaire de l'Ecole pratique des hautes études*, Paris, 1932. (Sect. Sc. relig.).

En tout cas ce sont bien des institutions esthétiques et linguistiques que notre auteur étudie une à une dans une série de livres, le premier sur la Métaphore, le second que voici sur la Lyrique (nous dirions poésie), et le troisième qui suivra, sur l'art dramatique. D'autre part, à chaque coup c'est d'abord une question d'origine, ou plutôt de forme primitive, puis une autre question d'évolution que pose M. W. Cet ensemble mériterait examen. Pour le moment, voici les résultats notables du présent ouvrage¹.

Il porte sur tout ce qu'on a coutume d'appeler « primitif ». M. W. en donne bien une définition psychologique fort juste et intéressante, en partie incomplète, où il marque bien le caractère « complexe » et la « diffusité » des formes primitives de la religion et de la magie. Mais, dans l'application, il fait une sorte de bloc de tout ce qui n'est pas le produit des grandes civilisations, et considère comme de son ressort toutes les poésies qui n'appartiennent pas à celles-ci. Ainsi un paragraphe, intéressant d'ailleurs, concerne ce qu'on peut appeler en effet la lyrique : la poésie descriptive de sentiments, et ce que M. W. intitule « types primitifs de lyrique logique ». Ces « Urtypen » seraient la « lyrique de la nourritive », le « chant sexuel », le « chant funéraire », le « chant de colère ». On y passe des divers Négritos (y compris des chants de mendiants Aetas de Manille), aux Botocudos, au Quesland (tout ceci suffisamment primitif), puis aux Yokuts, à des Bantous, à des Caraïbes, alors que sur ce point il y a d'excellents faits australiens², puis aux Eskimos, dont le « duel au tambour » est expédié rapidement, et aux Mélanésiens.

Nous sommes forcés de critiquer cette méthode. Elle n'est pas distincte de celle des anthropologues anglais ; elle fait une mixture de toutes sortes de faits de divers rangs, dont on constitue, au fond logiquement, l'*Urtypus* ; elle détache ainsi arbitrairement tels ou tels faits de leur vraie nature et de leur vrai fonctionnement. Cependant ce paragraphe conclut par des remarques sérieusement sociologiques. M. W. y mentionne la façon dont « revivent dans le groupe social ces types de nature pré magique et magique » dans le « sentiment fixé par tradition », comment on « les revoit renaître dans les manifestations de masse » fêtes, guerre, etc. — Nous citons ce passage justement, pour montrer où M. W. s'accorde

1. Werner, Heinz, *Die Ursprünge der Lyrik. Eine entwicklungspsychologische Untersuchung*. München, 1924.

2. Cf. Mauss, « Expression obligatoire des sentiments ». [Cf. *Œuvres* III.]

avec nous. Sauf l'expression de « magique » et de « prémagique » (le magique est du développé pour M. W.), il faut convenir que la coïncidence va jusqu'aux mots eux-mêmes. — Mais la réserve de principe sur la méthode subsiste, elle est la principale et fondamentale. L'un des gros dangers de ces études est par exemple d'appeler primitives des poésies polynésienne/964/ siennes, à notre sens aussi artistiques qu'aucune poésie non écrite de notre Occident. A part cette objection sur cette méthode comparative défectueuse sinon sur la méthode comparative elle-même, on peut dire que M. W. travaille comme il faut travailler.

La revue des faits est assez complète, mais un peu difficile à suivre. M. W. ne s'est pas fixé à l'étude des systèmes esthétiques ou religieux définis par les sociétés qui les pratiquent elles-mêmes. Alors, à force de vouloir être complet et tout saisir, sans avoir d'autre guide que son sens psychologique et philosophique, il a suivi des divisions nombreuses, abstraites, dont certaines se recourent, et que ne permet même pas de voir une bonne table de matières. Nous reconstituons celle-ci. I. *Théorie générale* avec : « Contenu de la lyrique primitive » et « Expression formelle et évolution de celle-ci ». II. *Partie spéciale*, Les « formantes » poétiques (nous dirions : éléments caractéristiques) divisées en deux : « formantes de nature linguistique générale » « image, comparaison poétique, répétition, ellipse — et « formantes de nature alogique (cette division et cette qualification sont bien discutables) avec « rythme » et « assonance et allitération ».

A chaque fois M. W., suivant les principes de la « psychologie évolutive », cherche comme dans l'exemple cité : et le type originaire, et l'évolution d'ordinaire seulement magique et extra-magique.

Ces recherches sont audacieusement poursuivies jusqu'à l'« Uvers ». Les questions restent rarement sans réponse et nous connaissons maintenant, croit M. W., « les sentiments primitifs du lyrisme, et les conditions de leur objectivation » Même les chapitres sur le rythme, dont M. W. a vraiment le sens, pèchent par cet excès de dogmatisme et par un peu de philosophie. Ils sont cependant remarquables et parmi les meilleures choses écrites à ce sujet depuis Wundt ; ils mettent bien en valeur son caractère social ; et de fines notations comme celles du rythme /965/ « potentiel et idéal » sont d'une psychologie véritable. Cependant tout est tranché et systématique.

Ce livre abonde en faits et en est même, pour ainsi dire, sauf ces généralités, entièrement composé. Sur un grand nombre de points, même quand le champ a déjà été parcouru par

grand dieu, de Yo. Et en même temps, l'histoire des dynasties, des noms des nobles et des familles, des clans, morcelle l'histoire des choses. Des comparaisons avec la Théogonie d'Hésiode ont été faites. La version maori (et en général polynésienne) apparaît plus cohérente, mieux élaborée, plus près des institutions vivantes que cette espèce de compilation grecque. En particulier, les documents de White¹ font bien apparaître les rapports entre les diverses versions et les généalogies des souches nobles des clans. Les documents de Fornander (V., VII, VIII) prouvent la même chose (Hawaii).

/117/ *Cours de 1938-1939* *. — Le domaine ethnographique du cours a été transporté de Polynésie en Amérique du Nord, et c'est l'ensemble des *jeux indiens* qui a été considéré. Une partie du travail a été facilitée par la belle et déjà ancienne monographie consacrée à ces jeux par Stewart Culin. Les rapports entre cosmologie, mythologie, connaissance des temps, des orientes et des nombres, et l'espace dans lequel, l'époque à laquelle on joue, sont aussi évidents en Amérique qu'en Polynésie. Chez tous les Indiens de l'Amérique du Nord dits sauvages (ce que nous ne croyons pas), Indiens des Prairies, Algonquins, Sioux, etc., et à plus forte raison chez les Pueblo, Navaho, etc., nous avons trouvé des institutions comparables à celles de toute l'Amérique Centrale, où le « jeu de paume », le « jeu de balle » et le « volador » (mât de cocagne tournant) se passent exactement dans un milieu mystique, cosmogonique, moins simple il est vrai, mieux défini, mais exactement comparable à ceux de l'aire septentrionale. A ce propos ont été étudiés avec soin les mythes de l'origine des jeux. Le thème de la « conquête des régions » — analogue au « digvijaya » du rituel védique, se retrouve même très exactement dans les mythes iroquois (cherokee en particulier), algonquins (menomini) et chez tous les Sioux. Chez ces derniers, les jeux sont encore mieux rattachés au système des phratries et des clans, et des classifications des choses, des espaces et des temps.

Le cours sera terminé l'année prochaine.

/59/ *Cours de 1940* **. — Après un résumé des travaux des années précédentes et un certain nombre de corrections et d'adjonctions à ces travaux, quelques leçons théoriques ont

1. *Ancient History of the Maori*, VIII.

* Résumé extrait de l'*Annuaire du Collège de France*, Paris, 1939.

** Résumé extrait de l'*Annuaire du Collège de France*, Paris, 1940.

La première recherche se divise naturellement en deux : une étude de psychologie et de logique collectives. De celle-ci nous avons déjà parlé¹, comme d'une sorte d'analyse mythologique ou de rhétorique de la mythologie dont l'objet serait de montrer comment les lois fondamentales, psychologiques ou logiques, de la pensée sont conditionnées dans la fabrication des mythes. Le mythe applique à ses objets des procédés d'analyse qui lui sont propres ; il présente des modes particuliers d'associations d'images, enfin tout un appareil logique spécial.

Malheureusement, il n'est pas encore possible de poursuivre à part et d'une façon tout à fait théorique ces diverses études. Nous en sommes encore à préparer les matériaux d'une mythologie et bien souvent à démontrer simplement que les mythes sont des phénomènes sociaux. La mythologie, pour le moment, doit être surtout historique. Mais nous écartons d'abord la question de savoir si les mythes proviennent d'un ou de plusieurs centres de dispersion et quels ils sont. Cette question ne nous intéresse pas directement : la réponse aurait un intérêt surtout ethnographique, l'attribution des mythes ou de certaines séries de mythes à des groupes humains servant d'abord à compléter leur caractéristique. Pour nous, le triage critique des ensembles de faits donnés est simplement une bonne préparation à l'étude des mythes ; de plus, il est bon de savoir d'une façon précise que les mythes peuvent se transmettre en restant ou en redevenant mythes.

Une question capitale est celle de la relation des rites avec les mythes. On constate très fréquemment qu'à un rite régulièrement pratiqué correspond un mythe ; le mythe donne la raison de l'accomplissement du rite en racontant le fait qu'il commémore ou simplement imite. On peut se demander d'abord si cette coïncidence est universelle ou seulement très générale et jusqu'à quel point elle l'est. De la réponse à cette question, encore insoluble, dépend en partie la définition du mythe, considéré comme phénomène religieux. On se demande plus souvent encore lequel des deux, rite ou mythe est antérieur

1. Cf. *Année sociologique*, 3, p. 270 sq.

à l'autre et lui a donné naissance. Nous avons vu² qu'il y a encore des mythologues qui considèrent le rite comme une représentation dramatique d'un mythe préexistant. D'autres soutiennent le contraire. Nous croyons, quant à nous, la question mal posée, et nous nous sommes déjà expliqués là-dessus³. « Le mythe et le rite, disions-nous, ne peuvent être dissociés qu'abstraitement. » Le mythe joint au rite n'est pas autre chose que la représentation de l'acte qui accompagne l'acte : suivant les cas, l'un ou l'autre des membres du couple peut être prépondérant ; on a des rites très fortement inspirés par les procédés de représentation propres au mythe et des mythes surchargés de détails incohérents empruntés aux effets adventices du rite (actions sympathiques supplémentaires), et non pas à son action principale, remarquons en outre que les deux termes suivent l'un et l'autre leur évolution propre. Il y a des rites presque vides de sens mystique. Il y a des mythes qui ne sont plus la représentation directe du rite qui leur correspond ; ajoutons enfin qu'il y a des rites qui sont escortés d'une suite de mythes d'âges divers. D'autre part, il est évident que si le rite se double en général de mythe de la façon que nous avons dite, les mythes indépendants, ceux qui ne sont pas attachés à des rites, doivent créer à leur tour des rites par analogie. En somme, cette question ne nous paraît pas susceptible d'une réponse générale. L'examen des faits nous fera toucher au mécanisme des mythes. A supposer démontré qu'il ne travaille pas à vide, on peut juger de la sorte de déformation qu'il impose au réel par les différences qui séparent l'acte rituel de l'acte mythique correspondant.

Nous sommes ainsi conduits à aborder l'étude de la fonction des mythes par son côté le plus accessible ; non seulement leur nature religieuse est éclairée par celle des actes qu'ils expliquent et des choses qu'ils concernent, mais leur place se trouve en général déterminée par leur rôle liturgique, étant donné que, dans un grand nombre de cas connus, la récitation du mythe fait partie de la cérémonie rituelle.

2. *Année sociologique*, 3, p. 272.

3. *Année sociologique*, 2, p. 243 et 245.

Une autre partie qui mérite d'être étudiée tout au long est celle de la composition des mythes. On ne peut manquer d'être frappé par le peu de variété des épisodes et de leurs combinaisons ; il y a des types de mythes, en petit nombre, /246/ et dans la multitude des exemplaires de chaque type, les parties se présentent dans un ordre à peu près constant. Cet ordre est loin d'être toujours celui qui pour nous serait naturel. Cet illogisme apparent du mythe révèle sa logique spéciale et la persistance de ses formes obscures est un indice de sa fonction.

[NOTE SUR LES LÉGENDES ET LES CONTES]
(1904) *

/347/ Un des premiers problèmes que rencontre le folk-lore comparé est l'uniformité des types de contes et de mythes à l'intérieur de provinces géographiques curieusement limitées. Les uns et les autres ne se propagent pas seulement dans des groupes spéciaux de même famille linguistique ; ils ne suivent pas non plus nécessairement les formes techniques, ce que l'on appelle la civilisation matérielle. Un mythe peut faire fortune dans des sociétés fort diverses, et avoir des destinées qui le portent sur les points les plus inattendus. L'extension d'une tradition donnée, l'histoire de ses migrations et celle de ses thèmes sont des éléments intégrants de sa vie, comme phénomène social. Et quoique nous ne connaissions pas bien les raisons, d'ordre sociologique, qui font que tel mythe est emprunté, tel autre ne l'étant pas, que c'est une /348/ tribu tout à fait étrangère qui l'adopte, des tribus apparentées ne l'adoptant pas, nous soupçonnons qu'il y a là des causes profondes qu'il s'agira, un jour, de démêler. L'emprunt d'un mot, celui d'une arme, d'un droit, d'un instrument de musique, supposent, tout comme l'emprunt d'un mythe, une série de conditions, de relations entre le groupe social emprunteur et le groupe social possesseur, qui méritent d'être démêlées.

* Extrait de l'*Année sociologique*, 7.

[LA MYTHOLOGIE COMPARÉE SELON MAX MÜLLER]
(1899) *

/237/ L'Ecole de mythologie comparée n'a pas succombé sous les attaques dirigées contre elle par les savants de l'Ecole anthropologique. Il était utile que son fondateur, M. Max Müller, reprît la parole pour défendre ses conclusions, ses méthodes et soumettre à une critique nouvelle les doctrines de ses adversaires¹.

Des trois Ecoles qu'il distingue (psychologique, analogique et généalogique), la première, suivant M. M., s'est peu développée ; aussi n'en parle-t-il qu'à propos d'un travail de Gruppe. Il ne s'aperçoit pas que toute l'Ecole anthropologique (qu'il appelle analogique) est, en réalité, psychologique. Depuis Spencer jusqu'à Lang, Smith, Frazer, Hartland, les mythologues de cette Ecole ont eu pour but de retrouver le sens psychologique des mythes, de montrer à quel système d'idées se rattache chacun de ces grands thèmes fondamentaux dont l'humanité a produit d'innombrables exemplaires.

Ainsi déjà sur ce premier point, M. M. comprend mal /238/ ses adversaires. Quoi qu'il en soit, les critiques qu'il leur adresse sont les suivantes. Les comparaisons qu'emploie M. Lang (car c'est lui surtout qui est visé) ne sont pas des comparaisons au sens scientifique du mot. Seul, le rapprochement de faits de même nature a une valeur démonstrative. Quand on rassemble confusément sous une même rubrique des mythes d'aspect absolument différent, empruntés à des races absolument distinctes, sans aucune parenté, ni historique, ni linguistique, on ne compare pas, on procède par analogies. De là le nom d'*analogique* que M. M. donne à cette Ecole, non sans malice ni sans dédain. Or, comment opposer ces analogies lointaines et confuses aux conclusions auxquelles arrive la mythologie comparée des peuples aryens ? Car, ici, les peuples comparés se trouvent à des degrés de culture plus ou moins correspondants, en même temps qu'ils sont étroitement parents de par l'histoire, de par le type, de par la langue. Comment aussi ne pas préférer ces comparaisons méthodiques, lentes, objectives, que permet et qu'exige l'analyse phonétique des noms propres des dieux, à ces rapprochements fantastiques où les mythes des Hottentots et ceux de la Grèce classique se coudoient dans une inconcevable promiscuité ? Il y a plus, les documents qui servent de base

* Extrait de l'*Année sociologique*, 2.

1. Max Müller, *Nouvelles études de mythologie* (traduites de l'anglais), Paris, 1898.

à ces analogies sont ou mal étudiés, ou sans valeur, ou utilisés par des auteurs sans compétence. Que peut-on tirer d'un mythe mal compris qu'un sauvage explique à un voyageur qui passe, à un trappeur ou à un missionnaire ignorant ? Selon M. M., dès qu'un ethnographe est un peu au courant de la méthode philologique, il trouve, non pas des totems, mais des mythes solaires comme ceux que Gill a décrits.

Toute cette discussion est spirituellement conduite et pleine de verve. Mais, si elle marque bien certains défauts de la méthode adverse, elle n'en prend pas corps à corps le principe à savoir l'étude des survivances des conceptions primitives dans les mythes classiques. Ce principe, M. M. ne le discute pas en réalité et il a conscience lui-même de cette grave lacune, aussi ne demande-t-il, en fin de compte, pour son Ecole, que le droit d'exister et d'avoir des élèves. Nul ne le lui conteste ; un gros volume était-il bien nécessaire pour le revendiquer ?...

Quant à sa propre doctrine, M. Müller ne l'a pas modifiée. Il maintient ses méthodes et ses résultats. Il s'agit toujours de voir comment les mythes se sont développés sur des mots, sur /239/ les noms des dieux. Clairs d'abord, liés à des mythes parfaitement explicables et compris de tous, ces noms perdent peu à peu leur sens, leur raison ; ils deviennent des énigmes dont on a perdu la solution et autour desquelles viennent alors se grouper, avec tous les hasards de l'indiscipline phonétique en ce qui concerne les noms propres, et de la fantaisie mythologique, une foule d'épisodes soit surajoutés soit venus d'autres mythes, d'autres énigmes. Les mythes sont « des maladies du langage » et le problème est de retrouver les figures primitives qui sont à la base de toutes ces superfétations parasites.

Ce noyau premier du mythe ne pourra être obtenu que par l'analyse comparée du nom du dieu. Cette analyse conduite d'après les lois rigoureuses de la phonétique, que M. M. rappelle sommairement, dressera un tableau généalogique des formes que le nom aura revêtues dans les différentes langues indo-européennes, en partant de la racine primitive. Par cette méthode, on arrivera à retrouver les équivalents d'un même dieu dans les religions différentes *Dyaus Pitar* (le père ciel) sera bien le Jupiter, le Ζεὺς πατήρ ; Varuna, Ouranos ; Ahanâ, Athene (déesse du jour), etc. Les mots, et avec eux les idées, se réduisant ainsi peu à peu à leurs formes primitives, on trouvera que le fond premier de la mythologie indo-européenne est naturaliste. — D'ailleurs, l'analyse philologique des mythes, leur comparaison, la recherche des similitudes que présente l'organisation des attributs d'un dieu (comme celles que Mannhardt a trouvées entre les attributs de Thor

[LA THÉORIE DES MYTHES SELON ANDREW LANG]
(1899) *

/240/ La polémique tient une assez grande place dans ce livre¹ et y a un tour assez personnel. Nous négligerons tout ce qui a ce caractère. Les discussions de doctrine et de faits doivent seules nous intéresser.

De même que la théorie de M. Max Müller n'a pas beaucoup progressé, les objections que lui adresse M. Lang n'ont pas beaucoup varié depuis la critique qu'il en fit dans son article *Mythology*. Les reproches sont les mêmes ; ce sont les difficultés et les incertitudes des interprétations philologiques les contradictions des traducteurs du Veda, l'impossibilité /241/ d'appliquer la méthode comparative à des noms propres qui sont incompréhensibles par eux-mêmes. C'est ensuite une discussion psychologique de l'hypothèse qui fait du mythe une maladie du langage ; car enfin, il s'agit de savoir si le langage est antérieur à l'idée, c'est-à-dire aux mythes, ou les mythes antérieurs au langage. Comment, d'ailleurs, une énigme mythique aurait-elle persisté si on en avait perdu le mot et comment une énigme incomprise deviendrait-elle un mythe, puisqu'elle disparaît ?

Quant aux positions de l'anthropologie religieuse, M. Lang entend les maintenir sans modification. Elles avaient un peu besoin d'être défendues. Il s'agissait surtout de prouver, contre les attaques de M. Müller, le caractère scientifique de la méthode adoptée. Pour cela, M. Lang fait remarquer d'abord que la mythologie a un but très différent de celui que lui assigne M. Müller. Celui-ci se donne principalement pour tâche de comprendre, de deviner philologiquement le sens des conceptions religieuses chez les peuples aryens. M. Lang, lui, veut expliquer non seulement les mythes, mais encore tout ce qui en eux transpire du culte, de la coutume, et cela non pas seulement pour les mythes aryens, mais pour tous ceux que fournit l'histoire de l'humanité. Il en appelle à une philologie comparée plus compréhensive, et qui se rapproche davantage de la science des religions. Or, pour arriver à ce résultat, il faut étudier des documents qui se rapportent à

* Extrait de l'*Année sociologique*, 2.

1. Andrew Lang, *Modern Mythology*, Londres, 1897.

toutes sortes de peuples. M. Müller dénie toute valeur à ces documents, et toute compétence à qui n'a pas au moins une notion de la langue dans laquelle le peuple a pensé et construit sa mythologie. M. L. répond que certains des renseignements dits ethnographiques sont précisément revêtus d'une autorité aussi forte que celle que son adversaire requiert. MM. Gill et Hahn ont donné une interprétation solaire des mythes polynésiens et hottentots ; libre à eux. Mais le texte du mythe qu'ils ont rapporté a une valeur certaine et peut entrer dans toute généralisation. — D'autre part, il y a la preuve de la récurrence que M. Tylor a bien mise en lumière. La répétition, dans deux mythologies, deux religions différentes, d'un même thème mythique, d'un même usage connu (celui du rhombos par exemple), garantit l'authenticité des renseignements ethnographiques qui le concernent. Et quand il s'agit de mythes et d'usages universellement répandus, la certitude devient presque absolue.

/242/ Enfin la méthode suivie est strictement scientifique. Elle est, en effet, psychologique et évolutionniste. Elle recherche, à la façon de l'archéologie, les survivances, dans les mythes récents, de la pensée humaine primitive ; elle se propose de reconstituer ainsi l'état psychique de la sauvagerie originaire. Elle se réclame donc de sciences aussi sérieusement établies que la phonétique et l'interprétation védique.

Pour ce qui regarde le contenu de la doctrine, M. Lang montre que la théorie du totem, telle que Mac Lennan et Frazer l'ont constituée, subsiste dans ses grandes lignes quoiqu'il y ait lieu de la remanier partiellement. La définition qui a été donnée du totem est satisfaisante ; l'universelle extension, sinon du totémisme pur et total, du moins de ses traits essentiels, est plus évidente que jamais. Quoi qu'en dise M. Müller, il y a des Egyptologues pour parler du totémisme égyptien et M. Oldenberg parle du totémisme aux Indes. Soutenir, comme le fait M. Müller, que le totem est adoré parce qu'il sert de signe héraldique, c'est mettre la charrue avant les bœufs. Bien des mythes s'expliquent tout aussi bien et même mieux comme survivances du totémisme que par des interprétations solaires : mythes d'Artemis, mythes relatifs à l'origine de la mort par violation d'un tabou ; les quelques pages consacrées à cette question sont à signaler. Enfin les rites surtout, par exemple celui du « passage au feu » des Hirpi sur le mont Soract, ne s'expliquent que par les équivalents polynésiens, hindous, américains, bulgares, et ne trouvent leur raison dernière que dans le fait psychologique de l'anesthésie et de l'auto-suggestion.

Tout ce débat est intéressant et assez utile. Il a pourtant

7° celui d'Argos ; 8° de Thésée ; 9° de Troie. M. Gruppe ne nous dit pas pourquoi il n'a pas distingué d'autres mythes complexes. Il semble n'avoir considéré comme tels que ceux qui ont donné lieu à des œuvres littéraires conservées ou reconstituables, ceux, en d'autres termes, qui se sont développés dans la littérature, cycles littéraires et thèmes d'épopée. Cependant, même de ce point de vue, il eût fallu compter au moins un cycle dionysiaque ou de l'invention du vin ; il suffit de songer aux Bacchantes d'Euripide. D'autre part, un mythe comme celui de Persée, soit seul, soit joint à celui de Bellérophon, forme bien ce qu'on pourrait appeler un cycle de mythes ou un mythe composite, indépendamment des sanctuaires où ses différentes branches se sont développées.

D'une manière générale, d'ailleurs, le cadre du livre est assez lâche. Comme dans la première partie, les détails s'accumulent, s'enchevêtrent ; les dissertations se pressent et les notes complémentaires s'étagent. Derrière cet échafaudage compliqué on peut bien entrevoir les grandes lignes d'une théorie mythologique ; mais nous ne serons en état de l'apprécier qu'après l'achèvement de la troisième partie. Ce qui manque encore, et cela frappe dans un livre aussi neuf et qui suppose tant de réflexion, ce sont les définitions et les positions de principes. L'auteur ou bien ignore ou bien ne veut pas citer les travaux où s'élaborent les notions qui permettent la classification des faits et leur interprétation. Est-ce désir d'objectivité ? Dans ce cas il se fait illusion, car justement les hellénisants sont bien mal servis par leurs données. Il y en a trop et trop peu de bonnes. Le malheur est qu'en /255/ général ils s'en contentent très facilement. La conjecture passe vite pour fait et tout encourage la conjecture. M. Gruppe semble se plaire au cumul des références, faute de faits bien connus. Les pages relatives au culte du mont Oeta, à la mort d'Hercule, à l'assimilation de l'Oeta à l'Atlas, à l'association des Hespérides aux pommes d'or avec le sanctuaire de l'Oeta sont un exemple typique de cet excès d'ingéniosité qui gâte cet ouvrage excellent.

Nous aurons facilement caractérisé la méthode en disant qu'elle est historique ; avant d'analyser les mythes, l'auteur se préoccupe de savoir où et quand ils se sont constitués, quelles furent leurs formes successives, et comment ils ont été fixés. Dans ses *Griechische Culte und Mythen*, publiés il y a quelques années, M. Gruppe établissait les principes d'une sorte de monogénisme historique. Il ne semble pas y avoir complètement renoncé. Ainsi, pour lui, la représentation de la barque des morts, l'inceste d'Œdipe avec sa mère sont des emprunts faits à l'Égypte. Dans le précédent fascicule, il rat-

tachait un certain nombre de mythes grecs à des antécédents phéniciens ; la théorie réparait, à la fin du livre, à propos de l'origine du sacrifice grec, sur laquelle nous aurons à revenir à propos du prochain fascicule. Cependant, partout ailleurs, les recherches d'origine se confondent avec l'analyse des mythes ou la préparent. Car les mythes grecs, tels que la littérature nous les a transmis, sont des résultantes ou des sommes de variantes antérieures. M. Gruppe tente donc simplement de faire, pour les mythes grecs, ce que d'autres ont fait pour la littérature poétique, romanesque et, au fond, mythique, du moyen âge. Il cherche les prototypes, les sources premières. Malheureusement il n'est pas soutenu par l'histoire ; car, en Grèce, les modèles et les premières éditions des mythes ne peuvent être reconstitués que par des séries de conjectures.

Celles-ci portent surtout, dans ce livre, sur les noms propres qui figurent dans les mythes. Elles dépendent en grande partie du postulat suivant : la géographie des mythes témoigne des déplacements de leur thème principal. Autrement dit, là où le mythe conduit un héros, on est à peu près sûr de trouver son nom, soit dans les cultes publics, soit dans les cultes privés. Tel est le cas d'Achille en Troade ; son sanctuaire était un tombeau. On remarque d'ailleurs que les figures divines attachées à un sanctuaire se retrouvent dans ses succursales ; et même que les noms de lieux voyagent /256/ avec les dieux et les héros. Grâce aux Argiens, on trouve en Asie Mineure Laertès, père d'Ulysse, Ogygia, les Cyclopes, etc. Les noms propres de la poésie mythique étant abondamment pourvus d'homonymes, on peut arriver, de proche en proche, et en tenant compte des circonstances, à déterminer la patrie des récits primitifs. Sur ce point, le travail de M. G. est systématique ; et, malgré l'incertitude du détail, l'ensemble en est plutôt fructueux. Car il y a un intérêt, même théorique, à suivre un mythe dans son passage d'une forme à une autre au fur et à mesure de ses migrations. En effet, pour étudier les mythes en tant que phénomènes sociaux, il faut soigneusement distinguer leurs parties constantes et leurs parties adventices. Par exemple, il est bon de savoir que le nombre des travaux d'Héraclès a pu varier, et que le mythe définitif comprend, superposés à un mythe argien, des mythes thébains et trachiciens, sans compter ceux qui se sont développés chez les Héraclides d'Asie Mineure. Un mythe de ce genre, composite et déformé de mille manières, n'appartient pas au même type de phénomène qu'un mythe populaire ou sacerdotal d'un lieu ou d'un sanctuaire déterminés.

Mais ici une question préliminaire se pose. Pour peu qu'on se préoccupe de donner une théorie du mythe qui tienne

compte de sa fonction religieuse, on est dérouté par l'incohérence de ce qu'on est convenu d'appeler des mythologies. La mythologie grecque qui est en ce moment, pour nous, la mythologie-type, nous présente, en particulier, toute une série de récits dont la principale raison d'être groupés est d'avoir pour principaux personnages des dieux ou des héros. Mais cette raison n'est pas un élément suffisant de définition. Dans cet assemblage, qui n'est d'ailleurs qu'en partie artificiel, il est extrêmement difficile de distinguer ce qui est mythe, c'est-à-dire ce qui est à proprement parler religieux, et ce qui est légende, conte ou roman. Derrière l'épopée et les contes, il y a souvent chance de rencontrer les mythes. M. Usener³ s'y est appliqué avec succès. M. Gruppe continue dans le même sens. Achille est un dieu, dieu de l'autre monde et dieu médecin ; son épée est adorée à Phaselis ; Médée et Iphigénie, Agamemnon et Ménélas sont des dieux, etc.⁴. Il y a à /257/ cette nature indécise de la mythologie deux sortes de raisons. La première est que souvent, au point de départ de la composition d'un mythe cyclique, il y a un phénomène historique ou plutôt social ; de ce point de vue, l'épopée, l'histoire et le mythe se confondent. Ainsi, selon M. Gruppe, les œuvres hypothétiques qui ont fini par constituer les mythes cycliques étaient avant tout des compositions d'un intérêt national ou politique. L'Héracléide argienne était destinée à fonder le droit des Héraclides. Les Pisistratides ont contribué fortement à la formation du mythe de Thésée. Du mythe national on s'élevait naturellement au mythe universel. L'origine d'une famille ou d'une tribu devint l'origine de l'humanité. Notons d'ailleurs que, par un curieux retour, les compositions n'ont eu, en leur temps, de valeur historique qu'autant qu'elles s'imposaient à la croyance, autrement dit qu'elles étaient des mythes. — La seconde raison de ce caractère indécis est la sorte de déviation et de déformation que subit un mythe quand il sort du sanctuaire auquel il était attaché pour entrer dans un cycle auquel il était souvent étranger. D'abord, il est nécessairement sujet à une sorte de nouvelle interprétation ; il se crée une sorte de mythe de ce mythe. Ensuite, c'est dans une composition littéraire qu'il pénètre et il en accepte les lois. Celle-ci présente à son tour le mythe sous une forme nouvelle. Tous les poèmes mythologiques, suivant leur plus ou moins grande popularité, ont

3. Cf. *Année sociologique*, 2, p. 250 sq.

4. Le mythe d'Aphrodite Ktesylla de Toulis (Aphrodite à la pomme) n'est connu que sous la forme du conte d'Hermocharis et Ktesylla (V. Holland, « Mythographische Beiträge » in *Philologus*, 1900, p. 344).

ses *Götternamen*. M. Gruppe en continue l'exploration. L'interprétation des noms considérés comme épithètes divines l'aide à grouper les épithètes flottantes et vagues, les noms propres de héros, les termes de la géographie mythique, autour de types divins et de mythes déterminés. Les noms décèlent ainsi l'élément commun des mythes. On voit à des noms comme Jolcos (sillon doré), Jason (Iasion, héros agraire du sillon), que la légende des Argonautes contient des éléments de mythe agraire.

Le mythe, à ce point de vue, participe donc de la nature du langage. Aussi peut-on constater que, tout comme le langage, il /260/ répète souvent à vide, et d'ordinaire mal à propos, des formules toutes faites. Lui aussi est gouverné par l'habitude. Comme la pensée suit les mots, elle suit aussi les mythes antérieurement formés. Elle déforme les choses à l'image des idées dont elle est peuplée. C'est ainsi que le monde est conçu sur un plan théorique imposé⁷, suivant lequel la réalité s'aligne tant bien que mal. Sur ce point, nous trouvons heureuse la théorie que M. G. propose de la géographie mythique au début de son livre. Il montre que, sans doute, le système des notions grecques n'est pas entièrement factice ; certains éléments sont empruntés à la réalité : par exemple, le jardin des Hespérides est le pendant des jardins sacrés de l'Éta. Nous dirions donc en ce sens que le mythe ne fait qu'exprimer la réalité religieuse. Mais ces éléments réels, une fois détachés des choses terrestres par le mythe, reviennent sur terre quand le reste du système mythique y revient lui-même. Le monde s'ordonne autour des sanctuaires comme centres, d'où rayonnent les fleuves divins, que dominent les montagnes divines, à quelques pas desquelles se creusent les portes des enfers. Le même procédé est appliqué à la représentation du ciel et la domine. Les dieux y sont établis à leurs places mythiques et les scènes mythiques y sont figurées. A ce sujet, il nous paraît regrettable que M. Gruppe ne parle pas des *catastérismes*.

En résumé, le mythe commence à la simple conception, imaginative il est vrai, des choses religieuses, et s'achève dans un système d'images et de notions qui les encadrent. Le mythe en somme est originairement expressif, significatif, il n'est pas d'abord symbolique. Il le devient naturellement. Dans le principe, il n'est pas une sorte de vêtement allégorique dont les groupes sociaux auraient revêtu la réalité, il est la réalité qu'ils n'auraient pu concevoir autrement. Mais s'il est une simple expression, il est comme les mots en faveur,

7. Cf. *Année sociologique*, 5, p. 250.

[LE RÊVE ET LA PENSÉE MYTHIQUE SELON RIVERS.]
(1925) *

/261/ Tout ce qu'a laissé notre regretté ami Rivers a de l'intérêt. Peut-être, cependant, ce cours, dont deux leçons avaient été définitivement imprimées par Rivers¹, est-il moins important que d'autres œuvres que nous attendons ou que *Instinct and the Unconscious*.

Dans quelle mesure Rivers se rattache-t-il aux psychanalystes, à Freud et Jung, dont, tout au moins, il a subi l'influence, c'est ce qui regarde les psychologues. Dans quelle mesure s'oppose-t-il à la psychanalyse par l'instinct sexuel et les souvenirs enfantins, dans quelle mesure, en particulier, admet-il le « collectif inconscient » de Jung, c'est ce qui nous eût regardé et qui n'est malheureusement l'objet que de quelques lignes.

/262/ En ce qui nous concerne ici, nous n'avons donc qu'à enregistrer ce qui touche au symbole et au mythe. Il faut convenir que la théorie du symbole que Rivers propose en quelques pages n'ajoute que bien peu à *Dream and Primitive Culture*², et même est moins clair que son discours à la Folklore Society, *Symbolism of Rebirth*³. M. Elliot Smith a dû même sur ce point ajouter une préface et un appendice à l'œuvre de son ami. Le rêve, selon Rivers, n'est qu'un état de régression dans la conscience et a surtout une valeur biologique ; le symbole y joue moins de rôle que dans la vie consciente, et le symbolisme du rêve n'a qu'un certain nombre de points de contact avec celui du mythe. Les points de coïncidence entre l'état d'esprit mythopoétique et le rêve sont peu nombreux, et même peu importants. Il n'est pas un sociologue et un historien qui ne sera à côté de Rivers sur ce point et ne trouvera légitime la résistance qu'il oppose à Jung et à sa « psychanalyse » du mythe. — Mais toutes ces théories n'ont qu'un intérêt indirect. Nous n'avons à emprunter aux psychologues que le meilleur langage possible ; R. nous en fournit un assez bon.

* Extrait de l'Année sociologique, nouvelle série, 1.

1. Rivers W.H., *Conflict and Dream*, Londres, 1923.

2. Manchester, 1917.

3. *Folklore*, 1922.

/34/ Cours de 1932-1933*. — *Rapports entre le mythe et le rite dans les religions australiennes.* — Après avoir résumé les cours des années précédentes, et après avoir en particulier terminé l'étude des interdictions rituelles orales (tabous linguistiques), on s'est attaché à l'étude détaillée des rapports du mythe et du rite chez les Loritza et les Arunta. L'explication pied à pied des documents de Strehlow : mythes et vers insérés dans ces mythes, d'une part, — rites manuels et rites oraux composant le culte des totems normaux et aberrants — a permis de montrer leur solidarité, leur intimité. Dans tous les cas où les documents ont chance d'être complets, le rituel n'est que la représentation dramatique (verbale et gesticulaire) du mythe, et inversement le mythe interprété comme simple histoire ou composé de thèmes imaginaires, détaché de ses nécessités cultuelles, apparaît sans fondement réel, sans suc pratique et sans saveur symbolique.

* Résumé extrait de l'*Annuaire de l'Ecole pratique des hautes études*, Paris, 1933. (Sect. Sc. relig.).

[LES NOMS DES DIEUX]
(1898) *

/240/ Ce livre est le chef-d'œuvre de la science comparée des religions pendant l'année passée¹. La profondeur, la sûreté y égalent la généralité des vues. L'auteur lui-même a conscience de la méthode qu'il suit : « Plus profondément on fouille, dit-il, plus les résultats auxquels on parvient sont généraux ». L'exploration presque complète d'un ensemble de faits qui apparaissent bien limités, mais que l'analyse ramène à leurs principes, conduit aux théories les plus neuves et les plus justes sur la nature du polythéisme, ses causes, son évolution et sa tendance vers le monothéisme. En fait, le sujet précis qu'a choisi l'auteur est plutôt tel par méthode que par intention : c'est la vie des notions religieuses qui est étudiée à travers les noms des dieux, c'est la manière dont elles se multiplient, s'agrègent, disparaissent. M. Usener sait la place qu'occupe cette recherche dans une théorie générale des faits religieux : elle constitue un essai sur la formation des concepts religieux.

D'autre part, la méthode elle-même est suffisamment générale. Le champ des investigations, c'est tout le groupe des faits religieux que présente la civilisation indo-européenne. Non pas que la science comparée des religions, comme la désire M. U., soit la mythologie de M. Müller et de Kühn. Elle ne prétend nullement à reconstituer la pensée religieuse des Indo-Européens avant leur séparation. L'École philologique a échoué en tentant de retrouver des faits historiques là où il n'y avait /241/ que des concordances. Mais on peut en appeler d'une philologie à une philologie mieux informée. La parenté des concepts religieux ou autres, parallèle à la parenté des langues favorise certainement les comparaisons dans le domaine indo-européen. On est sûr de rapprocher des phénomènes de même genre ; la définition et l'analyse d'une part, le groupement des faits et l'induction de l'autre peuvent être garantis à chaque instant au moins par des équivalents philo-

* Extrait de l'*Année sociologique*, 1.

1. H. Usener, *Götternamen. Versuch einer Theorie der religiösen Begriffsbildung*. Bonn, 1896.

logiques. C'est donc sur un terrain solide que M. U. s'appuie pour tenter une histoire des représentations religieuses, qui soit une des chevilles ouvrières de ce grand édifice d'une histoire « de l'évolution de l'esprit humain ». — On pourrait, en forçant peut-être un peu les choses, aller jusqu'à soutenir que M. U. a suivi une méthode profondément sociologique. Il a tendu en effet à découvrir, non pas les notions religieuses individuelles, mais les notions sociales. *Nobis res sociæ verbis et verba rebus*, telle est la maxime que M. U. a mise en exergue de son livre. Le moyen qu'il a choisi de parvenir aux choses sociales était admirablement adapté. « Le langage, a dit un autre philologue, M. Meillet, est une réalité sociale. » Rien de plus légitime que d'étudier un fait social dans ses connexions avec un autre.

L'étude du langage est d'ailleurs un des biais par où l'on peut le mieux considérer les représentations religieuses comme des faits objectifs. Eminemment social, le mot prête aux notions sa massivité, sa fixité ; on le voit s'altérer avec elles, et ses flexions suivre leurs diverses applications ; on le voit rester vide de sens, puis s'adapter à l'expression de nouvelles idées, s'associer à d'autres mots comme les idées s'associent aux idées. L'étude des notions religieuses faite à travers les noms des dieux devra donc, par une sorte d'analyse progressive des couches philologiques et intellectuelles, essayer d'abord de retrouver sous la multiplicité des noms l'unité de l'idée, « rechercher la carcasse du concept » sous ses superfétations ; puis, les différentes idées religieuses décomposées et les éléments retrouvés, arriver à une classification et à une déduction générale ; enfin voir l'évolution de ces idées, leurs fusions, leurs régressions, la façon dont elles préludent à de nouveaux progrès ou persistent dans d'autres systèmes.

Une sorte d'hypertrophie conceptuelle entoure la plupart des notions mythologiques que l'Antiquité nous présente. En /242/ effet, les noms apparaissent d'ordinaire groupés : soit que des divinités féminines aient été symétriquement opposées à des divinités masculines, probablement identiques à l'origine ; soit que, autour d'un nom, une série de patronymiques se soit disposée (ainsi dans le cas d'Hyperès, Hypérior, Hypérioride), ou que la pensée populaire ait interprété par un nom ancestral des noms supposés pratronymiques (ex. *Aditi*, mère des *Adityas*). D'autre part, les mots et les idées vivent. Ils tombent en désuétude, ont besoin de renouvellements venus de l'extérieur. Souvent une même idée réapparaît rajeunie, sous un nouveau mot. Et deux noms de dieux qui semblent fort distants l'un de l'autre ne correspondent qu'à une seule et même idée religieuse, à un seul fait social.

Ainsi l'analyse superbement conduite par M. U. nous fait voir comment la même idée du Pamphaès, celui qui illumine tout, s'exprima par de très nombreux personnages divins. Dans tous les cas, c'est un même concept qui se ramifie en personnifications secondaires.

Toutes ces appellations multiples, « ces homonymes et ces synonymes », ne sont donc pas des faits de suraddition. Ce qui les rend possibles, c'est l'obscurcissement de la notion primitive. Si celle-ci était restée claire, si le sens du mot était resté plein, aucune prolifération, aucune adjonction étrangère ne se fussent produites. Or les noms des dieux ont été absolument compréhensibles à l'origine. La signification du mot correspondait à l'idée, et l'idée avait une fonction déterminée. En d'autres termes, chaque dieu correspondait à une classe déterminée de faits, répondait à un ordre spécial d'événements, naturels ou humains, y présidait, était l'objet du culte qui donnait à l'homme pouvoir sur eux. Les dieux furent primitivement, autant que les déductions philologiques permettent de le dire, des dieux spéciaux (*Sondergötter*). Ceci est le plus évident pour le plus grand nombre des dieux romains, surtout pour les petits dieux des *indigitamenta* qui se répartissent entre eux toutes les choses de la nature et des hommes : dieu du premier coup de charrue, dieu des mauvaises herbes. De même, les renseignements si imparfaits que nous possédons sur les dieux lithuaniens nous les montrent avec des noms parfaitement clairs, des attributions nettes qui embrassent pour ainsi dire tous les faits qui peuvent intéresser l'homme et exciter ses besoins religieux. Le fait est moins patent en ce qui concerne la Grèce et doit être décelé par l'analyse. Mais dès /243/ qu'une recherche un peu attentive s'exerce, les cas de ce genre s'aperçoivent en foule. L'Attique comme Rome eut ses petits dieux spéciaux. On allait adorer des divinités chargées de faire pousser les fleurs et mûrir les fruits. Ces divinités formaient peut-être le fond de toute la légende d'Athènes, de Cecrops et de ses filles, d'Erechtheus et d'Erechthion, qui, eux-mêmes, étaient de la même nature. Il y eut le Médecin, le dieu Médecin dont le nom d'Asklépios, lui-même analysable, n'est qu'une des multiples appellations, dont les autres formes sont Jason, Jasos, Paian (le purificateur), Chiron, et toute cette série de divinités à nom en $\mu\eta\delta$, Médos, Médès, où se constatent toutes les variations imaginables : dérivations adjectives (Médée), particules ajoutées (Polymède). D'autres dieux furent des protecteurs spéciaux du bien public (Soter, Sosipolis, Sozon) et de la cité. Leurs noms désignent leurs actions ; les textes et les inscriptions les mentionnent comme indépendants des noms des dieux auxquels la mytho-

logie savante les a accolés, comme des qualificatifs. Ainsi, un certain nombre de surnoms des dieux sont des restes de petits dieux spéciaux. Même certains qualificatifs purement locaux qui semblent désigner simplement le caractère local du culte adressé à tel grand dieu, cachent au fond un ancien dieu local auquel ce nom était propre. Ainsi, avant une ἸΙρζ Ἀργεῖη il dut y avoir à Argos une Ἀργεῖη. D'autres, devenus de simples esprits comme Faunus (Phaon), ont été certainement de véritables dieux, ont occupé les champs et les bois. D'autres qui ont été depuis considérés comme des démons et des héros, ne furent pas à l'origine des âmes de morts : ce furent des dieux dont le culte fut expliqué plus tard par l'héroïsation ou la divinisation d'un individu.

Non seulement les différents genres d'événements, mais encore les différents moments de la vie furent dominés par des divinités différentes. Il y eut des divinités occasionnelles (*Augenblicksgötter*), en plus des dieux spéciaux. A Rome, en Lithuanie, dans les coutumes de la moisson de presque tous les peuples européens, ils furent révéés à certains moments, lors de certains actes, pour certains besoins. En Grèce, l'Eiresiônè fut l'équivalent de la dernière gerbe du folklore germanique, comme Mannhardt l'a montré. De même, les Eros furent les esprits protecteurs de chaque amour en particulier. La dissertation que fait ici M. U. sur la notion du δχίμων, /244/ de son intervention momentanée, de la façon dont il peut saisir et guider les hommes est un modèle du genre.

Il est possible maintenant de chercher le fond commun sur lequel se détache la personnalité vague de ces dieux. Or, derrière toute cette foule de dieux, d'esprits, de démons, qui peuplent l'espace et occupent le temps, c'est un même et unique phénomène que le culte cherche à atteindre : la lumière, qui, elle aussi, remplit et vivifie l'atmosphère et mesure le temps. L'adoration des phénomènes lumineux est un fait dominant : c'est la marche du soleil qui détermine les moments où doivent s'accomplir les actes ; c'est l'orientation, la distinction du droit et du gauche, du levant et du couchant, qui déterminent le lieu du culte. Il y a plus, les cultes naturalistes eurent pendant longtemps la plus vive influence sur la moralité, et ils furent, jusqu'à des jours très proches de nous, les agents les plus actifs de la morale religieuse. Le soleil et le jour étaient pris à témoin lors des serments ; ils pénétraient la conscience même du méchant, étaient présents aux séances solennelles de justice. Et, pour invoquer un ordre spécial de faits, tous ces caractères se trouvent réunis dans le concept de Zeus (le ciel) et aussi dans le concept analogue de Δυχός, dieu de la lumière et de la justice.

alors vers le monothéisme. Le syncrétisme est ainsi « l'un des stades de transition les plus importants de l'histoire religieuse, il est la préparation à la croyance en un Dieu ». Ces notions elles-mêmes des grands dieux, combinées avec celles de tout ce gigantesque système de petits dieux, fusionnèrent en effet dans des concepts nouveaux : celui du dieu qui est tous les dieux : Panthée, Pan, et, d'un autre côté, celui du dieu qui l'est plus que tous les autres, le θεός ὑψίστος, dont le culte favorisa tellement la propagation du monothéisme évangélique.

Mais, dans le christianisme, les anciennes notions persistent, réapparaissent. Les saints du catholicisme avec leurs attributs et leurs pouvoirs spéciaux ne furent pas autre chose que le retour offensif des dieux spéciaux des anciens paganismes. — Mentionnons, pour terminer, les deux dissertations de M. U. sur les noms théophores dans l'Antiquité, et sur les concepts abstraits divinisés.

La découverte par M. U. de ces deux genres de dieux, dieux spéciaux, dieux occasionnels, est une de celles qui passeront dans la tradition scientifique. C'est elle qui forme le centre du livre et qui en est le véritable gain. Les faits que l'on pourra considérer dans le même esprit ne pourront pas manquer d'en être de nouvelles et éclatantes confirmations. Les anges du judaïsme sont, eux aussi, d'anciens petits dieux, et l'étude de leurs noms, suivant la méthode inaugurée par M. U., sera certainement féconde. De même un bon catalogue des démons auxquels crurent les Hindous, une liste (comme celle de M. Crooke) des différentes « divinités » qui président à tel ou tel fait dans l'Inde actuelle, fourniraient une amplification importante de la thèse de M. U. Celle-ci est d'autant plus juste qu'elle se trouve d'une application universelle. Le polythéisme consiste précisément dans cette multiplication des dieux pour tous les besoins de la vie humaine. Ainsi les Nègres adorent la petite vérole, comme font aussi les Hindous, et ils ont des dieux guérisseurs comme les Romains en avaient. Le fait est donc incontestable. Peut-être même devrait-on donner encore plus d'importance aux dieux occasionnels. « Il y a des dieux pour tout », disaient les Romains et les Grecs ; c'est précisément le caractère du polythéisme. Mais ces moments de la vie sont aussi nombreux que les différents actes, il dut donc y avoir de plus nombreux dieux occasionnels que M. U. n'en indique. De plus, deux classes de dieux devront probablement être ajoutées, irréductibles aux autres : les dieux locaux, esprits de telle ou telle place, bois, ville ou maison, et les dieux individuels ; car le δαίμων, le Genius et la Juno ne sont pas du tout des dieux momentanés ; ils suivent

l'individu toute sa vie, ils sont son double et son frère divin. Ils correspondent au totem individuel, au fétiche protecteur que chaque Nègre se choisit à son initiation. Ceci fait, on aura peut-être une classification des divinités du polythéisme.

Mais une lacune existe dans le livre de M. U. Les noms des dieux ont, M. U. ne l'a pas remarqué, une fonction religieuse qui a dû les affecter. Un nom est, religieusement, une partie de l'être qui le porte. Le connaître et le prononcer, c'est avoir un pouvoir sur cet être, homme ou dieu. De là, le rôle du nom dans l'invocation et la prière. D'autre part, prononcer le nom d'un dieu puissant, dangereux, c'est vouloir sa présence, /247/ et celle-ci est redoutable. Le nom est sacré comme le dieu ; aussi ne peut-il être dit hors des cérémonies nécessaires. Il faut même être bien sûr de la bienveillance de la divinité pour oser la convoquer. De là l'interdiction de prononcer le nom du dieu. L'étude de la valeur rituelle du nom eût pu mener M. U. à des vues importantes sur la relation du rite et de la notion religieuse. Tant que le rite agit par lui seul, sympathiquement, il n'existe pas d'agent divin distinct des choses elles-mêmes ; ainsi les sauvages qui assurent par des cérémonies magiques la fertilité de leurs champs n'ont pas eu besoin d'imaginer et de nommer un esprit qui y présidât. Puis, avec le progrès social, intellectuel et religieux, la liaison du rite et de l'effet attendu cessa d'être conçue comme immédiate. Le lien sympathique fut figuré sous les espèces d'un esprit qui imprimait aux choses la forme que le rite exigeait qu'il leur donnât ; il était la chose même et le rite à la fois, mais divinisé. Cet esprit eut donc un nom correspondant exactement au rite et à son objet. Ainsi les cérémonies, destinées à assurer la vie des plantes, s'adressèrent à une Nutrix, à une *Κονσοτρόφος*. C'est quand par une nouvelle division du travail entre les notions et les pratiques, le dieu, le rite, la chose se détachèrent totalement l'un de l'autre, c'est alors que la notion du dieu devint indépendante de celle du rite et de celle de l'objet. La divinité porte un nom propre ; devenue une personne libre, elle n'agit plus que volontairement. C'est alors qu'on la prie et qu'on tâche de lui donner tous les attributs nécessaires et favorables, et c'est ainsi que le rituel accéléra le syncrétisme même des idées [...].

nelles et qui constituent une espèce déterminée. C'est de ce point de vue que je vais analyser le livre de M^{me} P.

Avec Mannhardt et M. Frazer, M^{me} P. attribue en effet aux croyances qui concernent la vie de la nature et de l'univers, son renouveau, l'entretien de la végétation qui sommeille, les fêtes de Mai ou de Saint-Jean, d'une part ; de l'autre, les fêtes de Mai ou de Saint-Sylvestre. Au printemps, pour que la moisson soit bonne, qu'il y ait suffisamment de soleil et de pluie, on cherchait au bois l'esprit de la végétation sous forme d'un arbre de Mai ; on le menait au village, devant chaque maison. A l'hiver, c'était une plante toujours verte, houx, gui, cyprès ou sapin (l'arbre de Noël est une institution récente) qui était censée contenir les forces de la nature et que l'on introduisait chez soi. Le caractère spécifique de cette croyance à une vie universelle, de ces cultes qui l'assurent et l'accompagnent, participant au rythme des saisons, les empêche d'être confondus avec les cultes sylvestres proprement dits. C'est le dieu de la végétation qui est adoré, et non pas le dieu de tel ou tel arbre en particulier, ou de tel coin du bois. On peut d'ailleurs le représenter soit par une /220/ gerbe, soit par un bâton enrubanné, soit par un jeune homme déguisé de feuillage. De même, je rattacherais volontiers à ce culte de la nature le mythe de l'arbre universel, supportant le monde et la source de la vie, et c'est ici que pourraient se placer, croyons-nous, les différentes légendes des Paradis, jardins d'arbres merveilleux ou de l'arbre merveilleux.

Tout autres sont les dieux sylvestres et leur culte. Le dieu est ici, comme on le voit sur certaines peintures égyptiennes ou grecques, indépendantes d'ailleurs, l'esprit de l'arbre. Il y habite comme l'âme habite le corps. On habille l'arbre des vêtements du dieu, on y suspend des *ex-voto*, parce que le dieu est là. C'est à cet arbre qu'on arrache la branche sacrée que l'on promène à la fête du dieu. L'arbre, étant le siège d'un esprit souvent puissant, devient facilement un oracle, soit qu'il rende ses réponses par lui-même ou par l'intermédiaire des prêtres, soit qu'il fournisse la baguette divinatrice.

L'arbre pouvait d'autant mieux servir de place à un esprit rendant des oracles, qu'il pouvait être associé lui-même, d'une part à la vie humaine, de l'autre à un esprit ou démon, de rang intermédiaire, et plutôt malfaisant. Les arbres sont en effet, en vertu des idées sur « l'âme externe », liés au sort de tel ou tel individu. L'âme de celui-ci, mobile, dont une partie réside dans l'arbre, est l'esprit même de ce dernier. Si elle peut s'y réfugier, en cas de danger, la vie est sauvée ; de là tant de contes et de mythes où le héros se transforme en un chêne ou une plante, où la destinée d'une famille

ment borné à « la province géographique qu'il connaît le mieux », à la Grèce. C'est la légende de Deucalion, ses divers thèmes, les équivalents qu'on peut leur trouver dans les autres légendes grecques, qui forment le centre du travail. C'est très vraisemblablement une légende d'origine aryenne. Mais ce mythe aryen est parfaitement indépendant du mythe sémitique qui se rapporte au même objet. Il ne peut être question d'emprunt. En effet, ce dernier (tant sous sa forme babylonienne que sous sa forme juive) se décomposer en cinq thèmes : 1° le dieu veut châtier l'humanité pervertie ; 2° un homme pieux reçoit l'ordre de construire un vaisseau ; 3° il y fait entrer des paires d'animaux de chaque espèce ; 4° il lâche la colombe ; 5° il arrive sur une haute montagne. De ces cinq thèmes, deux se retrouvent dans les légendes grecques ; ce sont ceux relatifs au bateau et à l'abordage. Mais il sont obligatoires dans toute histoire du déluge et doivent se retrouver partout ; ils ne peuvent donc servir à rien caractériser. Restent les trois autres qui sont bien distinctifs de la tradition sémitique ; or le troisième et le quatrième manquent dans les meilleures recensions des légendes grecques et le premier fait complètement défaut dans le mythe hindou correspondant.

Si intéressante que soit la démonstration, elle n'est peut-être pas sans appeler la critique ; car il n'est pas prouvé que les mythes du bateau et de l'abordage soient logiquement nécessaires. On ne les retrouve pas dans les mythes de l'Amérique du Sud où les hommes se réfugient dans des trous de la montagne et en sortent quand les eaux se retirent. Mais, quoi qu'il en soit de ce point, la diversité des mythes hindous et des mythes sémitiques nous paraît incontestable. Après l'avoir établie, l'auteur s'attache à retrouver le fond même du mythe de Deucalion, le noyau primitif autour duquel se sont agglomérés d'autres thèmes et d'autres mythes. Il y arrive en comparant avec la fable de Deucalion les différentes légendes locales de la Grèce qui se rapportent également au déluge (légendes d'Ogygos, de Dardanos, etc.). Toutes ces légendes lui semblent se réduire essentiellement au mythe de l'arrivée d'un dieu porté sur les eaux.

L'analyse des mythes diluviens eux-mêmes, l'analyse des /263/ mythes équivalents, celle des thèmes équivalents aux divers thèmes du mythe diluvien, va permettre à M. U. de proposer une hypothèse. D'abord, un premier élément d'information est fourni par l'étude du nom même de Deucalion. Deucalion c'est le petit Zeus (*Deu = zeu ; calion = calios = clès = cel. lat.*), le jeune dieu. Or, l'on sait que l'on racontait en Grèce un grand nombre d'histoires de l'enfance de Zeus.

symbolisés. En même temps, il aborde une haute montagne, habitat des dieux. Du coup, le mythe se relie à la série de ceux qui concernent le pays des dieux, les îles des bienheureux, l'âge d'or, etc. Toute cette partie du livre est magistrale.

Quant à la méthode, elle est rigoureusement objective. L'auteur étudie les données mythologiques elle-mêmes, et non par les interprétations qu'en a pu donner la littérature, grecque ou autre. Car il ne faut pas croire qu'une étude sur le nom de Deucalion ne soit pas objective et sociologique, parce qu'elle est philologique. Tout au contraire, le nom du dieu est une donnée qui, mise en rapport avec tout le reste des faits sociaux et religieux qui y sont attenants, prend sa pleine valeur. — Un autre mérite de cette méthode, c'est qu'elle consiste dans une analyse comparative des faits. Elle se propose d'atteindre l'essence même du mythe, ce qui en a été réellement l'élément central, et non pas une recension soi-disant primitive, probablement toute locale et qui ne s'est répandue que par la littérature. Enfin, il convient de noter que M. U., pour comprendre la mythologie, fait beaucoup plus appel à la ritologie que dans ses livres précédents.

Mais si importants que soient ces résultats, nous devons faire les réserves les plus expresses sur l'esprit très spécial dans lequel est conduite la recherche et sur la nature de l'interprétation qui nous est finalement proposée du mythe diluvien. Le point de vue de l'auteur est d'un symbolisme exagéré. Pour ne voir dans la légende de Deucalion qu'un symbole de l'arrivée de la lumière, il a dû s'attacher exclusivement à deux points de la fable : le jeune dieu et son abordage sur la montagne. Il est fort probable que ces deux éléments ont été bien interprétés par lui et que cette légende /265/ est, *en partie*, un mythe de la lumière. Mais il s'y trouve bien autre chose. Deucalion, en même temps qu'un dieu, est un homme, le premier homme, survivant d'un âge terminé. De plus, il est bien difficile de voir dans les eaux, l'élément proprement diluvien, une simple expression figurée de la naissance du soleil sur les eaux. Très probablement le mythe est complexe : c'est un mythe de la lumière, un mythe de la lutte entre la vie et la mort, et un mythe des eaux. Car il y a une mythologie des eaux, comme de tous les éléments. La preuve, c'est qu'à Athènes la légende du déluge était en rapport avec la fête des Hydrophories ou du versement de l'eau ; le culte d'Apollon Delphinos, comportait des rites du même genre. Pour les expliquer, il n'est pas besoin d'un symbolisme aussi étroit. Le jeune dieu est beaucoup moins le soleil de tous les jours que le soleil du printemps. Or ce jeune dieu du printemps ne serait-ce pas le dieu de la vie, de la nature en

Nous passerons rapidement sur toute une partie de ce travail qui concerne l'évolution littéraire. M. N. y attache pourtant une grande importance. Il dit à maintes reprises que son livre a pour objet l'étude « d'une histoire, de son origine, de son développement dans la littérature ». Quoiqu'on ne puisse établir que des distinctions assez flottantes entre la mythologie, la poésie héroïque et le roman celtique (que M. N. considère comme l'une des origines de la romantique européenne), cependant, le texte édité a un caractère manifestement héroïque, et non pas mythique. Mongan, M. N. a fort bien réussi à le montrer, est un de ces nombreux héros civilisateurs dont il est question dans une multitude de traditions appartenant aux nations les plus diverses ; tels Taliessin, Arthur, etc., dans les pays gaéliques et bretons. Or M. N. voit dans ces personnages des être mythiques ; ce qui lui permet de rattacher la poésie héroïque à la mythologie. Mais n'est-ce pas employer un langage assez impropre ? Peut-on appeler mythes les légendes relatives aux héros civilisateurs et ne doit-on pas plutôt y voir des traditions étiologiques, presque des contes ? Ni Mongan, ni Bran ne sont des dieux, non plus qu'Ulysse ; or, à parler rigoureusement, peut-il y avoir des mythes sans dieux ? Sans doute, les textes qui nous sont rapportés ont une origine très ancienne, mais ils n'ont pas un caractère expressément religieux. Aussi sont-ils l'occasion, plutôt que la base, des théories mythologiques que M. N. nous propose et que nous allons maintenant résumer.

L'Elysée irlandais, où Bran aborde en son voyage d'outre-mer, où il séjourne et d'où il revient, porte les caractères les plus primitifs. Il présente des particularités trop spéciales pour que, dans la description qui nous en est donnée, on puisse soupçonner aucune influence des œuvres classiques ou des idées chrétiennes. Il est situé au pays du soleil couchant, dans une éternelle lumière, au sein d'une radieuse abondance, ou bien, suivant d'autres traditions, dans des îles /219/ de dames amoureuses. On n'en revient que rarement ; ceux qui, au retour, goûtent à la nourriture des hommes, tombent morts. M. N. trouve dans cette peinture des raisons pour identifier ce pays des Bienheureux au pays des fées, au *sid* dont l'idée est encore vivante en Irlande. La colline ou une île de la mer ont également servi à localiser les fées, les héros et les dieux. L'Elysée celtique est, d'ailleurs, un endroit où la mort ne conduit pas, où le mérite ne fait pas entrer, mais où pénètrent seuls les hommes doués de vertus divines. — Or, ce mythe des Îles Fortunées n'est pas, suivant M. N., propre au Nord de l'Irlande ; il est celtique et même, en dernière analyse, aryen. M. N. reprend, en effet, les théories de

Rohde sur l'origine des idées grecques relativement à la vie future ; d'autre part, avec Rydberg, et contre M. Bugge, il maintient l'originalité des mythes de l'Elysée scandinave. Enfin, rapprochant de tous ces faits le mythe avestique du royaume de Yima et un certain nombre d'expressions vediques, il trouve dans cet accord la preuve que cette conception d'un Elysée est essentiellement aryenne. Il finit par dresser, avec toutes les réserves nécessaires, un tableau chronologique du développement de l'idée d'Elysée dans les différentes nations indo-européennes.

Le champ du second mythe est moins étendu. La doctrine de la réincarnation ne se rencontre que dans le bouddhisme, le pythagorisme, et les religions celtiques. Sous sa forme celtique, elle s'éloigne, par un trait important, de la doctrine hindoue ; celle-ci fait, en effet, place à l'idée de mérite, de démerite et de rétribution qui est, au contraire, absente de la conception celtique. Mais, par cela même, cette dernière se rapproche de la conception grecque qui présente la même particularité. Ayant même caractère, elle doit avoir même origine ; car M. N., n'a pas de mal à montrer qu'elle n'est pas dérivée du pythagorisme par voie d'emprunt. Or, il semble bien établi depuis Rohde, que le pythagorisme a travaillé sur les données immédiates du culte orphique et dyonisiaque. Mais, tandis que Rohde admet l'origine étrangère de l'orphisme et même du culte, M. N. dans une discussion intéressante, refuse toute valeur historique aux mythes qui attribuent à une importation l'institution, en Grèce, du culte dionysiaque. Suivant lui, les idées orphiques ont tout au moins trouvé dans les rites agraires, grecs et même, plus généralement, aryens, que pratiquait l'Antiquité, /220/ un support suffisant pour avoir pu se développer par elles-mêmes. Le culte dyonisiaque est agraire ; les sacrifices du dieu de la végétation, le mythe des morts et des renaissances du dieu, tout cela fait partie du fond d'idées qu'on retrouve partout à la base de ce culte. Or, jusiement, nous connaissons dans les anciens cultes celtiques nombre de sacrifices qui ont un caractère agraire (sacrifices des prêtresses de l'île de Sein, ceux dont parle la légende rimée de l'idole de Cromm-Cruaich, etc.) ; les morts et les renaissances de l'esprit de la végétation sont également un des thèmes fondamentaux de la mythologie celtique. C'est donc de la doctrine aryenne du sacrifice qu'est né le mythe de la réincarnation. Ce sont les métamorphoses infinies des esprits de la végétation, leur réincarnation annuelle qui fournit la matière de la doctrine.

Il y a plus ; le mythe de l'Elysée a, lui aussi, la même origine. Les cultes agraires de Dionysos fournissaient, en effet,

[LA MYTHOLOGIE DES CHIFFRES]

(1904) *

/309/ Le travail de M. Usener¹ est tel qu'on ne sait trop qu'y admirer, de la sûreté et de l'abondance de l'érudition, ou de l'intelligence des questions générales, ou du sens profond des réalités sociales. Documents de folk-lore, d'archéologie et d'épigraphie classiques, documents littéraires et historiques abondent au point d'en faire un travail modèle de « philologie », au vieux sens du mot. Et la partie philosophique de cette œuvre, courte par le nombre de pages, mais capitale par la qualité des développements, le dispute en intérêt à cette espèce de tact sociologique qui fait que M. Usener a, sans en avoir proprement conscience, le sentiment direct que les phénomènes qu'il étudie sont le produit de l'action combinée d'hommes pensant en société. Même le début du travail nous fait supposer qu'il conçoit obscurément que les conséquences de ses recherches dépassent le cercle encore étroit d'une « théorie de l'arithmétique mythologique ». Il nous montre en désordre le rôle du nombre 3 dans les formules littéraires, dans la prière, le culte, et une espèce de rythme traditionnel dans tous ces produits et ces actes de la vie sociale.

Au fond même, ce travail est une véritable contribution à la théorie des représentations collectives plutôt qu'à la mythologie. En effet, l'hypothèse finale de M. U. est que, si le nombre 3 a eu une telle importance dans les mythologies antiques, le folk-lore, le christianisme, c'est qu'il était doué, en vertu de survivances obscures, d'un prestige spécial qui lui venait de temps reculés, où le nombre 3 avait été (ici M. U. se rattache à l'hypothèse de Diels²) le « nombre final » que connaissait l'humanité. On voit, en effet, que la numération, apparemment la plus primitive, est la numération par 2, que l'on rencontre encore en Australie et dans une bonne partie de l'Amérique du Sud. Mais nous craignons qu'il n'ait été sur ce point mal guidé par la *Grundriss der Sprachwissen-* /310/ *schaft* de Fr. W. Müller qui était insuffisamment informé sur ce point³. En tout cas, nous croyons que M. U. s'est mal exprimé. Dans le cas, de la

* Extrait de l'*Année sociologique*, 7.

1. H. Usener, « Dreiheit. Ein Versuch mythologischer Zahlenlehre ». Extr. du *Rhein. Mus.* N.F., LVIII. Bonn, 1903.

2. *Arch. f. Gesch. d. Philo.*, 1897, X, p. 332, et *Festschr. f. Th. Gomperz*, p. 8.

3. Cf. par exemple Usener, p. 359, et Ridley, *Kamilaroi and other Australian Languages*, p. 71, à propos de la numération dippil.

ne pénétrer que plus lentement encore dans le rituel, et conquérir sa fête.

Mais le fait brut des triades et trinités mythologiques, est encore moins intéressant que la forme que l'on donne, dans les représentations figurées, à cette notion fondamentale. Ici ce sont les images de dieux tricéphales (Gaule, etc.), là ce sont les images trimorphes (Hécate, etc.); images naturellement communes aux démons, peut-être encore plus qu'aux dieux. L'unité de la trinité chrétienne en arrive à être représentée elle-même par des sortes de figures tricéphales, le démon lui-même a été peint ainsi, par trois figures semblables, etc. — La question se pose donc maintenant en termes plus précis. Après cette revue des faits, y a-t-il dans ces notions le fruit d'une segmentation ou celui d'une multiplication de l'image mythique. Ici, un fait historique typique permet à M. Usener de répondre. On saisit dans l'antiquité grecque le passage très net de dyades et dualités divines à des triades et trinités divines (cas d'Aphrodite), *Fortunæ* d'Antium, etc. Le caractère secondaire de beaucoup de trinités divines est donc démontré. — Mais comment s'est opéré ce passage de la dualité à la trinité ? On peut le soupçonner dans quelques cas ; par exemple, on aperçoit, sous la triade eleusinienne, la dyade Déméter-Koré ; on peut le démontrer dans d'autres, pour Hécate en particulier, où la duplication est évidemment primitive (2 moitiés du mois). Donc M. U. conclut cette partie de son travail en admettant une espèce de dualisme primitif et une tendance générale, le plus souvent satisfaite, vers les triades et trinités. Et c'est ici que se place la conclusion que nous avons critiquée, en partie, plus haut. Tandis que les autres nombres ne deviennent que peu typiques, deux, primitivement donné dans la mythologie, cède sa place de nombre « parfait » à trois, qui finit par l'être, et même par le rester, dans certains traits du langage courant.

/312/ Sur la formation des « nombres typiques » (surtout 7, 12, 360, 300) en particulier à partir de notions astronomiques et chronologiques appliquées au rituel, M. U. émet encore quelques hypothèses et signale des faits intéressants. — Nous signalerons à M. Usener quelque légères taches ; l'oubli du *τρισαχλον*, le *godesh* hébreo-judaïsme ; que les Abipons n'étaient pas Argentins, et qu'il n'est pas du tout évident que le baptême (de Jésus et de ses suivants) soit d'origine européenne, bien loin de là.

Le travail de M. Mc Gee⁵ est d'une portée plus générale

5. Mc Gee, « Primitive Numbers ». *19th Annual Report of the Bureau of Ethnology*, part. 2, 1897-98, Washington, 1900 (1902).

purement anthropologiques, de M. Usener et de M. Mc Gee.

Nous faisons enfin remarquer, d'un point de vue strictement logique, que, dès l'origine, on n'a pu nombrer ensemble que des choses de même espèce. Car toute numération est une addition. Il y a là une pierre d'achoppement contre toutes les théories exclusives du genre de celles qui tirent de l'observation directe des phénomènes même la notion du nombre 2 ; car les idées, ou sensations, de droite et de gauche, de jour et de nuit, d'hiver et d'été ne font pas deux, quoiqu'elles soient accouplées. Tandis que très tôt l'individu et la société ont dû compter ensemble les membres de la société et leurs groupes, qui, eux, étaient de mêmes genres et pouvaient être additionnés.

Pour en revenir à l'arithmétique mythologique, nous trouvons nécessaire une étude de la notion curieuse qui rend mystique un nombre typique augmenté ou diminué de l'unité : système de l'ennéade ($10 - 1$) ou (3×3), de l'ogdoade ($7 + 1$), 11 et 13 (dans la numération duodécimale), 99, 101, 999, 1001, etc.

[LE PROBLÈME DE L'ORIENTATION I]
(1907) *

/300/ M. Nissen est un archéologue distingué dont les recherches, surtout en Italie, ont été fructueuses, et qui s'est attaché au problème de l'orientation des temples dans le monde méditerranéen et européen. Entre autres buts, il s'est proposé, comme les archéologues des anciennes écoles, la fin illusoire de déterminer, grâce aux tables astronomiques des positions d'étoiles, de dater, le principe des orientations étant admis, la construction des temples et pyramides. Mais pour le reste, il n'est pas douteux que les recherches entreprises sont saines et justes, et que, par exemple, il est juste d'interpréter l'orientation de Stonehenge, du plus fameux monument de l'antiquité celtique anglaise, comme commandée par des raisons d'ordre astronomique.

Le livre¹ traite de l'Égypte, du monde sémitique. En ce qui concerne l'Égypte, il n'apparaît pas que la direction ait été

* Extrait de l'*Année sociologique*, 10.

1. Nissen, H., *Orientation. Studien zur Geschichte der Religion*, I. Berlin, 1906.

consacre aux textes obscurs de Martianus Capella, sur la division du monde, des dieux, et des destins, en seize régions. M. N. adopte l'hypothèse que ce document est bien un démarquage des anciens livres fulguraux de l'Etrurie, mais que la doctrine a été adaptée à la religion romaine elle-même, et nous ne pouvons que nous ranger à cet avis. En fait, M. N. le remarque lui-même dans son analyse des orientations du Panthéon à Rome, l'assignation de certains dieux (Jupiter, Juno Regina), à des angles astronomiques déterminés est archéologiquement vérifiée. Quant à l'identification étrusco-latine de *templum* et de *mundus*, elle est, depuis longtemps, établie ; mais M. N. a trouvé le moyen d'ajouter sur cette question de nouveaux et intéressants développements.

/243/ Ce fascicule concerne d'abord les temples d'Italie, grecs et romains, de Pompéï en particulier. Les systèmes d'orientations y sont nettement opposés suivant la nationalité des sanctuaires. Ce qui les détermine, ce sont essentiellement les lignes solsticielles (fastes chez les Latins, néfastes chez les Grecs) et secondairement les constellations quand elles soutiennent un rapport avec le dieu du lieu. M. N. étudie ensuite le culte des empereurs et l'orientation de leurs temples, qui est dominée par les connaissances et les croyances archéologiques. Le dernier chapitre est consacré à l'orientation chrétienne et musulmane. Mais les idées de l'auteur qui doivent être développées dans la suite de l'ouvrage n'apparaissent pas encore avec clarté.

[MYTHOLOGIE INDO-EUROPÉENNE COMPARÉE]
(1925) *

/517/ M. Dumézil, dans cet ouvrage de début, a pris un vaste sujet. D'une part, il revient à la mythologie comparée cantonnée sur le terrain des religions indo-européennes¹. Après une éclipse de cette méthode de recherche, il est juste qu'on y revienne. Et, d'autre part, il choisit un cycle de mythes et de fêtes fort important et fort caractéristique, en effet, de presque toutes ces mythologies et religions : celui de la nour-

* Extrait de l'*Année sociologique*, nouvelle série, I.

1. Dumézil, G., *Le festin d'immortalité. Etude de mythologie comparée indo-européenne*. (*Annales du Musée Guimet, Bibl. d'études*, XXXIV). Paris, 1924.

chapitre 3

la magie

Seine Wort, und Werke
 Merkt'ich, und den Brauch,
 Und mit Geistesstärke
 Thu' ich Wunder auch.

GËTHER, *Ballades ; der Zauberlehrling.*

La question de l'initiation du magicien dans les sociétés dites *primitives* est une des premières que la science comparée des religions ait posées.

Les pionniers de l'anthropologie et de l'ethnologie religieuses. Bastian², Tylor³ l'ont indiquée ; Stoll⁴, Achelis⁵, Bartels⁶, ont rassemblé à son propos un nombre assez considérable de documents : les deux premiers parce que ce fait se présente fréquemment sous la forme de phénomènes d'extase et de suggestion ; l'autre, parce que la fonction de magicien et celle de médecin coïncident souvent, l'entrée dans la carrière magique l'intéressait forcément.

Il est très remarquable qu'un fait aussi connu ait été presque perdu de vue, lorsqu'on a tenté, dans ces derniers temps, de faire une théorie de la magie. Que la plupart des rites magiques aient été pratiqués, dans des sociétés primitives, par des magiciens qualifiés, initiés régulièrement à leur art, c'était un fait de la plus haute importance ; mais ce fait allait directement contre tout système où, sans tenir compte des phénomènes sociaux, de la crédulité publique, de la notion collective du pouvoir magique, on tentait d'expliquer la magie comme une simple application, quasi technique, des lois, quasi scientifiques, de la sympathie⁷.

2. Bastian, *Allerlei aus Menschen- und Völkerkunde*, 1884.

3. Tylor, *La civilisation primitive*, trad. fr., Paris, 1878, II, p. 263 et suiv.

4. Stoll, *Suggestion und Hypnotismus in der Völkerpsychologie* 2^e éd., 1904, p. 15 et suiv.

5. Achelis, *Die Extase*, 1902, p. 50 et suiv.

6. Bartels, *Die Medizin der Naturvölker*, 1893, passim, à partir de p. 44.

7. Nous faisons allusion aux théories de M. Frazer, *The Golden Bough*, 2^e éd., 1899, t. I, p. 15 et suiv. ; II, p. 370 et suiv. ; III, p. 460 et suiv. ; *Le rameau d'or*, trad. de Stiebel et Toutain, 1^{re} partie. La théorie de M. Jevons, *Introduction to the History of Religion*, 1897, p. 17 et suiv., cf. p. 279, 417, etc., n'est que l'exagération de

effet, dans les dernières années l'étude des tribus du centre et du nord-ouest de l'Australie a pu être entreprise avec toutes les ressources de l'ethnographie moderne, et ces tribus, quoique observées bien après la découverte de l'île sont, en fait, dans un état de décomposition bien moindre que la plupart de celles sur lesquelles nous étions parvenues des observations, même fort anciennes.

I

LE POUVOIR MAGIQUE

Nous sommes assez mal renseignés sur les formes précises que revêt la notion du pouvoir magique dans la plupart des sociétés australiennes. Tout ce que nous savons, mais nous ne le savons avec certitude, par des témoins presque unanimes, c'est que toutes attribuent à certains hommes une puissance mystérieuse¹². La présence de ce

est très difficile de savoir comment les magiciens australiens pensent vraiment avoir acquis leur pouvoir. Howitt, « On Some Australian Beliefs », *J. A. I.*, XIII, p. 195 ; *A. M. M.*, p. 25 et 26.

12. Nous ne citerons ici que les tribus sur lesquelles nous n'aurons pas à revenir dans notre travail, et nous faisons naturellement abstraction des ouvrages de fantaisie ou de vulgarisation, dont quelques-uns sont même des faux, tels le livre de Perron d'Arc : *Aventures d'un voyageur en Australie. Neuf mois de séjour chez les Nagarnooks*, Paris, Hachette, 1869. — Nous pourrions aisément mais inutilement allonger la liste de nos références, mais nous ne citons que les meilleurs des documents, où, quand on nous a parlé des pouvoirs magiques, on a négligé de nous dire comment ils étaient acquis. Voir Taplin, *The Narinyerri*, etc., 2^e éd., 1878, p. 45-47 ; cf. p. 97, p. 65 ; cf. p. 73, une ascension au ciel. — E. Curr *The Australian Race*, 1886, III, p. 22, 26, 136, 144, 147, 223. — W. Watt, « Some Account of the Manners, and Superstitions of the Adelaide and Encounter Bay Aboriginal Tribes », in Woods, *Native Tribes of South Australia*, Adelaide, 1878, p. 173, 174. — H.-E.-A. Meyer, « Manners and customs of the Aboriginals of the Encounter Bay Tribe », in Woods, *ibid.*, p. 197 et suiv. (Nous n'étudierons pas en détail ce dernier texte qui identifie curieusement pouvoir magique et *ngaitye*, c'est-à-dire totem individuel, parce qu'il nous semble, malgré l'affirmation très nette, p. 198, qu'il doit y avoir une erreur fondamentale. — C.-W. Schürmann, « The Aboriginal Tribes of Port Lincoln », etc., *ibid.*, p. 223, 225, 23 et suiv. — Harriott Barlow, « Aboriginal Dialects of Queensland », *J. A. I.*, 1871, vol. II, p. 174 (*natural gift* du magicien). — W. Chatfield in Curr, *The Australian Race*, III, p. 477 (Pegullohora). —

/135/ pouvoir a d'ordinaire pour signe matériel une substance magique, contenue dans le corps du magicien, ou tout au moins dans son sac-médecine ou, à la rigueur, tenue au /136/ secret. Cette substance consiste, presque partout, soit en morceaux de cristal de roche, soit en un os magique (d'ordinaire un os de mort¹³).

J. Cassady, in *Curr.*, *ibid.*, p. 425 (tribu de Halifax bay). — Mowbray, *ibid.*, p. 403 (tribu de Granite Range); cf. *ibid.*, p. 351. — Bicknell, *Travel and Adventure in Northern Queensland*, 1895, p. 104 et 106. — R. Semon, *In the Australian Bush* (Upper Burnett), p. 222. — Lumboltz, *Chez les Cannibales*, trad. fr., 1890, p. 266, 269. Voilà quelques-unes des références que nous pouvons indiquer, rien que sur l'Australie méridionale et sur le Queensland. Nous renonçons à allonger cette liste, d'ailleurs indéfinie. Pour la Nouvelle-Galles du Sud nous ne pouvons attacher grand poids aux généralités de J. Mann, « Notes on the Aborigines Australia (*Proc. Geogr. Soc. Australasia*, Sidney, 1885), où sont relatés les dires de Manning et du nègre imposteur Andy, p. 57, 65; de J. Manning, « Notes on the Aborigines of New Holland » (*Journ. a Proc. of the R. Soc. of N. Sth Wales*, 1892, XVI, p. 101), où Andy raconte que ses pierres magiques lui viennent du ciel; de J. Fraser, *The Aborigines of N. S. W.*, Sydney, 1892, p. 12 (pouvoir du magicien d'extraire des corps variés suivant son propre totem), p. 59 (pouvoir illimité du magicien). Nous ne tenons pas compte non plus des renseignements, certes circonstanciés, mais sans localisation aucune, que Bonwick a versés à la science, « The Australian Natives », *J. A. I.*, XVI, 1887, p. 209, fr. discussion du même in *Proceed. Roy. Col. Inst.*, XXII, 1890-1891, p. 48. Ils n'ont qu'une valeur d'appoint. On trouvera de nombreuses références dans *Curr.*, I, p. 401; II, p. 145, 199, 200, 215; III, p. 274, 354, 369 (Barking); cf. Bonney, « On Some Customs of the Aborigines of the River Darling », *J. A. I.*, XIII, 1884, p. 130, etc. A propos des tribus de Victoria dont nous n'aurons pas à nous occuper, voir Brough Smyth, *The Aborigines of Victoria*, 1878, I, p. 176, 260 et suiv.; II, p. 100, 135, 289, 296. Angas, *Savage Life and Scenes*, etc., 1847, I, p. 58, 59, 81, 89.

13. Outre les textes cités plus bas, p. 139 et suiv., voir T.-L. Mitchell, *Three Expeditions into the Interior of Eastern Australia*, 2^e éd., 1839, II, p. 344, 346; Angas, *Savage life*, II, p. 224 (tribu de Sidney « quartz crystal... excrement from the deity »); Scott Nind, « Descriptions of the Natives of King Georg's Sound », *Journal of the R. Geogr. Soc.*, 1831, I, p. 41 et suiv. : A. W. Howitt (Coasi-Murring), cérémonies des sorciers qui extraient de leur corps des substances magiques. « On Certain Australian Ceremonies of Initiation », *J. A. I.*, XIII, p. 446, 450. Cf. Arch. Günther, « Manuscript Grammar and Vocabulary of the Aboriginal Dialect Called Wiradhurt » (Wirraijuri) in *App. Fraser*, récit de Threlked à rapprocher, p. 73, *ad verb. Bawan*, p. 80, *ad. Dawai*, p. 85, *ad. Gibba*, p. 104 et 110; Mrs Meredith, *Notes and Sketches of New South Wales*, etc., 1843, p. 92 (anecdote amusante où, à propos des cristaux de roche, le sorcier dit qu'il sait bien où l'on va les chercher); R. H. Mathews, dans ses divers articles sur les Bora Wirraijuri, dans les *J. a. P. of the R. S. of Victoria*, 1896-1898. *J. A. I.*, 1895-1898 : *J. R. S. New S. Wales*, 1894-1898, pour des cérémonies de ce genre.

Nous comptons naturellement comme nuls, tellement la chose nous paraît impossible, tous les documents qui tendraient à nous faire croire qu'il y ait une société australienne quelconque où n'existe pas de magicien doué de pouvoirs spéciaux. Un seul informateur a osé soutenir une pareille assertion. Or il nous décrit probablement une tribu depuis infiniment mieux connue, Urabunna ou Dieri¹⁴, où la magie est au contraire fort développée. Nous n'avons pas non plus à compter comme des témoignages négatifs des documents, même bons par ailleurs, où l'existence de pouvoirs spéciaux du magicien n'est pas mentionnée. D'autre part, si, faute de renseignements sur l'origine des pouvoirs magiques nous nous défendons d'affirmer rien sur les croyances des tribus à propos desquelles nous sommes ainsi trop peu informés, cette lacune ne devra pas non /137/ plus nous empêcher de tenter la classification des quelques faits que nous voulons grouper¹⁵.

La notion de pouvoir magique ne se présente pas, en Australie, sous la forme complexe et complète qu'elle possède dans les sociétés mélanésiennes et polynésiennes. Là les vertus des esprits, des choses, des rites et des magiciens, sont toutes désignées sous le nom générique de *mana*¹⁶. Nous ne la rencontrons guère, à notre avis, que fragmentée en plusieurs notions. Cependant elle s'exprime quelquefois assez nettement. Chez les indigènes de la tribu de Perth (Australie occidentale) par sir E. Grey, nous savons, philologiquement, que le *boyl-ya gaduk* est

14. Police trooper Noble, à propos des tribus de la Flinders Range, in Taplin, *The Folklore, etc.*, Adelaïde, 1878, p. 64 (cette tribu est probablement les Dieri ou les Urabunna, car elle est divisée en *Muttay* et *Arii* = Mathurie et Karauru). Il est dit qu'il n'y a « pas de sorcellerie » dans cette société ; cf. pour des renseignements du même genre, p. 65, 94 (caporal de police Trovis) à propos de la tribu de Port-Lincoln, sur laquelle Schürmann nous informe fort bien.

15. Nous n'avons pas à donner ici un aperçu général des différents pouvoirs que les Australiens reconnaissent à leurs magiciens. On en trouvera d'ailleurs une bonne description dans Howitt, « On Some Australian Beliefs », *J. A. I.*, XIII, 1884, p. 197. Cf. des observations très justes du même auteur in *A. M. M.*, p. 25 et 26, sur la nature de ces pouvoirs et sur le degré de sincérité du magicien qui y croit, relativement.

16. Voir H. Hubert et M. Mauss, « Esquisse d'une théorie générale de la magie », *Année sociologique*, 7, p. 108 et suiv.

celle des substances magiques, les pierres (*dhakke, Nappai ou nganpai, kundir*) où se concrétisent les forces de l'arc-en-ciel²⁰.

Chez les Arunta, la seule tribu connue à peu près à fond, nous trouvons la même notion fragmentée en deux parties au moins. Il y a d'abord l'idée d'*arungquiltha*, qui est spécialement la puissance qui émane des rites, des substances et des choses, plus ou moins sacrées, à efficacité mauvaise, qui s'en échappe sous la forme d'un fluide ou d'un petit /139/ tourbillon fulgurant²¹; il y a ensuite l'idée des pierres *atnongara*, pierres magiques, que le magicien porte dans son corps, et avec lesquelles il peut produire, en les extrayant de soi et en les dirigeant, les effets qu'il veut, curatifs et autres²². Il y a peut-être lieu de penser qu'il doit y avoir des relations, plus étroites qu'il ne paraît, dans ces mêmes tribus, entre ces deux notions : celle des substances magiques internes, et celle de l'émanation des forces magiques. Peut-être certaines émissions d'*arungquiltha* se confondent-elles dans l'esprit des indigènes avec le départ des pierres *atnongara*²³. Mais

is sometimes called muru-muru, that is full of life », Mathew. Kabi in Curr, *The Austr. Race*, II, p. 178; cf. *ibid.*, p. 177 (charmed life [du] manNur), cf. *ibid.*, p. 189 (comme adjectif ce mot signifie « enchanté et donnant de la vie »). Cf. *Eaglehawk and Crow*, p. 143, 146 (vitalité); cf. le texte cité in Curr., *Austr. Race*, II, p. 192, fin de l'histoire des pierres de Kundangur, et commencement de l'histoire suivante.

20. Voir plus bas, p. 36 et suiv. : il y a d'ailleurs une curieuse relation entre le nombre de pierres magiques contenues dans le corps du magicien et la grandeur de son pouvoir. Mathew in Curr., II, p. 176; cf. *Eaglehawk and Crow*, p. 143.

21. Spencer et Gillen, *The Native Tribes of Central Australia*, p. 566, 647 et surtout p. 548, note 1, 548 et suiv., 550 et 552, etc.; Spencer et Gillen, *The Northern Tribes of Central Australia*, 1903, p. 158, 470, 746, etc.

22. Spencer et Gillen, *Nat. Tribes* (dorénavant N. T.) p. 647, etc.; *North. Tribes* (dorénavant N. T. C.), p. 480, 401 et glossaire, etc., sur le mode d'action de ces pierres *atnongara*, voir surtout N. T., p. 532 et suiv. : ces pierres s'appellent *ultunda*, dans la partie sud de la tribu. p. 527, 528. Outre les pierres *atnongara*, il existe encore chez les Arunta, des notions plus précises, entre autres celles d'une espèce de lézard « répandu dans le corps du magicien » (?) et qui lui donne ses facultés de suction, N. T., p. 531; chez les Warramunga, c'est un serpent qui habite le corps du magicien, N. T. C., p. 485, 486.

23. Voir surtout Spencer et Gillen, *Native Tribes of Central Australia*, p. 549 et suiv. Cf. une tradition warramunga, N. T. C., p. 429, où des cristaux sont identifiés à des esprits.

nous n'émettons cette hypothèse que pour en provoquer la vérification par des ethnographes travaillant sur place. Les autres tribus qu'ont observées MM. Spencer et Gillen semblent vivre sur les mêmes croyances²⁴.

Nous craignons d'allonger la liste des tribus où nous pensons, d'après des textes malheureusement insuffisants, qu'on trouverait des croyances du même genre que celles des Arunta et des Kabi²⁵. D'ailleurs le caractère encore /140/ sommaire de nos informations sur ce point provient surtout de l'insuffisance philologique des documents ethnographiques. C'est de nuances d'idées qu'il s'agit ; or elles ne sont saisissables que pour des observateurs qui ont une connaissance parfaite des langues et nous ne pourrions les fixer qu'en les étudiant dans des traditions littéralement recueillies et traduites.

Il nous suffit d'ailleurs d'avoir constaté la grande extension, en Australie, de la notion d'un pouvoir spécial du magicien, pour devoir étudier l'origine de ce pouvoir. Les documents qui vont suivre montreront d'ailleurs que ce genre de représentations présente en Australie une véritable uniformité²⁶.

Il est très remarquable que la classification hindoue des diverses origines du pouvoir magique, s'applique à peu près à la lettre aux magies australiennes. On pourrait dire, avec les termes de Patañjali²⁷, qu'il provient de la naissance, de la connaissance des formules et des substances, de la révélation extatique.

24. Unmatjera et Kaitish, *N. T. C.*, p. 480 ; Kaitish, Warramunga, *ibid.*, p. 467 ; Worgaia, Gnanji, p. 467, cf. glossaire, ad « mauia », p. 753 : normalement d'ailleurs le magicien peut faire des maléfices ; mais son pouvoir, ses pierres ont surtout pour fonction de contrarier la « magie » des autres (*N. T. C.*, p. 479).

25. A rapprocher des notions (Kurnai) du *bulk*, du *yulo* (Wotjobaluk), du *mung* (Woivorung), du *yaruk* (Wotjobaluk), Howitt, *A. M. M.*, p. 31, 40 ; « Australian Beliefs », *J. A. I.*, XIII, p. 194.

26. Voir plus bas, p. 14 et suiv.

27. *Yogasūtra*, IV, 1, *janmāuśadhimantrasapaḥ samādhiññāḥ siddhayaḥ* les « siddhi » (obtenions de pouvoirs magiques) proviennent de la naissance des plantes, des formules, de l'ardeur ascétique et de l'extase. La division des magiciens arunta en trois classes (Spencer et Gillen, *N. T.*, p. 522), des magiciens warramunga en deux classes, correspond partiellement à cette répartition, *N. T. C.*, p. 481.

II

LA NAISSANCE

Tandis que, dans de nombreuses sociétés d'un type plus élevé que les sociétés australiennes, les magiciens forment sinon une caste, du moins une corporation recrutée héréditairement, celles-ci ne contiennent qu'un si petit /141/ nombre de groupements pareils qu'il sera raisonnable de n'en tenir aucun compte au moment où nous conclurons. Nous ne connaissons que deux tribus où le fait ait été attesté²⁸, celle de la rivière Tully²⁹ (Queensland Nord-Ouest, et la tribu des Anula (Sud du golfe de Carpentarie)³⁰. Mais, pour ce qui est de la première, M. Roth ne nous dit pas si c'est le pouvoir lui-même qui est héréditaire, ou si c'est simplement d'une transmission ordinaire des mystères professionnels qu'il s'agit, transmission faite régulièrement de père en fils. Dans ce cas, nous rentrerions presque dans la règle commune : l'enseignement magique se fait d'ordinaire en famille. Dans la seconde tribu, au contraire, nous avons un clan totémique proprement dit³¹, et un seul, chargé de four-

28. Il ne faut pas prendre l'expression de « dons naturels » employée par certains auteurs comme désignant un don magique de naissance (cf. plus haut, p. 134, note 11); elle n'a, quant à nous, aucune valeur précise.

29. W. Roth, « Superstition, Magic and Medecine », in *North Queensland Ethnography Bull.*, n° 5, Brisbane, 1903, p. 30, sect. 120. Le texte est d'ailleurs fort peu net : « Les docteurs indigènes ne sont pas spécialement éduqués dans leurs arts, sauf peut-être par leurs parents et en douceur, parce que le pouvoir ici est héréditaire [comme il était d'usage à Brisbane (*id est* dans la tribu de Brisbane), sect. 121], » (les italiques sont de nous). La dernière observation, même la première où il a été dit que ce sont probablement les parents (?) qui initient leurs enfants et la réflexion sur la tribu de Brisbane montrent que les idées de M. Roth sont imprécises comme son observation, puisque justement, à Brisbane, il y avait une éducation attachée à une révélation magique (voy. plus bas, p. 168).

30. Spencer et Gillen, *N. T. C.*, p. 488, 489, cf. p. 502, n° 1 : le magicien Anula n'a d'autres fonctions que le maléfice ; pour les rites curatifs les Anula s'adressent à d'autres tribus. Il y a évidemment une faute de rédaction, p. 489, mettre « not » après les mots « bones and ».

31. Assez comparable à certain clan (local) de Madagascar. Voir Van Genepp, *Tabou et totémisme à Madagascar*, 1904, p. 131 et suiv.

car le clan du corbeau, auteur de la pluie, a, précisément, dans les tribus voisines³⁸, /143/ la réputation d'être composé de véritables sorciers, alors que, par rapport à la tribu elle-même, ce clan ne remplit qu'un rôle licite, régulier³⁹, on aurait donc pu, si l'on s'en était tenu à ces renseignements indirects, admettre que la tribu des Boandick avait des magiciens, faiseurs de pluie héréditaires. Les faiseurs de pluie miorli auxquels s'adressent les Pitta-Pitta de Boulia⁴⁰ sont probablement aussi les hommes d'un clan ou d'un sous-clan totémique ; en tout cas, les faiseurs de pluie mallanpara de la rivière Tully inférieure le sont certainement⁴¹. Même certaines tribus, où l'organisation totémique a presque disparu, n'en ont pour ainsi dire conservé de traces que pour nous empêcher de classer, autre part que parmi les rites religieux des clans, les cérémonies pour la fabrication de la pluie, et pour nous empêcher de voir, parmi les producteurs héréditaires de celle-ci, de véritables magiciens dont nous puissions dire qu'ils sont tels par droit de naissance. Nous voulons surtout parler des Kurnai du Gippsland. Justement M. Howitt insiste sur le caractère régulier et quasi religieux de leurs rites concernant la pluie⁴², chaque clan local a régulièrement pouvoir sur une des directions d'où peut venir la pluie, et son maître de la pluie ou du vent pour la faire tomber⁴³. D'ailleurs, même si ces derniers personnages étaient bien des magiciens, il ne serait nullement prouvé que, dans leur cas, leur pouvoir serait un don inné, car, précisément, M. Howitt nous dit qu'il faut des « conditions favorables pour qu'il devienne hérédi- /144/ taire⁴⁴ » ; et même ail-

38. Kolor, Kuurn Kopan, etc.

39. A rapprocher en particulier Mrs A. Smith, *The Boandik Tribe of South Australian Aborigines*, etc., Adélaïde, 1878, p. ix et x, de Dawson, *Australian Aborigines*, p. 76-77.

40. W. Roth, *Ethnological Studies among the North West Central Queensland Aborigines*, Brisbane, 1897, p. 167 et suiv. ; « Superstition, Magic, etc. », p. 9 et 10, n° 18.

41. W. Roth, « Superstition, Magic, etc. », p. 9, n° 16.

42. A. M. M., p. 35, cf. p. 24 ; de même chez les Wotjobaluk où le faiseur de pluie n'est pas nécessairement « bangal », *id.*, *ibid.*, p. 35

43. A. M. M., p. 35 ; Fison et Howitt, *Kamilaroi and Kurnai*, p. 211, 231, 232, note.

44. Howitt, *Kam. and Kurn.*, p. 232, note.

leurs, il maintient qu'il faut que ces personnages obtiennent leurs pouvoirs dans un rêve ⁴⁵.

III

LA RÉVÉLATION

C'est par révélation que la vertu magique s'acquiert dans la plupart des tribus australiennes. Normalement, c'est au cours d'un rêve ou dans un état extatique ou semi-extatique que cette révélation se produit. En principe, elle est le fait d'esprits, esprits des morts ou esprits purs, probablement très souvent d'esprits moins nettement classés dont les qualités sont indécises et dont la figure mythique flotte entre l'ombre humaine, l'animal et la divinité de la nature.

Pour l'étude des documents, commençons par les plus sommaires. En allant des renseignements les plus brefs à des renseignements de plus en plus détaillés, nous avons chance de faire voir que, malgré les apparences, le phénomène a eu partout une réelle complexité ⁴⁶.

1° *La révélation par les morts.* — La façon la plus sommaire dont les auteurs nous décrivent cette révélation est que ce sont les esprits des parents qui donnent aux enfants le pouvoir magique ⁴⁷. La précision est déjà plus grande /145/ quand l'auteur dit expressément, comme M. Howitt à propos des Kulin de la rivière Wimmera, que, seuls les jeunes gens qui ont vu l'ombre de leur mère, assise sur son tombeau, peuvent devenir magi-

45. *A. M. M.*, p. 35, cf. p. 24. Probablement l'indication donnée p. 43, n. 2, à propos du caractère « magique » des noms des clans totémiques chez les Wiraijuri, doit être interprétée comme un fait de ce genre.

46. Nous ne tenons naturellement aucun compte de documents aussi peu localisés et aussi imprécis que ceux de Bonwick, « Australian Aborigines », *J. A. I.*, II, p. 208, 209 ; discussion in *Proceedings of the Royal Colonial Institute*, p. 48.

47. D'ordinaire les textes donnent pourtant quelques indications précises, mais au hasard, voir : Jajowerrong de Victoria, J. Parker, in Brough Smyth, *Aborigines of Victoria*, II, p. 155 ; tribu de la Rivière Pennefather (Queensland), Roth, *Superstition, Magic, etc.*, p. 30

n'avait qu'à dormir sur un tombeau, et si, dans la nuit, l'esprit venait, l'égorgeait, l'ouvrait, prenait ses viscères et les replaçait ⁶¹, il devenait *carrab-dy*. Un fait de même genre nous est décrit, avec un peu plus de précision, par l'un des seuls philologues qui, ayant vécu en Australie, aient observé directement les indigènes : Threlkeld nous dit, à propos de la tribu de Port-Macquarie ⁶², qu'un os mystique (*murrokun*) était inséré, par l'esprit du mort, dans la cuisse du futur magicien ; cet os lancé à distance servait aux envûtements ⁶³.

D'ailleurs, les morts ne forment pas dans la mythologie des diverses sociétés australiennes une classe bien distincte d'esprits, — pas plus d'ailleurs que les esprits de la nature ; car l'une et l'autre classe nous apparaissent, dans les /148/ mythologies les mieux connues, comme se confondant dans la notion générique d'ancêtres mythiques, personnels, des individus des différents clans totémiques ⁶⁴. De telle sorte que, suivant l'interprétation, les préjugés hâtifs des auteurs, une tribu nous apparaîtra comme croyant ses magiciens initiés ou par les morts ou par les esprits de la nature, sans que les croyances des indigènes soient vraiment différentes. Ainsi, en particulier, dans les tribus du nord de la Nouvelle-Galle du Sud, décrites par M. Cameron ⁶⁵, les Bookoomurri initiateurs

61. Collins ne dit pas si l'esprit introduit, à ce moment, quoi que ce soit, dans le corps du magicien, et d'autre part il est invraisemblable que cette opération mythique ait été conçue comme étant sans but. Il est probable que l'esprit donne à ce moment un os magique au magicien, os que le magicien extrayait de lui-même, par exemple, au cours des cérémonies d'initiation tribale. Collins, *ibid.*, p. 565.

62. Voir œuvres rééditées par J. Fraser, in Threlkeld, in Threlkeld, *An Australian Language, as Spoken by the Awabakal*, etc., Sydney, 1892.

63. Threlked, *A Grammar*, etc., p. 48, cf. p. 53, et *Lexicon*, p. 213. Il est fort possible qu'il y ait eu, concurremment à cette initiation, chez les Awabakal, une autre initiation par le mauvais esprit, *Koin*, cf. p. 47 des anecdotes qui peuvent s'y rapporter.

64. Tels sont par exemple les Iruntarinia (Arunta) qui initient le magicien ; ils sont à la fois des ancêtres de l'alcheringa (temps mythiques), des âmes de morts, des fées, des dieux et des diables. C'est le cas encore des Mura-Mura (Dieri), puisque, comme nous en avons fait l'hypothèse dans une de nos leçons de 1902, cette notion de dieu créateur se réduit en somme à celle des ancêtres totémiques toujours vivants, réincarnés et initiateurs. Voir Howitt, « Legends of the Dieri and Kindred Tribes of Central Australia », *J. A. I.*, 1904, N. S., XXXIV, p. 100 et suiv.

65. Tribus des Ta-Ta-Thi, Wathi-Wathi, etc. « Notes on Some Tribes

des magiciens sont plus que des âmes des morts. Déjà au surplus la révélation par ces esprits était fort compliquée. Si du moins il s'agit bien de la tribu des Ta-ta-Thi dans les documents que nous citons⁶⁶, en tout cas, pour certains magiciens, ceux-ci montaient au ciel « par une fenêtre (?) » (voir les Bookoomurri ?), et y réussissaient, parce qu'ils avaient mangé un morceau de la peau d'un cadavre de vieille femme, dont l'esprit (*goomatch*) les levitait⁶⁷. Nous hésitons à dire que la révélation, dans la tribu de la baie de la Rencontre⁶⁸, les /149/ Raminjerar, se produisait de la même façon ; mais la liaison si étroite de la magie aux totems qui y existait indubitablement, doit s'expliquer, comme chez les Ta-ta-thi, par l'association du pouvoir magique de chaque individu à des ancêtres totémiques déterminés. Il ne serait peut-être pas déraisonnable d'interpréter dans le même sens un passage obscur concernant les Minyug de la Wimmera (Victoria)⁶⁹, mais nous n'affirmons rien dans ce cas. Nous retrouverons, d'ailleurs, dans les renseignements plus complets sur des initiations révélatrices complexes, des faits du même genre⁷⁰.

cf New South Wales », *J. A. I.*, 1885, t. XIV, p. 368, cf. p. 362, 369 et 370 : « Traditions and Folklore of the Aborigines of New South Wales ». *Science of Man, Australasian Anthropological Journal*, VI, p. 46.

66. Dans un seul article d'ethnographie, M. Cameron a en effet mêlé des renseignements sur des tribus diverses.

67. Howitt, « On Some Australian Beliefs », *J. A. I.*, XIII, p. 197 ; cf. Cameron, « Notes on Some Tribes of New South Wales », *J. A. I.*, XIV, p. 359 et 360. Le gumatch, esprit, qui n'est autre que la peau du ventre de la vieille femme morte, emporte le magicien au ciel, troue la voûte ; par derrière la voûte solide, le magicien apprend toutes choses et retourne au monde.

68. H. E. A. Meyer, « Manners and Customs of the Aborigines of the Encounter Bay Tribe », in Woods, *Native Tribes of South Australia*, p. 197, 198, 201 et 202.

69. Rev. II. Livingstone, « A Short Grammar and Vocabulary of the Dialect Spoken by the Minyug Peoples ». Append à Fraser Threlkeld, *Grammar*, etc., p. 24, où il est dit que, à l'aide d'une corde qu'il tire de son estomac, le magicien monte au ciel consulter les *wagai* (esprits, doubles), même ceux des vivants.

70. Voir plus bas, p. 31 et suiv. Il serait loisible de compter, parmi les tribus qui croient à une révélation par les morts, les tribus (Kolor, etc.) qu'a observées Dawson, *Aborigines of South Australia*, v. p. 50, où il est dit que le sorcier lui-même est très peu différent des diables, ogres, âmes de morts ; cf. p. 55 et 56, des cas d'ascension par les magiciens dans la lune ; p. 55, un sorcier qui ramène un esprit du ciel, etc

M. Howitt nous a donné ses premiers renseignements⁷⁵ et qu'il les a maintenus en ce qui concerne les Wolgal, Ngarego, Theddora, Kulin, Jupagalk (N. de Victoria et S. de la N.-G. du Sud)⁷⁶. A propos des magiciens Theddora⁷⁷, nous savons de plus que ceux-ci montaient au ciel à l'aide d'une sorte de « fil d'araignée qu'ils secrétaient de leur bouche⁷⁸ ». /151/ Mais ce n'est là qu'une simple image mythique secondaire, destinée à expliquer l'ascension dans le monde des esprits, de la même espèce que la notion (ngarego-wolgal, kurnai)⁷⁹ du « Marengrang », espèce de chemin mouvant et subtil, sorte de cheveu, de fil, tendu entre la terre et le ciel, que suivent la lune, les âmes des morts et celles des magiciens. Il est à regretter que M. Howitt n'ait pu mieux nous renseigner sur la façon dont s'opérait cette révélation et, en particulier, s'il ne s'y mêlait pas l'idée, régulière en matière d'initiation, que le magicien meurt et renaît⁸⁰. Chez les Muring (la côte N.-E. de Victoria), le *gommera*, chef magicien⁸¹, reçoit ses pouvoirs de Daramulun⁸², peut-être en montant au ciel⁸³, et les pouvoirs sont symbolisés par des morceaux de cristal de roche⁸⁴; nous ne savons pas,

75. « On Some Australian Beliefs », *J. A. I.*, XIII, p. 194.

76. *Ibid.*, p. 195; *A. M. M.*, p. 49, l'esprit révélateur est Tharamulun (Daramulum), le grand dieu (?) des mystères de l'initiation, identifié souvent soit avec l'ancêtre mythique (le mot est traduit par : notre père), soit avec le son des « diables » (bull-roarer). -- A propos des Kulin et Jupagalk, le texte, « Australian Beliefs », nous parle simplement de l'ascension habituelle du magicien, mais nous en concluons qu'il y a eu une première ascension révélatrice.

77. « Austr. Bel. », p. 197.

78. *Ibid.*, p. 197.

79. *Ibid.*, p. 196 et 197. Il est bien extraordinaire que, chez les Ngarego et Wolgal, le « Marengrang » semble être équivalent de *Turndun*, grand dieu (nom du *bull-roarer* chez les Kurnai).

80. Il y a (*A. M. M.*, p. 17 et 18) des passages qui peuvent faire croire que ce thème mythique se rencontrait aussi dans les tribus que nous venons d'énumérer, mais ils semblent n'en faire qu'une tradition exotérique, destinée à être racontée aux femmes, nullement descriptive de la vérité ésotérique.

81. *A. M. M.*, p. 43. Le chef est nécessairement magicien, il ne l'est pas nécessairement dans les tribus voisines.

82. *A. M. M.*, *ibid.*

83. Si du moins la tradition relative à l'un des chefs peut s'appliquer aux autres, « Austr. Bel. », p. 197.

84. Que le magicien extrait de son corps pendant les drames mythiques qui forment le tissu des cérémonies d'initiation, Howitt, « On Certain Ceremonies of Initiation ». *J. A. I.*, XIII, p. 445; cf. n. 2, *A. M. M.*,

une saison⁹¹ et là, « avec beaucoup de cérémonies⁹² », jeûnes et privations rituelles⁹³, ils /153/ en arrivent à presque mourir de faim. C'est alors qu'ils reçoivent du dieu les dons de magie⁹⁴.

3° *Les révélations complexes.* — On remarque aisément combien tous ces renseignements sommaires, toujours insuffisants, laissent d'obscurités. Il est probable que la plupart recouvrent des faits infiniment plus complexes. D'abord les préparations auxquelles sont soumis les magiciens, les conditions requises pour qu'ils se sentent élus par les esprits sont presque toujours négligées par nos informateurs. La faute en est probablement aux témoins indigènes auteurs des récits. Ensuite la description exacte des sensations et des illusions éprouvées manque presque toujours ; nous ne savons ni le détail, ni les thèmes généraux de ces événements. Enfin n'y a-t-il que des rêves proprement dits, ou bien l'individu est-il en état d'extase ? Quelle est la part de la sincérité, quelle est la part de la fiction, de la tradition mythologique et de la conscience individuelle ? L'individu est-il vraiment

91. Probablement celle de la palme bangalow.

92. Palmer, *loc. cit.*, p. 297.

93. Ils ne se nourrissent que de miel et de palme bangalow.

94. Nous ne savons pas certainement à quelle tribu il faut attribuer ce que Palmer, dans le même article, nous dit de la révélation des formules et rites au magicien, par les esprits, appelés *Limbeen-jar-goolong*, *loc. cit.*, p. 291 et 292. C'est probablement à la tribu des Miappe, sur laquelle Palmer a informé *Curr. Austr. Race*, II, p. 330. Les *Lembeen-jar-goolong* semblent être des esprits mythiques ancestraux. Cf. Roth, *Ethn-Stud.*, page 153 : chez les Mita-Koodi, Limbin-jar-Koolun désigne les morts. Nous évitons de même de rien dire de définitif sur la tribu des Euah-laya. Nous attendons la publication définitive des documents que Mrs Langloh Parker nous promet ; nous n'avons pu voir que le dernier de ses articles, « The Medicine and Witchcraft of the Blacks of Australia », *Austr. Anthr. Journ.*, n. s. I, n° 17 et 18, où il est question des relations qui existent entre le *Wirreenum*, magicien, et ses *gooweera* : cf. légendes in *Australian Legendary Tales*, 1896, p. 80 et 81 (ancienne magicienne devenue étoile filante et qui ressuscite son fils en le faisant piquer dans une fourmilière) ; *More Australian Legendary Tales*, 1898, p. 14, 16, 23 et 24 (magiciens qui envoient au loin leurs « dream spirits », sous la forme de tourbillons), p. 53 (« spirit-tree » d'un magicien), p. 90 et 92 (le séjour de Bayame, en cristal de roche) : (perte de pouvoirs par suite d'absorption de boissons chaudes), p. xiv ; toutes croyances doivent certainement entrer dans une description mythique de l'origine des pouvoirs magiques, description que nous n'avons pas encore.

victime d'illusions de ses sens, et ses illusions ne lui sont-elles pas /154/ imposées par la tradition ? Dans quelle mesure ses soi-disant expériences sont-elles vraiment l'objet de souvenirs et n'est-ce pas très longtemps après sa révélation qu'il arrive à se convaincre de les avoir éprouvées ? N'est-ce pas à force méditations et de hâbleries qu'il arrive à devenir, pour lui-même et pour les autres, l'homme de son personnage ? Autant de questions psychologiques qui restent insolubles tant que nous n'avons que des documents de cette valeur. Enfin, au point de vue des mythes et des rites impliqués, quelle n'est pas l'insuffisance de ces informations ! Quels sont ces esprits, âmes des morts, que nous avons des raisons de confondre avec les esprits de la nature et les âmes totémiques ? Que sont ces cristaux de quartz, « symboles de la déité⁹⁵ », pourquoi ce pouvoir leur est-il attribué ? Quels rites le magicien observe-t-il pendant et après ces états d'extase ? N'est-il pas aussi soumis à une autre initiation, à une révélation traditionnelle ? Quels sont les rites qui doivent être observés par le nouveau magicien, après initiation, s'il veut conserver ses pouvoirs ? Sans supposer que tous ces divers phénomènes, à propos desquels nous posons toutes ces questions, se rencontrent dans toute initiation magique en Australie, il est rationnel de penser que toujours un certain nombre d'entre eux tout au moins composent le système reconnu par chaque société. Nous ne connaissons pas de fait qui infirme cette hypothèse. Tout au contraire ; dès que nous trouvons des récits vraiment détaillés, nous n'avons plus en face de nous que des espèces, des variantes d'un même type de conte magique. Les incidents varient en nombre et en place dans des limites assez étroites et ne sont que des manières plus ou moins parfaites de représenter par des images et des coutumes diverses une même institution, un même phénomène social complexe. C'est ce dont va nous convaincre l'étude comparative de documents à peu près complets.

/155/ Commençons, de préférence, par des récits directs de magiciens ; nous avons le bonheur d'en posséder quelques-uns. L'un des plus importants est l'histoire de l'ini-

95. Mc Dougall

Vint ensuite un vrai cycle de démonstrations du pouvoir magique du père, que nous ne pouvons pas bien comprendre, mais qui causent au jeune homme un grand émoi⁹⁹. Puis tous deux s'évanouissent sous terre, dans un tombeau, où deux morts frottent le néophyte avec des morceaux de cristal dont ils lui font cadeau. A la sortie ils trouvent un serpent tigré qui, à partir de ce moment, devient le totem personnel¹⁰⁰, le nom secret, l'animal associé du magicien. A la queue du serpent, est enroulé un fil¹⁰¹, une corde telle que les sorciers ont l'habitude d'en extraire de leur corps. Tous deux s'attachent à elle et, grâce à elle, l'un à l'autre ; à travers plusieurs troncs d'arbres, ils arrivent¹⁰² à l'habitation de Daramulun¹⁰³. Ils voient ce dieu et, avec lui, un certain nombre de « petits Darumulun¹⁰⁴ ». Puis le serpent tigré les mène dans un trou. « Un grand nombre de serpents se frottèrent contre moi, mais ils ne me firent pas de mal, étant mes Budjan (totems). Ils ne le faisaient que pour faire de moi un « homme habile » et un « *mulla mullung* ». Puis le père /157/ emmène le fils voir l'autre grand dieu de la tribu, le dieu Père, Baiame, qui habite au ciel ; ils montent vers lui à l'aide de deux fils¹⁰⁵, et pénètrent, derrière la voûte céleste par une espèce de trappe dangereuse. Ils voient ce grand dieu, qui porte sur ses épaules deux larges morceaux de cristal de roche¹⁰⁶, et, à côté, ses enfants qui sont des bêtes et des oiseaux. Ensuite, « pendant que j'étais dans la brousse, je commençai à extraire de moi des choses, mais¹⁰⁷ je tombai malade, et depuis je ne puis plus rien faire ».

99. A. M. M., p. 50. Entre autres : le père montre au jeune homme un grand morceau de cristal de roche, s'évanouit dans le sol et revient couvert de poussière rouge (?).

100. Le budjan ; cf. *ibid.*, n. 3.

101. Corde de tendons (?) ; cf. *ibid.*, p. 52.

102. Un grand arbre avec une immense levée autour des racines ; cf. le Ngarang des Woivorung (?).

103. Ce dieu, qui est le grand dieu pour les tribus voisines, au sud, des Wiraijuri, n'est ici que le fils de Baiamai, le grand dieu des tribus voisines au nord. Cf. Howitt, *ibid.*, p. 50, n. 6.

104. Cas remarquable de multiplication des images mythiques et des images dans le rêve. Ceci se passe dans le creux de l'arbre (?).

105. Au bout des deux fils se trouve l'oiseau de Baiamai.

106. Cf. Boyma = cristal de roche in Manning (MSS.), *Austr. Anthr. Jour.*, I, p. 72.

107. Ajouter : plus tard.

deux sortes de magiciens, les uns *birraark*, divinateurs, bardes et voyeurs¹¹¹, les autres enchanteurs, envoûteurs et médecins¹¹². Les uns et les autres reçoivent leurs révélations, en principe, des esprits des morts (*mrarts*), qui leur communiquent les rites (formules orales et manuel opératoire), et dans le cas des *mulla-mullung*, les substances et instruments magiques¹¹³. Il y a deux façons dont la révélation se produit, équivalentes mais inverses¹¹⁴. Dans l'une, ce sont /159/ les esprits qui viennent visiter le futur magicien (anecdote de Tûlaba)¹¹⁵, ou bien ce sont les esprits qui l'emmènent dans leur monde (anecdote de Tankli)¹¹⁶. Résumons le récit de celui-ci¹¹⁷. Après la puberté, il rêve de temps en temps de son père et d'autres vieillards morts. Ceux-ci, entièrement peints d'ocre rouge, l'entouraient, dans son rêve, et le faisaient tourner au bout d'un corde de tendons qu'ils tenaient et dont lui, Tankli, tenait l'autre bout. Une autre fois, ils l'entourent de cette corde et l'emmènent, les yeux bandés, vers un cap, près de la mer, devant un grand rocher, « grand comme un mur de maison », où ils pénètrent par une espèce de porte qui s'ouvrait très vite et de façon dangereuse¹¹⁸. Là, on lui découvre les yeux, il est dans un lieu tout lumineux, « clair comme le jour, où tous les

XVII, p. 335 et suiv. ; en passant par : Fison et Howitt, *Kamilaroi and Kurnai*, p. 194 et suiv., 254 et suiv. Nous ne comptons pas les informations éparses publiées dans les différents travaux de M. Howitt. Nous regrettons d'ailleurs de n'avoir pu attendre la publication définitive qu'il annonce sous le titre : *The Native Tribes of South East Australia*, chez Macmillan, pour 1905.

111. M. Howitt, « The Jeracil, the Ceremony of Initiation of the Kurnai Tribe », *J. A. I.*, XIII., p. 310, en fait des espèces de magiciens de magie blanche, mais assez inexactement, car l'autre classe de magiciens, les *mulla-mullung* avaient, entre autres pouvoirs, des pouvoirs curatifs.

112. *Kam. and Kur.*, p. 253 et suiv., *A. M. M.*, p. 44 et 45.

113. Brough Smyth, I, p. 477.

114. *A. M. M.*, p. 48.

115. *Ibid.*, p. 38 et 32. *Kam. and Kur.*, p. 247 et 254.

116. *A. M. M.*, p. 51 et 52.

117. Cf. thème identique, plus haut, p. 157, n. 1.

118. On remarquera l'importance des impressions lumineuses et des souvenirs de ces impressions. Il est évident qu'il y a dans tout cela de nombreuses hallucinations photomorphiques. Mais il y a aussi un thème mythologique fort important qui rattache à la lumière les puissances mystiques, et les puissances magiques en particulier. On retrouvera plus bas, à propos de l'arc-en-ciel, un élément « naturiste » du même genre.

vieillards l'entourent. Il y a une masse d'objets qui brillent sur la paroi, l'âme de son père lui en fait choisir plusieurs. A la sortie, cette âme lui apprend à les introduire dans ses cuisses, à les faire sortir, et à les lancer au loin comme des traits de lumière pour blesser les gens. Pui les âmes le ramènent au camp, suspendu à la corde, le laissent au sommet d'un grand arbre et lui disent de crier. Tout le campement arrive, et, au moment où les gens s'approchent, lui, Tankli, est déjà en bas, tenant à la main les choses que son père lui avait données. « Elles étaient comme du verre, et on les appelle *kin* (quartz). Je racontai tout aux vieillards, et ils dirent que j'étais un docteur. » Les dires de Tankli sont évidemment très sommaires. Ils nous font pourtant assez bien pénétrer la confusion qui /160/ peut se produire entre l'idée d'une ascension, d'une lévitation, celle d'un transfert au pays des morts, et enfin celle d'une simple apparition des morts dans un rêve ordinaire. Ils nous mettent en présence d'une image trouble de la révélation, image d'un genre beaucoup plus répandu probablement que la plupart des renseignements écourtés et stéréotypés ne nous le font paraître¹¹⁹. La révélation, pour les birraark Kurnai¹²⁰, semble avoir eu un caractère plutôt totémique, quoique les Kurnai n'aient plus de totems de clan. En effets, les « *mrarts* » sont des esprits animaux, aux *corroborees* (dances chantées) desquels l'initié assiste¹²¹.

119. Il faut encore remarquer comment le ciel se confond avec un pays probablement à la fois souterrain et marin ; et comment cet enlèvement du novice au pays des morts équivaut probablement à l'ascension du magicien wiraijuri.

120. *Kam. and Kur.*, p. 254. Brough Smyth, I, p. 473. Ce dernier renseignement contient une donnée qui disparaît, chose remarquable, des renseignements plus précis et postérieurs. Le magicien doit être dans la brousse et porter un *gumbut* (os de kangourou) dans le trou percé dans le nez. Des *mrarts* l'emmenent alors au ciel (par une échelle, ajoutait l'informateur).

121. « Austr. Bel. », *J. A. I.*, XIII, p. 195. *A. M. M.*, *J. A. I.*, XVI, p. 45 (cas de Mundanin, qui, enlevé par les kangourous, reçoit d'eux leur révélation, est retrouvé, près du camp, avec un énorme morceau de bois dans le dos : pendant quelque temps, il reste comme endormi, « chantant sur ce qu'il avait vu chez les morts ») ; *A. M. M.*, p. 34 (cas de Bungil Bataluk qui reçoit le nom de Bataluk, iguane, parce qu'il a assisté à un corroboree de ses animaux, et a un lézard familial pour exécuter ses ordres). L'interdiction totémique est très marquée dans le cas Mundanin.

Etrangement confondus avec les âmes des ancêtres, perpétuellement réincarnés¹²⁹ en leurs descendants, et, par conséquent, confondus avec les doubles des vivants¹³⁰. Ils sont /162/ encore des sortes de fées, qui vivent sous terre, dans une espèce d'Elysée souterrain, plein de lumière et de soleil, et merveilleusement arrosé¹³¹. Enfin les Iruntarinia ont des figures d'animaux et se confondent en somme avec les espèces totémiques des groupes locaux auxquels ils sont attachés. Voici comment ils ont initié un homme du groupe d'Alice Springs¹³².

Se sentant capable de devenir un magicien, il s'éloigne du camp et arrive à une caverne qu'on appelle Okalpara, fort vaste, tout à fait comparable aux caves de nos fées, ou aux souterrains des nâgas indous. Là les Iruntarinia vivent dans un perpétuel bonheur. En proie à une grande anxiété (?) l'homme s'endort devant la cave. Au lever du jour, l'un des Iruntarinia sort, et trouvant l'homme endormi, le perce d'une lance invisible qui pénètre en arrière, par la nuque, passe à travers la langue, en y faisant un grand trou, et ressort par la bouche. La langue reste perforée pendant toute la vie, d'un trou de la largeur du petit doigt, et c'est là la seule trace permanente et apparente du contact du mage avec les esprits. D'un deuxième coup de lance, l'Iruntarinia lui traverse la tête d'une oreille à l'autre et la victime meurt, puis elle est transportée à l'intérieur de la caverne. Là l'Iruntarinia¹³³ lui enlève tous les viscères, et lui en met de neufs, tout en disposant¹³⁴, dans le corps ouvert, des pierres *atnongara*¹³⁵ (cristaux de quartz magiques), puis le ranime, mais il est fou. Cependant la raison lui revient rapidement. Alors l'Iruntarinia le ramène vers le camp et rentre à la caverne. Pendant quelques jours encore le futur magicien délire, jusqu'à ce que, un beau matin, on le voie

129. Voir surtout *N. T. C.*, p. 421.

130. Voir surtout *N. T.*, p. 513, confusion de l'iruntarinia et de l'arumburinga.

131. P. 524 et suiv.; paradis pour l'Arunta, dont le froid et la sécheresse mettent, au désert, l'endurance à de dures épreuves.

132. Ce récit se trouve, *N. T.*, p. 523 et suiv., nous le résumons.

133. Les Iruntarinia, *N. T. C.*, p. 521.

134. Voir plus haut, p. 139.

135. Détail indûment omis dans le récit, p. 524. Voir p. 525.

grands esprits (dieux) célestes ¹⁴¹, auxquels le néophyte offre une sorte de culte sacrificiel ; il brûle dans un lieu désert une masse de graisse de différents animaux, faisant monter la fumée vers l'Ouest, où ces esprits vivent. Ils descendent du ciel, disent à l'homme de ne pas avoir peur, car ils ne veulent pas « le tuer tout à fait ». Ils le mettent néanmoins « presque à mort », lui ouvrent le corps et remplacent tous ses viscères « par ceux de l'un d'entre eux ». Puis ils le ressuscitent, et tout se passe comme dans les tribus précédentes.

Les docteurs des Binbinga ¹⁴², tribu limitrophe de la dernière, au sud du golfe de Carpentarie, sont initiés par deux esprits transcendants, dont l'un est certainement l'incarnation même de la magie, et dont l'autre paraît n'être qu'un pâle dédoublement du premier, dont il est le fils ¹⁴³. C'est le vieux dieu qui tue le sorcier dont nous possédons le récit, lui enlève tous les organes internes, et leur substitue ceux de son propre corps ; il introduit en même temps un certain nombre de pierres sacrées, qui sont évidemment les symboles du pouvoir magique (cristaux de roche ?). C'est le jeune dieu qui le ressuscite, lui montre les secrets magiques, l'emmène au ciel, enfin le fait retomber près du camp. Pendant longtemps le nouveau magicien reste dans un état de stupéfaction.

Il est bien possible que deux des thèmes mystiques clairement exprimés chez les Binbinga, la montée au ciel et l'introduction des cristaux, ne manquent qu'au récit et non pas aux croyances concernant les magiciens mara. En effet, /165/ nous savons qu'ils ont le pouvoir de monter au ciel et de causer aux étoiles ¹⁴⁴, et, d'autre part, l'absence de pierres magiques données au sorcier ou disposées dans son corps est relativement invraisemblable. Nous ne doutons donc pas qu'une observation plus approfondie ne mette en lumière le rôle que ces idées doivent jouer dans ce cycle de notions mara.

141. Cf. N. T. C., p. 754, 501, p. 628.

142. N. T. C., p. 487, 488.

143. Cf. N. T. C., p. 754 et 501. L'expression d'esprits malfaisants est excessive pour l'un d'entre eux. L'esprit fils porte le nom générique de « magicien », *Munkaninji*.

144. N. T. C., p. 488, cf. plus haut, p. 5, n. 11.

qui chez elle, initie le magicien. Le mythe de cette initiation, que les Kabis, aujourd'hui à peu près disparus, possédaient, nous a été décrit à plusieurs reprises¹⁴⁷ par M. Mathew autrefois missionnaire parmi eux. Voici la traduction en français, approximative, de la traduction littérale donnée par M. Mathew du récit fort trouble, fruste mais substantiel qu'on lui fit de ces faits¹⁴⁸. Nous laissons en place les titres et la division en histoires, qui n'ont, au fond, aucune valeur et n'ont été inventées que par notre auteur.

« *L'arc-en-ciel*¹⁴⁹. Arc-en-ciel est méchant. Il a volé un jeune métis, a mis un autre gamin à sa place, mais noir. Il a emporté l'enfant dans un trou (d'eau) de la montagne et l'y a mis. Dans ce trou est l'enfant ; de jour, il sort. — /167/ *L'arc-en-ciel capable de donner de la vie* ?¹⁵⁰ Toi, une fois malade, va te coucher au bord de l'eau. Toi guéri. L'indigène donne à Arc-en-ciel des pierres Nanpai, Arc-en-ciel donne à indigène de la corde¹⁵¹. — [Les] *Pierres* [et cailloux] (*sic*) de *Kundangur*. A l'intérieur du Noir sont toujours des pierres, dans ses mains, os, reins, mollets, tête, ongles. Toi reste surnageant [?], dans ton estomac elles entrent. Tu n'es plus malade, tu es rempli de vitalité tu es devenu man- [Nur]... — [La] *trouvaille* [des] *pierres*. Toi étends-toi sous un arbre. Tu entends un sifflement. La pierre Nganpai entre en toi. Elle entre avec

147. J. Mathew, in *Austr. R. Curr.*, II, p. 175 sq. ; « The Australian Aborigines », in *Journ. and Proc. of the R. S. of N. S. W.*, 1889, t. XXIII, II, p. 419 sqq. ; *Eaglehawk and Crow*, 1899, p. 144 sqq., p. 191 sqq. Les plus anciennes informations semblent être les plus authentiques, sinon les plus complètes. Les dernières se sont, en effet, compliquées d'hypothèses inutiles sur l'origine polynésienne de ces croyances. Le principal défaut est que certains détails ne sont pas décrits avec de suffisantes précisions. Evidemment, M. Mathew n'a pas poussé très loin son enquête ni gardé un souvenir très précis des résultats.

148. *Curr.*, *Austr. Race*, II, p. 192 et suiv.

149. L'article n'existant pas en australien, il est impossible de dire si c'est d'Arc-en-ciel personne ou de l'arc-en-ciel phénomène qu'il s'agit ; probablement les deux notions ne sont pas distinctes l'une de l'autre.

150. *ManNurNur*, forme causative et intensive (pour M. M., N = ng).

151. Une corde (?) ; ce détail mythique est contradictoire avec l'idée de l'origine divine des pierres elles-mêmes qui entrent dans le magicien et qui ainsi reviendraient seulement à leur propriétaire. *V. Curr.* II, p. 178.

du bruit. Tu es plein de vitalité, tu ne mourras pas ¹⁵². » — L'indigène qui a donné ces renseignements a évidemment mal décrit les faits. La maladie dont il s'agit n'est probablement que le trouble mental et physiologique préalable à la révélation ; en tout cas, ce ne peut être une maladie du genre de celles que le futur magicien devra traiter.

Si nous nous servons maintenant des renseignements personnels de M. Mathew, nous arriverons au type suivant de révélation. Au près d'un des trous d'eau où réside Dhakkan ¹⁵³, l'Arc-en-ciel, le magicien va s'étendre. Il s'est muni d'un certain nombre de pierres magiques ¹⁵⁴. Après avoir été saisi d'anxiété, il tombe en un profond sommeil. [L'] arc-en-ciel l'entraîne sous l'eau et là, en échange de ses pierres lui remet de la corde magique, puis le rend à la vie, pourvu de pierres et de corde dans son estomac et dans tout son corps ¹⁵⁵. Ces morceaux de cristal de roche symbolisent la /168/ vitalité, la force magique ¹⁵⁶, celle de l'arc-en-ciel ; et les pierres, ainsi que le sac-médecine ¹⁵⁷ qui en contient un certain nombre, ont une origine surnaturelle qui les rend non seulement puissantes, mais encore sacrées.

Un certain nombre de faits restent d'ailleurs obscurs dans tout ceci. Y a-t-il d'abord une révélation où l'arc-en-ciel donne les pierres de quartz ? Ou n'y a-t-il qu'une seule révélation ? Mais alors que signifie cet échange entre le magicien et l'arc-en-ciel, celui-ci reprenant ce qu'il aurait donné d'abord ? N'y a-t-il pas contradiction entre les récits qui disent que les pierres pénètrent d'une façon autonome dans le corps étendu sous un arbre, et les récits qui disent qu'elles sont données par l'arc-en-ciel, ou que le sorcier les trouve en plongeant « dans un trou d'eau où l'arc-en-ciel est censé se terminer » ?

152. Le magicien devient immortel (?).

153. Sur Dhakkan, voir Curr, II, p. 177 ; *Eaglehawk*, p. 143. Sur les esprits des eaux, voir Curr, p. 179.

154. Sa force magique est proportionnelle au nombre de ces pierres. Sur ces pierres voir *Eaglehawk*, p. 145 ; Curr, II, p. 176.

155. Il y a ici un évident flottement entre les données de M. Mathew, in Curr, II, p. 177 ; et les données du récit kabi que nous venons de traduire.

156. Mathew, *Eaglehawk and Crow*, p. 146.

157. Curr, II, p. 178.

inspiré d'une vie, d'une force, de qualités matérialisées toutes nouvelles.

Cette idée des qualités surajoutées par l'esprit est au fond la seule qui surnage dans les croyances des Pitta-Pitta de Bouliia, et de leurs voisins, les Kalkadoon. Chez eux, de nouveau, la distinction des divers esprits s'éf-face¹⁶³, ainsi que le thème de la mort et de la renaissance. L'individu se retire au désert, encore tout jeune, quand il se sent « mal à son aise », il voit Mulkari (Malkari¹⁶⁴) qui met dans son corps /170/ les substances magiques. D'autres sont initiés par un certain monstre aquatique Kan-ma-re¹⁶⁵ qui lance dans leur corps les substances magiques et les laisse rentrer au camp malades ; c'est un autre magicien qui extrait « l'os de Kan-mare¹⁶⁶ » dont la possession fait de l'individu un magicien. D'autres sont enfin initiés par les âmes des morts¹⁶⁷, exactement de la même façon.

Sur les Dieri, des environs du lac Eyre, nous disposons dans quelques mois de renseignements plus détaillés que ceux que nous possédons¹⁶⁸. Chez eux, le magicien est initié en rêve par un esprit personnel, méchant, confondu souvent avec les tourbillons de poussière du désert, avec les âmes des morts et avec les puissances mêmes des charmes et qu'on appelle Kûchi. Il est inutile

163. Sur cette division des esprits de la nature, voir Roth, *Superstition, Magic, etc.*, p. 28 et 29, sect. 115.

164. W. Roth. *Ethnological Studies, etc.*, 1897, p. 153, sect. 260, 261 ; *Superstition, Magic, etc.*, p. 29 et 30, sect. 118 et suiv. Les deux informations sont à peu près rédigées de la même façon, la seconde façon étant légèrement préférable, quoique plus brève.

165. Esprit simplement surnaturel. *Superst.*, p. 29, *Ethno. Stud.*, p. 153, 158, etc., cf. Glossaire.

166. Karn-Mari, in *Superstition, etc.*, p. 29, et p. 26, sect. 104.

167. *mo-ma*. Roth. *Superstition*, p. 29, *Ethn. St.*, p. 153, improprement orthographié *Moma*, comme si ce nom n'était pas celui de tout mort.

168. Gason, *The Dieri Tribe*, in Curr, II, p. 73 et suiv. ; du même, réponse au questionnaire de M. Frazer, *J. A. I.*, XXI, p. 174 et suiv., p. 170 et suiv. ; Constable James, in Brough Smyth, *Aborigines of Victoria*, I, p. 457, 458 ; Howitt, in Brough Smyth, *ibid.*, I, p. 317, I, p. 262 ; du même, « The Dieri and Other Kindred Tribes », *J. A. I.*, XXI, p. 87 et suiv., différence entre rêve et révélation. Howitt et Siebert, « Legends of the Dieri », etc., *J. A. I.*, XXXIV, p. 100, 107, n. 3 (Kûchi = esprit des morts).

pays worgaia, leur est introduit dans la tête. Enfin, un des kupitja, qui sont réputés avoir été faits par les serpents de l'*alcheringa*, est placé dans le trou qui leur perfore la cloison nasale¹⁸⁴ ». A ce groupe particulier d'hommes-médecine, on donne le nom d'*Urkutū*, c'est-à-dire le nom générique des serpents¹⁸⁵.

Il est évident que dans ce cas, sommairement rapporté, le mythe et la fantaisie jouent un rôle énorme et que, de plus, les rites d'ailleurs ressentis comme dans une espèce de rêve, agissent violemment sur l'esprit à la façon de suggestions hypnotiques. Ainsi, on nous dit¹⁸⁶ que la sensation de l'entrée, dans le nez, du kupitja et du pouvoir magique qu'il contient, était « mordante ».

La tribu voisine, au Sud, de la précédente, celle des Unmatjera, suit un rituel analogue pour l'initiation du magicien. Ce rituel ne se distingue guère d'une pure révélation du type arunta, sauf en ce que l'esprit magique est remplacé par un vieux magicien, et en ce que le maître magicien n'a pas, pour séjour, une espèce d'Elysée où il emmène l'âme du récipiendaire. Mais le fond de la croyance est le même¹⁸⁷. Voici le récit résumé d'un certain Ilpailurkna : « Un vieux sorcier tue le candidat avec ses pierres *atnongara*. Il lui ouvre les flancs, lui enlève tous ses organes internes, intestins, cœur, foie, poumons, etc., et le laisse sur le sol. Le lendemain il lui introduit, à l'intérieur du corps, des pierres *atnongara*, l'incante jusqu'à ce qu'il /175/ ait gonflé, puis met d'autres organes neufs à la place, et encore d'autres pierres *atnongara*. Enfin, il gifle le corps du novice » — ainsi l'on réveille l'hystérique — « et le ressuscite. Puis il lui fait boire de l'eau contenant des pierres *atnongara*, et manger des mets contenant aussi de ces pierres. Il-pailurkna avait tout oublié. Le vieux le reconduit au camp et lui montre une femme qu'il ne reconnaît pas. Cette femme était la sienne. »

184. N. T. C., p. 485, 486.

185. *Ibid.*, p. 486, paragraphe suivant. On sait que le pouvoir magique lui-même est conçu comme incarné dans un petit serpent habitant le corps du magicien (p. 481). Les kupitja eux-mêmes sont, quant à nous, des symboles des serpents.

186. *Ibid.*, haut de la page.

187. Spencer et Gillen, N. T. C., p. 485.

Le second jour, répétition du même jeûne, des mêmes épreuves, du même rituel, avec, en plus, un rite qui consiste à faire mâcher au candidat du tabac indigène contenant lui aussi (?) des cristaux.

Le troisième jour, mêmes observances, compliquées de l'opération dominante : l'un des magiciens extrait de son crâne, par derrière son oreille, un cristal fin et pointu, et « tirant au dehors la langue du novice, autant qu'il peut, y fait, avec la pierre, une incision de près d'un pouce de long ». — La quatrième opération a lieu immédiatement ensuite et consiste essentiellement, pour l'un des magiciens, celui qui avait été initié par un Oruncha, à dessiner, sur le corps du nouveau docteur un dessin spécial, le dessin sacré de l'Oruncha ; la marque sur le front représentant (fig. 257) la « main du diable », la peinture du corps représente l'Oruncha lui-même. Puis le jeune homme est ramené au campement ; on lui intime l'ordre de rester au camp réservé des hommes, de garder le silence et de laisser son pouce gauche pressé sur son pouce droit, jusqu'à ce que les blessures de sa langue et de son pouce soient cicatrisées.

Nous avons ici à peu près tous les thèmes de l'initiation par révélation ; d'ailleurs, il se peut que certains des Iruntarinia ou Oruncha, qui jouent un rôle dans la révélation, ne soient que des magiciens de chair et d'os, que le néophyte /177/ voit comme des esprits. En tout cas, il n'est pas douteux qu'ici les magiciens remplissent, comme ils font chez les Unmatjera, tout ce qu'ils peuvent remplir du rôle des esprits. La seule chose qu'ils ne font pas, c'est mettre à mort et ressusciter le candidat : pourtant, il se peut que ce sommeil que le jeune homme doit prendre à certains moments des deux premiers jours soit un sommeil léthargique comme celui où les Iruntarinia trouvent plongé leur initié. Seulement nous n'en sommes pas certains, et il ne nous est guère permis de dire que le magicien arunta de la troisième classe ait, comme ses autres confrères, une vie nouvelle qui l'apparente aux esprits. Il n'a que ses pierres *atnongara* et les dessins qu'il porte, pour l'identifier à ceux-ci et marquer le changement qui vient de s'opérer en lui. D'ailleurs, il est encore possible que le rituel de la mise à mort et de la résurrection ait été omis de la cérémonie particulière

REPRÉSENTATIONS COLLECTIVES ET CIVILISATIONS

os et cristaux retirés par un magicien du corps d'un nouvel initié, peuvent servir à faire un autre initié encore. Grey semble nous indiquer des faits du même genre à propos de la tribu de Perth¹⁹⁵.

V

LES RAPPORTS ENTRE L'INITIATION PAR RÉVÉLATION ET L'INITIATION PAR TRADITIONS MAGIQUES

Les liens qui unissent les deux modes d'entrée dans la profession magique paraissent, en somme, infiniment plus étroits que la nature même des circonstances ne le faisait supposer.

/179/ D'une part il est en effet constant que, après la révélation, après le changement des organes, dans des sociétés pour lesquelles nos informations sont assez complètes, comme chez les Arunta, le nouveau magicien a encore à apprendre, par tradition orale un certain nombre de formules et de rites nécessaires¹⁹⁶. La même chose se passe pour les magiciens murring¹⁹⁷. Quelque importance qu'aient le contact direct, l'identification même avec les esprits, ils ne dispensent pas de l'éducation par les anciens dans les secrets de l'art magique.

D'autre part, même là où la tradition magique se fait le plus simplement, elle semble encore s'entourer d'une masse considérable de rites dont la portée imaginaire fait ressembler quelquefois complètement l'action des magiciens à l'action des esprits.

La relation intime entre les deux initiations s'exprime heureusement dans quelques faits. Ainsi ce semble être un principe chez les Murring de la côte que la révélation par Daramulum communique les pouvoirs sans communiquer la connaissance que donne la révélation par les autres magiciens¹⁹⁸.

195. *Two Expeditions*, II, p. 252, 254.

196. *N. T.*, p. 525. Il s'agit d'acquérir un certain nombre de tours de main afin de réussir les passes indispensables.

197. Howitt, « On Some Australian Ceremonies of Initiation », *J. A. I.*, XIII, p. 433.

198. Howitt, *ibid.*, p. 433 ; « Austr. Beliefs », *J. A. I.*, XIII, p. 195.

Ce lien qui unit la tradition et la révélation magique provient des conditions de ces faits. Il ne s'agit ici que de phénomènes de croyance, où la foi et l'illusion jouent un rôle prédominant, quelque importance que puissent avoir les rites et les enseignements véritables. D'autre part, cette foi ne s'attache qu'à des objets tout traditionnels, à des personnes mythiques ou à des substances dont les propriétés sont indéfinies (os de mort, cristaux de roche), mais dont le pouvoir connu est nettement déterminé comme magique. C'est pourquoi la révélation ne fait que donner /180/ accès à la corporation des magiciens et, d'autre part, l'entrée dans le corps des docteurs est conçue comme une révélation, car c'est malgré tout de façon surnaturelle qu'au cours des rites on acquiert les pouvoirs magiques. C'est pourquoi, dans quelques renseignements précis, il nous est bien dit que le jeune magicien initié, même après avoir été mis en relation avec les esprits, reçoit une éducation très longue, ses pouvoirs n'arrivant à maturité qu'après un certain temps¹⁹⁹.

Il lui faut en effet acquérir la connaissance des substances et des rites traditionnels ; il lui faut, afin de ne pas ébranler, par des dérogations aux règles, les croyances qu'il s'agit d'exploiter, probablement, quelques tours de main indispensables. Il lui faut enfin le temps de se faire reconnaître comme magicien, de faire ses preuves ; et il est soumis à des épreuves quasi expérimentales. Peut-être y soumet-il lui-même son pouvoir. C'est du moins ce qu'il est permis de supposer. Une remarque très fine de MM. Spencer et Gillen²⁰⁰ dit que le nouveau magicien arunta met quelque temps à se convaincre qu'il a bien réellement subi les aventures dont la tradition impose d'ailleurs l'image à son rêve. Il lui faut méditer pour retrouver et vérifier des souvenirs qui lui sont fournis stéréotypés par tous les on-dit. Il y a une nécessité psychologique qui fait que la révélation devient une espèce de tradition, même chez l'individu qui en fut le héros.

Il en est, toutes proportions gardées, exactement mais inversement de même en ce qui concerne les initiations

199. Voir plus haut, p. 32 et n. ; un fait du même genre pour une initiation par les magiciens, Roth, *loc. cit.*, plus haut, p. 47, n. 2.
200. N. T., p. 525.

rement /182/ sévères comme celles qui règlent l'adultère ; tandis que les autres craignent de se laisser aller à aucune privauté à son égard ²⁰².

Mais les observances dont le magicien se constitue l'esclave montrent encore mieux que s'il se dit hors du commun, c'est qu'il a en réalité la même conviction que ses sectateurs. Il se sent lui-même différent, et ne mène pas la même vie, autant par besoin d'en imposer aux autres que parce qu'il s'en impose à lui-même ²⁰³, et surtout parce qu'il craint de perdre les qualités extraordinairement fugitives qu'il a acquises.

Il y a — nous le savons dès que nous disposons d'informations suffisantes — immédiatement après la révélation ou après la tradition magiques, un espace de temps rempli d'observances plus particulières. Cela nous est attesté chez les Arunta ²⁰⁴, pour l'une comme pour l'autre des façons de devenir magicien. L'initié par les magiciens doit rester au camp des hommes, laisser ses blessures se cicatriser d'une certaine façon, sans quoi les pierres *atnongara* fuiraient. Pendant près d'un mois, où il se remet du terrible traitement subi, il ne cause à aucune femme ; ses mères ²⁰⁵, femmes et sœurs aînées lui envoient indirectement de la nourriture. Ce n'est qu'ensuite qu'il peut se rendre à son camp ; là encore il est soumis à des règles de silence et d'abstinence. La nuit, il dort en mettant un feu entre lui et sa femme. Ce feu le rend visible à l'Oruncha, à l'esprit, devenu le sien, du magicien qui l'a initié, et montre à cet esprit qu'il s'abstient même de sa femme. « S'il manquait à ces /183/ prescriptions, l'Oruncha causerait le départ de son pouvoir magique et le ferait retourner au vieux *Nung-gara* (magicien initiateur), et ses facultés magiques disparaîtraient pour toujours. » De même façon, une année entière

202. Brough Smyth. *Abor. of Vict.*, I, p. 466, 467. Renseignements de M. Howitt (?) sur les Barkinji (?); M. Roth, *Superst.*, p. 30, cf. *Ethn. Stud.*, p. 153, surtout exact pour les indigènes de la rivière Tully; MM. Spencer et Gillen, *N. T. C.*, p. 487, à propos des magiciens warramunga. Il n'y a pas contradiction entre ces faits et les documents qui disent que rien (d'extérieur) ne distingue le magicien.

203. Cf. une curieuse anecdote : Dawson. *Austr. Abor.*, p. 56. Interdiction de mentir.

204. *N. T.*, p. 520, p. 529. Kaitish et Unmatjera, *N. T. C.*, p. 481.

205. Nous sommes ici en pays de parenté par groupes.

interdit aux magiciens de manger de l'ours [natif], du serpent noir, du serpent tapis, du serpent blanc, du kangourou, de l'ourson, du dindon, du chien sauvage, du chat indigène, de grands lézards, certaines graines de gazon, et ils ne doivent boire d'eau que modérément. Toute leur vie, jusqu'à ce qu'ils aient des cheveux gris et les droits afférents à l'âge, ils doivent de la nourriture aux vieux maîtres de la corporatation ²¹⁰.

Il est très remarquable que M. Howitt, dans les plus anciens des renseignements qu'il nous a donnés sur les Kurnai, mentionne précisément la perte du pouvoir médical, à la suite des morsures de fourmis taureaux ²¹¹. Le magicien kurnai, dont nous avons raconté l'initiation, a eu pareille aventure ²¹². Ce sont les boissons alcooliques, et un rêve où il voyait sa femme jeter sur lui du sang menstruel, qui ont fait que son *kin* (substance magique) a quitté son sac-médecine, et qu'il a perdu son pouvoir. Ni l'un ni l'autre ne sont revenus ²¹³. À propos des tribus de la Yarra, dès avant 1878, M. Howitt mentionnait que leurs magiciens ont d'autres goûts (une autre alimentation), mangent autre chose et à d'autres heures ; qu'ils dorment pendant que les autres veillent et inversement : qu'ils font tout pour /183/ ressembler aussi peu que possible au commun de la tribu ²¹⁴. Les pierres et l'os magique reçus des Len-ba-moor peuvent être enlevés par ces esprits et mis dans le sac-médecine d'un autre *weraap* (magicien), et leur ancien possesseur, tout comme chez les Warramunga, tombe malade et meurt ²¹⁵.

Ailleurs c'est à l'esprit initiateur que la substance magique revient ²¹⁶. Nous sommes persuadé que des recherches approfondies, dans la plupart des tribus australiennes, feraient apparaître bien des faits de ce genre.

210. N. T. C., p. 485.

211. Brough Smyth, *Abor. Vict.*, I, p. 474.

212. *A. M. M.*, p. 52.

213. Tankli, le magicien wiraijuri perd ses pouvoirs à la suite d'une maladie, *A. M. M.*, p. 51. Mrs. Langloh Parker nous cite aussi un fait du même genre. *More Australian Legendary Tales*, p. XII.

214. Brough Smyth, I, p. 467.

215. *Ibid.*, p. 464. Nous croyons qu'il s'agit ici des Woivorung, et dans le cas précédent, des Barkinji.

216. Kabi. Voir textes plus haut, p. 35, n. 1.

consensus social, l'opinion publique de la tribu. C'est elle que le magicien suit, et dont il est à la fois l'exploiteur et l'esclave.

Lui-même est à moitié sincère. D'une part, les extases qui réalisent l'image traditionnelle de l'acquisition des pouvoirs magiques ne sont pas simulées ; sur le candidat émâcié par le jeûne, isolé dans le désert, et souvent au moment trouble de la puberté, l'idée de l'origine surnaturelle de ce *mana*, imposée même avant la recherche de la révélation, exerce une fascination suggestive. Les méditations subséquentes, la parfaite crédulité des clients du magicien finissent ensuite par convaincre ce dernier de la vérité des sensations éprouvées : les croyances traditionnelles se corroborent de son expérience propre et corroborent celle-ci. D'autre part, quand c'est une initiation traditionnelle qui se produit, ce ne sont pas les transmissions orales et manuelles de formules, de rites et de substances qui sont l'essentiel pour le novice. Le principal, c'est qu'il /187/ sent que les initiateurs lui transmettent intimement les pouvoirs qu'il leur prête, qu'ils lui donnent accès direct aux esprits, à un monde supérieur et brillant, qu'ils le gratifient de qualités et de substances magiques. Ce sont ces sensations éprouvées en une fois qui lui donnent cette confiance et cette demi-sincérité qui ont toujours été en propre au magicien professionnel de tous les pays ²¹⁸.

Le magicien australien est ce qu'il est, sent ce qu'il sent, se traite comme il fait, et est traité comme il est traité, parce que, pour lui et pour les autres, il est un être que la société détermine et pousse à remplir son personnage.

218. « There are doctors or priests of several vocations. The office is alleged to be obtained by the individuals visiting, while in a trance of two or three days duration, the world of spirits and there receiving the necessary initiation : but there are natives who refuse to become doctors and disbelieve altogether the pretensions of those persons ». Stanbridge, « The Aborigines of Victoria » in *Transactions of the Ethnological Society of London*, I, 1861, p. 300.

finé, d'institutions religieuses en régression et d'autres en formation, et dans tout cela une telle continuité que nulle part une étude de ce genre ne sera plus fructueuse. M. C. a eu le bonheur et l'honneur d'avoir commencé le défrichement d'un si vaste champ.

Les religions populaires de l'Inde septentrionale font so-disant partie de l'hindouisme. On entend par hindouisme la dégénérescence de l'ancienne religion brahmanique classique, pendant laquelle des pratiques multiples se greffèrent sur les anciens rituels ; où les dieux les plus grands, Indra, Brahma, s'abaissèrent, tandis que Visnou, Çiva, Kâli, etc., devinrent le centre de la mythologie. L'ensemble des cultes populaires rentrerait dans ce système à titre de dérivés des anciens cultes brahmaniques. M. C. s'élevait déjà contre cette vue, dans une communication au Congrès des orientalistes de Londres. L'hindouisme, selon lui, recouvrait un fonds primitif et les cultes populaires étaient tout autre chose que des ré- /212/ gressions ; ils étaient ce fonds même. C'est à la démonstration de cette thèse que le présent ouvrage est en quelque sorte destiné. Non pas qu'il y ait ici une discussion en forme ; ce sont des procédés inconnus aux méthodes anglaises. Mais deux ordres de faits militent par leur simple présence. D'abord, c'est l'extrême diversité, le caractère local des usages religieux ; ils changent de village à village, de district à district, comme si la vague hindouiste avait simplement recouvert les religions tribales. Ensuite, c'est le caractère primitif de tous ces usages et de toutes ces croyances : les équivalents qu'on en peut indiquer dans le folklore, dans les civilisations élémentaires, dans les sociétés les plus inférieures, sont innombrables et les religions populaires hindoues apparaissent sur le même plan. — D'ailleurs, la comparaison incessante des tribus dites anaryennes, dravidiennes ou autres, avec les villages et villes dits aryens, éclaire et montre la parenté intime de ces coutumes, soit qu'elle ait pour cause la similitude spontanée des deux civilisations, soit que, comme on peut l'apercevoir chez certaines tribus qui se convertissent à l'hindouisme, il y ait eu assimilation d'une race et d'une société par une autre. Dans les deux cas, le fonds reste aussi primitif.

Ce qui caractérise non seulement les grandes mythologies, mais même les religions populaires de la civilisation indo-européenne, c'est l'aspect naturaliste. Tout le monde sera frappé des analogies profondes qui existent entre le folklore européen et ce qu'on pourrait peut-être appeler le folklore hindou : il y a correspondance de rites, correspondance de croyances, comme il y a eu symétrie de langues. Tout un

ne paraît être qu'un fait secondaire. A ces rites purement agraires viennent naturellement se joindre des pratiques dérivant de cultes solaires, et, en particulier, cette fête générale aux Indes, parallèle à la Saint-Jean en Europe, des feux de la Holî. On y voit des batailles de femmes, des rondes autour du feu, des sauts par-dessus ce dernier, des luttes et des courses entre les hommes ; on y prend des cendres fertilisantes, toutes sortes d'usages, qui ont évidemment pour sens d'assurer du soleil en suffisance au courant de l'année, et peut-être, en vertu de la coïncidence avec /214/ le *Samvat* (nouvel an), de brûler une année et d'en allumer une nouvelle. D'autres rites procurent de la pluie, d'autres la fertilité, ce sont plus particulièrement ces usages si intéressants où des femmes nues accomplissent des actes symboliques précis. Les montagnes, l'Himalaya où habitent les grands dieux, sont le séjour de divinités. D'autres sont maîtresses de l'air, du temps, comme Bhima, Bhimsen (anciens héros du Mahâbhârata), des sources, des étangs. Les rivières, le Gange en particulier, sont divines ; les confluent, les marais, les puits, sont habités par des esprits plus ou moins puissants, et sont adorés parce que là semble se manifester plus qu'ailleurs la vie de la nature. Le caractère naturaliste des religions populaires hindoues est ainsi extrêmement marqué.

D'autres dieux remplissent diverses fonctions spéciales : les uns sont les protecteurs du village, ainsi Hanumân, le dieu singe ; les autres sont les esprits qui président au mariage, à la bonne santé. Mais le culte, tout local quand il ne consiste pas en rites agraires, est aussi élémentaire que celui des tribus sauvages environnantes. Comme elles, les villageois vont enduire du sang des victimes la pierre du sacrifice, ou lui offrir, après quelques actes religieux, débris de la piété brahmanique, un petit nombre de grains de riz. D'autres divinités sont les esprits de la maladie, de la petite vérole, etc. A celles-là on doit s'adresser soit par la magie, soit par de hâtives propitiations. Il va de soi que les cultes de ce genre portent avec eux leur caractère d'universelle simplicité. Il s'agit en effet d'apaiser ou d'expulser le dieu dangereux, ce qui est équivalent. L'acte, alors, consiste nécessairement dans l'observation de certaines interdictions, du silence, dans des danses d'exorcisme, de flagellations pour faire sortir du corps le dieu méchant, à sonner des cloches ; ou bien on transporte le charme et la souillure sur un bouc expiatoire, on fait manger les péchés par un brahmane, on va pendre des habits du malade à un arbre sacré. On emploie aussi des moyens oraux d'exorcisme. Les maladies-dieux, en effet, ont des noms, et si le sorcier, brahmane ou sauvage, les connaît, il faut s'en ren-

l'Inde, dont on ne peut prononcer le nom et dans lequel on voit souvent un homme métamorphosé, un sorcier. /216/ Tel aussi le culte du cheval, représentant le principe mâle, la pureté, la fertilité. Dans tous ces cas, il est d'autant moins nécessaire de faire intervenir le totémisme que l'ensemble des traditions, hindoues ou non, concernant les bêtes, oiseaux, poissons, insectes, est presque indéfini. D'autre part, le stade fétichiste est toujours celui où s'est arrêtée la plus grande partie de la population qui révère certaines pierres, certains rochers, certaines places, des autels où se font des cures merveilleuses, des marques de pieds divins, et le fétichisme pourrait expliquer bien des faits rattachés au totémisme. Au contraire, dans le cas du culte de la vache, on se trouve en présence, non pas d'un culte récent, comme croit M. C., mais d'un très ancien culte totémique, qui a persisté étonnamment. Une étude suffisante des textes védiques les plus anciens prouverait que la vache fut le totem des premiers clans hindous et je n'en voudrais pour preuve que le nom *Gotra* (vacherie) du clan brahmanique.

Dans le culte des morts, M. C. distingue bien les deux catégories : cultes funéraires, cultes ancestraux. Les rites funéraires, dont l'extension est générale dans le nord de l'Inde, ont pour but l'expulsion ou la fixation de l'esprit du défunt, dont il s'agit d'empêcher le retour. Aussi, enterre-t-on le cadavre avec ses objets familiers ; on brise la vaisselle, etc. Mais les cultes ancestraux sont spécialement aryens. La plupart des esprits passent pour méchants : telles sont les âmes des petits enfants, de ceux qui ont été enterrés sans les rites (*preta*), de ceux qui sont morts de mort violente, des pendus (*bhâts*, sscr. *bhuta*). Ils hantent les habitations, les cimetières, certaines places dangereuses et causent des maladies, s'incarnent dans les animaux de nuit, deviennent les démons les plus malins qu'ait imaginés l'Hindou. D'autres deviennent, au contraire, des divinités tutélaires ; ainsi tous les pères de famille enterrés rituellement (les *pîrs*, sscr. *pitaras*), qu'on nourrit régulièrement par les offrandes de gâteaux et de grains, et lors des repas funéraires bimensuels ou anniversaires ; ceux-là sont des protecteurs de la famille. A leur culte se rattache probablement le culte des serpents domestiques, devenu, par extension, un phénomène religieux extrêmement important. — D'autres âmes sont honorées par tout le village et même par de nombreux pèlerins. Les tombes de saints (souvent musulmans, car les Hindous mahométans continuent leurs anciennes pratiques) sont l'objet d'une /217/ grande vénération. Très souvent, le caractère historique du personnage divinisé n'est pas douteux. La déification dépend donc, soit du genre

de vie du saint (s'il fut un grand ascète, un voleur renommé, un terrible magicien, qui continue ses exploits) ; soit de la façon dont il est mort (c'est le cas des *sâti*, femmes qui se sont fait brûler avec le corps de leurs maris) ; soit encore, ajouterai-je, du genre de conduite qu'un défunt adopte vis-à-vis des vivants. Si, sur sa tombe, des miracles se produisent, s'il afflige le village de maladies épidémiques, il est bon, ou nécessaire, de lui rendre un culte qui l'apaise ou l'utilise, et c'est ce culte qui en fait un dieu. Car non seulement il doit être saint après et pendant sa vie, mais il a dû l'être aussi de tout temps, dans tout le cercle de ses naissances antérieures.

On voit quelle est l'importance des sujets traités. J'ai, à dessein, omis les théories de M. C. qui sont d'ailleurs celles des savants de l'Ecole anglaise ; les similitudes qu'il signale, les explications qu'il fournit sont extraites des ouvrages de MM. Leland, Frazer, S. Hartland. Il faut pourtant mentionner la notion que M. C. s'est faite du fétichisme en général, hindou en particulier. Il fait consister cette forme de religion dans l'invention d'autant de dieux qu'il y a de classes de choses intéressant l'action ; c'est ce qui ressort avec évidence des chapitres qui ont trait aux « divinités ». Il est à regretter que M. C. pensant de cette façon anglaise qui ne se peut détacher des faits bruts, n'ait pas mieux réussi à en dégager le caractère. Je crois que s'il eût fait porter ses observations sur les dieux des castes inférieures et des corporations, il eût trouvé de ce côté des faits importants. Mais l'attention des folkloristes est plutôt dirigée vers les campagnes que vers les villes. Même en ce qui concerne les cultes locaux, un certain nombre de lacunes se laisserait déceler. L'étude des pèlerinages, en particulier des *tirthas*, si nombreux au Kashmir, semblait assez indiquée.

En second lieu, si M. C. a toute la compétence voulue pour traiter des religions populaires, sa compétence spéciale en ce qui concerne l'Inde est d'autant moins grande que ses études des anciennes religions hindoues ont été moins développées. Ainsi l'usage de faire des libations avec des jarres percées par le bas, et tout en tournant autour du bûcher funéraire, date certainement de la plus haute antiquité. De même, les textes qui concernent les vertus magiques des plantes, la /218/ connexion des anciens rites agraires et des cultes solaires ou lunaires, ne sont pas moins intéressants pour la science comparée que les survivances actuelles de ces mêmes pratiques. Leur sens est beaucoup plus clair et ce sont eux qui constituent le fait originel dont les usages observés aujourd'hui ne sont plus que la trace ; la force de la démonstration de M. C. eût été bien plus grande si certains rites tout à fait

méthode, tant employée par les hébraïsants, n'est pas sans inconvénients. L'accessoire devient un peu l'essentiel. Pour comprendre la magie, il faut en effet comprendre les mots, mais le travail lexicographique devrait n'être que le moyen et non la fin.

L'auteur, avec beaucoup de raison, débute en définissant chacun des ordres de faits étudiés et en précisant leurs rapports/236/ ports. La magie, pour lui, c'est l'art d'agir sur les esprits surnaturels. La divination est la connaissance surnaturelle obtenue par le moyen de ces esprits. Et la démonologie est la description de l'ensemble d'esprits auxquels croit une société déterminée. Il y a donc entre ces trois ordres de faits une étroite solidarité. Les deux premiers sont définis en fonction du dernier. Il s'ensuit qu'on peut leur supposer une commune origine qui n'est autre que l'animisme entendu au sens large de M. Tylor. C'est la croyance à l'existence d'esprits dont dépendraient les diverses choses, sur lesquels on peut agir et que l'on peut connaître.

C'est l'étude de la magie qui est le centre du travail. La première question qui se pose à ce sujet est celle des rapports entre la magie et la religion. Au sens large, la magie, c'est l'art de créer le futur, comme l'avait déjà dit Grimm. Elle repose sur la croyance à un monde surnaturel. Mais, de ce point de vue, elle se rapproche très étroitement de la religion : elle semble se confondre avec elle, puisqu'elle a même origine et, en partie, même fonction. Quelles sont leurs relations ? Trois réponses ont été faites à cette question : ou bien la magie est l'origine de la religion, ou bien elle est une dégénérescence de la religion, ou bien elle en est distincte, et il n'y a entre elles aucun rapport de filiation. M. D. opte pour cette dernière thèse. La première, selon lui, ne peut être prouvée, ni en fait, ni en droit ; la magie et les magiciens ont toujours été distingués de la religion et du prêtre. La seconde, qui est la vue théologique courante, reprise par Jevons, n'a jamais été démontrée avec une suffisante rigueur. Il faut donc admettre que, quoique basées toutes deux sur l'animisme, la magie et la religion se sont toujours opposées comme deux espèces, voisines mais différentes. La magie, la divination, la démonologie réunies formeraient une sorte de « religion inférieure », obscure, mais où l'on ne trouverait ni culte véritable, ni révélation proprement dite, ni mythologie digne de ce nom. D'ailleurs, chez les Hébreux, la distinction nous est présentée comme ayant été toujours radicale.

Ces préliminaires posés, M. D. passe à un exposé fort complet de chacun de ses sujets. Il étudie d'abord la terminologie

par exemple, on abandonne les vêtements portés par le malade qu'a mordu un chien enragé, pour sauver le malade lui-même. Mais il y a surtout le mot, soit énoncé, soit écrit sur l'amulette. Il est vrai que le nombre des incantations ou formules proprement magiques est plus restreint dans le judaïsme que dans d'autres civilisations. Mais c'est que, sous l'influence d'un ensemble de circonstances, on a donné une allure monothéiste à des rites qui étaient foncièrement magiques. Tels sont les exorcismes, les conjurations qui n'ont de religieux que des caractères secondaires et tout à fait surajoutés. M. B. termine cette partie de son étude par un examen approfondi des seuls textes développés d'incantations, d'origine juive, que nous possédions : les tablettes de plomb d'Adrumète et le papyrus magique de Paris. Contrairement à l'opinion de Deissmann qui voit dans ces textes un produit du ritualisme alexandrin, il établit qu'ils sont remplis de formules empruntées au rituel le plus ancien et le plus authentique de la synagogue.

Mais il est un mot qui est magique par excellence, c'est le tétragramme sacré, le nom de Dieu. M. B. l'étudie dans toutes ses formes, dans tous ses emplois, dans toutes ses abréviations. Mais il ne paraît pas apercevoir ce qui fait la véritable importance de ce fait. C'est qu'on y voit les choses religieuses employées à lutter contre la magie conformément aux lois de la magie. Il se constitua ainsi une magie religieuse. La prière, l'attitude religieuse, les phylactères devinrent les moyens de conjuration par excellence. La religion s'opposa à la magie, en se plaçant sur le même terrain que celle-ci. C'est une des formes de la lutte entre Dieu et ses anges d'une part, les sorciers et les démons de l'autre. D'une manière générale, d'ailleurs, l'auteur a trop négligé les faits de cet ordre, c'est-à-dire les rites magiques qui ont passé dans le culte et ont constitué la magie religieuse proprement dite.

Cherchant à rendre compte de la magie juive, M. B., peut-être par orthodoxie, l'a attribuée à des influences étrangères, contredisant ainsi son propre point de vue. Sans doute, bien des faits ont été empruntés à Babylone, à l'Égypte, à la Grèce, à la Perse. Mais si la magie savante du Talmud a certainement subi de ces influences, la magie populaire, qui /241/ est à la base, est chose essentiellement juive. C'est ce que l'auteur admet implicitement quand il remarque que le Talmud de Jérusalem est plus riche en renseignements sur la magie que le Talmud de Babylone ; car c'est une preuve de plus du caractère juif et palestinien de la magie juive ancienne [...].

combat simulé, propitiations de l'esprit de la terre (et peut-être aussi de celui du riz), cérémonie symbolique de la « mère du riz » et « de la naissance du jeune esprit ». Des rites agraires doivent être rapprochés les rites de la chasse et de la pêche. Il en est pour les variétés de céréales comme pour les espèces de bêtes ou de poissons : l'animal ou l'arbre incarnent l'esprit de toute l'espèce, ou bien soutiennent avec lui des relations directes, ainsi qu'avec tous les êtres de l'espèce. Aussi, pour la chasse comme pour la pêche, pour prendre le tigre, le chevreuil ou le ramier, pour capturer un banc de poissons, on emploie, en même temps que des procédés de simple sympathie, des rites de propitiation (sacrifice lors de pêche), des rites l'excuses ; on observe des précautions rituelles, on prie, on traite respectueusement l'animal abattu ; ou, au moment de la prendre au piège, on lui parle comme à un prince entrant dans son palais. Les rites des mineurs se rattachent aux mêmes principes et présentent de curieuses analogies avec les rites du même genre en Chine. Y a-t-il là un emprunt ?

Tous ces rites sont, à divers degrés, des rites publics, socialement, régulièrement, obligatoirement accomplis. Les rites domestiques portent encore ce caractère et sont d'une importance presque égale. M. Skeat nous en donne un tableau abondant et complet. Parmi les rites de la naissance, notons des purifications et des pratiques de couvade. (M. Skeat ne signale par l'origine hindoue du fait de raser la tête aux enfants.) Les rites du mariage sont fort nombreux. Le mariage par enlèvement est légal, mais entraîne doubles frais. Les rites funéraires n'offrent d'autre réelle particularité que l'absence de tout deuil prolongé.

M. Skeat parle encore des danses, des jeux, des rimes enfantines, voire de représentations théâtrales, qui n'ont souvent rien de religieux, ni de magique, ni même de traditionnel. Il y a pourtant à mentionner une curieuse cérémonie de consécration pour les troupes d'acteurs.

Restent à étudier les faits de magie proprement dite. Ils /172/ sont répandus dans tout le livre de M. Skeat. En effet, ils se mêlent à tous les cultes populaires et à l'islam lui-même. De pures formules, actives par elles-mêmes, servent à faire pousser le riz et à conjurer les tigres. Des formules où il est fait mention de divinités hindoues ou malaises peuvent constituer des charmes de fonctions diverses, par exemple, être répétée par les travailleurs des mines. Même, généralement, toute formule magique, qu'elle agisse directement ou qu'elle évoque la « mère du riz », les jinns, ou Vishnu, s'encadre dans les bénédictions sacramentelles du

mahométan : « au nom d'Allah, etc. ». C'est dire que, pour une étude de l'incantation magique, le livre de M. Skeat est des plus précieux. Il contient un répertoire de plus de 250 formules, souvent fort longues. Toutes les formes y peuvent être étudiées, directement, dans une seule société, assez homogène et assez peu étendue.

Tout à fait analogue à la nature magico-religieuse des formules est la situation du *pawang*, sorte de prêtre-magicien malais. Il est absolument distinct de l'*imâm* et des autres prêtres de la mosquée. Mais s'il est en opposition avec la religion officielle, il est, au contraire, le dépositaire, à la fois de la religion populaire et de la magie. En lui ces pouvoirs se confondent. Il peut, par lui-même, par ses rites et ses formules, par son influence sur les esprits, sur les vieux dieux malais et hindous ; il peut encore par ses formules évocatrices des saints locaux, des saints de l'islam, des prophètes, d'Allah lui-même. Il préside au mariage, à la chasse, à la récolte. C'est un *pawang* qui est le chef des troupes d'acteurs. Par différents procédés d'origine sémitique et chinoise, peut-être européenne, il a des facultés divinatoires incomparables. Il a aussi des pouvoirs médicaux, en même temps qu'il est le maître de la magie noire. Pourtant les fonctions, même là, sont d'ordinaire divisées. C'est tel ou tel *pawang* qui est dépositaire d'une formule, d'un rite particuliers, qui est le maître d'un génie spécial. Si, par un côté, le sorcier et l'ancien prêtre se sont confondus, par un autre côté ils sont restés légèrement distincts.

Parmi les rites magiques spéciaux, énoncés par M. Skeat, nous noterons seulement les rites médicaux et ceux de la sorcellerie. Ces derniers consistent essentiellement en rites simples, directs pour la plupart. Pour tuer, il /173/ faut essentiellement s'emparer de l'âme de la personne à enchanter. Le plus rudimentaire des moyens consiste à invoquer, à fixer l'âme dans un objet. L'envoûtement, le meurtre d'une image représentative, est déjà un moyen plus compliqué ; l'incantation, les rites accomplis sur les traces de la victime, sur une partie de son corps, sont, au contraire, encore assez élémentaires. Naturellement, ces faits n'ont rien de particulièrement nouveau. Mais comme ils sont fort bien décrits, comme les formules incantatoires en sont très nettes et très exactes, ils sont très utiles à étudier. Les rites médicaux sont à peu près l'inverse des rites de magie noire. Ils consistent surtout dans le rappel de l'âme, dans l'insufflation d'un nouvel esprit, dans l'expulsion d'un mauvais.

Dans tous ces faits, la nature singulière des pratiques magiques, manuelles et orales, apparaît fort évidente. Elles font

Mohammed, c'est Allah lui-même qui deviennent les agents de rites qui ne sont en réalité que de simples charmes. Au fond donc, les rites magiques et les rites religieux ne se distinguent que par le degré de sainteté des choses qu'ils mettent en mouvement. Du caractère transcendant d'Allah au caractère simplement extraordinaire de tel génie animal ou végétal, il y a, en même temps, et de la continuité, et de progressives différences.

D'où cela vient-il ? Peut-être le livre de M. Skeat est-il un excellent instrument d'étude pour découvrir les causes de ces faits. Le culte organisé d'Allah, dieu transcendant et universel, a fini par absorber toute la vie religieuse organisée, publique, obligatoire des Malais. Les cultes hindous, les antiques cultes agraires, sont retombés au rang de pratiques populaires. Les agents eux-mêmes se blâment de les accomplir et ne les accomplissent que par pure tradition. De là à l'inorganisation sociale qui caractérise les faits de magie noire ou blanche, les recettes médicales, les formules pour la chance au jeu, il y a une simple gradation. De telle sorte que ces divers phénomènes correspondent bien à divers états des institutions religieuses que présentent les peuples, à demi civilisés, de la presqu'île malaise.

MAGIE ET MAGICIENS DANS L'ANCIEN MEXIQUE (1901) *

/181/ M. Seler définit avec raison la magie comme un ensemble de « cérémonies en dehors du cadre des actes du culte proprement dit ». Les ressources dont il se sert sont de premier ordre¹. C'est à l'aide d'un manuscrit authentique, /182/ en partie inédit, de l'original mexicain du livre du P. Sahagun, qu'il nous décrit les rites magiques mexicains.

D'après le texte nauatl, sont rangés parmi les adorateurs de la déesse de la terre et de la magie les divers médecins et les sages-femmes. M. Seler ne les comprend pas dans son étude. Nous ne savons jusqu'à quel point il y est autorisé ; les techniques médicales pouvaient très bien avoir une valeur

* Extrait de l'*Année sociologique*, 4.

1. Eduard Seler, *Zauberei und Zauberer im alten Mexico*, *Veröffentlichungen a. d. kgl. Museum für Völkerkunde*, VI, H. 2/4. Berlin, 1899.

magique, rituelle. Mais il nous faudrait avoir les textes sous les yeux pour prouver notre hypothèse.

Il semble qu'au Mexique la division du travail ait été poussée à l'excès entre les diverses sortes de magie et d'agents de la magie. Il y a non seulement pour chaque genre de magie un genre d'agents, mais à l'intérieur de chaque genre il y a deux ou trois spécialités de tel ou tel rite. Ainsi pour la divination : il y a ceux qui nouent des nœuds, ceux qui jettent des grains de maïs, ceux qui voient dans l'eau. Nous assistons donc ici à un phénomène curieux et rare, dont presque tous les systèmes magiques présentent des éléments, mais qu'aucun n'a poussé à un pareil degré d'achèvement. Presque partout, en effet, tel ou tel individu est réputé plus ou moins puissant pour tel ou tel rite ; mais, si les textes ne nous rompent pas, nous avons ici une spécialisation complète des rites et des fonctions magiques.

La magie au Mexique comprenait : les divinateurs, les hommes-médecine, les faiseurs de tours (v. ceux qui se coupent en morceaux), les enchanteurs et prêtres enchanteurs, les sorciers. Toute cette répartition est des plus intéressantes : elle épuise probablement le domaine des faits magiques. Remarquons quelques données importantes pour le sociologue. Les faiseurs de tours sont dits à maintes reprises « ceux qui vivent à la cour de princes » ; il semble que la physique magique se soit, en effet, développée en Amérique comme en Asie ou en Europe avec les villes et la civilisation. Les enchanteurs, agents de la magie blanche, se confondent avec les prêtres ; même le grand prêtre de Tlaloc (dieu de la pluie) est réellement un magicien ; très probablement on pourrait trouver au Mexique des faits fort importants de magie religieuse. Ainsi il y aurait à étudier le fait, que M. Seler signale, de la « nourriture des dieux », nourriture que consomme le prêtre faiseur de pluie. Peut-être aussi M. Seler ne consacre-t-il pas assez d'attention à la définition de « celui qui fait la pluie avec de l'herbe sacrée à fumer », et qui /183/ « revêt la forme du dieu ». Bien des rites américains et même universels se rattachent à ce thème.

Le travail de M. Seler se termine par une discussion du mot *naualle*, communément *nagual*. Contre Brinton, il établit, d'une manière apparemment satisfaisante, que ce mot générique pour la magie, dans les langues centre-américaines, a le sens de « caché », mytérieux, déguisé, etc. Le *nagual*, c'est la forme absconse que peuvent prendre les choses ; ainsi le double de l'homme qui s'incarne dans un animal extérieur est son *nagual*.

[LEÇONS SUR LA MAGIE]
(1902-1905)

/99/ *Cours de 1902-1903* *. — *Explication analytique et critiques de textes ethnographiques concernant la magie en Mélanésie*. — Etude en commun de textes pris sur tout l'ensemble des sociétés mélanésiennes. On n'a voulu tirer aucune conclusion, mais simplement chercher à déterminer quelle valeur il fallait attribuer à chaque renseignement, en quelle mesure les faits rapportés étaient exacts.

/59/ *Cours de 1903-1904* **. — *Théorie générale de la magie et de ses rapports avec la religion*. — Cette conférence a été consacrée, comme les autres années, à un cours, qui a été restreint à l'étude des rapports de la magie et /60/ de la religion. Une fois qu'eurent été posées des définitions provisoires, mais soigneuses, des termes magie et religion, une théorie des relations qui existent entre ces deux ordres de faits a été tentée à l'aide d'une comparaison méthodique. Les formes multiples et les relations variables que présentent ces faits dans des sociétés de complexités fort diverses ont été méthodiquement rapprochées. L'existence d'une notion de magie en Australie, et Mélanésie, en Amérique du Nord (Iroquois, Algonquins), en Malaisie, dans l'Inde védique, dans l'Europe ancienne et médiévale, a été établie. La différence entre les buts de la magie et ceux que poursuit la religion a été étudiée dans ces mêmes sociétés. Puis les relations qui unissent ou opposent les agents, les rites, les croyances de la magie aux agents, rites et croyances de la religion ont été analysés dans chaque groupe social choisi. Ce travail n'a pas été terminé en ce qui concerne la Mélanésie et l'Australie, les cours et conférences des années précédentes y suffisant. De cet ensemble d'études qui sera poursuivi l'an prochain, il a été provisoirement conclu que la magie est un phénomène religieux, mais qu'elle se distingue de la religion proprement dite parce qu'elle est inorganique et n'est pas obligatoirement déterminée.

* Résumé extrait de l'*Annuaire de l'École des hautes études*, Paris, 1903. (Sect. Sc. relig.).

** Résumé extrait de l'*Annuaire de l'École des hautes études*, Paris, 1904. (Sect. Sc. relig.).

sonnalité, l'arrêt du mouvement normal, la surexcitation de l'intelligence, et il rattache l'extase aux faits connexes du somnambulisme, de l'hallucination, et de l'hypnose. Nous ne suivrons pas M. A. sur ce terrain hors de notre compétence, où d'ailleurs il semble avoir peu ajouté aux travaux antérieurs, si même il les connaît bien tous (les travaux de Janet, par exemple, semblent lui être inconnus).

L'essentiel du livre consiste, à notre point de vue, dans la revue des faits, dans l'étude des causes, dans l'étude des effets. Suivons cet ordre dans notre compte rendu.

Il est à remarquer que M. A. n'a jamais éprouvé le besoin de définir, avec des formes et des précisions suffisantes, ce qu'il désigne sous le nom d'extase. Un vague véritable s'ensuit qui obscurcit tout le livre. Il écrit dans sa préface : l'extase, c'est-à-dire une augmentation de notre conscience normale. Mais il ne justifie pas dans cette définition et même ne l'explique pas, bien qu'elle ait besoin d'un large commentaire, à cause de son obscurité. En particulier, il ne nous dit pas si toute excitation extraordinaire de l'esprit est un état d'extase. Il entend évidemment le mot suivant le sens le plus large possible, car il rattache à l'extase même des faits très éloignés de ce qu'on appelle de ce nom, comme l'ascendant d'un grand général sur ses soldats. Par ce côté, le travail de M. A. est plutôt descriptif, et même, à un certain degré, littéraire. — De là le caractère que revêt l'étude des faits. Ceux-ci sont plutôt énumérés que classés. La plupart de ceux qui sont empruntés aux « Naturvölker » concernent presque exclusivement les états extatiques qui caractérisent certains rites d'initiation : soit du jeune homme, soit, plus particulièrement, du futur sorcier (Bamba, Bellipaato, etc.). Un très petit nombre concerne le shamanisme proprement dit. Puis M. A. passe aux « Kulturvölker » et cite des faits qui sont plutôt des cas de rêves extatiques (en Egypte), ou d'intoxication religieuse (par le soma dans l'Inde) ; naturellement il signale les pratiques des adeptes de la philosophie hindoue du Yoga, le délire collectif des cultes dionysiaques, le soufisme islamite, le néo-alexandrinisme, la mystique allemande du moyen âge, celle des nonnes espagnoles, enfin celle de quelques sectes russes et méthodistes. Le nombre des faits typiques qu'une énumération de ce genre néglige est, naturellement, des plus considérables : tels les cas d'extase dans le bouddhisme. Inversement, M. A. aurait pu se dispenser de citer certains faits qui ne rentrent pas dans son /178/ sujet : ainsi l'initiation simple du jeune brahmane, et même le repas en commun.

L'étude des causes est, elle aussi, conduite plutôt d'une

façon énumérative que suivant une sévère induction. Il y a d'abord des causes physiologiques, des états d'intoxication cérébrale volontaire par la fumée (Amérique), par les narcotiques (haschisch, kava), par le jeûne et les observances. Nous rattacherons à ce sujet le paragraphe intéressant sur les états extatiques produits par la danse. — Il semble étonnant que M. A. n'ait pas consacré un chapitre spécial aux causes d'ordre psychologique. Il n'est pas douteux, en effet, que l'état de monodéisme volontairement provoqué sur soi-même est une cause de crise ; mais c'est encore plutôt une cause qu'un moment de l'extase.

Les effets sont, les uns psychologiques, les autres sociologiques. Les premiers consistent en visions, hallucinations, manifestations somnambuliques, dont l'extase se rapproche, étant elle-même, comme eux, un produit de la suggestion. Les autres sont sociologiques. Au point de vue religieux, l'extase joue un rôle immense : d'elle dépend tout le côté mystique des diverses religions ; et c'est d'elle que résulte ce transport de l'individu au-delà de soi-même, dans lequel consiste tout état vraiment religieux. Bon nombre de rites n'ont d'autre but que de la provoquer. Aussi, suivant une ingénieuse remarque de M. A., plusieurs peuples attribuent au sorcier ou au prêtre d'autant plus de pouvoir qu'il aurait une puissance extatique plus grande. — Au point de vue de la morale, de l'organisation sociale, l'extase expliquerait certains des caractères que l'on observe dans les mouvements des foules (croisades, révolutions), chez les martyrs, etc. — Au point de vue artistique, elle serait proprement l'état mental dans lequel les hommes de génie créeraient l'œuvre d'art : elle constituerait la source de la lyrique. M. A. ne pouvait manquer de suivre Rohde dans son hypothèse sur l'extase orgiastique, cause et origine du drame grec.

En résumé, M. A., tout en exprimant certaines idées remarquables, enregistre surtout des résultats déjà acquis. C'était d'ailleurs sa seule prétention. Même une très grande quantité des faits cités sont empruntés aux grands recueils de Tylor et de Bastian. De là quelques erreurs comme par exemple celle qui consiste à reproduire les fautes que Bastian a commises en analysant les informations de Howitt /179/ sur certaines initiations dans la Nouvelle-Galles du Sud. De là quelques fautes de détail qui proviennent nécessairement de ce que l'auteur n'a pas puisé aux sources mêmes (*diu* pour *daeva*, dans l'Avesta, *deivo* ; les danses des Hopis, rituelles s'il en fut, comparées aux danses orphiques). — De plus, on a pu remarquer que M. A. n'a tenté ni une classification des formes de l'extase, ni une véritable étiologie.

toutes ces croyances mises en action n'ont-elles pas emprunté à la série des divers moments des états extatiques.

Les états extatiques les plus importants primitivement ne sont peut-être pas, en effet, ceux qui ne font plus que survivre dans nos sociétés à nous. L'extase est, comme tous les phénomènes de suggestion, un état psychologique qui suppose, normalement, plusieurs personnes en contact. Elle est chose éminemment contagieuse, épidémique, Or ce caractère est encore plus marqué dans les groupements religieux anciens, ou prétendus sauvages. Là l'extase collective a pu être fort bien le cas le plus fréquent, et surtout le cas le plus grave. Voilà un problème que nous croyons devoir signaler à l'attention, car il est évident que, tant dans sa nature que dans ses effets, l'extase en commun, avec ses hallucinations partagées, peut avoir une tout autre force que l'extase individuelle.

[SUGGESTION ET HYPNOTISME DANS LA PSYCHOLOGIE DES PEUPLES]
(1905) *

/233/ Ce livre classique¹ est à sa seconde édition. M. Stoll l'a considérablement augmenté et l'a revu de fond en comble. Ce n'est pas qu'il y ait aucun changement de théorie. De l'hypnotisme et de la suggestion, M. Stoll n'a pas modifié les définitions très larges qu'il donnait. Il n'a pas changé sa méthode d'exposition strictement géographique et historique, où la masse des faits l'emporte de beaucoup en importance sur les analyses. Il n'a pas cessé d'étudier, successivement dans chaque groupe, géographiquement déterminé, de sociétés : les cas de shamanisme, d'extase religieuse ou mystique, les épidémies et hallucinations collectives (*Massensuggestion*).

L'essentiel de cette seconde édition a été la mise au point du volume. D'une part, un nombre considérable de documents ethnographiques ont paru depuis dix ans ; d'autre part, la théorie des phénomènes de l'hypnotisme et de la suggestion a considérablement changé et un certain nombre d'expressions et de notions étaient devenues surannées. De ce double point de vue l'œuvre de réajustement s'imposait et elle a été menée à bien. C'est ainsi que M. Stoll a tenu le plus grand

* Extrait de l'*Année sociologique*, 8.

1. O. Stoll, *Suggestion und Hypnotismus in der Völkerpsychologie*, 2^e éd., Leipzig, 1904.

compte des faits nouvellement étudiés : initiations du *pawang* malais (Skeat) ; cérémonie du passage au feu, dans le sud de l'Inde (Beauchamp) ; possession, en Chine (von der Goltz) ; action du Christ (Harnack) ; extase du *yogin* (Garbe), etc., etc.

/234/ Enfin un certain nombre de faits nouveaux s'étaient produits. M. Stoll les a à peu près tous introduits ; son étude sur la rébellion fanatique de Margueritte, en Algérie, est à citer, et démontre combien tout ceci est d'actualité et d'intérêt pratique journalier. Signalons-lui cependant qu'il a négligé dans l'analyse de ce fait un élément important : l'auteur de ce mouvement, Yakub, mordait à la langue ses initiés, et les plongeait ainsi, paraît-il, dans l'état où on les a trouvés, (cf. des pratiques équivalentes chez les *Mucker* de Königsberg, et dans la secte de Jacobine Maurer la Brésilienne).

La principale addition consiste dans l'analyse systématique, à l'aide de l'ensemble des autres faits établis, de tous les événements de la Révolution française. De ce « mouvement de masses », s'est dégagée une quantité énorme de faits de suggestion (suggestion par peur, suggestion par contradiction, enthousiasme, héroïsme aigu et chronique, *Mordextase*, mysticisme religieux, etc.).

Les considérations finales sont restées sensiblement identiques. Celles qui concernent l'éducation ont été heureusement étendues ; celles qui concernent la nature suggestive de la religion, et l'influence suggestive de ses représentations, ont reçu quelques modifications heureuses, des considérations sur l'attitude des peuples européens envers les autres peuples comme cas de suggestion collective. Nous regrettons que les discussions vraiment inutiles sur la *Rassenpsyche* n'aient pas disparu.

Les fautes de détail, inévitables sur un aussi vaste sujet, ne sont pas nombreuses ; nous ne nous y arrêtons donc pas. Nous devons pourtant faire les réserves les plus expresses sur la manière dont M. Stoll explique le mythe d'Osiris, dont il fait le produit partiel de phénomènes de psychologie collective où la suggestion et l'extase auraient joué un rôle².

2. Nous nous sommes étonné de ce que M. Stoll n'ait pas cité, dans cette 2^e édition, le livre de M. Friedmann : « Ueber Wahnideen im Völkerleben » (in *Grenzfragen des Nerven-und Seelenlebens*, etc. Hrgg. v. Löwenfeld u. Kurella), Wiesbaden, Bergmann, 1901, 202-305 p., in-4°. Ce livre nous parvient seulement, et nous réparons l'oubli involontaire où nous l'avions laissé. M. Friedmann a plus poussé l'analyse psychologique des faits. Il arrive à la théorie que « l'excitation psychologique » des masses est en fait le moment le plus puissant de la vie sociale en général et de la vie religieuse en particulier.

[MAGIE ET MÉDECINE]

(1905) *

/252/ A notre grand regret, dans la première *Année sociologique* nous n'avions pu rendre compte du premier travail publié par M. Roth, qui portait déjà sur les tribus du Queensland septentrional (N. W. central). Depuis ce temps, M. Roth s'est mis à la tête d'une importante publication, qui paraît aux frais du gouvernement du Queensland¹. Elle est consacrée à l'exploration sociologique de tout un groupe considérable de tribus, que nous énumérons, avec les abréviations adoptées par M. Roth, et malheureusement non répétées en tête de chaque volume : *Kokoyellanji* de la N. Bloomfield River (K Y E), *Kokominni* (K M T), de la Palmer R. Moyenne ; *Kundara* (K U N) de la côte entre les embouchures de la Nassao et de la Staaten ; *Koko-yimidir* (K R A) de Cooktown et du cap Bedford ; *Kokorarmul* (K R A), *Kokowara* (K W A), *Kokotamalama* (K L A), de l'hinterland et de la Baie de /293/ Charlotte ; *Kungganji* (K U G), du cap Grafton ; *Nggerikudi* (N G G) des Pennefather et Batavia Rivers ; *Ngoibungo* (N G I), *Ngatchan* (G N A), *Chupal* (C H I), d'Atherton, etc. *Mallanpara* (N A L) de la River Tully Inférieure, etc., etc.

La composition des divers fascicules offre cette difficulté que l'ordre suivi est un ordre logique. Sous chaque rubrique, les diverses tribus présentant des phénomènes du même genre sont successivement confondues. Il en résulte que nous sommes obligés de recomposer, pour chaque tribu, le tableau de sa vie morale, économique, religieuse, dispersé et morcelé en des centaines de sections. Certes, cette méthode a l'avantage de commencer déjà et même d'avancer singulièrement l'œuvre sociologique de la comparaison ; elle est même déjà un premier essai de sociologie. Néanmoins précisément pour la commodité du travail sociologique, nous préférons les monographies complètes de tribus, auxquelles font suite, si l'ethnographe le veut, des monographies comparatives des

* Extrait de l'*Année sociologique*, 8.

1. W. Roth, « Superstitions, Magic and Medicine », *North Queensland Ethnography Bulletin* n° 5, 1903.

chapitre 4

les principaux matériaux, sources et
textes à l'appui de l'études des formes
élémentaires de la vie religieuse

Chapitre des connaissances générales

Les principes généraux de la vie religieuse
et les connaissances générales

Le but de ce chapitre est de donner une vue d'ensemble des connaissances générales qui sont nécessaires à la vie religieuse. Il s'agit de connaissances qui sont communes à tous les chrétiens, et qui sont nécessaires à la compréhension de la doctrine et de la morale. Les connaissances générales sont divisées en deux parties : la première partie concerne les connaissances générales de la religion, et la seconde partie concerne les connaissances générales de la vie humaine.

La première partie est divisée en trois sections : la première section concerne les connaissances générales de la Bible, la seconde section concerne les connaissances générales de la doctrine, et la troisième section concerne les connaissances générales de la morale. La seconde partie est divisée en deux sections : la première section concerne les connaissances générales de la vie humaine, et la seconde section concerne les connaissances générales de la vie sociale.

Les connaissances générales de la religion sont les connaissances qui sont nécessaires à la compréhension de la doctrine et de la morale. Elles comprennent les connaissances générales de la Bible, les connaissances générales de la doctrine, et les connaissances générales de la morale. Les connaissances générales de la vie humaine sont les connaissances qui sont nécessaires à la compréhension de la vie humaine. Elles comprennent les connaissances générales de la vie humaine, et les connaissances générales de la vie sociale.

[LES TRIBUS DE L'AUSTRALIE CENTRALE]
(1900) *

/205/ Voici un des livres les plus importants d'ethnographie et de sociologie descriptive que nous connaissions ¹. Il contient une masse énorme de faits. Ces faits sont infiniment précieux. D'abord les tribus du centre de l'Australie sont, elles aussi, déjà atteintes par la civilisation. Il fallait se dépêcher d'enregistrer les observations sociologiques nécessaires. Le livre de MM. Spencer et Gillen est certainement le premier document complet sur la matière, il risque d'être le dernier suffisamment authentique. Ensuite, ces faits sont, on le verra, tout à fait remarquables, sinon inattendus, en tout cas tellement nouveaux qu'ils obligent à modifier un bon nombre de théories d'ordinaire reçues. — Enfin, les auteurs étaient des plus compétents. L'un connaissait depuis longtemps les indigènes dont il était le magistrat inspecteur. L'autre, biologiste autorisé, résida plusieurs années parmi eux. Tous deux connaissaient la langue de ces tribus. Tous deux ont été les témoins oculaires de ce qu'ils décrivent et *photographient*. Et, d'un autre côté, ils étaient au courant des récents travaux d'anthropologie religieuse. Ils ont été admirablement consciencieux et ont dû avoir à un haut degré le souci d'être complets. Ils y ont réussi, dans une très large mesure. Le tableau qu'ils nous présentent de l'organisation sociale et /206/ religieuse, est un des plus achevés que nous ait fournis l'anthropologie.

Les tribus observées occupent un vaste terrain, depuis le lac Eyre jusqu'au vingtième degré de latitude S. Ce sont les tribus Arunta, Luritcha, Kaitish, Warramunga, Ilpirra, Iliaura. Il n'y a guère que les tribus Arunta, celles qui habitent dans les monts Macdonnell, que les auteurs étudient à fond, d'un point de vue religieux ; les autres, ils ne les étudient réellement qu'au point de vue de l'organisation sociale et familiale. Les faits que concerne cette partie du livre seront étudiés plus loin. Nous ne nous occupons ici que des faits exclusivement religieux.

* Extrait de l'*Année sociologique*, 3.

1. B. Spencer et F. Gillen, *The Native Tribes of Central Australia*. London, 1899.

La religion de ces tribus est, d'une façon générale, le totémisme. Individus et groupes sont réputés associés à une classe d'objets matériels considérés avec respect. — Or, un premier fait négatif, mais fort grave, peut se constater dans ces tribus : le totémisme y est indépendant de l'organisation familiale : il ne règle pas le mariage, et l'exogamie, rigoureuse, n'est déterminée que par le système des classes et sous-classes. Il ne dépend pas de consanguinité : et un enfant peut naître dans un autre groupe (on ne peut plus dire clan) totémique que celui de sa mère. En d'autres termes, suivant les expressions de MM. Spencer et Gillen, expressions qui semblent maintenant avoir fait fortune, le totémisme de ces tribus n'aurait pas de « côté social », il n'aurait qu'une fonction religieuse. MM. Spencer et Gillen croient qu'il y a là un fait d'origine, et que le côté social du totémisme, la réorganisation par le totémisme des relations familiales et sociales, dans les autres tribus de l'Est Australien, est un fait postérieur, comme d'ailleurs le système de classe lui-même. Car ils trouvent, dans bon nombre des traditions mythiques des Arunta, les traces d'une époque où l'endogamie de classe et de totem était une règle.

En tout cas, il reste ce fait : le groupe totémique, chez les Arunta, est une association religieuse, il n'est pas un groupe domestique. On appartient, en effet, à tel ou tel groupe totémique, pour des raisons exclusivement religieuses, ou pour mieux dire magiques : l'enfant ne naît pas dans le totem de la mère ; il naît dans le totem de l'esprit qu'il est censé incarner. A la naissance on détermine quel est l'esprit totémique, l'ancêtre (à la fois homme, animal, dieu) de l'*alcher-nga* qui a repris corps dans l'enfant. Cet ancêtre est censé résider dans /207/ certains lieux, où il s'est évanoui autrefois, où l'on trouve encore des parties de son corps. La femme qui vient d'accoucher indique l'endroit où elle croit avoir conçu, et l'enfant porte le nom et le totem de l'ancêtre ressuscité ; il est cet ancêtre lui-même. Ainsi une femme Emeu croit concevoir près d'un arbre *nanja* où réside un esprit totémique, celui de la chrysalide ; l'enfant est du groupe de la chrysalide. Il devient l'associé de toutes les chrysalides, hommes et bêtes : il est identique à elles, a les mêmes vertus religieuses qu'elles, a les pouvoirs, les droits et les devoirs que lui donne sa nature. Il traite toutes les chrysalides « comme il se traiterait lui-même ». Aussi ne mange-t-il pas d'ordinaire de son totem, quoique la chose ne lui soit pas absolument interdite : il n'en mange que rarement. Et d'autre part, c'est lui qui a le droit d'en manger le premier. Et c'est lui seul qui peut agir sur les choses de son totem. Seuls, les

membres du groupe totémique peuvent remplir les fonctions de ce groupe.

Quelles sont ces fonctions ? C'est essentiellement l'accomplissement des cérémonies dites de l'*pintichiuma*, cérémonies annuelles du groupe totémique. Celles-ci ont un objet précis : « assurer la prospérité de l'animal ou de la plante » (ou de l'objet, ajouterons nous, eau, soleil, etc.), « qui donne son nom au totem ». Semblables à celles que nous connaissons déjà, chez les Dieyries, chez les Kurnai, elles sont avant tout des cérémonies de magie sympathique. Prenons un exemple simple. Le groupe de l'émeu est chargé de faire prospérer les émeus, oiseaux dont les œufs et la chair sont une nourriture très importante du reste de la tribu. Sur un espace plan, le chef du groupe, ses deux fils s'ouvrent les veines ; sur le sang coagulé on représente conventionnellement les diverses parties du corps de l'émeu, ses œufs. On figure, en quelque sorte, et pour interpréter les renseignements des auteurs, l'émeu en soi. On fait ensuite, à l'aide d'objets sacrés, tirés des trésors du groupe, trois ornements de tête, qui représentent le long cou de l'émeu, et que portent trois hommes du groupe. Ceux-ci, par leurs sauts, imitent certains détails de la vie de l'émeu ; en même temps, les chants racontent l'histoire mythique de l'émeu. Le groupe de la chrysalide fait les gestes du papillon qui dépose les œufs, imite la vie de la larve, celle de la chrysalide et de l'animal adulte, le tout dans un endroit totémique où sont encore les ancêtres mythiques, les œufs mythiques, etc. Le groupe du /208/ kangourou fait de même à sa localité centrale *Undiara*, où se trouvent la queue du kangourou ancêtre et tous les objets sacrés et où l'on imite, auprès des rocs, des arbres où résident encore les grands ancêtres, la vie des premiers kangourous, et où on se met en contact avec leurs corps. En même temps, faisant couler le sang humain sur la saillie du roc, résidence des esprits des kangourous, on chasse les esprits des bêtes, et on les envoie s'incarner dans les kangourous femelles, tout comme les esprits des kangourous hommes ont pénétré le sein de leur mères. Car les naissances et la vie de tout sont choses magiques et religieuses. Par des cérémonies du même genre, les autres groupes assurent la floraison de certaines fleurs à pollen sucré, la poussée d'une espèce de manne, la multiplication des fourmis à miel. Le groupe des grenouilles agit sur la pluie ; le groupe de l'eau agit sur l'eau, celui du soleil sur le soleil.

Mais si le caractère magique de ces cérémonies n'est pas un fait nouveau, nous avons à noter un fait d'une extrême importance. Elles se terminent par un véritable « sacrement

totémique ». Ce rite précis, dont on avait jusqu'ici vainement cherché des exemples typiques, se trouve réalisé. A l'issue de chacune de ces cérémonies le totem, qui, d'ordinaire, est sacré (sic : *ekirinja*) pour les membres du groupe totémique, est mangé solennellement par ces derniers, auxquels les autres membres du groupe local apportent de cette nourriture. Non seulement ils ont le devoir d'en manger, mais encore ils doivent être les premiers à en manger, après quoi, seulement, les membres des autres groupes totémiques ont le droit d'en manger autant qu'ils veulent. MM. Spencer et Gillen pensent qu'il s'agit là d'un acte de communion et d'identification avec le totem ; ils pensent aussi qu'il s'agit de répéter les coutumes anciennes suivant lesquelles les ancêtres, au temps de l'*alcheringa*, tuaient et mangeaient librement leur totem. Nous verrons s'il n'y a pas une autre interprétation possible de ces faits.

Tout ceci concerne le totémisme proprement dit. Le reste des pratiques et croyances religieuses est en relations plus ou moins étroites avec celui-ci. Nous trouvons en premier lieu une série de pratiques qu'à première vue on pourrait considérer comme étant des cas de totémisme individuel (c'est d'ailleurs l'opinion des auteurs, et celle de M. Frazer), mais qui sont, selon nous, beaucoup plus complexes ; ce sont /209/ les rites concernant les *churinga*. Ceux-ci sont, en fait, des planchettes, ou des pierres plates, ou des objets de cette forme, portant ou non des dessins du totem de l'individu. Ils ont une grande valeur religieuse pour chaque individu, le représentent, représentent l'ancêtre qu'il incarne et qui aurait été leur ancien possesseur, ils sont en relation étroite avec le centre totémique où l'individu aurait été conçu, arbre ou roc, et sont réputés venir de ce centre où résident encore les âmes du groupe. — Tous les *churinga* sont collectionnés et rassemblés dans des lieux écartés dits *ertnatulunga*. Ces lieux sont sacrés et deviennent des lieux d'asile. Ils sont la propriété, non pas des groupes totémiques, mais des groupes locaux. Et, en cas de disparition d'un groupe local, c'est un groupe de la même classe qui en hérite. D'autre part, il arrive que, probablement pour renforcer la puissance magique d'un groupe, un groupe apparenté lui emprunte un certain nombre de *churingas*, auquel cas une série de cérémonies a lieu pour le prêt et la reddition. — Les *churingas* sont rigoureusement individuels. On en hérite d'ailleurs ; c'est le fils ou le frère cadet qui en deviennent propriétaires et ils peuvent ainsi posséder des *churingas* d'autres totems que le leur. MM. Spencer et Gillen n'ont pas assez, croyons-nous, analysé et recherché les faits concernant les *churingas* ; ils

pensent assez souvent qu'il s'agit là d'une sorte de gage de vie, d'âme extérieure, et d'indication totémique. La chose est exacte, mais l'institution paraît plus complexe : *churinga* veut dire tout simplement sacré. C'est la chose sacrée individuelle. Ils sont supposés donner force, courage, habileté à viser ; ils rendent invisibles : ils sont un charme. Ils se rattachent aussi au centre totémique de la vie du groupe et à son passé mythique ; enfin, ils représentent plus que l'individu vivant, ils contiennent une parcelle d'esprit de toute la série d'ancêtres réincarnés. L'interprétation un peu simpliste que les auteurs donnent de ces faits doit être résolument combattue.

La deuxième grande série de faits religieux concerne les cérémonies de l'initiation. Fort importantes dans ces tribus, elles occupent une bonne partie de la vie du jeune homme depuis dix, douze ans, jusqu'à vingt-cinq et même trente. Notons d'abord deux faits négatifs sur lesquels MM. S. et G. appellent notre attention. En premier lieu le rite de l'extrac-
/210/ tion des incisives ne fait pas partie intégrante des pratiques d'initiation. Les auteurs vont même jusqu'à dire que le rite est devenu dans ces tribus un simple rite décoratif, qu'il a perdu le sens religieux que dans d'autres tribus il a gardé. Il nous semble que, au moins en ce qui concerne le groupe de l'eau, si la cérémonie n'est plus attachée aux rites de l'initiation, elle n'en est pas moins restée religieuse. Même il y a un trait qui se retrouve aussi dans la pratique du percement du nez et qui nous confirme dans cette vue : le jeune homme ou la jeune fille qui viennent de subir l'une de ces opérations jettent soit la dent, soit le poinçon de bois, dans la direction du centre totémique de la mère ; rite symbolique qui marque l'abandon du groupe maternel et que l'on fait partie désormais du groupe dont on est effectivement membre. Le second fait négatif est des plus importants, mais les auteurs ne l'observent pas assez : les cérémonies de l'initiation sont affaire du groupe local et tribal, et ne sont pas affaire du groupe totémique. Trois des cérémonies sur quatre se font sur place, par le groupe local ; une quatrième s'accomplit avec le concours de tous les groupes qui ont à initier des jeunes gens des différents totems. De telle sorte que nous ne pouvons pas dire, dans l'état actuel des choses, que, chez les Aruntas, la cérémonie d'initiation soit une cérémonie d'introduction de l'âme extérieure totémique. Nous devons dire simplement qu'elle consiste dans une série de rites, d'épreuves et d'actions physiques sur le jeune initié, ayant pour but de lui parfaire son âme, et d'en faire un guerrier pourvu de toutes les qualités religieuses requises par

les classes. Quant aux cérémonies accomplies, dont le but était d'instruire le jeune initié, elles furent nettement totémiques, et dépendirent de celui sous la direction duquel elles étaient. Tous assistaient à toutes ; les acteurs étaient d'ordinaire, mais non nécessairement, des membres du totem dont on donnait la représentation. La plupart de ces cérémonies n'étaient que la figuration dramatique de l'histoire des ancêtres des différents groupes totémiques présents. Nous ne donnerons pas le détail de /212/ ces rites. Ils se passent tous sur un terrain sacré. Les chants racontent l'histoire que le rite agit. Certains objets symboliques *nurtunja* et *waniga*, déjà utilisés lors de la circoncision représentent précisément les ancêtres totémiques, que l'on met ainsi en contact avec les jeunes initiés. Tous ces objets sont à peu près identiques pour toutes les cérémonies, mais on leur donne le sens que l'on veut. Des *nurtunja* de même forme incarnent, suivant que la cérémonie est celle de l'émeu ou du gazon, l'émeu ou le gazon. Dans d'autres cas, il y a bien figuration du totem ; ainsi les *nurtunjas* du groupe des grenouilles représentent assez bien des arbres ; ceux du groupe du soleil représentent assez bien le soleil. Après avoir été soumis à divers interdits, les jeunes gens passent enfin par les cérémonies finales, les épreuves dernières, à savoir par une série de passages au feu. Après quoi ils sont des hommes parfaits : *Urliara* [...].

Toutes ces cérémonies, tant celles de l'*pintichiuma* que celles de l'initiation, sont, au fond, dominées par le mythe totémique. Toutes, elles ont pour but de figurer les actes mythiques des êtres totémiques antiques. Elles sont la mise en action des mythes, ou, pour parler comme nos auteurs, des traditions relatives aux ancêtres de l'*alcheringa*. MM. Spencer et Gillen nous relatent ces traditions dans deux chapitres fort importants. Ici, ils analysent les faits, non pas avec excès, mais en attribuant une valeur historique excessive aux traditions qu'ils rapportent. Ils distinguent trois phases dans ce passé fabuleux, l'une serait purement mythique, les deux autres correspondraient à des faits historiques. Les Aruntas s'imaginent que les êtres, à l'origine, étaient informes, n'étaient encore ni animaux ni hommes ; deux frères qui, après diverses aventures, montèrent au ciel, les transformèrent en divers animaux-ancêtres totems, être divers qui eurent une histoire fantomatique. C'est le rite de la circoncision qui rendit les être définis. — Mais les hommes-totems restaient encore *ulpmerka*, c'est-à-dire non initiés. Ce fut une compagnie d'êtres totémiques, quatre groupes du chat sauvage, qui, en introduisant le rite de la subincision, en voyageant ici et là, apprirent aux différents groupes totémiques à se trans-

former en hommes faits. Chemin faisant, ils eurent diverses aventures, puis s'évanouirent dans les endroits d'où partent encore les âmes de ce totem du chat sauvage. Les /213/ auteurs donnent une carte de ces migrations dont ils semblent penser qu'elles ont eu réellement lieu. — La troisième phase serait caractérisée par l'introduction du système de l'exogamie de classes. Celle-ci serait due à l'influence des gens du groupe de l'émeu : avant eux, ni la classe, ni le totem ne réglaient le mariage, et aucune règle juridique ou religieuse ne dominait la famille. — Le reste des traditions est relatif à chacun des totems. Elles consistent, en principe, en des thèmes très simples : les ancêtres parcourent le pays, laissant des traces de leur passage dans tous les centres totémiques ; les premiers groupes vont se nourrissant continuellement d'eux-mêmes et des objets de leur espèce ; ils portent les *nurtunjas*, les *churingas*, que gardent encore les tribus et les groupes locaux et totémiques, les abandonnent ici, en montrent la fabrication là, etc. En somme, ces derniers mythes sont de simples mythes explicatifs des rites et des choses sacrées.

Les autres faits religieux que MM. S. et G. ont observés chez les Aruntas sont moins nouveaux, et peuvent être indiqués plus brièvement. Ils étudient les pratiques et croyances concernant le sang et les cheveux ; les interdictions alimentaires et leurs sanctions. Ils tâchent de retrouver, dans les légendes et les rites, des traces de cannibalisme, et n'y réussissent pas, à notre sens. Ils expliquent les croyances qui concernent une sorte de pays des fées, où résident des esprits purs, individuels, appelés *iruntarinia*, qui peuvent entrer en relation avec l'homme, en faire un magicien, lui indiquer le secret d'une cérémonie ; et qui peuvent aussi ravir son double, dit *arumburinga*. Ils décrivent et interprètent fort élégamment les coutumes funéraires et les pratiques du deuil. — Ils étudient fort soigneusement les usages concernant les sorciers et médecins et les diverses formes de magie.

Le chapitre concernant la vendetta à l'aide de la magie, et la sorte de *devotio* qui accompagne la vendetta réelle intéressera les sociologues criminalistes. Le chapitre concernant la civilisation matérielle et, surtout, la partie qui a trait aux dessins et à leurs sens, intéressera vivement ceux qui s'occupent de la théorie des représentations collectives.

On voit toute la richesse et l'importance de ce livre. Il est temps que nous fassions quelques réserves. — Quelle que soit son étendue, nous le voudrions plus complet. Il y a des points sur lesquels nous aurons encore à demander des renseignements /214/ aux auteurs, et qu'ils pourront probablement

tres, mais à la vie rituelle des vivants ; et alors, comme les vivants, aujourd'hui, mangent le totem lors des jours de fête, les ancêtres quasi divins doivent l'avoir mangé toujours. — Enfin, à propos des « sacrements totémiques », on peut n'être pas de l'avis de MM. S. et G. Le côté communiel et mystique n'est pas le seul dans ce rite. Il s'agit en effet, pour les groupes totémiques, de s'identifier magiquement avec le totem. Mais il y a un autre côté de ce rite que les auteurs n'ont pas mis en lumière. Les membres du totem doivent manger de leur totem parce que, sans cela, les autres indigènes des autres groupes n'en pourraient manger. Pour employer la terminologie que nous voudrions faire admettre : ils se sacralisent et, en même temps, désacralisent pour les autres l'espèce totémique. — Mais ceci nous conduit à une vue importante sur l'ensemble de ces faits : très probablement, à la base de tous ces cultes et de toutes ces croyances, il y a, non pas la notion étroite et trop restreinte du totem, mais la notion du sacré et de l'action magique et religieuse.

[LES TRIBUS DE L'AUSTRALIE CENTRALE ET SEPTENTRIONALE]
(1905) *

/243/ On a dit plus haut l'intérêt de cet ouvrage¹ sous le rapport des institutions juridiques². Il est également, pour la sociologie religieuse, d'une importance fondamentale.

Commençons cependant par renouveler certains des *desiderata* que nous avons déjà formulés en rendant compte du précédent travail de ces mêmes auteurs³. Malgré la patience que les auteurs ont mise à observer, le soin avec lequel ils ont décrit les faits dont ils ont été les témoins, l'habileté qu'ils ont mise à photographier, certaines lacunes restent à combler. On s'étonne que le premier travail sur les Arunta n'ait pas été complété par une collection de contes ; car il est diffi-

* Extrait de l'*Année sociologique*, 8.

1. B. Spencer and F. Gillen, *The Northern Tribes of Central Australia*, London, 1904.

2. Cf. l'étude de Durkheim « Sur l'organisation matrimoniale australienne », in *Année sociologique*, 8.

3. [Voir le texte précédent.]

cilement admissible que tout le folk-lore arunta se réduise aux histoires de l'*alcheringa*. De même, il est peu probable que la mythologie arunta soit restreinte aux courtes traditions des *Native Tribes* auxquelles les auteurs n'ajoutent rien, sauf un court récit relatif au totem de l'eau et un court chapitre. Nous n'avons toujours pas de texte *in-extenso* avec traduction littérale. Les formules rituelles, les chants et rondes des cérémonies totémiques ne sont pas reproduites (sauf quelques formules magiques), non plus que les nombreux chants de l'*alcheringa*, les *mungai-songs* des tribus du Nord.

M. Durkheim a dit plus haut quelles tribus les auteurs ont observées ; comment ils les ont classées en types ou nations. Mais il est important d'indiquer quelles sont, parmi ces tribus, celles qu'ils ont le plus complètement étudiées. Dans le groupe dieri, ils n'ont guère vu que les Urabunna [...]. Dans le groupe arunta, ils ont singulièrement enrichi nos connaissances, surtout sur les Unmatjera et Kaitish (surtout à propos de la magie, des totems, des rites funéraires). Dans le groupe warramunga, c'est aux Warramunga eux-mêmes, voisins au Nord des Arunta, qu'ils se sont attachés ; M. Gillen les connaissait de longue date, et c'est là que nos observateurs ont fait le plus long séjour. Il est évident que le groupe binbinga n'a été pour eux que le sujet d'informations prises un peu en passant. Au contraire, dans la « nation » mara, les Mara et les Anula sont décrits d'une façon approfondie. On nous permettra, d'ailleurs, de regretter que MM. Spencer et /244/ Gillen ne nous aient pas donné au moins un résumé de leur journal de route, et des indications plus précises sur les conditions et les circonstances de chacune de leurs observations.

Mais venons maintenant à l'exposé des faits.

I. — On se rappelle les principales caractéristiques du système totémique des Arunta. La société y est divisée en clans totémiques, chargés de fonctions religieuses et, tout particulièrement, des cérémonies dites de l'*intichiuma*. Ces cérémonies consistent, d'une part, en rites collectifs où les membres du clan assurent sympathiquement la persistance de l'espèce ou de la chose totémique ; d'autre part, en rites sacramentaires où les membres du clan consomment solennellement la chose interdite en temps ordinaire et en rendent ainsi l'usage licite pour les autres clans. On sait encore la manière dont se recrutent ces clans : l'enfant n'appartient pas nécessairement au groupe totémique de son père ni à celui de sa mère ; mais il a pour totem le même totem que l'ancêtre de l'*alcheringa* dont l'âme, introduite dans le sein de la mère au

peuvent être proches spectateurs les membres de la phratrie ; mais, seuls, les membres de l'autre phratrie peuvent faire les préparatifs de la cérémonie, rassembler les matériaux, opérer les sacrifices de sang et de peine nécessaires. Ainsi, le totem évidemment prééminent des Warramunga, celui du serpent mythique Wollunqua, est un totem de la phratrie Uluuru ; or quelque extraordinairement développé que soit le culte de ce totem sur lequel nous allons revenir, tous les préparatifs sont faits par les gens de l'autre phratrie Kingilli ; tous les gestes rituels sont accomplis par des Uluuru. Au surplus, il nous paraît évident que la répartition des totems par phratrie garde encore des traces de l'ancienne classification logique des totems en deux groupes ; et que les Warramunga, avec leur masse de totems, soigneusement groupés entre les classes, doivent être plus près encore que /247/ les Arunta, de l'ancienne mentalité ou une classification bipartite des choses, suivant les totems et sous-totems, permettait à une segmentation future de se produire avec facilité et raison. C'est ainsi que la phratrie Uluuru nous semble être une phratrie du serpent et du chaud (cf. cérémonie du froid). Mais les faits sont trop abondants pour que nous puissions les citer tous.

En second lieu, les Warramunga nous présentent un phénomène remarquable de perfectionnement totémique. Le totémisme y a, en effet, abouti à un véritable culte adressé à un esprit mythique personnel : le serpent Wollunqua. Celui-ci, individu défini et non pas espèce animale, dont tous les membres du clan sont les descendants et non pas les réincarnations, est censé vivre encore d'une vie réelle dans une curieuse grotte dont l'eau s'écoule d'une façon intermittente ; il est maître du temps et du tonnerre et ressemble déjà à une espèce de grand dieu de la tribu, plus spécialement attaché à un clan, le sien, et à une phratrie, celle des Uluuru. Ici, les cérémonies qui remplacent les *intichiuma* ne peuvent avoir pour but la reproduction de l'être totémique, puisqu'il s'agit d'un être terrible, unique et éternel, et pourtant elles sont calquées sur le même schéma que les autres. Voici en quoi consiste la cérémonie principale : les gens de la phratrie Kingilli font (au prix de quelles peines et de quelles pertes de sang !) une espèce de levée de terre, de la forme d'un fuseau sectionné par moitié, recouvert de duvet et de dessins qui représentent le Wollunqua. Tout se passe dans une excitation collective extraordinaire, avec des danses, des chants, des échanges de femmes effrénés. Et après une série d'actes les uns sympathiques, les autres d'adoration presque pure, le tas de terre est détruit avec rage par les acteurs du drame totémique, membres du clan. Cela a pour effet, disent les Warramunga, à la

/250/ former en enchaînement historique, chronologique et géographique, les classifications de types de phénomènes sociaux établies logiquement.

III. — Le troisième ordre de faits sur lequel MM. Spencer et Gillen apportent des données nouvelles relativement considérables est le système des rites funéraires. Nous regrettons de devoir être bref sur ce point. Les Arunta apparaissent comme ayant seuls la coutume d'enterrer le mort directement en terre. Dans les tribus méridionales et septentrionales du désert central, un premier ensevelissement dans un arbre, avec attente d'une dessiccation des os, précède l'enterrement, auquel fait suite encore, chez les Warramunga, à longue distance, une cérémonie du recueillement des os, qui est un cas véritable de culte ancestral. Les cérémonies warramunga dénotent un état d'âme collectif d'une étrange intensité, certaines photographies sont à cet égard des preuves éclatantes de la mentalité inouïe que ces faits supposent. La façon dont tous les gens du groupe local se précipitent en masse sur l'agonisant, et, en somme, l'achèvent, est un des faits les plus remarquables que, depuis longtemps, nous ayons eu à noter.

Les tribus de la côte du golfe de Carpentarie suivent de tout autres principes. Là l'endocannibalisme, la consommation par les parents de la chair du mort, est la règle. Même la participation à ce repas est le signe de la proche parenté et illustre dictement le remarquable mélange de filiation utérine et de filiation masculine que présentent ces tribus (chez les Mara et Anula, ce sont les pères et les frères des mères qui ont droit au festin).

Les rites du deuil, en particulier ceux des veuves, varient très fort de tribus à tribus. Tous sont intéressants.

IV. — Au point de vue de la mythologie, ce second livre de MM. Spencer et Gillen est plus fourni et plus riche que le précédent. La mythologie totémique est partout du même type que chez les Arunta, et se rapporte aussi aux ancêtres dits du *wingara*, chez les Warramunga, du temps *mungai*, chez les Anula, Mara, etc. Un sérieux effort, encore insuffisant est fait pour compléter le tableau de la mythologie céleste chez les Arunta, et indiquer un certain nombre de mythes warramunga et kaitish. La mythologie tout entière est formée sur le principe du totémisme, et on y voit les phénomènes naturels répartis suivant les formes de la pensée que celui-ci suppose.

Le chapitre le plus fécond consacré à la mythologie est celui

qui a trait aux êtres personnels. Conduits par le sens si sûr qu'ils ont des faits, nos auteurs arrivent, croyons-nous, à la vérité sur la question si controversée des « grands dieux » chez les Australiens. Il existe, selon eux, dans les tribus qu'ils ont observées, des esprits personnels, puissants, qui ne sont pas malfaisants, et qui, *pour les non initiés*, président aux diverses opérations de l'initiation. Twanyirika chez les Arunta et les Unmatjera, Atnatu, chez les Kaitish, avec Tumana (qui n'est autre que le « *bull roarer* ») sont de ce genre. Les soi-disant « grands dieux » n'ont rien à faire avec la moralité. Même celui de ces êtres personnels qui semble le plus avoir une action en quelque sorte morale, sur la tribu, Atnatu. Atnatu, disons-nous, qui est dit se plaire à voir les cérémonies d'initiation, et punir les Kaitish quand ils ne se font pas sonner « les diables », n'a rien à faire avec les préceptes moraux, absolument impératifs, que les vieillards dictent aux jeunes lors de l'initiation. MM. Spencer et Gillen étendent avec beaucoup de prudence ces observations aux autres sociétés australiennes.

V. — Il nous reste à mentionner pêle-mêle un certain nombre de faits. A la magie sont consacrés deux chapitres, l'un sur les magiciens, dont nous avons pu faire état dans un travail récent, l'autre sur les rites, en particulier sur les rites kaitish. Un certain nombre de documents portent sur cette espèce de notions de *mana* qu'est l'idée arunta d'*arungquiltba*, elle semble répandue dans toute cette aire de civilisation.

Sur les coutumes concernant le sang, les cheveux, en particulier les cheveux du mort, sur le percement du nez, sur les tabous alimentaires et surtout les tabous de commensalité, en particulier ceux des beaux-parents, les documents intéressants sont nombreux.

Nous devons mentionner comme intéressant spécialement la sociologie juridique (des renseignements importants sur l'héritage, et par conséquent, sur la propriété /251/ *anula*, *binbinga*). La théorie de la vendetta est enfin enrichie d'une incomparable observation. Les auteurs ont eu la chance d'assister complètement à une *atninga* ou expédition de vengeance chez les Arunta. La série des récits, des observations et des photographies prises sur le vif, marque admirablement toute la série des états d'âme collectifs que supposent ces faits. Les rites et croyances sont particulièrement bien décrits.

A la sociologie technologique, MM. Spencer et Gillen versent un des meilleurs tableaux d'une technologie néo-paléoli-

thique. La méthode de fabrication des instruments est particulièrement bien décrite.

A la sociologie esthétique, ils apportent une excellente théorie des représentations figurées dans toute cette partie de la civilisation australienne. Ils élucident en particulier la question du symbolisme des dessins totémiques.

Il ne nous manque qu'une description plus complète de la vie économique de ces tribus, un lexique et une grammaire, pour disposer, sur les Arunta et leurs voisins, d'un corps incomparable d'observations sociologiques, dont l'élaboration lente sera un des fondements de la sociologie tout entière.

[SOCIOLOGIE ET RELIGION DES HABITANTS DES ILES OCCIDENTALES DU DÉTROIT DE TORRÈS]
(1905) *

/256/ Le livre de vulgarisation de M. Haddon¹, nous faisait atteindre avec impatience la publication scientifique de la grande expédition organisée par l'Université de Cambridge, au détroit de Torrès. Nous savons l'importance des phénomènes sociologiques constatés, et l'excellence des procédés suivis pour en faire l'enquête. Autour de M. Haddon, qui retournait une seconde fois dans ces pays, muni d'une compétence définitive d'ethnographe, avaient été groupés des linguistes comme M. Ray, et de jeunes sociologues comme le regretté Wilkin. L'expédition était munie de tous les appareils possibles. Chacun de ses membres était informé des résultats et des méthodes de la sociologie ; ils ont même contribué à perfectionner ces dernières². Tous soucieux d'une description complète, ils ont fait une chasse patiente à ces choses subtiles et délicates à saisir que sont les phénomènes sociaux. Nous sommes assurés /257/ qu'ils n'ont rien omis de ce qui était encore observable, nous sommes certains qu'ils n'ont fait qu'un nombre minime de faux sens ou de fausses observations ou d'observations incomplètes³.

* Extrait de l'*Année sociologique*, 8.

1. Voy. *Année sociologique*, 6, p. 183.

2. Voy. plus bas l'œuvre de Rivers.

3. A. C. Haddon (et ses collaborateurs), *Reports of the Cambridge Anthropological Expedition to Torres Straits*. Vol. V, *Sociology, Magic and Religion of the Western Islander*. Cambridge, 1904.

penser qu'en somme il est indécis sur la position exacte des rites de clans. Ces rites semblent être très exactement du même genre (nous ne disons pas exactement de la même espèce), que les cérémonies dites de l'*intichiuma*, dans les tribus de civilisation arunta. Elles mettent en jeu la « connexion sympathique entre le clan et son totem » (*augud*) ; elles ont pour but d'agir, par une action pantomique ou symbolique sur les êtres non-humains membres du clan. Dans le cas de deux clans de Mabuiag (tortue et dugong), nous avons même un rite de désacralisation, par les membres du clan, des premiers animaux pêchés. Il ne manque que la consommation de la chair pour avoir un sacrement totémique complet.

Mais il y avait, outre ces cérémonies de clans, une série de cérémonies magico-religieuses, peut-être d'anciens clans, qui paraissent n'avoir été que des fêtes efficaces de toute la tribu ; elles étaient destinées à la reproduction des poissons et des gibiers, et conféraient aux pêcheurs et chasseurs les pouvoirs magiques nécessaires. Elles se présentaient avec un caractère suffisamment uniforme dans toutes les îles occidentales. D'autres cérémonies, qui semblent avoir échappé à l'organisation en clans, avaient trait à l'agriculture. Nous nous trouvons en somme, ici, au début de religions tribales, à un stade des plus intéressants des systèmes religieux. Il est extrêmement remarquable que l'apparition des masques soit concomitante de ces rituels. Peut-être y a-t-il là un fait de la plus haute importance pour expliquer l'emploi du masque et les rites religieux des sociétés d'hommes et des sociétés secrètes dans le monde mélanésien ? Les clans semblent avoir joué un certain rôle, du moins dans le recrutement des acteurs de ces cérémonies, et la possession des masques. Il est notable, en particulier, que les cérémonies pour la fabrication de l'eau et du vent appartenaient à des individus des clans de la phratrie de l'eau.

/259/ Les autres traits religieux du totémisme, tabou du totem, relation sympathique entre le totem et les membres du clan, sont aussi clairs ; mais comme ils retentissent plutôt sur la moralité que sur la religion nous les négligeons pour l'instant et il nous suffit de dire que l'identification va assez loin pour que, par exemple, les « crocodiles » soient réputés « forts et violents », les « shovel nosed skate (un poisson) », « doux et paisibles ».

La mythologie totémique n'avait laissé que de peu abondantes traces au moment où MM. Haddon et Seligmann ont recueilli les traditions. Deux mythes seulement de Yam et de Mabuiag ont été conservés, et ne font rien paraître

d'analogue aux mythes de l'*alcheringa* des Arunta, quoi qu'il s'agisse bien de l'origine des clans.

M. Haddon range sous la rubrique des mythes totémiques, le mythe du héros Kwoiam. Il a sans doute raison en ce qui concerne l'île de Muralug, où le culte de cet être avait donné naissance à un clan (fait remarquable de totémisme à totem personnel mythique). Mais ce n'était pas le cas à Mabuiag, où a été recueilli ce mythe, et où a été observé le culte. D'ailleurs, M. Haddon convient que le culte est « postérieur au totémisme ». Il n'a de totémique que le nom, *augud*, donné aux objets en corne de croissants le *giribu* et le *kutibu*, qui servent aux gens des diverses tribus de symboles et de représentants en guerre de Kwoiam, le héros guerrier (Contes du sentier de guerre). Le culte de Kwoiam était un culte des hommes, très marqué, et appartenait surtout à la phratrie du grand *augud*, mais il était commun à toute la tribu. C'est à lui que se rattachent, dans la plupart des îles, et le camp sacré des hommes, le *kwod* et le culte des crânes, et, par suite, la chasse aux têtes. Tout ce qui concerne ce culte nous semble remarquablement élucidé dans le travail de nos auteurs. Mais nous croyons vraiment inexact le rapprochement tenté entre les *augud* de Kwoiam et les *churinga* arunta. Les uns sont des symboles d'ancêtres totémiques *individuels*, les autres sont les symboles d'une divinité presque entièrement constituée.

A l'île de Yam il y a aussi un culte des héros : c'est celui de Sigai et Maiau. Mais, chose remarquable, ce culte est d'une espèce intermédiaire entre un culte totémique et un culte personnel, car précisément les initiés savent que /260/ Maiau et Sigai n'existent pas, et qu'ils ne sont que les noms, pour les femmes, des deux totems, du crocodile et du requin « à tête de marteau ». M. Haddon a tout à fait raison de signaler l'importance de ces faits qui nous permettent de comprendre comment le totémisme a pu évoluer et se décomposer en polythéisme.

Au moment où M. Haddon et ses collaborateurs sont arrivés dans les îles, la magie ne persistait plus que faiblement et d'une façon pour ainsi dire souterraine. Pourtant elle a joué un grand rôle dans ces tribus, et a dû y avoir un type très particulier. Sur l'initiation du magicien et sur le matériel magique les observations ont pu être excellentes. Sur les rites et les formules, elles ont été fatalement plus sommaires, et par suite insuffisantes. Mais les faits avaient disparu. M. Ray a cru pouvoir signaler, peut-être sur la foi de *teachers* samoans (catéchètes, missionnaires), la notion de *mana* dans ces

tribus. M. Haddon a refusé d'ajouter foi à cette identification du mot d'*unewen* (ou *wenewen*), qui veut dire formule, avec le mot de *mana*, qui veut dire formule et bien d'autres choses. M. Haddon a évidemment bien fait, mais pour d'assez mauvaises raisons (cf. les textes cités).

Les cultes funéraires avaient eux aussi disparu à peu près complètement en 1898. Mais M. Haddon en avait encore observé dix ans plus tôt, et a pu très bien se faire renseigner sur eux. Ils n'offraient rien de particulièrement remarquable en dehors de la naissance très nette de cultes ancestraux (culte des *markai*, morts, surtout à Tutu). La description excellente fait regretter que M. H. ait donné une explication un peu simpliste des danses de masques représentant les morts.

L'initiation est la dernière des grandes institutions religieuses sur laquelle M. Haddon nous ait informés. Elle semble avoir été, dans ces tribus, d'un type fréquent ; elle consistait dans la séparation du jeune initié et des femmes, dans une éducation morale et un jeûne à la brousse, qui représentaient, surtout pour les non-initiés, soi-disant, une mort et une renaissance.

Les relations, à Kiwai surtout, entre les rites agraires et les rites d'initiation, ont été bien notées, et sont un phénomène important.

/261/ M. Haddon a ajouté, chaque fois qu'il l'a pu, des renseignements sur l'initiation et le totémisme, dans les tribus néo-guinéennes de Daudai, etc., et la tribu australienne presque entièrement décomposée des Yarraikanna du cap York.

[LES TRIBUS DE L'AUSTRALIE DU SUD-EST]
(1906)*

/177/ Le livre de M. Howitt¹, l'un des fondateurs de l'ethnographie australienne, l'un des collaborateurs de Morgan, était impatientement attendu. Le sens remarquable des faits, la sobriété, la simplicité, la profondeur relative si remarquables dans les premiers travaux de notre auteur l'avaient mis hors de pair, à la date déjà ancienne où il a commencé à les publier.

* Extrait de l'*Année sociologique*, 9.

1. Howitt A.W., *The Native Tribes of South East Australia*. London, 1904.

mènes juridiques et religieux. Signalons quelques faits vraiment notoires : les fonctions et les techniques héréditaires et quasi-religieuses qui appuient remarquablement les hypothèses que nous avons émises dans notre dernier mémoire sur la magie ; des phénomènes économique-juridico-religieux du genre du *potlatch* américain, chez les Dieri où l'obligation d'échanger est connue sous forme religieuse et nous aurons omis bien peu de choses vraiment nouvelles ; car en ce qui concerne le sujet si intéressant des débuts de l'art (musique et poésie), M. Howitt ajoute fort peu à ce qu'il a déjà publié, bien que ce sujet soit plus près des phénomènes religieux.

Quant aux phénomènes religieux, leur étude est concentrée : sur les rites funéraires ; sur quelques représentations collectives ou plus spécialement mythologiques ; enfin et surtout, sur les rites d'initiation et sur la magie.

I. Les rites funéraires sont étudiés, avec les représentations concernant l'âme et la survivance, au chapitre VIII. Peu de faits nouveaux, et plutôt des compléments : sur les croyances wurunjerri, kulin, les rites dieri et l'endocannibalisme qu'ils comprennent ; sur l'orientation du mort dans la direction de son camp de naissance et les classifications des sous-totems mortuaires ; sur l'utilisation magique des cadavres et de la main du mort (chez les Kurnai). M. Howitt revient sur l'importance du rêve dans la formation de la notion d'âme.

II. La partie la plus intéressante de cette section du livre est celle où M. Howitt discute le caractère général de la mythologie australienne et la croyance aux grands dieux. Sa compétence linguistique, sa profonde connaissance du caractère australien lui ont grandement servi et il exprime ce que nous croyons être, en grande partie, la vérité. D'abord, à l'aide des documents rassemblés par M. Siebert, et dont nous rendons compte plus loin, il établit que la notion de *mura mura* chez les Dieri se résout en une série de notions d'individus mythiques, de tous points comparables aux ancêtres de l'*alcheringa* chez les Aruntas.

/180/ Ainsi se confirme une hypothèse que nous avons déjà émise par le flottement des données de M. Gason. Les Muk-Kurnai, les grands ancêtres des Kurnai sont, suivant M. Howitt, conçus de la même façon. Nous ne savons pourquoi les Bookoomurri des Wathi Wathi ne sont pas, eux aussi, rattachés à la même classe d'individus. Quoi qu'il en soit, voilà un type de représentations mythiques qui prend une singulière extension et qui semble primer les grands dieux.

Ceux-ci sont conçus comme des espèces de chefs, de vieux, de pères (Mungan-Ngawa), de grands magiciens sanctionnant les fautes commises contre les règles, en particulier contre les interdictions rituelles pesant sur les initiés. Mais c'est surtout à l'égard des non-initiés qu'ils ont une personnalité mythique. Leur rite est relativement effacé, et ils ne sont guère que des éléments des mystères de la confrérie des hommes. Peut-être M. Howitt n'a-t-il pas assez accentué sa démonstration sur ce point. Pour nous, nous sommes frappés du fait que *Mungan-ngawa*, le « Notre père » kurnai, soit identifié, en fin de compte, avec le *bull-roarer*, le *tundun*, dont il est le père, et dont il a un petit-fils. Nous sommes persuadés que le rapprochement des textes et des notes, montre qu'il y a dû avoir un temps avant les missions, où les Kurnai révélaient aux jeunes initiés que *tundum*, n'était autre qu'une figure mythique imaginaire, à l'usage des femmes et des enfants, et dont toute la réalité serait les sons du « diable » que sonnent les hommes. Ceci posé, nous ne faisons nullement difficulté pour convenir que nous saisissons les civilisations du Sud-Est australien sur le point de passer, par suite de la cohésion tribale, à la conception du grand dieu.

III. Les rites d'initiation sont plus complètement étudiés que les autres. M. Howitt tente même à leurs propos une étude de répartition des types qu'ils affectent dans l'aire étudiée. Les résultats en sont à notre avis, définitifs : il y aurait trois genres de cérémonies d'initiation. Les unes localisées à l'extrême Sud-Est du continent, comprennent, outre le schème fondamental, l'extraction de la dent. Les autres localisées à l'Est (Queensland méridional) seraient du type de la Bora (tribu de Maryborough), et comporteraient surtout des combats rituels. Les autres enfin, sont toutes pratiquées à l'Ouest de ces deux régions et comprennent la cir- /181/ concision et éventuellement la subincision.

Le schème de toutes ces cérémonies est excellemment décrit. C'est partout le même principe : l'initiation est le fait de la tribu, spécialement convoquée, solennellement rassemblée ; elle se fait par l'action combinée des phratries, des clans, des classes matrimoniales quand il y a lieu, et il est général que le parrain soit le beau-père (tribal) du novice ; elle consiste essentiellement : dans la séparation définitive du jeune homme et de sa mère, symbolisée de diverses façons ; dans une mort et une renaissance simulées, avec introduction de la nouvelle âme et la dation du nom ; dans l'observance d'un temps de jeûne et d'interdictions diverses ; dans l'introduction aux mystères de la tribu et à sa morale.

contrée tabou. Sur les classifications primitives, on trouvera une assez grande quantité de faits et de circonstances nouvelles. Le tableau des totems et sous-totems wotjobaluk, enfin complet, est des plus intéressants pour nous.

VI. La seule véritable lacune qui soit à regretter dans les observations de M. Howitt touchant la religion, concerne le totémisme. S'il a ajouté quelques documents décisifs sur les totems kurnai, quelques renseignements complémentaires sur les totems sexuels très répandus dans le Sud-Est australien, sur les classifications des Wakelbura, s'il a exposé fort prudemment une théorie qui se rapproche plutôt de celle de M. Haddon que d'aucune autre, il n'en a pas moins grandement négligé un grand nombre de faits. Sans parler de toutes les tribus dispersées où il n'y a presque rien eu à glaner. M. Howitt eût dû pousser plus loin son analyse et faire pousser plus loin celle de M. Siebert son collaborateur pour les croyances dieri. Les renseignements concernant les cérémonies du type de l'intichiuma chez les Dieri sont plus incomplets que ceux que Gason avait autrefois publiés. Et quoique la fameuse légende des *Murdu* et de l'origine de l'exogamie soit bien discutée la nature de la mythologie totémique, la notion de la renaissance des Mura-Mura, tout cela reste dans l'ombre. Le groupe des tribus Dieri, Urubunnu, Yaurorka, Yantruwanta est pourtant tellement important que nous sommes assurés qu'une étude tant soit peu prolongée eût conduit à des résultats fondamentaux, typiques.

[LES EUAHLAYI]
(1907) *

/230/ Mrs. Langloh Parker a déjà publié deux recueils de contes australiens¹; l'édition en fut excellente. Elle nous donne ici une monographie de la tribu des Euahlayi (Yualaroi de M. Howitt), à laquelle elle avait emprunté la plupart de ses contes. Elle connaît cette population depuis l'arrivée des

* Extrait de l'*Année sociologique*, 10.

1. Nutt, 1898, 1900.

2. K. Langloh Parker, *The Euahlayi Tribe. A Study of Aboriginal Life in Australia. With an Introduction by Andrew Lang*, Londres, 1905.

premiers colons, dont elle fut : et elle la connaît intimement, ayant eu, ce que n'ont pas d'ordinaire les ethnographes, un contact long de près de trente ans, et des relations personnelles, surtout avec les femmes, d'ordinaire si distantes de l'observateur. Peut-être pourtant ces relations n'ont-elles pas été absolument étroites, (mention d'interprètes), et Mrs. Parker ne fait-elle pas assez la part d'une décomposition très ancienne de cette tribu. (Elle a pourtant noté la diversité d'origine des personnes qu'elle connaissait dans *More Australian Legendary Tales*). En tout cas son livre est excellent, quelque modeste qu'il se présente. Naturellement les inclinations primitives de l'auteur ont prévalu et il a surtout trait aux croyances et aux rites.

Le fait sur lequel ce livre nous apporte le plus de renseignements vraiment neufs, c'est celui des totems secondaires, ou totems « multiples ». Les Euahlayi sont une des nombreuses tribus où les espèces animales et les choses sont réparties entre les différents totems, répartis eux-mêmes par phratries : ces classifications sont peut-être tout à fait du type que nous avons fait connaître ; elles sont ici fort bien décrites, du moins quant à l'abondance des mentions de choses classées. Nous voyons pourtant deux lacunes : les vents sont bien répartis entre les totems, mais il ne nous est pas parlé de l'orientation des clans qui est bien probable, comme chez les Wotjobaluk ; d'autre part, la fonction de ces sous-totems est mal définie, sauf en ce qu'ils servent de présages et d'auxiliaires. La solidarité morale entre les sous-totems et les membres du clan, par contre, est assez bien marquée, car ceux-ci ne tolèrent pas l'insulte qu'on adresse aux espèces ou choses associées. Il semble d'ailleurs que si les phratries (sang noir et sang clair) ne gouvernent pas la répartition des totems, elles gouvernent celle des sous-totems.

/231/ Sur les totems eux-mêmes, peu de faits nouveaux : une légende remarquable qui les dérive des différentes parties du corps de Byamee, le grand dieu dont nous allons parler ; une forme remarquable du tabou totémique qui n'interdit pas la consommation ni le meurtre du totem, mais interdit l'insulte, l'interdiction alimentaire étant réservée à l'espèce totémique consacrée à l'individu, magicien ou barde, et non pas au totem du clan. M. Lang dans sa préface prétend qu'il n'y a pas ici de cérémonies du genre de l'*intichiuma*, il semble pourtant qu'il y ait quelque chose de ce genre, même avec un pouvoir reconnu aux membres du totem sur les espèces sub-totémiques.

A la question controversée de l'existence des grands dieux chez les Australiens, Mrs L. Parker apporte encore sa contri-

bution. Il faut dire en effet, avec M. Lang, que le mythe de Byamee, le dieu mystique, père de tout, est très nettement développé. Substance des totems, ancêtre de tous les êtres avec ses deux femmes, fondateur des rites et des lois, il est, chose remarquable, toujours existant et tout puissant. Selon l'auteur, il serait imploré dans deux circonstances, par des prières proprement dites : au moment de l'initiation, les vieilles gens recommanderaient les jeunes gens et la tribu à la bonté efficace de Byamee, dont on vient d'observer les commandements par les solennités accomplies et les épreuves subies ; au moment de la mort, le *wirreenun*, magicien-prêtre, supplierait le dieu de recevoir l'âme au ciel. Quant à nous, si nous ne doutons pas, contrairement à M. Tylor, de l'originalité du mythe de Byamee, nous doutons fort que ces deux rites ne soient pas d'importation européenne. Le compte rendu que Mrs Parker faisait dans un ouvrage précédent, de la cérémonie funéraire, nous rapprochait plus d'une simple imitation d'un service de clergyman : la face tournée vers l'Est, la compoction, la tête baissée de l'officiant et des assistants, tout nous donnait une impression que ne suffit pas à détruire l'affirmation que les Euahlayi ne connaissaient pas de missionnaires. Ils portaient pourtant dès lors des chemises et ont dû assister à des enterrements de colons. Pour la prière en faveur de l'initié, nous laisserions un peu plus de marge, mais bien peu, à l'invention des noirs. Ét, à nous, Byamee nous semble un grand dieu australien du type bien reconnu par M. Howitt, avec femmes et enfants, avec des relations bien établies entre lui et l'initiation, entre lui et un certain nombre d'autres dieux ; Daramulun, lui-même le grand dieu du S.-E. entre dans sa mythologie, ainsi que le « diable », l'instrument-dieu que l'on sonne dans les mystères. Tout ce qui reste à notre avis de la longue argumentation où M. Lang fait état de ce fait contre les théories de MM. Howitt et Frazer, c'est que cette notion de grand dieu se retrouve ici dans une société à filiation utérine, parfaitement caractérisée, valable pour les totems et les classes. Mais on sait que nous attachons ici moins d'importance à la filiation utérine proprement dite que ne font les autres critiques, et que nous considérons, depuis les premiers travaux de M. Durkheim, les classes matrimoniales comme déjà causées par l'apparition de la filiation masculine.

Au surplus, Byamee nous paraît, et c'est ici un point que M. Lang eût pu noter, non seulement un dieu tribal, mais même un dieu national, peut-être même international. Nous remarquons en effet, non seulement que son mythe s'étend très loin, ce que nous savions déjà, mais encore qu'il domine

des rites d'initiations auxquels sont convoquées de lointaines tribus, et même, probablement, des tribus provenant de groupes très peu apparentés. Un certain nombre d'entre elles divergent même au point de ne pas avoir le même signe d'initiation, l'extraction de la dent.

Les rites d'initiation sont l'objet d'une longue et excellente description. Ils sont du type régulier du Sud-Est, et de tout point comparables aux rites des Wiraidjuris. Comme eux, ils comprennent de longs stationnements dans des clairières circulaires, des passages au feu, des présentations des choses sacrées, des représentations mystiques, magiques et religieuses ; mais ce qui est plus singulier, c'est la part que semblent y avoir joué les rites pénaux et des sortes de sacrifices humains. La longueur des initiations et des stages est considérable. Il nous est enfin exactement noté que chacune de ces phases correspond à la levée d'un tabou alimentaire. Nous notons précieusement ce fait, à notre avis décisif pour la théorie et de l'initiation et du tabou.

Le sujet auquel Mrs Langloh Parker a peut-être accordé la meilleure attention, c'est la magie et les magiciens. Nous avons, si souvent décrit ici les grandes lignes des institutions magiques australiennes que nous ne voulons pas revenir sur des faits d'un type déjà bien connu. Nature de la révélation et origine des pouvoirs magiques des *wirreenun*, /233/ nature des rites et conditions de leur accomplissement, n'ont rien d'extraordinaire. Ce qui est singulier dans les croyances euahlayi, c'est l'existence du *yunbeai*, du totem individuel des magiciens, âme extérieure collective d'un individu (M. Thomas en a fait remarquer la rareté en Australie ; ce totem est doublé de l'arbre *Minggah*, où réside encore l'âme du magicien, sa sauvegarde, arbre dont l'ombre est tabou et gardée par des esprits.

Les rites concernant les femmes et les enfants, sont extrêmement bien décrits, et s'ils sont, en réalité, d'une forme banale, ont été si souvent négligés des observateurs qu'ils sont presque une nouveauté en ce qui concerne l'Australie.

A la mythologie qui ressortait de ses deux collections de contes, Mrs Parker ajoute ici de nombreux faits. Le monde des esprits euahlayi, apparaît comme très peuplé ; les classes sont certes mal formées entre eux, mais déjà des distinctions apparaissent ; les mythes astronomiques et naturistes semblent être très développés, mais entièrement dominés par la classification en totems [...].

derait. Strehlow nie formellement qu'il y ait réincarnation. Suivant lui, l'âme, une fois libérée du corps, s'en irait à l'île des morts, où, au bout d'un certain temps, elle serait anéantie : il lui serait donc impossible de se réincarner. Sans doute, pour lui aussi, la génération, chez les Arunta serait attribuée à des opérations mystiques, mais d'une autre nature. Il y en aurait de deux sortes. Sur chaque arbre ou rocher *nanja* (Strehlow dit *ngarra*), vivent des embryons d'enfants, appelés *ratapa*, qui sont du même totem que l'ancêtre dont l'arbre représente le corps. Ce sont ces embryons qui ont à la fois un corps et une âme, qui, en s'introduisant chez les femmes qui passent à leur portée, seraient la cause de la conception. Dans d'autres cas, c'est l'ancêtre qui intervient en personne. Il sort de terre et lance sur la femme un petit *churinga* spécial, appelé *namatuna*. Le *churinga* pénètre dans le corps de la femme et y prend forme humaine. Ce serait très exceptionnellement qu'il y aurait incarnation proprement dite et un même ancêtre ne se réincarnerait jamais qu'une seule fois.

Comme nous devons, dans un prochain ouvrage, discuter de près cette interprétation, nous ne nous arrêterons pas à l'examiner longuement. La seule analyse qui précède doit suffire à donner le sentiment qu'ici encore le désaccord porte sur la forme plutôt que sur le fond. Le *ratapa* qui pousse sur l'arbre *nanja*, c'est-à-dire sur le corps de l'ancêtre, en émane évidemment et l'exprime ; c'est donc quelque chose de l'ancêtre qui se réincarne. Et le *churinga* procréateur ne tient pas de moins prêt à l'être ancestral. Il est donc manifeste que l'enfant est, dans un cas comme dans l'autre, une émanation de l'ancêtre ; et c'est tout ce qu'implique le dogme de la réincarnation. Les contradictions que l'on a prétendu relever entre Strehlow, d'une part, Spencer et Gillen, de l'autre, ont donc été grandement exagérées.

C'est à la mythologie que ces livres apportent la contribution la plus neuve et la plus importante. Dans les ouvrages de Spencer et Gillen, les mythes arunta tenaient très peu de place, ils étaient à la fois rares et maigres. Au contraire, les /80/ documents réunis par Strehlow, et dont quelques-uns nous sont donnés dans l'original avec une traduction juxtaposée, font apparaître une abondante mythologie totémique, et qui présente des caractères très définis.

On y remarque notamment l'existence de véritables cycles mythiques qui se retrouvent dans les différentes tribus. Le mythe loritja des émous coïncide de tous points avec le mythe arunta sur le même sujet : c'est le même formulaire, ce sont les mêmes épisodes, la même histoire des sous-clans, etc. Mythes et cultes, par conséquent (car les formules du mythe

accompagnent des cérémonies) commencent donc à prendre un caractère international.

D'autre part, l'histoire légendaire que racontent ces mythes nous apparaît sous un nouvel aspect. C'est, comme on sait, l'histoire des premiers ancêtres, animaux et hommes à la fois, que ces peuples mettent à l'origine de leur civilisation. D'après Spencer et Gillen, ces troupes mythiques formaient des masses impersonnelles, sans chef, sans individualités distinctes, et qui n'accomplissaient que des actes d'une extrême généralité. A travers les récits que nous rapporte Strehlow, nous voyons au contraire, que chacun de ces groupes a à sa tête un chef ou plusieurs et que la troupe est formée de jeunes initiés. Nous savons même souvent leurs noms, leurs relations de parenté qui reproduisent les rapports entre totems et sous-totems. On nous dit ce qu'ils faisaient : ce sont des cérémonies totémiques qui ont pour objet d'initier les jeunes gens, de réaliser le totem, de fonder des places totémiques. Ainsi les chefs de l'eau fabriquaient la pluie, le tonnerre, les éclairs, la grêle, les sources en chantant et en dansant les uns autour des autres. Il semble même que la mythologie arunta ait abouti parfois à la formation de personnalités divines : on va jusqu'à nous parler de déesses. A vrai dire, nous croyons qu'il y a là une illusion ; il s'agit simplement de « dames », sorte de fées totémiques, « tantes » aveugles qui donnèrent la vue et la liberté aux kangourous et aux émous. Ce ne sont pas plus des déesses que les ancêtres mythiques ne sont des dieux. — Les mêmes remarques s'appliquent à la mythologie loritja.

Cette mythologie nous apporte, de plus, des renseignements précieux sur le rituel que M. Strehlow doit, d'ailleurs, étudier directement dans un prochain fascicule. Nous y trouvons, en effet le formulaire d'un grand nombre de cérémonies /81/ totémiques. Nous pouvons ainsi nous figurer, mieux que par le passé, les rapports entre la formule et le rite manuel, entre la représentation totémique, le rite oral et le mythe auquel la formule sert en quelque sorte de rubrique sommaire ; enfin nous connaissons la structure même de ces formules, leur sens littéral, leur prosodie.

A ce recueil de mythes relatifs aux ancêtres des totems, et qui se distinguent par leur caractère sacré, la manière ésotérique dont ils se transmettent, la foi qu'ils inspirent, M. Strehlow ajoute et M. Leonhardi oppose de courts recueils de contes : ce sont des traditions que l'on raconte aux femmes et aux enfants et qui, par leur contexte, semblent indiquer que les conteurs mystifient ceux auxquels ils s'adressent. Les plus importants sont des descriptions éxotériques de l'initia-

mais, en même temps, ils nous paraissent assez éloignés de ces mêmes cultes pour pouvoir être rapprochés des grands dieux. L'évolution commencée là-bas s'est achevée ici. Les habitants des Iles orientales n'ont plus de totems, ils n'en ont plus que des traces. Ils ont un culte national, celui de Bomai-Malu, beaucoup plus développé, et, à la suite de MM. Haddon et Rivers, on peut donner de ce fait une explication.

La décomposition du totémisme. — D'abord que reste-t-il du totémisme ? M. Durkheim, plus loin, dira ce qui en subsiste au point de vue juridique. Au point de vue religieux, il en persiste assez pour que nous soyons sûrs que les Miriam en particulier l'ont connu aussi développé que dans les îles de l'Ouest, et que dans les tribus de la Nouvelle-Guinée auxquelles, d'ailleurs, ils sont indubitablement associés. On trouvera les faits bien discutés par M. Rivers, par M. Haddon. Il y a même des phénomènes de classification. C'est déjà ce qu'avait signalé M. Hunt et nous ne croyons pas que, sur ce point, ses observations soient controuvées. Mais le seul cas de parenté directe entre animaux et groupes humains qui survive encore est celui d'une sorte de totem à la fois funéraire et sexuel : hommes et femmes deviennent, après la mort, des *lamar*, des esprits, mais qui ont une forme animale, différente pour chaque sexe. Un autre cas est celui de la forme animale du grand dieu, Bomai, qui est, comme la première de ses confréries, un crocodile, *Beizam* ; ses gens s'appellent eux-mêmes des *beizam*. Même on dit à M. Haddon, dans le jargon où on lui transmet la plupart de ses documents : *Beizam zogo belong we*. Nous ne doutons donc pas que le culte national ne se soit développé à partir de celui d'un totem tribal ; peut-être est-ce celui de la société des hommes ? Notre hypothèse est assez différente de celle de MM. Haddon et Rivers qui pensent que le culte de Beizam et celui de Dogai, par la manière dont ils s'opposent et se balancent, semblent plutôt être d'anciens cultes de phratries. Mais, en réalité, ces deux explications ne sont pas tout à fait incompatibles l'une avec l'autre ; car, en général, les totems tribaux sont d'anciens totems de phratries. En tout cas, il est bien certain que tous /89/ les membres de la confrérie des *beizam*, bien que recrutés dans des clans locaux différents, se considèrent tous comme parents ; ils sont tous des crocodiles. Cette parenté est établie, et par les rites funéraires, et par les cérémonies du grand culte Bomai-Malu, et par divers pouvoirs que ces gens possèdent, notamment celui d'imposer des tabous de propriété à forme de crocodile. L'association du nom animal et du culte des animaux semble donc n'avoir persisté d'une manière durable que dans les formes les plus récentes, les plus évoluées

du totémisme, là où elle eût dû disparaître, si les phénomènes sociaux régressaient suivant la même loi que les phénomènes psychiques.

Mais si peu de chose subsiste qui mérite à quelque degré le nom de totémisme, au contraire bien des croyances, bien des institutions ne s'expliquent, surtout chez les Miriam, que par le totémisme. La plupart sont rangées, arbitrairement, sous la rubrique magie, simplement parce que l'action des rites y est « intrinsèque » : M. Haddon suit ici la définition de M. Frazer que, par ailleurs, il n'admet pas. Les pratiques ainsi cataloguées sont des actions exercées par des clans locaux déterminés sur des plantes et des animaux qui sont appelés leur *zogo* ou leur *agud*. Ce dernier mot est identique à l'*augud* des îles de l'Ouest et signifie totem. Le *zogo*, c'est, dans les dialectes des îles orientales, ce que font les membres de la confrérie (appelés *zogo*), laquelle est d'ordinaire recrutée dans des familles, quelquefois dans des villages d'un district ou de districts associés. Les *zogo* ce sont aussi les charmes ; le même mot désigne le caractère des mots et des formules qui sont employés dans les rites et qui portent le nom de *zogo mer*. M. Haddon, qui sent toute l'importance de ces notions abstraites et confuses, remarque lui-même l'analogie du *zogo* avec le *haze* de Lifu et le *mana* malayo-mélano-polynésien. C'est le pouvoir sur les choses, tel qu'il se manifeste dans les *intichiuma* australiens. On retrouve même le mécanisme de l'*intichiuma* presque intact. Ainsi un *zogo mer*, de l'Imergali, qui appartient à un sous-groupe religieux de Mer, s'exprime ainsi : « Pluie, mon *zogo*, donne-moi vie ». Et il est bien spécifié que c'est tel groupe local qui possède la cérémonie, soit par droit de naissance, soit qu'il l'ait reçue d'un autre groupe. Un exemple concret fera mieux comprendre l'intérêt de ces faits. Le *nam zogo*, ou charme des tortues, est fort important dans ces tribus ; /90/ il est pratiqué par les gens d'un seul village. Ce charme, dressé sur la plage, consiste en une effigie de totem mâle et une autre de femelle ; ce sont des *lamar*, des esprits, auxquels les gens de la confrérie s'adressent et, grâce aux paroles prononcées, les tortues, dans la mer, vont s'accoupler et se reproduire. Le mythe raconte que, seul, celui qui leur avait parlé put les prendre, et c'est encore grâce à ces rites que les tortues, aujourd'hui, se laissent prendre ou partent. On voit qu'en définitive, les pratiques et même le mythe totémiques subsistent ; seul le cadre dans lequel elles se développent a changé. Le clan est remplacé par la confrérie.

D'autres *zogo* nous semblent occuper une place intermédiaire entre les cultes totémiques et les cultes agraires. Les

près le rôle qui, dans d'autres tribus, revient à la phratricie spectatrice d'une cérémonie offerte par un clan de l'autre phratricie ; ce sont les *zagareb le*, gens du tambour et du chant, qui chantent, battent la mesure, font la musique. Ce sont enfin les *tebud*, les amis, qui n'ont aucun rôle sinon de nourrir les liturges. De ces confréries, aucun homme de Mer n'est exclu, sauf les étrangers.

Le rituel consiste en manifestation et port de masques (il y en a un ou plusieurs selon les confréries). Les plus importants sont à forme de crocodile et de requin. Il y a, de plus, adoration d'une sorte d'autel qui semble avoir donné naissance à une sorte de culte épigone, indépendant, danses, mimiques des diverses confréries des Beizam boai. Ces danses se font de village en village, comme une sorte de pèlerinage qui retrace les aventures de Bomai Malu. — Quant au mythe, il est intermédiaire entre celui d'un animal totémique qui tiendrait du requin et du crocodile (avec êtres subsumés) celui d'une constellation qui règle une partie de la vie agricole et humaine, et celui d'une divinité héroïque, humaine, symbole de la force guerrière des Miriam. Les épisodes du mythe, comme les diverses cérémonies et les diffé- /92/ rents ordres des Beizam, sont partagés entre les villages.

Suivant M. Haddon, ce culte serait d'importation étrangère ; il croit trouver une preuve de cet emprunt dans les voyages que le mythe prête au héros. Le culte d'un dieu individuel, anthropomorphique, serait venu de la Nouvelle-Guinée dans les Iles de l'ouest et, de là, dans celles de l'est où, par suite de la prospérité qui y règne, il aurait balayé le totémisme. Il n'est pas *a priori* impossible que les choses se soient passées ainsi ; l'extension rapide de ces grands cultes, mal définis, s'observe même en pays de totémisme, en Australie comme en Amérique. Mais il nous paraît douteux que le cas de Bomai-Malu soit un fait de ce genre. Sans doute, d'après le mythe, Bomai est venu de l'ouest et, peut-être, de la Nouvelle-Guinée. Mais cela peut tout aussi bien signifier que les Miriam ont emporté ce culte avec eux dans leurs émigrations d'abord vers le sud (îles de l'ouest), ensuite vers l'est. En tout cas, nous apercevons plus de différence que de parenté entre le culte et le mythe de Kwoiam et celui de Bomai-Malu ; même ce dernier nous paraît avoir plus de rapports avec les mythes totémiques du requin et du crocodile à Yam. Si donc la vague qui apporta le culte national à Mer et dans les îles Murray a vraiment passé sur les îles de l'ouest, elle y a certainement laissé peu de traces. Et il ne faut pas tenir un compte exagéré du mythe : le mythe de Malu n'est pas historique, selon nous, mais descriptif. Il nous paraît donc préférable d'y voir le

produit d'une évolution indépendante. Etant données surtout les marques manifestement totémiques de ce culte, il est tout naturel de supposer que Bomai-Malu-Beizam est un ancien totem, peut-être de phratrie, qui, pour une raison quelconque, a été amené à prendre une place prépondérante. La société des hommes qui, à l'origine, se confond avec le système des clans totémiques, se serait donc concentrée tout entière autour de ce culte qui aurait absorbé les autres ou se les serait subordonnés. Nous aurions ainsi, dans ce cas privilégié, un moyen de nous figurer comment on est passé du totémisme néo-guinéen aux formes religieuses plus avancées des îles de l'ouest, et finalement à celles, plus évoluées encore, de l'est.

Nous ne parlerons que brièvement de la magie à laquelle M. Haddon rattache nombre de *zogo* que nous avons rangés dans la religion, ainsi que des pratiques qui se rapportent ou au totémisme finissant ou aux débuts du culte agraire. Même /93/ on dirait qu'une partie de la magie maléficatrice et presque toute la nécromancie ressortissent à la confrérie de Beizam-boai, tandis que ce sont les *zagareb le*, qui seuls fournissent les médecins. — Par une assez curieuse inconséquence, M. Haddon, qui rattache la divination à la magie, n'en parle qu'à propos de la religion, pour nous signaler, entre autres choses, un bien curieux procédé de divination à l'aide d'une sorte d'autel-carte où le mouvement des animaux épiés décèle le mouvement des événements.

Les rituels funéraires sont ceux du double enterrement, dans le cas des adultes seulement. Une partie en est presque toujours collective, parce qu'elle nécessite la présence de toutes sortes de parents, et des visites de presque toutes les confréries qui honorent la mort de leurs rites et de leurs chants. Ces faits sont vraiment superposables aux honneurs rendus par le *tubuan* et le *duk duk* en certaines parties de la Mélanésie. [...]

[LES ARANDA ET LORITJA D'AUSTRALIE CENTRALE II]
(1913) *

/101/ Ces deux nouveaux fascicules de l'œuvre de M. Strehlow¹ sont consacrés au culte totémique des Arunta et des Loritja. Ils sont précédés d'une importante préface du regretté

* Extrait de l'*Année sociologique*, 12.

1. Strehlow C., *Die Aranda-und Loritja-Stämme in Zentral-Aus-*

autres, la très grande similitude des cérémonies aranda et des cérémonies loritja font supposer qu'il a eu affaire à des cultes déjà composites. La langue dans laquelle sont rédigées les formules confirme cette supposition : car celles qui sont attribuées aux Loritja sont parfois écrites en aranda et inversement ; on peut citer également des mots aranda loritjisés et *vice versa*, alors que la langue des uns ressortit au rameau septentrional des langues australiennes, celle des /103/ autres au rameau méridional, qui, d'ailleurs, à travers le centre, s'étend jusqu'à l'ouest. Comme, entre ces deux régions, il existe des frontières où l'on emploie un jargon international dont parlaient déjà Spencer et Gillen³, il est à craindre que les textes rapportés par M. S. n'aient été parfois rédigés dans un jargon de ce genre. En tout cas, il est certain que les Aranda de l'ouest, étudiés plus spécialement par M. S., ont moins bien conservé leurs coutumes que ceux d'Alice Springs qu'avaient observés MM. Spencer et Gillen. Aussi, bien que ces auteurs aient une bien moindre connaissance de la langue, leurs observations gardent une grande valeur.

M. Durkheim, dans le livre cité, a déjà discuté les principales divergences qui séparent M. S. de MM. Spencer et Gillen dans la description des *intichiuma* ou *mbatjalkatiuma*, comme dit Strehlow, probablement avec raison. Pour tout ce qui concerne les principes fondamentaux du rite, son efficacité, le sacrement totémique et son importance, les auteurs anglais et l'écrivain allemand sont, au fond, d'accord. Sur bien des points, le second ne fait que compléter utilement les informations des premiers, et en particulier pour ce qui regarde les effusions de sang et le rôle qui leur est attribué. Nous noterons surtout la distinction de deux sacrements, l'un qui est fait avant la cérémonie et qui a pour objet de sacrifier l'officiant, l'autre qui a lieu après et qui est destiné à lever les interdits dont sont frappés pour tous la plante ou l'animal totémique. Non moins intéressante, la différence signalée entre les *intichiuma* d'animaux et ceux de plantes non comestibles : car rien ne prouve mieux le rôle purement religieux du totémisme. Enfin, nous avons des cultes qui, tout en étant parents des rites totémiques en ce qu'ils sont célébrés par des clans, se rapportent à des personnalités mythiques qui n'ont plus rien de commun avec les totems. Les technologues auront à tenir compte du remarquable culte totémique de la pierre chez les Loritja, on y aperçoit les rapports qui unissent le culte à la technique.

Mais la plus importante contribution de ces deux fascicules

3. *North. Tr.*, p. 413.

REPRÉSENTATIONS COLLECTIVES ET CIVILISATIONS

est la publication du texte même des formules chantées, texte qu'accompagne une double traduction, l'une juxtalinéaire, l'autre paraphrasée. Nous possédons ainsi un précieux recueil de 1 500 vers aranda qui forme une sorte de Rig Veda /104/ australien. Les travaux futurs sur ces rituels pourront s'appuyer sur une solide base philologique. Si les traductions proposées sont parfois douteuses, il n'en reste pas moins que la plus grave lacune laissée par les ouvrages de MM. Spencer et Gillen est désormais comblée.

chapitre 5

théorie des civilisations

est le principal de nos auteurs. Il est...
théorie des civilisations

Le premier chapitre de ce livre est consacré à l'étude des civilisations...
Il est divisé en deux parties principales : la première est consacrée à l'étude des civilisations...
La seconde partie est consacrée à l'étude des civilisations...
Le deuxième chapitre est consacré à l'étude des civilisations...
Il est divisé en deux parties principales : la première est consacrée à l'étude des civilisations...
La seconde partie est consacrée à l'étude des civilisations...
Le troisième chapitre est consacré à l'étude des civilisations...
Il est divisé en deux parties principales : la première est consacrée à l'étude des civilisations...
La seconde partie est consacrée à l'étude des civilisations...
Le quatrième chapitre est consacré à l'étude des civilisations...
Il est divisé en deux parties principales : la première est consacrée à l'étude des civilisations...
La seconde partie est consacrée à l'étude des civilisations...
Le cinquième chapitre est consacré à l'étude des civilisations...
Il est divisé en deux parties principales : la première est consacrée à l'étude des civilisations...
La seconde partie est consacrée à l'étude des civilisations...
Le sixième chapitre est consacré à l'étude des civilisations...
Il est divisé en deux parties principales : la première est consacrée à l'étude des civilisations...
La seconde partie est consacrée à l'étude des civilisations...
Le septième chapitre est consacré à l'étude des civilisations...
Il est divisé en deux parties principales : la première est consacrée à l'étude des civilisations...
La seconde partie est consacrée à l'étude des civilisations...
Le huitième chapitre est consacré à l'étude des civilisations...
Il est divisé en deux parties principales : la première est consacrée à l'étude des civilisations...
La seconde partie est consacrée à l'étude des civilisations...
Le neuvième chapitre est consacré à l'étude des civilisations...
Il est divisé en deux parties principales : la première est consacrée à l'étude des civilisations...
La seconde partie est consacrée à l'étude des civilisations...
Le dixième chapitre est consacré à l'étude des civilisations...
Il est divisé en deux parties principales : la première est consacrée à l'étude des civilisations...
La seconde partie est consacrée à l'étude des civilisations...

[NOTE SUR LA NOTION DE CIVILISATION]

(1913) *

/46/ Une des règles que nous suivons ici est, tout en étudiant les phénomènes sociaux en eux-mêmes et pour eux-mêmes, de ne pas les laisser en l'air, mais de les rapporter toujours à un substrat défini, c'est-à-dire à un groupe humain, occupant une portion déterminée de l'espace et représentable géographiquement. Or, de tous ces groupements, le plus vaste, celui qui comprend en soi tous les autres et qui, par conséquent, encadre et enveloppe toutes les formes de l'activité sociale est, semble-t-il, celui que forme la société politique, tribu, peuplade, nation, cité, Etat moderne, etc. Il semble donc au premier abord, que la vie collective ne puisse se développer qu'à l'intérieur d'organismes politiques, aux contours arrêtés, aux limites nettement marquées, c'est-à-dire que la vie nationale en soit la forme la plus haute et que la sociologie ne puisse connaître des phénomènes sociaux d'un ordre supérieur.

Il en est cependant qui n'ont pas des cadres aussi nettement définis ; ils passent par-dessus les frontières politiques et s'étendent sur des espaces moins facilement déterminables. Bien que leur complexité en rende l'étude actuellement malaisée, il importe cependant de constater leur existence et de marquer leur place dans l'ensemble de la sociologie.

L'ethnographie et la préhistoire ont particulièrement contribué à tourner l'attention de ce côté.

L'énorme travail qui, depuis une trentaine d'années, s'est poursuivi dans les musées d'ethnographie d'Amérique et d'Allemagne, dans les musées préhistoriques de France et de Suède surtout, n'est pas, en effet, resté sans résultats théoriques. Surtout du côté ethnologique, des nécessités

* Extrait de l'*Année sociologique*, 12.

scientifiques de simplification et de catalogue et même de simples nécessités pratiques de classement et d'exposition ont abouti à des classifications à la fois logiques, géographiques et chronologiques : logiques, parce qu'en l'absence d'histoire possible, la logique est le seul moyen d'apercevoir, au moins à titre hypothétique, des séquences historiques d'instruments, de styles, etc. ; chronologiques et géographiques parce que ces /47/ séries se développent dans le temps comme dans l'espace, en s'étendant à une pluralité de peuples différents. Il y a longtemps que dans les musées américains on a exposé des cartes montrant l'extension de tel ou tel type d'art, ou que, dans les musées préhistoriques on a proposé des schémas généalogiques des formes de tel ou tel instrument.

Il existe donc les phénomènes sociaux qui ne sont pas strictement attachés à un organisme social déterminé ils s'étendent sur des aires qui dépassent un territoire national ou bien ils se développent sur des périodes de temps qui dépassent l'histoire d'une seule société. Ils vivent d'une vie en quelque sorte supra-nationale.

Mais il n'y a pas que la technologie ou l'esthétique qui posent ces problèmes. La linguistique a, depuis longtemps, établi nombre de phénomènes du même genre. Les langues parlées par des peuples différents ont entre elles des liens de parenté : certaines formes verbales, grammaticales, etc., se retrouvent dans des sociétés différentes. Elles permettent de grouper celles-ci en familles de peuples qui sont ou ont été en rapport les uns avec les autres ou qui sont issus d'une même origine : on parle couramment d'une langue indo-européenne. — Il en est de même des institutions. Les diverses nations algonquines ou iroquoises avaient un même genre de totémisme, une même forme de magie ou de religion. Chez tous les peuples polynésiens, on trouve une même sorte d'organisation politique (pouvoir des chefs). Les débuts de la famille ont été identiques chez tous les peuples qui parlent une langue indo-européenne.

Mais, de plus, on a constaté que les faits qui présentent ce degré d'extension ne sont pas indépendants les uns des autres ; ils sont généralement liés en un système solidaire. Il arrive même très souvent que l'un d'eux implique les autres et décèle leur existence. Les classes

eu souvent l'occasion de montrer combien cette méthode est inadéquate aux faits ; car elle laisse de côté la réalité concrète que l'observateur peut le mieux et le plus immédiatement atteindre : ce sont les organimes sociaux, les grandes personnalités collectives qui se sont constituées au cours de l'histoire. C'est à eux que le sociologue doit se prendre tout d'abord : il doit s'attacher à les décrire, les ranger en genres et en espèces, les analyser, chercher à expliquer les éléments qui les composent. Même on peut penser que ce milieu humain, cette humanité intégrale dont Comte entendait faire la science, n'est guère qu'une construction de l'esprit. Mais il n'en reste pas moins que, par-dessus /49/ les groupements nationaux, il en existe d'autres, plus vastes, moins nettement définis, qui ont pourtant une individualité et qui sont le siège d'une vie sociale d'un genre nouveau. S'il n'existe pas *une* civilisation humaine, il y a eu, il y a toujours des civilisations diverses, qui dominent et enveloppent la vie collective propre à chaque peuple. Il y a là tout un ordre de faits qui méritent d'être étudiés, et par des procédés qui leur soient appropriés.

Toutes sortes de problèmes peuvent être abordés à ce sujet qui, jusqu'à présent, ont été négligés. On peut rechercher quelles sont les conditions diverses en fonction desquelles varient les aires de civilisation, pourquoi elles s'arrêtent ici ou là, quelles sont les formes qu'elles affectent et les facteurs qui déterminent ces formes. Toutes les questions qui, comme l'a montré Ratzel, se posent à propos des frontières politiques peuvent se poser également à propos de ces frontières idéales. En second lieu, tous les faits sociaux ne sont pas également aptes à s'internationaliser. Les institutions politiques, juridiques, les phénomènes de morphologie sociale font partie de la constitution propre de chaque peuple. Au contraire, les mythes, les contes, la monnaie, le commerce, les beaux-arts, les techniques, les outils, les langues, les mots, les connaissances scientifiques, les formes et les idéaux littéraires tout cela voyage, s'emprunte, résulte, en un mot, d'une histoire qui n'est pas celle d'une société déterminée. Il y a donc lieu de se demander de quoi dépend cet inégal coefficient d'expansion et d'internationalisation. Mais ces différences ne tiennent pas uniquement à la nature intrin-

les civilisations éléments et formes (1929) *

INTRODUCTION

/81/ Ceci est particulièrement un extrait d'une longue « Note de méthode » sur *la Notion de civilisation*, qui paraîtra dans le tome III de l'*Année sociologique*, deuxième série. — Elle a été préparée par diverses notes sur le même sujet : tomes X, XI et XII de l'*Année sociologique*¹, ancienne série. Elle a été préparée également par de nombreux et longs comptes rendus des travaux d'ensemble des archéologues, des historiens et la civilisation, des ethnologues et tout particulièrement de ceux-ci dans les deux séries de l'*Année sociologique*. Les partisans actuels de la méthode de l'« histoire culturelle », de l'« ethnologie historique », des principes de la « diffusion » opposent, à notre avis sans raison, leurs méthodes à celles des sociologues. Nous ferons grâce d'une discussion critique de ces théories et de leurs résultats. Elles comptent toutes des savants honorables comme protagonistes. Nous ne critiquerons pas davantage les tenants de MM. Foy et Graebner que ceux du Père Schmidt, ou ceux de l'École américaine de l'« anthropologie culturelle ». Ces derniers, M. Boas entre tous, M. Wissler, d'autres, opérant sur des sociétés et des civilisations qui ont été évidemment en contact, plus fins que leurs collègues européens, se gardent généralement d'hypothèses échevelées et ont vraiment su déceler ici et là des « couches de civilisations », des « centres » et des « aires de diffusion ».

/82/ Ces théories s'opposent surtout — et trop facilement — aux idées simplistes qui représentent l'évolution humaine comme si elle avait été unique. Sous ce rapport, comme ces « comparants », mais surtout avec les histo-

* Exposé présenté à la Première Semaine Internationale de Synthèse, *Civilisation. Le mot et l'idée*, La Renaissance du livre, Paris, 1930.

1. [Des notes mentionnées la dernière seule a paru : cf. le texte précédent.]

riens et les géographes, les sociologues rattachent les phénomènes de civilisation non point à une hypothétique évolution générale de l'humanité, mais à l'enchaînement chronologique et géographique des sociétés. Jamais ni Durkheim ni nous n'avons séparé l'évolution humaine de celle des groupes plus ou moins vastes qui la composent. Voici longtemps que Durkheim expliquait la famille conjugale moderne par le mélange des droits domestiques germanique et romain. En somme, il appliquait dès lors ce qu'on appelle maintenant la théorie des « substrats ». Et voici plus de dix ans que M. Meillet a pris parti pour une méthode généalogico-historique en linguistique, sans croire, pour cela, être infidèle à la sociologie, dont il est l'un des maîtres.

D'ailleurs toutes ces oppositions d'écoles sont jeux futiles de l'esprit ou concurrence de chaires, de philosophies et de théologies. Les vraiment grands ethnologues ont été aussi éclectiques dans le choix des problèmes que dans celui des méthodes qui doivent varier par problèmes. E.-B. Tylor, dont on a l'habitude de faire une cible, a publié — et encore plus enseigné — de délicieuses histoires d'emprunts. Les meilleures collections de répartitions d'objets sont incontestablement celles du Musée Pitt Rivers, qu'il a fondé à Oxford et que M. Balfour administre.

Au fond, la masse des savants véritables reste fidèle aux trois principes, aux trois rubriques du vieux maître, Adolf Bastian : I. l'*Elementargedanke*, l'« idée élémentaire », originale et originelle, création autonome et caractéristique d'un esprit collectif, le « trait de culture » comme disent assez mal les « anthropologues sociaux » américains ; II. la *Geographische Provinz*, le « secteur géographique », quelquefois assez mal limité, quelquefois très évidemment marqué par la communauté des faits de civilisation, par les langues apparentées et assez souvent par les races uniques : le nombre de ces « provinces géographiques » n'étant pas excessivement nombreux et les découvertes modernes en restreignant encore le nombre ; III. la *Wanderung*, la migration, le voyage et les vicissitudes de la civilisation et, avec elle, comme dans le cas d'une évolution autonome, la *Wandlung* de la civilisation, la transformation de la civilisation par emprunts

des éléments, par migrations, par mixtures des peuples porteurs de ces éléments, ou par activité autonome de ces peuples.

Supposons donc ou constatons cet accord des savants. Et voyons comment on peut étudier les civilisations, analytiquement et synthétiquement.

Nous ne rappelons pas l'histoire du mot et des divers sens qu'il comporte. Nous ne faisons pas non plus la critique de toutes ses acceptions. La notion de civilisation est certainement moins claire que celle de société qu'elle suppose d'ailleurs. Voici simplement quelques définitions qui, nous le croyons, permettent de savoir comment il faut parler.

I

FAITS DE CIVILISATION

Définissons d'abord ce qui singularise les phénomènes de civilisation parmi les phénomènes sociaux. Nous pourrions ensuite comprendre ce que c'est qu'un système de ces faits : une civilisation. Et on verra enfin comment, de ce point de vue, on peut revenir, sans trop d'inconvénients, à des emplois assez larges du mot.

Les phénomènes de civilisation (*civis*, citoyen) sont par définition des phénomènes sociaux de sociétés données. Mais tous les phénomènes sociaux ne sont pas, au sens étroit du terme, des phénomènes de civilisation. Il en est qui sont parfaitement spéciaux à cette société, qui la singularisent, /84/ l'isolent. On les rencontre d'ordinaire dans le dialecte, dans la constitution, dans la coutume religieuse ou esthétique, dans la mode. La Chine derrière son mur, le brahmane à l'intérieur de sa caste, les gens de Jérusalem par rapport à ceux de Juda, ceux de Juda par rapport au reste des Hébreux, les Hébreux et leurs descendant, les Juifs, par rapport aux autres Sémites, se distinguent pour se concentrer, pour se séparer des autres. Ces exemples prouvent qu'il vaut mieux ne pas parler de civilisation quand on parle de phénomènes restreints à une société donnée et qu'il vaut mieux dire « société » tout court.

civilisation des Tupis (celle-ci est d'ailleurs pleine d'éléments communs aux Tupis et aux Caraïbes).

L'étude de ces extensions d'éléments de civilisations est souvent extrêmement curieuse. Il ne semble pas qu'on puisse déduire de la répartition des figures sculptées de l'homme accroupi (*Hockerfigur*) tout ce qu'en a déduit M. Graebner. Mais les faits qu'il a découverts sont incontestables. Je ne crois pas que M. Jackson ait eu raison d'interpréter par l'origine égyptienne, à la façon de M. Elliot Smith l'usage /88/ très généralisé de la conque. Mais cet usage est un fait très net et grand de civilisation, et non d'évolution simultanée.

C'est en effet sur un fond de phénomènes internationaux que se détachent les sociétés. C'est sur des fonds de civilisations que les sociétés se singularisent, se créent leurs idiosyncrasies, leurs caractères individuels. Il faut même remarquer combien ces traits de civilisation peuvent rester profonds et uniformes, même après des séparations prolongées. Ainsi, par exemple, parmi les Pygmées ceux des Andamans sont ceux qui se sont conservés les plus purs, dans leurs îles, avec leur langage, le seul connu des langages pygmées. Les civilisations du Golfe du Bengale les ont à peine touchés, malgré des relations plusieurs fois millénaires. Et cependant, les Pygmées de Malacca, pour ne pas parler des autres, qui semblent avoir perdu leur langue, qui vivent dans un milieu malais et mon-khmer, ont, en grande partie, la même civilisation matérielle que leurs frères andamènes.

II

CIVILISATIONS. FORMES DE CIVILISATION.

Mais ce ne sont pas seulement les éléments des civilisations, ce sont aussi les civilisations elles-mêmes qui ont leurs individualités, leurs formes arrêtées, et s'opposent entre elles. C'est même tout cela qui caractérise les civilisations: ces emprunts, ces communautés, ces coïncidences; mais aussi la fin de ces contacts, la limitation de ces coïncidences, le refus même de ces contacts avec d'autres civilisations.

nous faisons abstraction de l'élément papou). Les limites du bétel et du kava, celles de l'arc et du sabre, celles de la cuirasse et de la palissade, celles de la maison sur /90/ pilotis, etc., permettent de classer les civilisations et même de faire des hypothèses sur leur généalogie, tout aussi bien que les divergences et les ressemblances dialectologiques sont un des meilleurs moyens pour établir les familles de peuples.

Il résulte de tout ceci que toute civilisation a, à la fois, une aire et une forme.

En effet, elle a toujours ses points d'arrêt, ses limites, son noyau et sa périphérie. La description et la définition de ces aires sont un travail capital pour l'histoire et, partant, pour la science de l'homme. Mais on ne s'aperçoit de cette extension que parce qu'on a l'impression que les éléments, les phénomènes de civilisation qui forment telle ou telle civilisation ont un type à eux et à elle, rien qu'à eux et à elle. La définition de cette forme est donc essentielle. Et les deux termes sont réciproquement liés. Toute civilisation a une aire parce qu'elle a une forme, et l'on ne peut s'apercevoir de cette forme que parce qu'elle est répandue sur cette aire et nulle part ailleurs. Quoique phénomène social du second degré, une civilisation, comme toute société, a ses frontières et son esprit. La définition de l'aire d'une civilisation se fait donc par sa forme et inversement la définition d'une forme se fait par son aire d'extension.

Définissons ces deux termes. *La forme d'une civilisation est le total (le Σ) des aspects spéciaux que revêtent les idées et les pratiques et les produits communs ou plus ou moins communs à un certain nombre de sociétés données, inventrices et porteuses de cette civilisation. On peut aussi dire que la forme d'une civilisation, c'est tout ce qui donne un aspect spécial, à nul autre pareil, aux sociétés qui forment cette civilisation.*

Une aire de civilisation, c'est l'étendue géographique de répartition de ce total, — plus ou moins complet dans chaque société de cette aire, — des phénomènes communs considérés /91/ comme caractéristiques, comme typiques de cette civilisation : c'est aussi l'ensemble des surfaces du sol où vivent des sociétés qui ont les représen-

lorsqu'il s'agit de décrire l'histoire de chaque instrument, de chaque type d'instrument, d'art, etc. Il s'agit d'ailleurs, lorsqu'on est sur un bon terrain, avant tout, d'objets palpables ; ce qu'on veut, c'est classer en séries ces objets dans des musées. Dans ces limites, ce procédé a notre entière approbation. Nous aurions bien à dire sur le mât de cocagne. Notre regretté Robert Hertz avait préparé un joli travail sur le cerf-volant en pays polynésien. Mais tout autre chose est de tracer le voyage d'un art ou d'une institution et de définir une culture. Deux dangers se produisent immédiatement :

D'abord le choix du caractère dominant. Les sciences biologiques souffrent assez de cette notion de caractère principal, à notre avis tout à fait arbitraire. Les sciences sociologiques en souffrent encore davantage. Les critères employés sont même souvent inexistants. Par exemple, l'idée qui donne son nom à la *Zweiklassenkultur* correspond à une grave erreur. Que certaines sociétés australiennes et mélanésiennes *ne* soient divisées *qu'en* « deux classes » exogames (Graebner et Schmidt), en deux « moitiés » (terminologie de Rivers), c'est un fait controuvé. D'abord, à propos de ces moitiés : à la démarcation que l'on établit entre elles et les clans, nous opposons une dénégation énergique ; ces moitiés sont d'anciens clans primaires à notre avis. Ensuite, dans *toutes* les sociétés australiennes et mélanésiennes, considérées comme représentatives de cette *civilisation*, on a trouvé autre chose que ces moitiés : on a constaté aussi des clans à l'intérieur d'elles, ce qui est normal dans ce que nous appelons, nous, des phratries C'est /93/ donc par une erreur et une pétition de principes, que l'on sépare le fait « classe » du fait « clan ».

Ensuite, la relation entre ce caractère dominant et les autres caractères d'une civilisation n'est jamais évidente. Il n'est pas prouvé qu'ils s'entraînent nécessairement les uns les autres et que là où l'on trouve, par exemple, l'arc, on ait des chances de trouver une descendance utérine ou une descendance masculine (le principe varie avec les auteurs).

Cette sorte de fatalité dans la répartition simultanée des éléments simultanés de civilisation, n'est rien moins que prouvée. Une pareille délimitation d'une couche ou d'une

toire, et ces vastes et colossales considérations, n'ont de valeur que pour le grand public. C'est un retour sans précision vers les formules désuètes des « destinées culturelles », des « missions historiques », vers tout le jargon de sociologie inconsciente qui encombre l'histoire vulgaire et même la soi-disant science sociale des partis. Vraiment le sociologue trouve plus d'idées et de faits dans Guizot. Nous attendrons cependant l'« Atlas historique de la civilisation » pour juger de la valeur heuristique d'un certain travail dont, en effet, l'utilité est incontestable. Cependant, nous redoutons même ce travail. Si, là encore, la morphologie doit être séparée de la simple cartographie d'aires et de couches de répartition d'objets, etc., si elle est guidée par l'idée *a priori* de « la culture » ou par les idées *a priori* définies de « telle et telle culture », elle sera pleine de pétitions de principes.

Au fond, on le voit, ces méthodes et ces notions ne sont légitimes que si elles sont employées toutes ensemble. /95/ Il faut encore ajouter, pour conclure sur les procédés ethnographiques, que nous ne les considérons nullement comme d'une très haute certitude. Ils sont utiles, mais rarement suffisants. Retracer par l'histoire hypothétique de leur civilisation l'histoire des peuples qui soi-disant n'ont pas d'histoire, est une entreprise fort osée. Nous dirons bien franc que, sur ce point précis de l'histoire des peuples, les notions ethnographiques et sociologiques ne sont qu'un adjuvat moins solide des méthodes linguistiques et archéologiques, qui sont, elles, autrement précises. Mais lorsqu'elles s'emploient concurremment avec les autres, alors, elles peuvent mener à des résultats notables. Considérons un instant le travail des « anthropologues sociaux » américains. Les hypothèses de M. Boas sur la mythologie répandue dans le bassin nord du Pacifique sont plus que vraisemblables, elles sont presque probantes ; celles de M. Wissler sur la forme asiatique du vêtement indien de l'Amérique du Nord, sont évidentes ; comme celles plus anciennes de Bruno Adler sur la flèche nord-asiatique en Amérique. Mais la preuve n'est définitivement faite que par les découvertes linguistiques de M. Sapir, rattachant des groupes considérables de langues américaines du Nord à une souche proto-sino-thibéto-birmanne.



L'incertitude historique, dans des cas précis, ne doit cependant pas décourager la recherche. Le fait général reste.

Ce qui est sûr, c'est qu'il existe des civilisations d'une part, caractérisant des familles de peuples ou des couches d'humanités, ou les deux à la fois. Ce qui est sûr, c'est qu'elles ont d'autre part, chacune, leur « aspect », et que leurs produits ont leur style, leur *facies*, que l'on peut analyser, — cette analyse devant se faire non pas par un certain caractère dominant mais par tous les caractères. Et ces caractères n'ont qu'un trait commun /96/ qui force de les prendre en considération : ce qui en constitue la forme arbitraire, définie, singulière, ce qu'on appelle le type. Dans ces conditions, en constituant les cartes de coïncidences singulières, en retraçant les voies de pénétration et les moyens par lesquels se sont propagés les modes et les institutions, on peut en effet définir des civilisations, trouver des centres de diffusion et peut-être même des points d'origine. Enfin, on peut fixer des repères, des limites, des frontières, des périodes, surtout lorsqu'on est guidé, aidé, appuyé par l'archéologie et l'histoire.

Ce fait général tient à la nature même, au mode de propagation historique du fait de civilisation. Il ne suit pas des chemins quelconques, mais ses destinées sont explicables. On peut apercevoir les lignes de moindre résistance et les niveaux d'autorité qu'elles ont suivis. Et alors, on peut en effet échafauder des hypothèses qui ont un certain degré de vraisemblance historique. Mais si ceci est légitime, ce n'est pas parce que l'imitation est la règle, comme croyait Tarde, mais précisément parce que l'emprunt d'une certaine chose d'un certain type, est, par lui-même, Durkheim l'a senti, un fait relativement singulier qui ne peut s'expliquer que par la moindre résistance de l'emprunteur et par l'autorité de ceux à qui est fait l'emprunt. Il suppose un genre défini de connexions historiques entre sociétés et faits sociaux. On peut donc les dégager, et servir ainsi l'œuvre de l'histoire générale.

Et cette propagation tient à son tour à la nature même de la civilisation. Voici comment.

Il y a une double raison de faits à ce qu'un certain nombre d'éléments de la vie sociale, non strictement politique, morale et nationale, soient ainsi limités à un certain nombre de peuples, liés dans l'histoire et dans leur répartition à la surface du globe ; à ce que des civilisations aient des frontières, comme les nations ; à ce qu'elles aient une certaine permanence dans le temps, une naissance, une vie et une mort comme les nations qu'elle englobe.

Ces limites correspondent à une qualité profonde qui est commune à tous les phénomènes sociaux, et qui est marquée même dans ceux d'entre eux qui, n'étant pas caractéristiques d'une seule société, le sont pourtant de plusieurs sociétés, en nombre plus ou moins grand, et dont la vie fut plus ou moins longtemps commune. *Tout phénomène social a en effet un attribut essentiel : qu'il soit un symbole, un mot, un instrument, une institution ; qu'il soit même la langue, même la science la mieux faite ; qu'il soit l'instrument le mieux adapté aux meilleures et aux plus nombreuses fins, qu'il soit le plus rationnel possible, le plus humain, il est encore arbitraire.*

Tous les phénomènes sociaux sont, à quelque degré, œuvre de volonté collective, et, qui dit volonté humaine dit choix entre différentes options possibles. Une chose déterminée, un mot, un conte, une sorte d'aménagement du sol, une structure intérieure ou extérieure de la maison, une poterie, un outil, tout a un type, un mode, et même, dans bien des cas, en plus de sa nature et de sa forme modèle, un mode à soi d'utilisation. Le domaine du social c'est le domaine de la modalité. Les gestes même, le nœud de cravate, le col et le port du cou qui s'ensuit ; la démarche et la part du corps dont les exigences nécessitent le soulier en même temps que celui-ci les comporte, — pour ne parler que des choses qui nous sont familières, — tout a une forme à la fois commune à de grands nombres d'hommes et choisie par eux parmi d'autres formes possibles. Et cette forme ne se trouve qu'ici et que là, et qu'à tel moment ou tel autre. La mode, quand on comprend ces choses dans le temps, est tout simple-

ment un système de ces modalités. Henri Hubert a écrit de bien belles pages sur l' « aspect d'une civilisation », d'autres sur les « longs champs » gaulois [1. Cf. *infra* p. 480] qui persistent de nos jours et sur les formes successives du toit qui ne sont pas simplement commandées — comme le veulent /98/ certains — par des causes géographiques. Et de tout Tarde, je ne retiendrais volontiers comme acquises que ses fines remarques de moraliste sur le « philonéisme » et le « misonéisme ».

Il suit de cette nature des représentations et des pratiques collectives que l'aire de leurs extensions, tant que l'humanité ne formera pas une société unique, est nécessairement finie et relativement fixe. Car ni elles, ni les produits qui les matérialisent ne peuvent voyager que jusqu'où l'on peut et veut bien les porter, jusqu'où on peut et veut bien les emprunter. (Nous faisons toujours abstraction de la question des périodes.) Cet arbitraire n'est naturellement commun qu'aux sociétés de même souche ou de même famille de langues, ou attachées par des contacts prolongés, amicaux ou inamicaux (car la guerre, par nécessité, est une grande emprunteuse), en un mot, de sociétés qui ont quelque chose de commun entre elles. La limite d'une aire de civilisation se trouve donc là où cessent les emprunts constants, les évolutions plus ou moins simultanées ou spontanées, mais toujours parallèles, et qui s'opèrent sans trop grande séparation de souche commune. Exemple : on peut-être encore parler de civilisation latine..., avec des variantes italienne, française, etc.

Cette limite, cet arrêt brusque d'une aire de civilisation est très souvent aussi arbitraire qu'une frontière de société constituée et même de ce que nous appelons un Etat. Une des graves lacunes de nos études d'histoire collective, ethnologique et autre, c'est qu'elles sont beaucoup trop portées à n'observer que les coïncidences. On dirait qu'il ne s'est passé que des phénomènes positifs dans l'histoire. Or, il faut observer le non-emprunt, le refus de l'emprunt même utile. Cette recherche est aussi passionnante que celle de l'emprunt. Car c'est elle qui explique les limites des civilisations dans nombre de cas, tout comme les limites des sociétés. Israël abomine Moab qui cuit l'agneau dans le lait de sa mère, et c'est pourquoi

l'on fait, ici encore, maigre le vendredi. Le Touareg ne se nourrit /99/ que du lait de sa chamelle et répugne à celui des vaches, comme nous répugnons à celui des juments. Les Indiens arctiques n'ont jamais su ni voulu se fabriquer un *kayak* ou un *umiak* eskimo, ces admirables bateaux. Inversement, c'est exceptionnellement que les Eskimos ont consenti à emprunter la raquette à neige. Tout comme moi, je n'ai pas appris à skier ; ce que font maintenant mes jeunes compatriotes des Vosges. J'ai vu des gestes figés par l'instrument ou par l'habitude nous empêcher de nous servir de bèches anglaises et allemandes à poignées et, inversement, empêcher les Anglais d'utiliser nos longs manches de pelle. Il faut lire dans Sseu-Ma-Tsien, l'histoire des débats de la Cour de Chine sur l'art de monter à cheval des Huns et comment on finit par l'admettre. Etc., etc.

On voit ainsi comment se circonscrivent les civilisations, par la capacité d'emprunt et d'expansion, mais aussi par les résistances des sociétés qui les composent.



Voilà comment un sociologue conçoit, surtout à partir des études déjà vieilles d'histoire et de préhistoire et de comparaison historique des civilisations, l'histoire de la civilisation en général, et celle des peuples qui relèvent de l'ethnologie en particulier.

Cette conception ne date pas chez nous des attaques injustes et absurdes des ethnologues. Je ne parlerai que de celui qui fut mon frère de travail. Henri Hubert préparait une « Ethnographie préhistorique de l'Europe ». Il a toujours été un spécialiste de ces questions. Dans le livre que nous publierons sur les Celtes (*Evolution de l'humanité*) il identifie leur civilisation avec celle de la Tène. Que l'on aille voir son chef-d'œuvre, la « Salle de Mars », qui sera bientôt ouverte au Musée de Saint-Germain. On y trouvera l'histoire à la fois chronologique, logique et géographique de tout le néolithique et du début des métaux. On y /100/ trouvera un essai de solution unique des trois problèmes, posés tous et simultanément comme ils doivent l'être.

prouvée), peu affinées. Pour eux, le critère de valeur et le caractère expansif, la force véhiculaire et la capacité de transmission se confondent avec la qualité des notions transmises et de la langue transmise. Leur double définition n'est pas très loin de la nôtre.

Enfin, les hommes d'Etat, les philosophes, le public, les publicistes encore plus, parlent de « la Civilisation ». En période nationaliste, *la Civilisation* c'est toujours *leur* culture, celle de leur nation, car ils ignorent généralement la civilisation des autres. En période rationaliste et généralement universaliste et cosmopolite, et à la façon des grandes religions, *la Civilisation* constitue une sorte d'état de choses idéal et réel à la fois, rationnel et naturel en même temps, causal et final au même moment, qu'un progrès dont on ne doute pas dégagerait peu à peu.

Au fond, tous ces sens correspondent à un état idéal que rêvent les hommes, depuis un siècle et demi qu'ils pensent politiquement. Cette parfaite essence n'a jamais eu d'autre existence que celle d'un mythe, d'une représentation collective. Cette croyance universaliste et nationaliste à la fois est même un trait de nos civilisations internationales et nationales de l'Occident européen et de l'Amérique non indienne. Les uns se figurent *la /104/ Civilisation* sous les espèces d'une nation parfaite : « l'Etat fermé » de Fichte, autonome et se suffisant à lui-même, et dont la civilisation et la langue de civilisation seraient étendues jusqu'aux frontières politiques. Quelques nations ont réalisé cet idéal, quelques-unes le poursuivent consciemment, par exemple les Etats-Unis. — D'autres écrivains ou orateurs pensent à *la civilisation humaine*, dans l'abstrait, dans l'avenir. L'humanité « progressant » est un lieu commun de la philosophie comme de la politique. — D'autres enfin concilient les deux idées. Les classes nationales, les nations, les civilisations n'auraient que des missions historiques par rapport à *la Civilisation*. Naturellement, cette civilisation c'est toujours l'occidentale. On l'élève à la hauteur de l'idéal commun en même temps que de fond rationnel du progrès humain ; et, l'optimisme aidant, on en fait la condition du bonheur. Le XIX^e siècle a mêlé les deux idées, a pris « sa » civilisation pour « la » civilisation. Chaque nation et chaque classe a fait de même. Ce fut la matière d'infinis plaidoyers.

Cependant il est permis de croire que la nouveauté de notre vie a créé du nouveau dans cet ordre de choses. Il nous semble que, de notre temps, cette fois, c'est dans les faits et non plus dans l'idéologie que se réalise quelque chose du genre de « la Civilisation ». D'abord, sans que les nations disparaissent, ni même sans qu'elles soient toutes formées, se constitue un capital croissant de réalités internationales et d'idées internationales. La nature internationale des faits de civilisation s'intensifie. Le nombre des phénomènes de ce type grandit ; ils s'étendent ; ils se multiplient l'un l'autre. Leur qualité croît. L'instrument, comme la pelle-bêche dont nous avons parlé, le costume, les choses plus ou moins complexes, peuvent rester ici, là, les témoins spécifiques, irrationnels, pittoresques, des nations et des civilisations passées. La machine, le procédé chimique ne le peuvent pas. La science domine tout, et, comme /105/ le prédisait Leibniz, son langage est nécessairement humain. Enfin une nouvelle forme de communication, de tradition, de description, d'enregistrement des choses, même des choses du sentiment et de l'habitude, devient universelle : c'est le cinéma. Une nouvelle forme de perpétuation des sons : le phonographe, et un autre moyen de les répandre : la radiotéléphonie, en moins de dix ans, irradient toutes les musiques, tous les accents, tous les mots, toutes les informations, malgré toutes les barrières. Nous ne sommes qu'au commencement.

Nous ne savons si des réactions ne transformeront pas un certain nombre d'éléments de civilisation, — on l'a vu pour la chimie et pour l'aviation, — en éléments de violence nationale ou, qui pis est, d'orgueil national. Les nations se détacheront peut-être de nouveau, sans scrupule, de l'humanité qui les nourrit et qui les élève de plus en plus. Mais il est certain que des perméations inouïes jusqu'à nous s'établissent ; que, les nations et les civilisations subsistant, le nombre de leurs traits communs augmentera, les formes de chacune ressembleront davantage à celles des autres parce que le fond commun s'accroît chaque jour en nombre, en poids et en qualité, s'étend chaque jour davantage avec une progression accélérée. Même certains de ces éléments de la nouvelle civilisation partent de populations qui en étaient écartées il

[1] *Sur ces aspects de la civilisation celtique voici des remarques que Mauss fit au cours d'un débat* * (1932)
[cf. supra p. 471] :

/74/ Dans le premier volume d'Hubert, sur « les Celtes », il y a une description de la succession des diverses formes de champs qui est un chef-d'œuvre. Voici l'hypothèse d'Hubert : il y a eu à un moment donné un peuplement progressif de l'Europe qui est la nôtre, de l'Europe qui est devenue l'Europe celtique ; ce peuplement par les Celtes a fait de ceux-ci une sorte de famille de peuples mouvante, intermédiaire, allant de la Bohême jusqu'à l'Asie et de l'Irlande jusqu'à la côte cisalpine. Il y a eu dans ce monde celtique trois apparitions ou trois grands mouvements : le premier, le mouvement gaelique, avec les champs carrés ; puis les champs longs des Gaulois ; enfin le champ très long tout à fait spécial à l'invasion belge et coïncidant avec l'apparition de la charrue. Ces trois couches sont séparées les unes des autres et se répartissent entre environ 1 500 ans, la dernière n'arrive qu'avec ce qui a précédé les grandes inventions.

/75/ La démonstration d'Hubert est considérable, et je voudrais dire un mot de l'épierrage. C'est une observation qui est encore plus grande. Quiconque a visité nos montagnes de Suisse, de France et par exemple les petites montagnes de Provence et des Alpes-Maritimes, sait ce que c'est que l'épierrage. Les enfants qui mènent les bêtes aux champs, toute la journée, s'amusent à épierrer les champs : c'est un travail auquel toutes les familles ont été adonnées pendant des siècles et des siècles, et des millénaires probablement, et qui donne une physionomie toute particulière à ces « hauts champs » ronds, ovales ou carrés qui sont ceux des Vosges ou des Alpes. Moi-même, j'ai participé aux épierrages, pour m'amuser. Le mur s'élève naturellement par l'épierrage du champ. Le champ est non seulement épierré mais, dans une certaine mesure, il est nivelé en amassant plus de pierres sur le mur qui barre la pente ; dans une partie des Alpes-

* Extrait du *Bulletin de l'Institut français de sociologie*, Paris. Intervention à la suite d'une communication de M. Bloch : « Le problème des régimes agraires ».

Mari-times, ces terrassements montent jusqu'à huit et neuf mètres de dénivellation. [...]

Encore une remarque. Hubert croyait à l'origine celtique de bien des traits de notre civilisation française. C'est qu'il avait fait marché du préjugé qui fait venir tout d'Italie ou de Grèce. Nous avons l'habitude de sous-estimer la grande civilisation celtique. Et pourtant on sait ce qu'était la culture de la plaine du Pô entre les mains des Celtes ! On a l'habitude de considérer que les Celtes étaient inférieurs aux Méditerranéens... c'est exactement le contraire !

[2] *On rapprochera des thèmes ci-dessus abordés deux interventions à des débats [cf. supra p. 479]. [Du problème de l'uniformisation des civilisations] (1929) ** :

/141/ M. MAUSS. — Cet aspect de la civilisation, c'est le problème /142/ politique. Il a été débattu pendant la guerre de 1914 par les intellectuels des deux camps. Pour le résoudre, il faudrait connaître l'avenir, savoir quelle forme de civilisation finira par l'emporter. Notre civilisation blanche sera-t-elle vraiment la plus forte au point de vue matériel ? En tout cas, elle doit avouer son impuissance vis-à-vis des questions morales. Il semble bien que nous allions vers une uniformisation croissante de la civilisation. L'un des instruments en est par exemple le cinéma. D'un bout du monde à l'autre, la mimique et les scènes de cinéma exercent leur force de suggestion, suscitent des imitations. Et pourtant le Japon se montre imperméable à nos films occidentaux et réciproquement. Car les Japonais rient devant un spectacle qui nous fait pleurer, et inversement. La délimitation et la définition des civilisations est si délicate et complexe que nous devons nous contenter de descriptions littéraires pour commencer.

M. DOUMER. — *On s'accorde cependant assez bien sur quelques faits : La civilisation européenne s'étend et gagne de plus en plus de terrain, grâce à sa puissance matérielle, sinon par son côté moral. On reconnaît aussi qu'il y a des peuples sauvages et barbares, chez lesquels se commettent des cruautés abominables, des horreurs. La civilisation a des droits contre la barbarie.*

* Première semaine internationale de synthèse, *Civilisation, le mot et l'idée*, La Renaissance du livre, Paris, 1930.

M. BERR. — *Les questions de droit peuvent être discutées, mais nous ne voulons traiter ici que des questions de fait. Nous cherchons à vider le mot « civilisation » des idées normatives qu'il contient dans le langage ordinaire. Après le passage de l'animalité à l'humanité, la civilisation, c'est tout simplement ce caractère d'humanité qui va croissant et s'accroissant. L'apparition des premiers instruments marque le début des civilisations. Il y a naturellement des degrés divers d'avancement dans la civilisation. Mais la nouvelle École historique, qui se caractérise par son attitude positive, ne veut plus faire la philosophie de l'histoire. La collection l'Évolution de l'humanité a pour programme de montrer le progrès de ce capital humain, qui gagne et s'accroît à mesure que l'humanité se développe, et ce que chaque peuple a laissé comme contribution à ce développement.*

M. MAUSS. — Pour un peuple donné et sur des points précis, nous sommes en mesure de dire quel a été cet apport. Par exemple, l'apport particulier des Celtes à la civilisation, c'est, dans l'ordre du costume, le pantalon, dans l'ordre littéraire, le roman. La civilisation européenne est trop orgueilleuse, elle ne reconnaît pas la grandeur des inventions du passé ou des civilisations asiatiques. Pour conclure, la civilisation c'est tout l'acquis humain ; il faut se garder de la définir par rapport à nous seuls.

[Débat sur le progrès dans la civilisation]
(1922) *

M. MAUSS. — Dans ce débat sur le progrès en matière linguistique, c'est toute une doctrine du progrès social qui est, au fond, en cause. Je me permets de rappeler les pages de la *Division du travail* où Durkheim discuta la question, y donnant une solution quelque peu pessimiste. Cependant, je crois qu'il faut revenir sur ce problème et j'y suis revenu pour ma part.

D'abord, c'est un point où nous serons aisément d'accord : il faut éliminer la notion du progrès absolu et n'apprécier un progrès que par rapport à une société donnée, ou tout au plus par rapport à une aire de civilisation donnée. Le langage,

* Extrait du *Bulletin de la Société française de philosophie*, 21. Intervention à la suite d'une communication de M. J. Vendryès : « Le progrès du langage ».

dites-vous, est un instrument ; eh bien ! tout comme ces instruments qu'on étudie dans les musées d'archéologie pré-historique ou comme ceux qu'on étudie dans les musées d'ethnographie, on peut apprécier sa valeur par rapport à la civilisation qu'il sert plus ou moins bien. De même que certaines techniques n'ont d'utilité que par rapport à une civilisation qui emploie l'arc, par exemple, de même certaines formes de langage ne s'apprécient que par relation à un moment historique.

Cependant reste la question du progrès général de la race humaine et de la civilisation. Bien que ces idées soient peu à la mode, je reste partisan de l'emploi, non métaphysique, de l'idée de progrès. Et, sans rien préjuger de la valeur absolue, je crois qu'on peut parler d'un certain progrès général de la race et de la mentalité humaines. Par progrès, nous entendrons, si vous voulez bien, l'augmentation en quantité et en qualité, sans plus, et les deux étant inséparables. Ce progrès a été maintes fois rompu par des effondrements graves, par des régressions et des dissolutions nombreuses, des pertes sèches de l'humanité. Cependant, comparons. Voyons ce qu'il y a dans l'humanité moyenne, d'aujourd'hui, comparée à celle de deux siècles à peine. Je parle, bien entendu, de la moyenne et non des élites. Il est indéniable que non seulement la race, sa santé, sa finesse, sa mortalité, se sont améliorées, mais encore le contenu psychologique lui-même d'un esprit moyen. Il y a plus de bon sens, de clarté, de moralité, de connaissance, de sentiment que dans la conscience d'un homme de jadis. Il y a un mouvement général vers le plus être et vers quelque chose de plus fort et de plus fin. Je ne dis pas vers le mieux être. Dans cette mesure, le progrès linguistique fait partie de ce progrès général, et je ne vois pas de raison pour ne pas affirmer qu'il n'y a pas une meilleure façon de s'exprimer de l'homme moyen de nos sociétés occidentales.

M. VENDRYÈS. — *C'est, en effet, ainsi que la question se pose, mais c'est précisément ce problème général que je n'ai pas voulu traiter. C'est pourquoi la conclusion de mon livre est dubitative : les derniers mots en sont destinés à montrer que l'évolution des langues est un aspect de l'évolution des sociétés, et que, par conséquent, le progrès des unes ne peut être jugé qu'en fonction du progrès des autres. Toutefois, je ferais des réserves sur l'assimilation trop complète du langage à un outil. C'est en tout cas un outil de nature très différente ; il n'est pas, comme une épée, une chose indépendante de l'homme qui s'en sert : c'est un outil immatériel que l'on crée en parlant.*

REPRÉSENTATIONS COLLECTIVES ET CIVILISATIONS

M. MAUSS. — Ne vous exagérez-vous pas la différence entre les techniques proprement dites et les autres faits sociaux? Ceci est une autre question que nous pourrions débattre. Car ce qui est vrai du langage l'est aussi des formes de droit ou des formes rituelles, dont on peut cependant dire qu'elles doivent être maniées presque à la façon d'un instrument.

M. VENDRYÈS. — *Presque à la façon d'un instrument, soit ; mais justement cela implique qu'il n'y a pas une similitude complète. Il y aurait les mêmes difficultés et les mêmes réserves à faire.*

M. MAUSS. — Non, vous n'avez pas entièrement raison de parler ainsi, car vous éliminez précisément ce qui est en question. C'est la notion de rendement, d'économie de la pensée, de langage scientifique, la notion, en un mot, de science et de raison qu'il faut sans doute réintroduire.

[3] *Voici la discussion qui a suivi l'exposé* [cf. supra p. 479] :*

/107/ M. BERR. — *Je crois qu'il faudrait distinguer entre phénomènes de civilisation et éléments de civilisation. Les phénomènes de civilisation seraient des objets de toute sorte, susceptibles d'émigrer. Mais quels sont les divers éléments fondamentaux qui constituent une civilisation? C'est une autre question.*

M. SMETS. — *M. Mauss a indiqué un moyen de délimiter l'aire géographique d'une civilisation par les éléments que les sociétés s'empruntent ou refusent de s'emprunter. Mais ne faudrait-il pas tenir compte aussi des groupes divers, urbains ou ruraux, à l'intérieur de la même société, groupes qui se font aussi des emprunts ou refusent de s'en faire? Ne faut-il pas distinguer les classes de phénomènes empruntables et non empruntables? Par exemple, la technique mécanique paraît beaucoup plus facile à emprunter que les formes d'organisation sociale. Enfin il faut tenir compte de l'usage de l'objet ou élément de civilisation, commun à plusieurs sociétés. Un même objet peut avoir une fonction ou un mode d'emploi différent dans deux sociétés différentes.*

* Extrait de *Civilisation. Le mot et l'idée*, La Renaissance du livre, Paris, 1930.

M. CHAPOT. — *Il faudra toujours prendre garde de ne pas poser qu'il y a eu refus d'emprunter tel élément de civilisation, quand on n'a pas de preuve positive du fait. Autrement, le non-emprunt restera une simple hypothèse négative, qui ne peut rien nous apprendre.*

M. MAUSS. — Je suis d'accord avec M. Smets sur les distinctions qu'il faut introduire, et ne pouvais les énumérer toutes. /108/ J'accorde aussi à M. Chapot que même quand on veut, comme moi, étudier les faits au seul point de vue ethnographique, il faut que ces faits soient bien établis historiquement.

M. CHAPOT. — *Pour compléter la discussion d'hier, je ferai une remarque sur la question des objets qu'un peuple emprunte à un autre. Il importe essentiellement de savoir dans chaque cas qui emprunte et qui prête. Or, quand on retrouve un objet loin de ce qui est présumé son pays d'origine, il peut y avoir doute. On a retrouvé par exemple l'emblème du faisceau latin dans des fouilles étrusques. Dira-t-on que les Latins ont emprunté cet objet aux Etrusques, ou bien est-ce l'inverse ? Nous n'avons pas de moyen de le savoir.*

M. MAUSS. — Il faut en effet dans l'emploi de la méthode ethnologique de la précision et de la rigueur. Mais dans beaucoup de cas il ne peut y avoir de doute ; il y a des découvertes signées : par exemple les poteries chinoises du Honan préhistorique, celles du Suse, celles de Tripolié du Bas-Danube appartiennent évidemment au même style. L'extension d'un art est souvent très bien délimitée. Par exemple, les modes d'empennage des flèches se répartissent en aires homogènes et continues. Les phénomènes arbitraires sont à cet égard les plus significatifs ; tels sont les phénomènes linguistiques. Les noms des civilisations sont tantôt géographiques (noms de pays), tantôt linguistiques (noms de langues). Quand la critique linguistique arrive à des résultats qui coïncident avec la détermination des provinces ethnographiques, nous pouvons nous dire en présence d'une civilisation une. C'est le cas pour la civilisation algonquine. Mais il faut toujours posséder des documents archéologiques pour prouver l'unité d'une civilisation. Comme modèle à suivre en histoire ethnographique, je recommande à tous le remarquable travail d'Henri Hubert, son exposition de l'histoire technique de l'humanité dans la Salle de Mars au Musée de Saint-Germain.

REPRÉSENTATIONS COLLECTIVES ET CIVILISATIONS

*En ce qui concerne plus particulièrement les problèmes des origines de la civilisation on rapprochera du texte précédant l'intervention de Mauss à un autre débat (1930) * :*

/59/ Je suis complètement d'accord avec M. Breuil sur ces questions importantes. De grands trous séparent les trois révolutions de l'humanité du paléolithique /60/ supérieur ; nous n'avons des renseignements véritables qu'après l'homme *reanderthalensis* et l'aurignacien, c'est-à-dire à la fin du paléolithique. Mais, de temps en temps, pour se faire comprendre, M. l'abbé Breuil est allé un peu plus loin que sa pensée : le rapprochement de la vie des cavernes et de celle des Eskimos est purement hypothétique.

La préhistoire est notre seul moyen d'établir une chronologie hypothétique avant l'histoire, chronologie hypothétique elle aussi, basée sur trois ordres d'observations : 1° renseignements technologiques ; 2° figurations qui, du reste, ne se trouvent qu'à partir du paléolithique supérieur ; 3° densité de la population. Nos renseignements sur ces sociétés sont à la vérité extrêmement faibles.

Autre fait : nous ne parlons en général que des sociétés préhistoriques européennes ; elles ne sont pourtant guère qu'une poussière extrême aux confins d'un immense continent. Or nos renseignements sur la société préhistorique sont nettement insuffisants pour pouvoir éclairer la question des origines de la société. Nous n'avons pas affaire à *des* origines, encore moins à *une* origine, mais à des faits de plus en plus reculés. Il faut enlever du romantisme sociologique et préhistorique cette question des origines.

*A propos du rapprochement entre faits des différentes civilisations, voici les remarques que Mauss fit au cours d'un autre débat en 1936 ** :*

/61/ ... Les calendriers américains ont tous 260 jours, suivant le calendrier vénusien ; il n'y a pas là de problème.

On n'est pas encore fixé sur les rapports du Mexique et de la Chaldée ; les documents nous manquent. De façon générale,

* Intervention à la suite d'une communication de E. Rabaud, de l'abbé H. Breuil et de R. Lantier « Les origines de la société ». Premier fascicule. La Renaissance du livre, 1931, Paris.

** Intervention à la suite d'une communication de R. Berthelot, in *Le ciel dans l'histoire et dans la science*. P. U. F., 1941, Paris.

on /62/ peut dire que les cosmologies nordiques ressemblent à celles du Sud Pacifique : l'axe de la terre, les deux pôles, l'Etoile Polaire, mais il est difficile de délimiter les zones d'influences. M. Berthelot a rattaché illégitimement l'astrologie à l'alchimie, sans tenir compte des découvertes faites aux époques anciennes. Les beaux bronzes, émaux, etc., impliquent des dosages, une cuisson habile, le sens des proportions ; c'est évident pour les pré-Persans. Il y a eu bien avant la Chaldée de grandes civilisations, dans la Chine du Nord, par exemple. On n'a pas encore étudié les tablettes persanes. Je pencherais à admettre à l'origine de la civilisation chaldéenne, et non à sa fin, les civilisations caspienne et du Turkestan. Le mot hindou de Cîva, se rattache au Kunda (?) ; il y a une mythologie de l'or très ancienne. Mais certains savants placent en Egypte le berceau des civilisations. Il est donc prudent, tout compte fait, de ne pas se prononcer sur les origines.

Elliott Smith a étudié les chercheurs d'or, et Baudoin a établi qu'on pouvait dater les monuments mégalithiques. Czarowski prépare un grand travail sur la maison sibérienne de la préhistoire. Le bronze de Plaisance (Toscan) est aussi l'objet des études. En somme, il faudrait établir dans toutes les cosmologies anciennes les ordres et les relations comme Hubert l'a fait pour l'Egypte. Il ne faudrait pas séparer l'anthropologie de l'histoire.

croire à un emprunt. Elle a le défaut de détacher perpétuellement le mythe de son milieu, de défigurer les images qu'elle sectionne : ainsi Qat, le héros mélanésien, l'un des plus familiers à M. Frobenius, n'est pas qu'un héros solaire, c'est aussi un dieu des sociétés secrètes. Elle entraîne à des foules de petites inexactitudes qui déparent une louable tentative, et qu'il serait trop long de rechercher ici. Elle a le défaut enfin de ne pas assurer que la recherche est bien complète, c'est ainsi que le thème de l'inceste « soleil-lune » manque, et que le mythe du soleil et de la terre mère, si fécond, manque aussi. Peut-être viendront-ils avec le second volume.

Les courts paragraphes sur la formation du mythe contiennent d'heureuses formules, mélangées à bien des impropriétés.

Il reste à M. Frobenius d'avoir contribué à restaurer en la place qui lui est due le naturisme très négligé.

[LA THÉORIE DES COUCHES ET DES AIRES DE CIVILISATION
SELON GRAEBNER]
(1913) *

/3/ M. Foy, le distingué directeur du Musée d'ethnographie de Cologne (Joest Rautenstrauch Museum), a fondé une bibliothèque d'histoire des civilisations, dont il indique le plan dans une intéressante préface à ce volume. Il s'agit de substituer, à l'histoire générale de la civilisation dans l'humanité, une histoire proprement dite où l'ordre géographique et chronologique se substitue à ces tableaux d'ensemble dont les fondateurs de cette science, en Allemagne et en Angleterre, furent coutumiers. Nous n'avons pas besoin de dire combien nous applaudissons à pareille entreprise. Si quelqu'un a besoin de situer dans le temps et dans l'espace, et surtout parmi les autres phénomènes sociaux, les phénomènes dont il fait la théorie, c'est à coup sûr le sociologue. Nous souhaitons donc bon succès à la collection entreprise, et confiée, nous le savons, à des savants plus compétents.

/4/ Cette collection débute par un exposé de méthode. C'est M. Graebner, l'assistant de M. Foy, qui s'est chargé de cette tâche¹, que M. Foy présente comme fondamentale. La ma-

* Extrait de l'*Année sociologique*, 12.

1. F. Graebner, *Méthode der Ethnologie. Kulturgeschichtliche Bibliothek Hergg.* v. W. Foy, 1^{re} série. Heidelberg, 1910.

nous faisons, il est vrai, abstraction de bien des longueurs et d'intraduisibles discussions ; mais nous ne croyons pas avoir trahi sa pensée parce que nous en avons allégé l'expression.

Comment donc déterminer ces *Kulturschichten* et ces *Kulturkreise* ? De quels critères doit-on se servir ? D'ordinaire, la langue est considérée comme le meilleur et le plus sûr des guides, et non sans raison ; car s'il est vrai que des peuples de races et de civilisations différentes ont pu adopter des langues d'une même famille, le fait même de cette adoption prouve l'intimité de leur contact. Mais M. G. n'attribue qu'une valeur secondaire aux faits linguistiques. Il propose l'emploi convergent de deux signes de parenté auxquels il donne des noms assez extraordinaires et qui dénotent un goût marqué et peut-être excessif pour l'abstraction. Le premier est celui de la *quantité*. Quand il y a un grand nombre de caractères communs à deux sociétés, c'est la preuve, sauf absurdité évidente, de l'unité de leur civilisation, et cela, même en l'absence de toute preuve linguistique. Nous n'avons aucune objection à faire à ce précepte, sauf qu'il n'est pas incompatible avec ces parallélismes frappants que l'on rencontre entre civilisations différentes et que M. Tylor a appelées des « récurrences ».

Le second critère est celui de la forme. Lorsqu'un objet ou un complexus d'objets, une institution ou un complexus d'institutions présentent dans des sociétés différentes une forme unique, identique, une parenté de type, sans que cette similitude tienne nécessairement à la nature des choses, aux matières employées, aux usages adoptés (pagaie plate ou prismatique, etc.), il y a des raisons de croire que ces objets fabriqués, ces pratiques, ces mythes appartiennent à une même aire ou à une même couche de civilisation. La règle est parfaitement admissible. Mais, cette fois encore, M. G., pour illustrer sa démonstration, l'appuie sur les hypothèses les plus hâtives. Ainsi, nous inclinons à croire, comme M. Graeb- /6/ ner, que de vastes courants préhistoriques de civilisation ont dû affecter toutes les populations du Pacifique (Amérique et Océanie) et du sud de l'Asie. Mais nous ne voyons dans ces conceptions que des idées directrices, des hypothèses de travail qu'il est nécessaire de tenir en suspicion alors même qu'on s'en sert. Il ne nous paraît pas possible d'y voir, avec notre auteur, des « exemples classiques » et de présenter comme des modèles les démonstrations qu'on essaie d'en donner.

C'est seulement quand les couches et les aires de civilisation sont fixées qu'il est possible d'aborder deux autres problèmes : celui des séries de développement (*Entwicklungs-*

reihen) et celui des causes (*Kausalitätsfragen*). Les séries sont constituées par la suite des changements par lesquels a passé un outil, une arme, une institution. Ce développement ne peut être suivi que dans une civilisation homogène ; et c'est pour cette raison que les questions relatives aux aires et aux couches de culture doivent être traitées en premier lieu. D'autre part, c'est seulement quand les séries sont constituées que l'on peut rechercher comment les causes s'y insèrent. Des questions très techniques sont traitées ici où l'on voit réapparaître le goût de l'auteur pour les hypothèses aventureuses et prématurées. Ainsi, les lois qui lieraient, suivant lui, en Mélanésie, l'ornementique en spirale à telle forme d'organisation sociale, l'usage des masques (*Maskenkultur*) à telle forme de boucliers, supposent des études qui sont loin d'être terminées.

Mais la conception que M. G. se fait de l'ethnologie n'est pas sans soulever elle-même d'importantes réserves.

On la définit la science des couches et des aires de civilisation. Cependant, la civilisation moderne, celle de l'Europe médiévale ou celle des peuples classiques ne ressortissent évidemment pas à l'ethnologie. Celle-ci, d'après le plan même de la bibliothèque éditée par M. Foy, ne comprend que les civilisations inférieures et primitives. Mais à quel signe distingue-t-on ces dernières des autres ? Il est malaisé de répondre à cette question. De plus et surtout, la civilisation, ainsi entendue, n'est pas chose nationale puisque, par définition elle s'étend sur des aires qui comprennent un nombre plus ou moins considérable de sociétés différentes. Elle est le produit des relations qui s'établissent entre ces sociétés ; elle est chose internationale. Mais alors, à quelle science revient /7/ l'étude de chacune de ces sociétés inférieures et primitives, prise à part, de son organisation juridique, politique, etc ?... Ce n'est pas à l'histoire, car l'histoire se rapporte au passé alors que ces sociétés existent dans le présent et que leur passé nous est le plus souvent inconnu. On ne peut appeler historiques des études comme celles de Spencer et Gillen, de Dorsey, de Morgan. On appelle généralement ethnographie la science qui, par des procédés qui lui sont spéciaux, entreprend d'étudier ces sortes de peuples. Et on ne voit pas, en effet, pourquoi l'ethnographie ne devrait traiter que des aires et couches de civilisation ; la vie internationale et la vie nationale sont trop étroitement connexes pour pouvoir servir d'objet à deux disciplines différentes. C'est ainsi que l'histoire des peuples considérés dans leur individualité, et l'histoire de la civilisation correspondante ne sont que deux branches de l'histoire et qui ne peuvent pas être radicalement séparées

dans ses rapports avec la civilisation dont il fait partie. Et celle-ci, elle-même, peut être étudiée de deux façons. D'abord on en peut faire l'histoire pure et simple, c'est-à-dire la description de ses éléments essentiels et de ses divisions, et surtout de ses relations avec les autres civilisations ; car une civilisation actuelle peut n'être qu'un composé de plusieurs civilisations, ou elle peut avoir emprunté, même indirectement, à des civilisations très lointaines, ou hérité de civilisations dont ne restent plus vivants que ces vestiges. Ensuite on peut classer ces civilisations géographiquement et historiquement déterminées dans une vaste généalogie des « cultures ». Alors on cherche comment les ranger, cette fois, chronologiquement et non plus géographiquement, et aussi en tenant compte de toute la surface de la terre et de toute la longueur de l'histoire. On aura ainsi fait « rentrer dans l'histoire » les peuples « dits sans histoire ».

Ce n'est que quand cette tâche sera accomplie qu'à l'ancienne anthropologie à évolutions simples et claires, et à une sociologie par trop psychologique, ou psychosociologique — dont M. G. ne nie pas la légitimité mais la portée — on pourra substituer l'histoire complète et concrète de l'humanité, et reprendre avec une toute autre sécurité les problèmes que traitent jusqu'ici les histoires comparées du droit et de la religion et celle de la technique. Alors, considérant encore une fois les mêmes faits d'un troisième point de vue, décomposant « la civilisation » /312/ en « éléments de culture », on pourra avoir une « vue concrète historique de leurs évolutions variées ». On aura non plus une théorie *a priori*, mais une histoire de l'ornement, de l'économie, des métiers et de la technique, du commerce, de la société (M. G. veut dire par là de l'organisation sociale ou plutôt juridique), de la religion, de l'art, de la science et du langage. On pourra même sinon trancher, du moins débattre clairement le problème des « lois » et des enchaînements de causes, où M. Graebner veut bien — enfin — cantonner la sociologie. Nous apprécierons plus loin cette section et cette position du problème. La pièce de résistance est évidemment l'étude géographique des civilisations et de leurs rapports. M. G. y dit tout ce qu'il sait et il sait infiniment de choses.

Elle consiste à étudier, les uns après les autres, les grands « cercles de culture », autrement dit les « provinces ou aires de civilisations » (la traduction du mot *Kulturkreis* importe peu), en partant de la « paléo-australienne », en suivant par les « cultures » australiennes — cette fois — et mélanésiennes, puis polynésiennes des divers âges, et en étudiant leurs articulations. Puis viennent les cultures africaines au nombre de

on les mêle d'hypothèses, puis quand — se citant soi-même ou les voisins — on transforme insensiblement ces hypothèses en faits. Ce qui est plus grave encore, c'est quand on visualise ces hypothèses, les porte sur des cartes, /314/ et convainc ainsi par un procédé brutal un public non prévenu. En réalité on fait une histoire et une géographie d'hypothèses et d'interprétations et des *lacunes* de nos connaissances comme des réalités de nos connaissances.

Prenons un instant les doctrines de M. G. par le point le plus faible, sa « généalogie des cultures ». Exposée clairement et fortement dans un court chapitre, et matérialisée audacieusement en quatre cartes, il n'est pas difficile de montrer combien de pétitions de principes elle contient. Elle part d'une division des civilisations exclusivement sociologique, au moins dans son titre, en « cultures à descendance utérine » et « cultures à descendance masculine ». Les deux civilisations à noms sociologiques se seraient mêlées ou non mêlées à plusieurs « cultures » définies, elles, par des noms géographiques : une vieille culture du sud des continents méridionaux (la tasmanienne faisant exception), deux « cultures arctique et subarctique » et une autre culture primitive isolée (Orégon et Californie). Or tous ces termes, même toutes ces divisions comportent des hypothèses sans nombres. Hypothèse, la théorie à la mode, et généralement admise de M. Kroeber du caractère primitif de la civilisation dite yurok, etc. ; hypothèse la parenté des Tasmaniens et des tribus du Sud-Est australien ! Et ces hypothèses géographico-historiques sont les moins dangereuses. Les sociologiques le sont davantage. Non seulement elles supposent des observations complètes qui n'existent pas, une sociologie complète qui n'existe pas plus ; mais encore telle et telle sociologie, et en particulier celle de M. Graebner. M. G., ne tenant en effet aucun compte des objections qui lui furent présentées à l'époque et de divers côtés, continue d'abord à croire à sa division et à sa chronologie des civilisations australiennes, et il a même systématisé tout cela davantage : il y aurait les civilisations à descendance utérine opposées aux civilisations à descendance masculine. On pourrait dire les civilisations à tonalité féminine ; /315/ et celles-ci se diviseraient en deux : une relativement ancienne à deux classes exogames, en relation avec le culte des deux dimensions (!) etc. ; l'autre plus récente où (M. G. a un juste sens de la distinction entre descendance utérine et famille maternelle ou matriarcale) la femme a une autorité réelle. Les civilisations à descendance masculine se caractérisent par une organisation sociale plus forte, plus articulée, par le clan d'ordinaire totémique. Les unes et les autres sont en relation

classification des faits sociaux aidera peut-être un jour à faire complète. Ce que nous critiquons, c'est cette classification hâtive, cette histoire faite d'hypothèses et au fond de comparaisons. L'histoire est exclusivement une description de faits tels qu'on *sait* qu'ils ont été. Or pour constituer cette « histoire des peuples sans histoires » que doit être l'ethnologie, celle des faits sociaux, y compris celle des techniques, n'est pas la meilleure ; elle est encore dans l'enfance et les observations n'y sont pas encore complètement satisfaisantes. Elles le deviendront. Mais rien n'est plus dangereux de conclure de notre ignorance à l'essence d'un fait, d'un emprunt à un contact direct, d'un non-emprunt à un non-contact, etc. Les seuls *faits* sûrs fournis à l'histoire des peuples sont encore aujourd'hui : 1° les faits archéologiques, somatologiques et autres, ceux que fournissent les fouilles. Toutes les hypothèses du monde ne valent pas la découverte du crâne de Wadjak qui prouve que des Australoïdes vécurent à Java ; /317/ les trouvailles d'ossements de types mélanésiens au Haut-Tonkin (Mansuy), à l'île de Pâques (Joyce et Volz), à Santa-Barbara (Rivet) prouvent plus que tous les rapprochements ; et quand, comme dans les fouilles de M. Mansuy, on trouve non seulement des ossements mais encore un matériel entièrement mélanésien, alors on peut dire avec sécurité : la race et la civilisation mélanésiennes sont allées plus loin qu'aujourd'hui en Asie ; 2° même les faits linguistiques sont meilleurs que les autres faits sociologiques, c'est-à-dire ceux qui sont empruntés aux civilisations matérielles et même aux droits. Eux trahissent les substrats, mélangés ou purs, considérables, et non des accidents : si, depuis l'Himalaya jusqu'à l'île de Pâques et à Formose, des langues malayo-polynésiennes sont parlées, c'est qu'elles viennent de Malayo-Polynésiens ou de gens qui ont été assimilés par eux ou à eux. Les critères sociologiques ne viennent qu'ensuite et à condition d'être positifs, certains, et que les relations soient plausibles. Par exemple M. G. et M. Ankermann ont émis la belle hypothèse d'une parenté entre les formes d'art du bronze préhistorique des Nilgiris (Rivers, *Todas*) et celles de la Guinée. Mais celle-ci peut s'expliquer de bien des façons : en particulier par l'intermédiaire égéen, et c'est parce qu'on conçoit le comment qu'on peut se figurer la chose [...].

[MORPHOLOGIE DES CIVILISATIONS AFRICAINES SELON FROBENIUS]
(1925) *

/302/ M. Frobenius est l'inventeur, croit-il, de la « morphologie des civilisations ». L'enthousiasme qu'ont suscité en Allemagne ses recherches et ses découvertes africaines, l'amphigouri de son style imagé, le talent de ses illustrateurs, la faveur impériale ont même abouti à la fondation d'un « Institut de recherches de morphologie des civilisations ». Cet atlas est édité par cet Institut¹. Passons sur l'explosion d'orgueil national par lequel il débute. Il sied mal cependant à M. F., dont — nous ne disons pas tout — les obligations sont très grandes et très personnelles envers les gouvernements des colonies françaises et anglaises, et envers ses informateurs et ses hôtes français et anglais : il a largement usé de leur science et de leur générosité.

/303/ Voici en quoi consiste la « morphologie d'une civilisation ». M. F. trouve, avec raison, que jusqu'ici on a décomposé, désarticulé, « zergliedert ». En voulant analyser les « cultures », on les a divisées en éléments, institutions, outils, étudié des répartitions ; et on a appelé même cela « Gliederung », organisation. Il faut revenir aux ensembles ; une civilisation est une chose vivante, un système de forces, un dynamisme, un organisme, « éloigné de toute abstraction », et de « tout hasard » (nous avouons ne pas comprendre ceci). C'est une série de « complexes » en « mouvement » (voilà qui est mieux dit, et au fond exact).

Comment représenter ce phénomène, cette vie « que nous ne pouvons faire sentir que dans le plan du primitif et de l'éternel » (sic) ? Voilà en quels termes M. F. annonce le bon vieux procédé de la cartographie des éléments de civilisations. Et voilà pourquoi l'« Atlas Africanus », qui décrira en couleur ce va et vient des civilisations, sera un « monument », un signe distinctif du xx^e siècle, et nous forcera à une nouvelle conception du monde. M. F. veut bien concéder qu'un « Atlas Americanus », demain, serait aussi important. Or il existe ; et, après Uhle, Rivet et Nordenskiöld, on commence à voir aussi là-bas l'« invisible » qui a précédé « le visible » ; sans même aucune prétention « cinématographique ».

Tous ces termes sont grandioses et ridicules, comme cet enthousiasme brouillon d'homme qui a découvert l'Afrique.

* In *Année sociologique*, nouvelle série, 1.

1. Frobenius Leo, *Atlas Africanus. Belege zur Morphologie der afrikanischen Kulturen*. (Hgg. von L. F. et v. Wilm). Munich, 1923-1924, 3 livraisons.

M. Ankermann a fait mieux que M. F. comme cartographie technologique de l'Afrique ; il n'a pas attendu M. F. pour savoir que les nègres soudanais appartenaient à une seule civilisation, de la Gambie à l'Égypte. Mais les vices habituels de M. F., — où versent bien moins ses aides distingués, — ne doivent pas nous faire sous-estimer le sérieux de leur activité. Quoiqu'il soit encore en cours de publication, il faut dire de quelle façon on doit se servir de cet atlas.

Il est sûr qu'il est fondé sur des matériaux considérables ; et l'Institut de M. F. doit être loué pour avoir fait des cartes ethnographiques avec la conscience que mettent les géographes à des cartes /304/ ordinaires. On nous laisse espérer la publication de l'appareil critique. Jusque là nous ne savons pas très bien quelle est la valeur de ces documents originaux, ou, puisqu'ils sont sûrement de valeurs inégales, celle du traitement critique auquel ils ont été soumis. Il faut, en effet, en cette cartographie, bien convenir qu'on figure aussi bien nos ignorances que nos connaissances actuelles. Par exemple la série de cartes, intitulée : le Roi-Dieu, est celle de ce que savent M. F. et M. von Wilm ; elle ne fait que mauvaise justice à ce que nous savons des rois de l'Ouganda. Et d'autre part une carte figure surtout l'intérêt que nous (en l'espèce M. F.) portons à tel ou tel trait plutôt qu'à tel autre ; par exemple la position des reines mères, la parenté du léopard et du roi sont des traits profonds des royautes africaines que M. F. ne note pas, mais que d'autres noteraient. Ensuite il faut se défier même des cartes : des blancs, comme le désert de Lybie ou celui du Kilahora ou du Sahara occidental, certaines fois ne prouvent rien ; et d'autres fois on les colorie, (position sociale du forgeron), ce qui est plus grave. Enfin ce ne sont pas que des blancs géographiques qui sont ainsi arbitrairement remplis, ce sont des blancs historiques. Nous pouvons cependant suivre, au moins depuis le x^e siècle, avec les auteurs arabes, et pour une partie des nègres et pour tout le Soudan, un peu de l'histoire fort compliquée de l'Afrique. Il faudrait écrire cette histoire, avant de la matérialiser, d'en matérialiser la fin en cartes. M. F. l'essaie bien pour l'histoire des *Jage*, mais il la brouille avec ses hypothèses sur la civilisation sud-érythréenne, aussi avec ce qu'on sait sur la « zone des ruines », entre Congo et Zambèze. Il faut presque être aussi savant que M. F. pour pouvoir le lire sans danger. En tout cas, des groupes entiers de populations ont voyagé, des contacts ont été rompus, d'autres établis, en tous sens, et ces cartes, qui prétendent figurer le film de l'histoire, sont au fond le simple schème de nos superficialités tout à fait actuelles ou plutôt de celles de

M. Frobenius. Par exemple /305/ toute cette carte de la « base historique » sud-érythréenne (!) est au fond celle du groupe compact des Bantus purs, méridionaux.

Une chose plus grave, c'est de faire la carte d'hypothèses et de donner des noms à double tendance, historique et géographique, à des systèmes de concordances plus ou moins caractéristiques, mais qui ne sont que des systèmes et qui peuvent avec d'égales raisons, même sans qu'on change de principe de classement, être arrangés autrement. Prenons un exemple : la culture syrtique, que M. F. a découverte en somme entre Berbérie et Soudan, se caractérise par : 1° des ruines, ce qui est exact : mais ces ruines n'ont pas encore été fouillées et, autant qu'on sait, sont berbères, hamitiques, pour parler le langage courant ; 2° l'art du cuir : c'est également exact, mais on peut se demander s'il n'est pas d'origine arabe, ou, au contraire, d'origine berbère chez les Arabes, tant il est beau ; 3° une ancienne inhumation en urnes, dont la présence historique et préhistorique pose des problèmes sans fin ; la fonte à cire perdue, qui en pose autant ; la ville en croix. De plus, un certain nombre d'éléments dits syrtiques en pays nègres peuvent aussi bien être nègres en pays syrtiques. Voici plus de deux mille ans qu'il y a des nègres au Nord africain, et plus de quinze cents que leur prestige y est très grand. Mais il y a plus. De quel droit appeler tout cela du nom des golfes méditerranéens ? S'il est une théorie, une hypothèse de M. Graebner qui ait des chances d'être vraie, c'est sa découverte d'éléments du Pacifique, « de complexes extrême-orientaux » au Soudan et en Nigritie. Il est aisé de faire « parler l'Afrique » dans d'autres directions que celles de M. Frobenius.

Nous aurons donc dans toute la deuxième partie une série de cartes d'hypothèses. Et on connaît celles-ci. L'Afrique, ancienne Atlantide, a eu : deux grandes civilisations primitives, l'éthiopique et l'hamitique ; cinq grandes civilisations historiques : quatre érythréennes, N. et S. centrale, une (admirons la logique qui passe brusquement de l'espace au temps) /306/ archaïque, une syrtique ; enfin une atlantique. Il va sans dire que rien de cela n'est prouvé.

Décidément la partie de l'atlas qui sera la plus utilisable, voire précieuse, sera la troisième : *Kulturwesenheiten*, éléments de civilisation, dont trois parties sont vouées à la civilisation matérielle et trois à la civilisation morale (cours de la vie ; organisation sociale ; notions concernant le monde). Nous préférons nettement les cartes publiées de la première sorte : elles sont sommaires, mais parlantes, et souvent suggestives et leurs commentaires souvent intéressants ; celles des

formes du grenier, celles des formes du siège sont particulièrement bonnes ; elles sont dues à M. Ziegfeld qui sait travailler. Il serait injuste de ne pas souligner que des cartes de ce genre se trouvent même dans les cartes de « cultures » (par ex. celle assez inexacte de l'extension de la harpe et de la lyre). [...].

Nous attendons la fin pour terminer notre critique de cette œuvre considérable, intéressante, utile ; mais dès maintenant nous prévenons qu'il faut s'en servir avec précaution. La cartographie sociologique en est encore plus à ses débuts que la sociologie elle-même ; et, parmi les enfants perdus de nos sciences, M. F. est depuis longtemps au premier rang.

[LITTÉRATURE ORALE AFRICAINE SELON FROBENIUS]
(1925) *

/441/ M. Frobenius, depuis bientôt quinze ans, a découvert l'humanité africaine. C'est à lui que « l'Afrique parle ». Cette expression est le titre d'un de ses plus importants ouvrages. Il nous révèle le vrai mystère d'Atlantis. Le mélange d'éthiopien, de hamite, d'atlantique, etc., qui a produit les civilisations africaines, n'a pas de secret pour lui. Avec l'âge, l'autorité, le succès littéraire et artistique, lui est venue une certaine popularité en Allemagne. M. F. qui ne fut jamais ni un observateur, ni un théoricien très sûr, et qui s'est donné une tâche de raciste germanique, d'ethnologue, de philosophe et de sociologue, semble s'être grisé. Il écrit, dans un style encore plus amphigourique que par le passé, des hypothèses encore plus osées (ex. *Der Kopf*, le nationalisme d'Itanka !).

Ce dernier de ses volumes, sous ce titre bizarre : *La tête comme sort* (allusion à une jolie chanson : « une tête - un sort ») n'est, au fond, qu'un recueil de quelques contes et anecdotes d'origines bantu, soudanaise, guinéenne et kabyle, illustrés de façon ravissante, et assez superficiellement choisis pour éclairer les profondeurs de l'âme africaine. Par exemple, l'histoire de l'« hôte de Dieu », du médiant kabyle est typique de l'islam et non du berbère. Il est bon d'être ethnologue, mais un peu de philologie ne nuit pas.

Les deux autres volumes font partie de la collection intitulée *Atlantis*, qui comprendra quinze volumes et qui est une

* Extrait de l'*Année sociologique*, nouvelle série, 1.

collection de contes et poésies « populaires » de toute l'Afrique. Les trois volumes parus contenaient les contes kabyles ; un autre /442/ reproduisait un recueil de contes du Sahel, recueil fait en Algérie avant la guerre. D'autres contiendront des récits du Kassai et du Soudan égyptien. Ceux que nous étudions ici concernent des sociétés du Soudan français, de l'ancien Togo et de la Nigérie, et recueillent un certain nombre de leurs légendes et de leurs contes. Toutes ces sociétés ont été personnellement observées par M. F., et ces récits ont été collectionnés sur place. A cet égard, ce travail a une valeur de témoignage direct et est le produit d'un labeur considérable.

Ces volumes¹ sont bizarrement intitulés et divisés et encore plus bizarrement vantés. L'un est consacré à l'« Eros primitif » des nègres, et l'autre, de façon assez incertaine, aux « Démons » ou aux « Sociétés secrètes » du Soudan, on ne sait pas très bien. Mais il ne faut pas s'arrêter à ces réclames, quoique l'un de ces recueils soit plus spécialement consacré à la mythologie et à l'anecdote sexuelles. Ils contiennent tous les deux plus et mieux. D'abord ce sont de brèves notices descriptives sociologiques de ces nations et des faits au moins fragmentaires suffisamment bien consignés. Le volume XI contient trois monographies : une des Bassari du Togo nord (pourquoi les appeler *Bassariten* ?) ; une autre des Tim du Togo central, représentants de la culture atlantique « utérine de seconde formation » (*jungmutterrechtlich*) ; une troisième des Muntschi de la Haute-Benoue (Nigeria) qui seraient d'excellents représentants d'une civilisation mixte d'Ethiopiens et de Nigritiens, des gens « à part ». Sans ajouter d'autre importance à ces qualificatifs grandiloquents et qui ne veulent rien dire, disons que ces monographies concernant des tribus mal connues sont intéressantes et les bienvenues.

Le volume XII contient également celle des Bosso-Sorokoi (pourquoi pas Sorkoi ?) du Niger, que M. F. croit connaître mieux qu'il ne fait en réalité (pourquoi aussi écrire Bammana au lieu de Bambara ou de Bâmana ?) et celle des Jukum (pourquoi *m* final ?) entre Yola et Lokodja, restes de l'ancien /443/ royaume de Kororofa que M. F. appelle un peuple « mythologique » (ce que nous ne comprenons pas). Il s'abstient heureusement de donner des monographies de ce genre

1. Frobenius L., *Dämonen des Sudan. Allerhand religiöse Verdichtungen (Atlantis, Volksmärchen und Volksdichtungen Afrikas. VII)*. Veröff. d. Forsch. Inst. f. Kulturmorphologie. München u. Iena, 1924. *Volksdichtungen aus Ober-Guinea, I. Fabuleien dreier Völker (Atlantis, XI)*. Ib. id. *Der Kopf als Schicksal*. München, 1924.

à propos des Mandingues et des Haoussa, la partie étant trop grosse. Heureusement aussi cette description des tribus n'est pas trop entachée par cette façon de considérer la tribu comme typique d'« érotisme » ou de « possession », quoique chacune soit présentée sur ce ton. Il est d'ailleurs naturel que M. F. les ait groupées d'après le trait de leur civilisation le plus saillant ou plutôt le plus apparent, pour le ... voyageur qu'il a été.

Cependant très peu de faits sont typiques : sauf peut-être le marché au fer Bassari et les corporations Tim. Il ne faut voir en ce procédé de division qu'un artifice littéraire pour présenter avec art chaque monographie et chaque recueil de textes traduits. De même il ne faut attacher aucune importance à cette répartition des tribus comme typiques de telle ou telle « culture ». La moindre classification linguistique de M. Delafosse ou de M. Westermann nous en apprend plus. Au fond, encore plus que la langue et les races dont l'unité en pays nigritien ne fait plus de doute, les « cultures » présentent de toutes petites variations, pour la plupart aisément explicables par l'histoire mouvementée, le milieu variable, les évolutions autonomes et les connexions en tout sens. Tout cet enthousiasme de « morphologiste de la culture » est entièrement théorie et artifice. De bonne ethnographie « intensive » aurait donné, même à ce point de vue, plus de résultats.

Il n'y a que deux grands faits, sinon nouveaux, du moins mieux mis en lumière par M. F. D'abord l'extension et l'intensité des cultes shamanistiques dans l'ensemble du monde nigritien. M. F., qui aime à forger des mots en partant de mots africains, appelle ce système celui des « subachen », des « subaga » (mêmes mots), démons mandingues. Il eût pu aussi bien l'appeler celui du « Bori », nom haoussa, dont il se sert quand il s'agit des Haoussa. Mais il eût fallu, sans doute, citer alors /444/ les beaux travaux du regretté major Tremearne sur les possédés haoussa du Soudan et de Tunis, que M. F. passe sous silence. On peut discuter cette confusion, qui règne dans tout ce volume « Démons du Soudan », entre les loups-garous, les hommes-vampires, les esprits possesseurs et les masques dont les esprits se réincarnent dans les porteurs, membres de très nombreuses confréries et sociétés secrètes. Mais le tableau de celles-ci chez les Bosso (Sorokoi), surtout chez les Jukum de la Nigérie est important et doit être rapproché des informations qu'a données M. Talbot. Cependant nous sommes encore laissés à la superficie des faits, et les sociétés secrètes nègres, surtout celles des femmes, ont encore leur secret. On trouvera, en passant, des renseignements

bien curieux sur le totémisme jukum, s'ils sont vrais. Le totémisme organiserait une religion de la nature : le soleil, la pluie, le tonnerre, Shango lui-même, la terre même ayant leurs clans et ceux-ci pratiquant des cultes intermédiaires entre l'*intichiuma* et celui de saints lieux et de grands dieux.

L'autre trait des religions nègres que M. F. met assez bien en vue, à propos des Bassari, Tim et Muntschi, est leur forte imprégnation de thèmes sexuels. Il encombre sa démonstration par des considérations sur les « cultures », et sur l'« Eros primitif », et sur le « tellurisme éthiopien », qui gâchent même d'excellentes observations (en particulier sur les poteaux mâle et femelle plantés dans les champs). Cependant, non seulement M. F. n'exagère pas, mais même — à notre avis — il est en dessous de la vérité et reste à la surface des choses. On le verra bien quand on lira un véritable *corpus* comme celui que M. Delafosse imprime sur les Mandingues. Au surplus, sauf dans le choix des contes de ce volume, M. F. n'appuie pas trop, et sa monographie des Tim comprend par exemple, et une description des clans, et une autre des industries, et une autre fort notable de l'économie (marchés et valeurs fixes), et des cartes.

Dans toute cette collection d'*Atlantis*, M. F. fait /445/ profession de laisser parler les Africains et d'avoir seulement enregistré leurs mythes et leurs contes, fidèlement. Il a vraiment le sens de la hauteur de leur mythologie et de leur littérature ; il fait bien de signaler chez les Bosso, chez les Jukum, des fragments d'épopée et de cosmogonies poétiques, auxquelles il a eu un certain accès. Dans un grand nombre de cas, même hors des grands royaumes, bien de ces peuples sont en effet arrivés à des résultats très élevés. Mais ces recueils sont superficiels et partiels. Les griots et les danseurs de l'Afrique occidentale, les palabreurs et hérauts de la Côte ont dit peu de chose à M. F. Celui-ci est passé parmi eux en collectionneur de contes, comme en râfleur d'objets ; ce n'est que par endroits qu'il a fait certaines trouvailles. Les collections de contes haoussa, écrits par des Haoussa, éditées et traduites sur l'original par Rattray, les proverbes ashanti de Christaller, voilà des documents ethnographiques. Ceux de M. F. sont des documents de voyageur et d'interprète. Ils sont d'ailleurs revêtus d'une toilette qui éveille le soupçon. Leur choix, probablement même chez les informateurs indigènes, a été sans doute dirigé par un système. Leur utilisation immédiate dans ce système est encore plus criticable : ces mythologies atlantiques, éthiopiennes, etc., sont inventées de toutes pièces, sans travail méthodique de comparaison, même sans véritable localisation (ex. *Dämonen*, où on trouvera en

plus, une étonnante explication philologique de la racine *so* dans *mu-so*, femme). Et M. F. arrive, à force de mythopoésie, lui-même, à parler de « rein templar Fulgurallehre », que l'on retrouvera au volume X (à paraître), « Théorie atlantique des dieux » ; et cela à propos du nombre 16 — en l'espèce $16 + 8$ — de certaines numérations et surtout de certaines divinations haoussa, qu'il faudrait d'abord étudier et comparer.

M. F. se plaint souvent de n'être pris très au sérieux par les ethnologues de son pays. Il ne se plaindra pas de cette discussion. Mais, si nous l'avons faite /446/ longue, c'est parce que nous ne connaissons rien de plus dangereux, pour l'observation elle-même, que cette vaste, furieuse et superficielle curiosité, dominée par l'esprit de système. De plus, on ne peut bâtir rien de solide sur de pareils documents sans les critiquer un à un. Mettons en garde les jeunes travailleurs contre ce genre extensif et hâtif de sociologie descriptive. Il faut lui préférer d'honnêtes, simples et philologiques documents d'ethnographie en profondeur.

[LA PHILOSOPHIE DE LA CIVILISATION D'ALBERT SCHWEITZER]
(1925) *

/290/ Quoique M. A. Schweitzer appartienne réellement — comme M. Romain Rolland ou comme Gandhi — à un internationalisme, en l'espèce celui d'une sorte de socialisme chrétien, il est tout de même un des esprits les plus curieux de France. On aurait tort d'ignorer chez nous ce penseur alsacien parce que le dernier de ses grands ouvrages se publie en ce moment en allemand d'abord, en anglais ensuite, sous la forme de leçons faites à Upsal et à Oxford. On connaît son œuvre de théologien et d'historien de l'exégèse, son talent d'organiste et de théo- /291/ ricien et d'historien de la musique. On sait qu'il est aussi historien de la philosophie, et que son christianisme, humanitaire et sincère, a fait de lui un médecin, qui a exercé presque cinq ans parmi les Pahouins de l'Ogooué (Afrique équatoriale française). Des talents exceptionnels en tous genres marquent sa forte personnalité. Il a consacré ses années de brousse et de repos pendant la guerre à réfléchir à la tragédie qui suscitait son horreur. Et il a

* Extrait de l'*Année sociologique*, nouvelle série, 1.

commencé, au grand applaudissement de nombreux théologiens protestants, toute une « Philosophie de la civilisation »¹.

Il la conçoit comme une « tragédie », ou plutôt comme une tétralogie, qui racontera, sous forme dramatique, les destinées de la *Weltanschauung*, de la « représentation du monde » — moral en réalité — occidentale. Aux deux volumes présents : *Chute et restauration de la civilisation*, I ; *Civilisation et éthique*, II, succéderont : III *Notion (Weltanschauung) du respect de la vie*, et IV, un dernier volume sur *l'Etat civilisé*. Il faudra évidemment attendre, pour juger l'œuvre, qu'elle soit achevée. Disons simplement cette fois l'effet que produisent ces deux premiers volumes, largement pensés et bien écrits, œuvres d'artistes, de penseur et d'apôtre — puisque M. S. est tout cela, œuvres de philosophe chrétien, au fond.

Comme il est naturel à un philosophe protestant d'éducation allemande, à un critique de la philosophie criticiste, il partage avec celle-ci un même postulat : il reconnaît le primat de l'idée, de la « représentation du monde ». Sa critique consiste seulement à opposer une « représentation » « éthique » du monde, une histoire des « luttes » pour cette « représentation éthique », à celle des « systèmes » philosophiques, des pensées intellectualistes pures. C'est cette « idée du monde », brutalement simple, qui est responsable de notre civilisation, et c'est la fausseté de cette « Idée » qui est responsable de l'effroyable déclin de cette civilisation, et de l'humanité peut-être tout entière. Voilà la thèse fondamentale.

Elle est profonde cette responsabilité, et elle est /292/ profonde cette chute que décrit fort éloquemment le premier volume. La philosophie spéculait sur tout, sauf sur la civilisation ; alors, tout ce qu'il y avait d'inhumain, d'imparfait, de brutal, de servile, de matériel et de collectif s'est vengé. On n'avait pas mis d'élément moral dans la notion de « culture » ; celle-ci n'avait trouvé d'autre expression éthique que le nationalisme, et la lutte pour la force a entraîné le choc des « cultures » et la diminution absolue de la culture humaine et de l'humanité elle-même. Comment régénérer la civilisation ? Voilà le problème. Et déjà M. S. esquisse la réponse : par un « nouveau mysticisme ».

1. Schweitzer A, *Verfall und Wiederaufbau der Kultur*, (Kulturphilosophie. Erster Theil). München, 1923. *Kultur und Ethik*. (Kulturphilosophie II. Theil). *Ibid.*, *The Decay and the Restoration of Civilization*. (Dale Memorial Lectures). (*The Philosophy of Civilization*. I). Londres, 1923. *Civilization and Ethics*. (*The Philosophy of Civilization*. II.) *Ibid.*

Le second volume est plus nourri de faits. Une première partie consiste dans une histoire générale de l'éthique depuis les religions universalistes et depuis Socrate jusqu'à nos jours. Toutes sont des formes de la représentation éthico-optimiste du Monde. Cette histoire est forcément un peu schématique et aventureuse. Il y aurait à critiquer par exemple l'interprétation de l'éthique d'Aristote, de l'inventeur même du mot d'éthique, comme une simple « doctrine des vertus », et celle du socialisme de Marx comme une théorie « du socialisme d'Etat ». Mais, au demeurant, tout cet historique est plein d'aperçus utiles : car l'auteur marque avec force, à propos de chacune des morales, combien elle était loin de la civilisation de son temps, combien elle n'en était qu'une figure partielle, combien elle portait de contradictions en elle-même, et s'ajustait mal aux civilisations qu'elle prétendait diriger.

La seconde partie de ce volume est plus philosophique, plus contemporaine, plus vivante, mais tout aussi idéaliste. C'est cette diversité entre la réalité, la civilisation matérielle et sa morale, et la conception éthico-optimiste, rationaliste, soit utilitaire, soit critique ou métaphysique, qui est la cause du malheur de nos temps ; M. S. part donc à la recherche d'un « nouveau schème », d'une Idée qui ne souffrirait pas de cette double contradiction. Il la cherche dans une sorte de « mysticisme élémentaire », dans une éthique de la « perfection de soi », qui, tenant compte de la vie des autres — même des animaux non humains —, et basée sur le respect et le dévouement à la vie, donne un fondement réel à la moralité, à la personnalité, à la responsabilité « personnelle et supra-personnelle ». Le principe permet de définir les « quatre idéaux » d'une civilisation qui n'est plus entièrement mécanique, et donne une place à l'Etat et à la religion « qui ne sont que des moyens de socialiser l'homme vers l'humanité ». Eduquer les hommes, jusqu'ici bornés dans une religiosité élémentaire, vers une religiosité pensante, éthique, voilà le devoir des religions ; moraliser l'Etat, c'est-à-dire en faire le serviteur respectueux de la vie humaine, de toutes les vies humaines, et non le maître, voilà le devoir et l'intérêt de tous les citoyens du futur « Etat de civilisation ».

Tout cela est bien dit, et, dans un triptyque de la pensée allemande, répond assez bien au dur matérialisme de Spengler et des socialistes, à l'historisme et à l'antihistorisme de Troeltsch et des autres.

Mais c'est de la philosophie ; et, si sincère et éloquente et informée qu'elle soit, c'est encore de la ratiocination sans méthode sur un tout mal défini. Cette notion de civilisation est obscure ; elle suppose qu'il n'y en a qu'une, et qu'il n'y

en aura qu'une, et qu'elle est bonne, et qu'il faut la sauver ; au fond c'est le christianisme qu'il s'agit de faire régner, teint d'une nuance de taoïsme et de confucianisme. Cette explication de l'histoire par des processus supérieurs, par les idéations partielles qu'elle secrète sous forme de systèmes et d'attitudes philosophiques diverses, sent le théologien et le philosophe. Les idées ne mènent les hommes que rarement ; surtout quand elles sont des idées pures et non des symboles et des forces. C'est pourquoi la « nouvelle Renaissance » ne viendra sûrement ni d'un prêche ni d'une philosophie.

Au fond cette philosophie des philosophies n'est elle-même qu'un symptôme. Le christianisme protestant sent en effet qu'il n'a pas fait triompher la Cité du Christ, et cherche avec M. S. à se délivrer des chaînes historiques qui l'attachent aux vieux nationalismes.

[LA THÉORIE DE LA CULTURE SELON WISSLER]
(1925) *

/295/ M. Wissler est un ethnographe, qui a travaillé sur place, un conservateur de la fameuse section d'anthropologie de l'American Museum of Natural History, un ethnologue, sociologue et anthropogéographe distingué et fécond. Son dernier ouvrage, *The American Indian*, réédité sous le titre *Man and Culture in America*, a été très discuté, est discutable, mais extrêmement utile. Il a donc toute qualité pour établir un « système compréhensif » « des processus de la civilisation humaine » et des « facteurs qui y contribuent ». L'entreprise est de taille, et assez neuve¹. Moins neuve cependant que ne le croit M. W., car le travail est relativement préparé. Je ne connais pour ma part, rien de plus instructif sur ce point que l'admirable institution qu'est la section anthropologique du Musée de l'Univer- /296/ sité d'Oxford, œuvre considérable de Tylor et de M. A. Balfour. Nulle part on ne voit mieux comment l'homme s'est dégagé de ses entraves animales, et comment il a développé logiquement et historiquement ses techniques et ses beaux arts. D'autres musées sont, ou seront, aussi « parlant » aux yeux et à l'esprit. Après toute une longue série de prédécesseurs, après le grand débat

* Extrait de l'*Année sociologique*, nouvelle série, 1.

1. Wissler Clark, *Man and Culture*. New York, Londres, 1923.

de diffusion », les notions de « complexes » et de « traits ». Et il ne les a pas toujours maniés avec la même prudence. M. W. prend pour accordés des principes et surtout des hypothèses historiques qui sont loin d'être certains. Ainsi on ne peut accepter de considérer la culture du maïs — originaire d'Amérique comme un « complexe », il faut en faire un « trait » ou ne plus comprendre la nomenclature. /299/ Ainsi encore on ne peut considérer comme démontré que les Eskimos centraux représentent le mieux (c'est la théorie de Steensby) le point d'origine de la civilisation eskimo. Mais on trouvera, sur les « traits » qui ne voyagent pas, sur les « distributions intermittentes », d'heureuses remarques. Les chapitres intitulés « Diffusion naturelle » et « Diffusion organisée » (au fond, migration et colonisation, conquête et discipline, etc.) sont aussi assez pleins de faits ; seulement l'importance des facteurs sociaux y est sous-estimée, et l'on perd de vue que les « substrats », comme disent les linguistes, sont tous des groupes sociaux, voire des nations déterminées. Mais il est facile pour le sociologue de compléter ces indications.

Non content de cette histoire des « centres » et des « aires », M. W. y ajoute hardiment une « histoire » générale de la civilisation. Il la résume en quelques mots. Il y aurait eu une époque de l'humanité « sans culture », mais avec trois instincts techniques : de se servir de pierres et bâtons ; de jouer intensément ; d'avoir des idées et de les communiquer. « Puis, un beau jour, une mutation... un événement » arriva, qui produisit un « vrai homme »... « Il avait toutes les tendances innées » des autres, mais « en plus, il... pouvait réfléchir sur ses actes... par exemple à la pierre dont il se servait... à sa société... à ses peurs... et ce fut la culture primitive ». Puis il perfectionna ses institutions. Enfin, avec les Grecs, il réfléchit à sa propre réflexion. Pour finir il réfléchit aux choses elles-mêmes, et la méthode expérimentale caractérise la « culture » euro-américaine. Et voici que tout dernièrement, par le développement de la science qui s'applique à la « culture » elle-même, les hommes apprennent à « manipuler » les actions des peuples, à perfectionner même les moyens de perfectionner leur culture. Toutes ces vastes assertions sont résumées dans le chap. x, « Construction de la culture » et le chap. xvi, « Rationalisation des processus de culture ».

Elles sont intéressantes et curieuses, mais hypothétiques au suprême degré. Il faut un certain courage, mais aussi une certaine imprudence pour proposer, aux lecteurs peu informés, pour enseigner à des publics d'étudiants, des

hypothèses de travail qu'on devrait garder pour de petits groupes d'élèves et d'égaux. Nous n'avons pas voulu en priver les lecteurs de l'*Année sociologique*, puisque voici un effort sincère pour écrire cette histoire de l'esprit humain qui est un de nos buts. Mais nous les mettons en garde en même temps. [...]

[LA THÉORIE DE LA DIFFUSION UNICENTRIQUE DE LA CIVILISATION]
(1925) *

/330/ On appelle déjà ces travaux¹ : l'Ecole de M. Elliot Smith. La carence de l'*Année* pendant ces dix dernières années rend impossible une analyse détaillée des hypothèses qu'elle mit en circulation ; trier les faits qu'elle a mis en évidence, les séparer des hypothèses où elle se complait aurait été tâche possible si nous avions pu le faire annuellement. Il ne peut être question de l'essayer ici, bien que M. Perry nous y invite, par ses deux livres, sorte de double manuel, l'un technique et l'autre populaire. Le deuxième des livres de M. Perry² est un compagnon d'un autre³. Cependant il faut brièvement situer ces trois livres dans un ensemble déjà très étendu de publications⁴.

Rivers a été de cette école, il fut le premier savant /331/ que M. Elliot Smith eût convaincu. Son *History of the Melanesian Society* (1914) est la première œuvre étendue qui soit sortie de cette influence. Cependant Rivers, qui pourtant n'a pas été alors prudent dans le choix de ses hypothèses, s'est toujours abstenu de rattacher toutes les civilisations à l'égyptienne ; en cela il s'est distingué de M. S., son ami et inspirateur, et de M. P., leur élève commun, l'apôtre enthousiaste et fertile de ses maîtres.

* In *Année sociologique*, nouvelle série, 1.

1. Elliot Smith G., *Elephants and Ethnologists*. Londres, 1924.

Perry W. J., *The Children of the Sun. An Enquiry into the Early History of Civilization*. Londres, Methuen, 1923.

Perry W. J., *The Growth of Civilization*. Londres, 1924.

2. *Growth of Civilization*.

3. *Origin of Magic and Religion*, 1922.

4. V. *Children of the Sun*, p. 518-522, 526, pour une bibliographie des travaux de MM. S. et P. et de Rivers.

On connaît la thèse intransigeante de MM. S. et P. L'humanité a traîné pendant des siècles dans l'ornière du paléolithique et du néolithique. Brusquement, au quatrième millénaire avant notre ère, en Egypte, naît, avec la découverte de l'agriculture, de la navigation, de l'écriture, de l'architecture, des mégalithes, de la religion du soleil, de la magie, ce qui mérite le nom de civilisation. Car il n'en est qu'une, qui s'irradie très vite, partout, portée par les Egyptiens, par ceux qui s'appelaient les « enfants du soleil », avec leurs alliés et leurs équipages.

La thèse fut lancée en 1911, 1912 à propos de l'origine du dolmen représenté comme une imitation de la tombe (mastaba) égyptienne. Dès 1917, elle inspirait les deux travaux — à notre avis les meilleurs — de M. S., *Ships as Evidence of the Migration of Early Culture* — Manchester, 1917, et Perry, *Megalithic Culture of Indonesia* — Manchester, 1918. Et depuis, c'est une véritable prolifération de travaux, tous applications de la même idée. Ainsi M. Jackson, *Shells as Evidence of the Migration of Early Culture* — Manchester 1917, l'a appliqué aux cultes des pierres précieuses. Ce sont les Egyptiens qui ont inventé les *life givers*, les « talismans de vie », l'or et les pierres précieuses ; ils sont allés les rechercher dans toute la Méditerranée, dans l'Océan Indien, dans le Pacifique, et jusqu'en Amérique centrale. Peut-être y a-t-il eu une ou deux étapes à ces bonds, une à Sumer (sic ! même sur les cartes), c'est-à-dire dans la civilisation dite sumérienne, l'autre dans l'Inde et en Indonésie. Pour M. Perry, pour M. Jackson, pour quelques autres, /332/ les idées de M. Smith s'imposent. Et on les pousse jusqu'au détail.

L'une des plus sensationnelles applications est celle du dernier ouvrage de M. Elliot Smith. Décrivons-là, afin d'apprécier le procédé. Les monuments de l'art maya (yucatan, etc.) commencent à être placés, avec assez de vraisemblance, les plus anciens aux environs de l'ère chrétienne (deux siècles avant ou après, suivant qu'on adopte telle ou telle façon de lire certains chiffres, la seule chose qu'on comprenne dans les très longues inscriptions). Or la fameuse stèle de Copan porte des figures que, depuis la découverte, les uns prennent pour des éléphants, les autres pour des tapirs, d'autres pour un bec et une tête stylisés de perroquet macaw. La question est aussi vieille que l'archéologie maya. Elle concerne aussi l'un des hiéroglyphes les mieux connus et le masque que porte le dieu de la pluie. Tylor y voyait déjà un éléphant et fut toujours d'avis que s'y trahissait une influence asiatique. M. S. tranche tout, à la lumière, d'abord de sa propre

nement comme celui de M. S. va trop loin, il est trop précis et trop hypothétique à la fois. Le « Chinois » de la stèle de Copan avec des éléphants peut avoir été un Chinois, ou un Maya qui a gardé le souvenir d'un Chinois, ou je ne sais qui, qui ne serait pas Javanais. Il y a longtemps d'ailleurs qu'on a rapproché certaines formes céramiques⁶ des formes chinoises. Mais tout cela n'est pas de l'histoire, c'est de l'hypothèse. Il y aura histoire quand on aura trouvé un Javanais ou un Egyptien, son crâne ou sa momie, ou même, à la rigueur, *une chose javanaise ou chinoise en pays maya, in situ.*

/334/Mais ce qui est absurde, même si on trouve jamais ce Javanais ou cet Egyptien, c'est d'induire que toute la civilisation maya viendrait de lui... ou de ses frères. Même pour ceux qui admettent que de petites escadres entières de l'Inde ou de la Chine ou de l'Indochine ou de Mélanésie ont pu aborder si loin, sans avoir touché terre ailleurs ; même si on suppose que ces hommes ont pu faire souche ; ces énormes civilisations de l'Amérique centrale sont si caractéristiques, si étrangement elles-mêmes que c'est vraiment raisonner sur l'accident, sur le détail, et perdre tout sens des propositions, de l'essence, que vouloir déduire un tout considérable, d'influences qui ne laissent de trace que dans des motifs d'architecture ou de dessin. Ceux-ci peuvent être venus du dehors, ils n'ont donné qu'un ton à une mode. Et de plus c'est raisonner exclusivement sur les concordances entre des accidents, rares après tout. Par exemple voici la numération maya : elle est bien isolée ; on s'étonnera donc que les Javanais de M. S. n'aient ni introduit la leur, ni inventé une nouvelle ; et celle-ci n'aurait pu être la maya. Opposons d'ailleurs M. Kroeber à M. Elliot Smith. En résumé, voilà un beau sujet de réflexions, de recherches, de fouilles, de documentation gâché. Cependant c'est du travail. M. S., en ces matières, se permet toutes les audaces. Il est autrement exigeant pour lui-même en son métier d'anatomiste. En histoire de la civilisation il se contente d'un beau talent d'amateur. Cependant il faut savoir gré à M. S. de tenir la question ouverte.

M. Perry a pris au sérieux, et élevé à la hauteur d'un système complet les suggestions de M. Smith. Dans son livre, *Origin of Religion and Magic*, tout se déduit, même les religions australiennes, même les magies les plus lointaines, à partir d'une Egypte imaginaire qui aurait fait brus-

6. V. Beuchat, p. 470.

quement passer les peuples de l'âge préanimistique à une conception des dieux de l'Enfer, à la notion des substances de vie, en somme à la magie proprement dite et à /335/ la morale religieuse. *Children of the Sun* est le titre du très gros ouvrage, bourré de faits, d'hypothèses, d'érudition et d'interprétations sans limites, où M. P. a fait effort pour démontrer décidément et systématiquement l'influence qu'ont eue les « Enfants du soleil », inventeurs du culte solaire et de la « civilisation », sur le monde méditerranéen et occidental, et sur le monde oriental du Sud : Inde, Indochine, Océanie, Amérique centrale. Le rayonnement de cette civilisation archaïque n'aurait laissé hors de son atteinte que tous les peuples qui ne connaissent pas l'agriculture et l'art pastoral : les Sibériens, les Lapons, certains Bantou, les Hottentots et Boschimans, dans l'ancien monde ; les Eskimos, les Athapascans, les Californiens et Fuégiens dans le nouveau. A l'intérieur de cette vraie humanité civilisée, des « centres d'aristocratie militaire » (Tongo, Tahiti, Fulani (Fulbès), Bantu (?), Iroquois, Tupis, Caraïbes) jalonnent les différents foyers secondaires. Les foyers centraux ce sont les grands empires que les Enfants du Soleil ont réussi à instaurer : les grandes civilisations des grandes nations de l'Oxus à la Caspienne, à la Numidie et à la Grande-Bretagne, y compris l'Arabie et l'Egypte ; l'empire chinois et les grands Etats des Andes et de l'Amérique centrale. Tous ont essaimé à partir de l'Egypte. M. P. sait même porter ces hypothèses à la hauteur de faits matériels. Les pyramides, les mégalithes, l'irrigation, la guerre ont été apportés, en même temps ici, et par ondes successives là, en Asie, en Océanie, en Amérique, en Europe ; par les Méditerranéens ici, civilisés par l'Egypte ; par les Sumériens là, civilisés de même, ou par les Egypto-Phéniciens eux-mêmes. Même M. P. sait que ces Fils du Soleil sont ceux de la VI^e dynastie égyptienne.

Voilà l'hypothèse en grand et en gros. Voici maintenant un aperçu de la démonstration qui en est tentée. Une première partie consiste à classer les séquences de civilisation en Amérique, Océanie (Australie comprise), Indonésie, Inde. M. P. laisse l'Afrique de côté. Elle eût pourtant été un champ /336/ d'élection pour ses preuves, et, là au moins, les contacts et les voyages des Egyptiens sont ou prouvés, ou probables. Mais, apparemment, il a voulu prouver le plus avant le moins. Partout, à des substrats divers, se superpose une grande civilisation de « producteurs de vivres », etc. Elle a été évidemment apportée par quelqu'un. On imagine le pourquoi de ces voyages. Ces gens étaient à la recherche d'or et de perles, d'argent et de cuivre aussi. C'est là un des

points qui pourront rester de ce grand remue-ménage de faits. Il faut, à mon avis, retenir que M. P. a, sinon démontré absolument, du moins établi la relative généralité du fait que les grands monuments de l'âge de pierre et même les peuples où dure encore l'usage de ces monuments sont souvent situés à proximité de mines d'or, d'argent, de sel. MM. E. S. et Perry s'en seraient tenus là — comme M. P. s'y était prudemment tenu autrefois —, la théorie eût pu être contestée, mais sa discussion eût pu se poursuivre sur le terrain, après tout assez solide, de l'archéologie. Car celle-ci pourra peut-être un jour trancher le nœud. En effet, il faut poser les questions archéologiques. Les six premières sont celles : 1° de l'origine de l'agriculture ; 2° de la construction en pierres (grandes) ; 3° de la sculpture en ronde bosse, de la poterie ; 4° du travail des métaux ; 5° de la pêche des perles ; 6° de la pierre polie ; elles ne sont pas absurdes. Toutes ces choses, M. Perry les a rattachées à cette civilisation archaïque, et à cette origine et à cette date fatidique : l'Égypte entre la première et la quatrième dynastie. C'est beaucoup. Mais on verra bien ; quoiqu'il soit difficile d'admettre par exemple que la poterie dite de Suse dérive de celle d'Égypte. On peut laisser les archéologues en discuter. Et il n'est pas mauvais de revenir vers les « Mirages orientaux ». Des fouilles trancheront bien des questions. Déjà on en annonce de sensationnelles.

Mais ceci ne tranchera pas les questions d'histoire des sociétés et de leur civilisation morale. Or M. P. a appliqué cette théorie à la religion et à /337/ l'organisation juridique. Partout où ont existé une classe noble, des confréries, une aristocratie militaire et où cette classe laissa des descendants, il voit des raisons de supposer que les « Enfants du Soleil » ont passé par là ; car ils ont tout inventé : même l'organisation de la phratrie et la descendance utérine, même le clan totémique et la descendance masculine, même l'exogamie, même la guerre et le règne sanglant de la force. Ici nous devenons complètement rétif. Le nombre des hypothèses et des interprétations de documents que suppose la moindre de ces assertions est vraiment trop considérable.

Prenons pour exemple la théorie que M. P. propose, comme un fait, de ce qu'il appelle, à la suite de Rivers et d'une erreur fondamentale de celui-ci « l'organisation bipartite de la société » (*dual organization*). Et d'abord rendons hommage au zèle et à l'érudition qui font des quatre chapitres où il en est question, un répertoire de faits très nombreux, souvent très curieux, et qui ne sont pas entrés dans le cou-

rant des manuels, et que M. P. nous rappelle. En particulier pour ce qui concerne l'Indonésie et la Polynésie, les faits sont à discuter. Mais, cet hommage étant rendu, demandons s'il est possible de commettre plus grosse faute que celle qui consiste à aggraver l'erreur de Rivers. Celui-ci, suivant peut-être Graebner, n'ayant pas le sens de ce qu'est une phratrie, de ce qu'est une parenté plus générale, mais plus effacée, pâle reste des clans exogames primaires, a confondu l'organisation en deux classes sociales, mélanésienne, avec l'organisation en deux moitiés exogamiques, également mélanésienne. Ce faisant il commettait deux erreurs. D'abord, à notre avis, il s'est trop arrêté dans ses recherches et dans bon nombre de cas il aurait pu trouver que ses « moitiés » étaient elles-mêmes subdivisées en clans⁷. C'est par un artifice que ces « subdivisions » sont ainsi nommées : elles sont des clans, dont certains sont même totémiques et à *intichiuma*⁸. /338/ C'est donc par une simple et pure hypothèse de sa part, et aussi de Graebner, que cette « organisation bipartite » est attribuée à une « culture » déterminée en Mélanésie. Le fait qu'on ne l'a pas constatée à l'est des îles Banks ne prouve pas que les phratries n'y existent pas. Pour ma part je les constate en Nouvelle-Calédonie, et M. Hocart en a retrouvé au moins des restes à Fiji (sans compter les vieux documents de Fison). Phratries et clans sont presque aussi coextensifs en Mélanésie qu'en Amérique du Nord. Enfin c'est par un pur abus, par une grosse méprise, que la division de la tribu en deux phratries, encore exogames amorphes, est confondue par Rivers avec la division entre deux classes nobles (hauts grades de confréries, gens du commun) et entre deux groupes de colons et de colonisés. D'abord cette dernière division est un trait fondamental de toute la « culture » polynésienne et non pas seulement mélanésienne. Les colons polynésiens l'ont sûrement promené partout, en Mélanésie en particulier, avec eux ; elle est inscrite dans presque toutes les langues à étiquette, si caractéristiques du Pacifique. Même, on peut le supposer, le peuple à Kava-bétel, et à deux classes sociales, ce sont les Mélanéso-Polynésiens de la dernière et peut-être déjà de la première couche. Et nul ne sait, et peut-être on ne saura jamais si ceux-là n'avaient pas, eux aussi, la phratrie, comme la couche mélanésienne proprement dite. D'ailleurs rien n'autorise cette confusion de Rivers, de M. Graebner et de M. Perry entre phratrie et classe sociale, sauf cette division en deux.

7. *History of the Melanesian Society*, I, p. 23.

8. Cf. Codrington, *Melanesians*, p. 26.

et qu'il reste au contraire une fissure par sexe et une fissure par phratries.

Quant à l'hypothèse propre à M. P. et à M. S., elle est /340/ de l'ordre de la fable. Ce seraient des colons égyptiens qui auraient donné, dans toute l'humanité, directement ou indirectement, la secousse mystérieuse qui a fait passer l'humanité qui stagnait entre la horde et la famille, à la « moitié » et au clan. M. Perry pousse même la fable aux extrêmes limites : ce serait sur le modèle de l'inceste pharaonique, de l'endogamie « des Fils du Soleil » que se serait déduite l'exogamie des autres peuples. Même si on concédait le rapprochement, en effet possible sinon plausible, entre l'inceste des Enfants du Ciel (et non du Soleil) dans la mythologie du Pacifique, avec l'épousaille des frères et sœurs royaux de xx dynasties égyptiennes, on ne voit pas où cela mènerait. Car, pour le coup, ce serait là déduire le même, le général, ce qui est partout, la prohibition de l'inceste, de l'autre, de l'anormal, de la prescription de l'inceste.

La déduction du clan totémique à partir de l'Égypte est non moins osée. Il restait certes des traces importantes de totémisme dans des populations considérables de l'Égypte. Même volontiers, on peut signaler à M. P., à l'appui de ses thèses, que bien des nations africaines ont sûrement adopté le léopard comme totem royal à l'imitation des Égyptiens et des autres Hamites. Mais hors de l'Afrique ! Déduire encore une fois ce qui est normal, relativement clair, pur, en tout cas, ce qui est solide, de ce qui est dégénéré, effacé comme le totémisme égyptien ! C'est aggraver l'erreur déjà commise lorsqu'on déduisit les phratries locales de l'imitation de la division en haute et basse Égypte.

Des erreurs de détail ne manquent pas dans le livre de M. P., mais elles y sont peu nombreuses, eu égard à l'énorme quantité de références (oubli de la poterie des Moriori ; Kuruvras pour Kauravas). M. Perry, qui fait trop d'usage des faits de l'Inde, n'a pas remarqué que deux des démons-dieux de l'épopée dont il parle souvent, Hiranyākṣa et Hiranyakaṣipu, ont des noms qui veulent dire yeux d'or, cuirasse d'or ou tapis d'or. Pour une fois nous sommes plus que d'accord avec M. Perry.

/341/ Nous le serions bien plus, et aussi avec M. E. S., s'ils mettaient plus de prudence dans leurs hypothèses et plus de tolérance dans leurs exposés.

Que l'Égypte puisse expliquer beaucoup de choses dans l'histoire humaine, à partir de l'an 3 000 av. J.-C., ils ont le droit de le soutenir, mais ils partent de principes faux.

D'abord, faute d'une perspective sociologique suffisante,

ils n'ont pas le sens de ce que la civilisation égyptienne avait de spécifique, pour ainsi dire d'intransmissible. L'empire des pharaons, même dans l'Antiquité, était une espèce de monstre singulier ; le droit y était étrangement hétérogène à tous les autres ; tandis que les plus vieux droits sémites ou indo-européens sont déjà voisins des nôtres et pourtant encore rattachés à des origines. Ce pays sans propriété individuelle, à tenures de fonctionnaires, cette sorte de communisme d'Etat ; ces villes pour ainsi dire sans commerce, sans murs, sans forts et sans véritables dieux du sol, tout cela fut inimitable et inimité.

Ensuite, des faits historiques, les migrations des Fils du Soleil, cela se prouve. Et surtout cela ne doit pas se prouver par arguments sociologiques. MM. Perry et E. Smith sont un peu des sociologues, mais ils manquent justement de ce que requiert leur méthode. En histoire, en sociologie — qui, quoiqu'on veuille bien penser des travaux des anthropologues, doit n'être pratiquée que par des historiens —, il faut un esprit de finesse, de jugement, de critique. Il faut distinguer les espèces de faits, avoir le sens du possible et surtout celui du *fait*, sûr, historique. MM. E. S. et P. n'ont cette sûreté que rarement.

Il restera peut-être quelque chose de toutes ces théories des « porteurs de la culture ». Il ne restera sûrement que très peu de cette hypothèse renouvelée de l'« Egypte, mère des peuples ». Mais, même si on résiste, il restera cette sensation que le monde, dit primitif, a été, beaucoup plus qu'on ne croit généralement, en contact en Asie, en Afrique, en Océanie, avec le monde antique *entier*. Tous les faits de similitude ne sont pas des faits de « récurrence », d'invention indépendante, de « survivances » /342/ des souches d'évolutions parfaitement identiques partout. Mais inversement tous ne sont pas des faits d'emprunt, et surtout pas d'emprunts à un seul foyer. Il y a eu bien des foyers indépendants dans l'humanité ici et là, plus tôt et plus tard, et il y a eu sans doute très tôt des mouvements de civilisation, de migrations et de « porteurs de culture », dans tous les sens.

Voici longtemps que Durkheim nous enseigne que notre famille moderne était le produit d'une famille patriarcale romaine et d'une famille paterno-maternelle germanique. Ce n'est donc pas nous qui nous opposerons systématiquement à ces études de mélanges de civilisations, de mélanges d'institutions, de cette chimie qui fait de leurs substrats sociaux une nouvelle société avec une nouvelle langue, de nouvelles institutions, un autre outillage.

Mais si nous supposons et voyons qu'un très grand nombre de très grands phénomènes sociaux sont de ce type et doivent s'expliquer ainsi,, nous supposons également et voyons qu'un très grand nombre, la langue, l'outillage, les croyances, varient sans que les substrats sociaux soient affectés autrement que par leur propre vie, leur grandeur, leur force, leur durée, par leur âge, leur jeunesse, leur vieillesse, ou leur mort. Nous demandons donc qu'on mette, dans toute cette soi-disant histoire sociologique, moins de sociologie et plus d'histoire, et que chaque phénomène soit apprécié en lui-même. On verra alors que le nombre des histoires connexes est très grand dans l'humanité, et que celui des histoires indépendantes et symétriques est également très grand.

La sociologie et l'histoire doivent donc marcher de pair. Au fond elles marchent déjà d'accord. Et nous ne protestons que contre des excès.

chapitre 6

éléments et formes de civilisations

Éléments et formes de civilisations

connexions et convergences
le point de vue comparatif

critique interne de la « légende d'abraham »
(1926) *

/35/ Ni M. Hubert ni nous¹ n'avons jamais été prisonniers de cette méthode d'excessive critique, au fond rationnelle et subjective, dont les critiques du texte biblique ont étendu l'empire jusqu'à la tradition même quand elle n'était invraisemblable qu'à leurs yeux. Or, par un naturel et curieux retour de balancier, on revient de cette méthode. De nombreux auteurs² s'accordent maintenant à reconnaître des fondements historiques à d'importantes parties de la tradition, même à celles de la Genèse (après le chap. x). Les travaux de A. T. Clay³ en particulier restaurent ce prestige. Même des travaux hypercritiques comme les hypothèses, étayées de quelques documents égyptiens, de R. Weill sur l'établissement des Hébreux en Palestine sont un hommage détourné à cette historicité.

Nous ne prétendons pas apporter d'autres arguments en ce sens, mais nous voudrions examiner, à la lumière de comparaisons sociologiques et archéologiques, et en vertu de simples représentations historiques, si est vraisemblable le tableau classique qu'ont fait de la vie des Hébreux avant Moïse les écoles critiques, toutes imprégnées de rationalisme romantique et persuadées que leur dialectique philologique pouvait reconstituer la vérité historique. Les Hébreux d'avant l'entrée en Egypte, ceux

* Extrait des *Mélanges* offerts à M. Israël Lévi, par ses élèves et ses amis à l'occasion de son 70^e anniversaire, *Revue des études juives*, 82, Paris.

1. V. notre « Essai sur le sacrifice », *Année sociologique*, 2.

2. Lods, « La tradition orale », etc., *Rev. de l'histoire des religions*, 1924.

3. A. T. Clay, *The Origins of Biblical Traditions*, 1923.

4. « L'établissement des Israélites en Palestine », *Rev. de l'histoire des religions*, 1923-1924.

qui en sont sortis sont, croit-on, des nomades du désert, des Bédouins contemplant leur Dieu /36/ unique opposé aux mille idoles des villes. On sait les belles pages romanesques que Renan a écrites sur ce point. Et même M. Meillet, dans un travail récent sur le conservatisme linguistique des Sémites, revenait à ce point de départ⁵. Rien de plus gratuit que cette hypothèse de Sémites purs vivant exclusivement hors d'une grande civilisation. Nous voudrions, par un simple examen de critique interne, présenter un autre côté des faits⁶.

La vie d'Abraham se passe entre Ur des Chaldéens, une très grande ville où il est né, dont il sort, le Haran où son père Terah (Θαππα des Sept.) meurt, Canaan, où il rentre à 75 ans et dont il repart avec tous ses biens (équipements d'armée, en particulier chevaux) (assyriens, *Rukusu.*), avec Lot, fils de son frère, avec sa sœur-femme Sara, etc. Ils vont en Egypte, Lot et lui, en reviennent pleins de richesses (cheptel et esclaves). Le pays est trop petit pour eux. Ils se divisent. Abraham reste sous la tente, autour de Bétel et de Mamré. Cependant Lot s'installe dans les « villes de la plaine » (Sept.), ou plutôt « aux portes de » (Hébr.) Sodome, où, première légende, il est pris par le roi d'Elam, etc.⁷, pour être délivré par Abraham et ses trois cent dix-huit serviteurs « nés de sa maison ». Lot reste dans Sodome, dont on connaît l'histoire. Cependant Abraham, qui ne réside pas toujours au désert, renouvelle avec Abimélech, le Philistin de Guerar, la supercherie qu'il a commise déjà à l'égard du Pharaon, quand il faisait passer Sara, qui était sa sœur et sa femme, pour n'être que sa sœur⁸. Aux Hittites

5. Séance Ernest Renan, *Journal de psychologie*, 1924.

6. Il ne serait pas difficile d'écrire un volume à propos des nombreux commentaires de tous ordres dont les quelques documents que nous allons étudier ont été l'objet. L'eschatologie biblique et la légende des patriarches sont parmi les plus riches sujets. Nous faisons grâce à notre maître, M. Israël Lévi, même d'une bibliographie de Dictionnaires de la Bible.

7. Le texte des Septante est ici très différent et beaucoup plus détaillé que celui de la *Genèse*.

8. Sara chez Pharaon, *Gen.* XII, 11 sq. ; Sara chez Abimélech de Guerar, *Gen.* xx, 12 sq. La même histoire est répétée à propos d'Isaac et de Rébecca et du même Abimélech. Sara est sœur de père et non de mère d'Abraham, Rébecca, cousine germaine par les pères, est également sœur de père.

d'Hébron il achète le champ de son sépulcre à lui et à Sara et le paye quatre cents sicles d'argent ayant cours entre marchands ambulants⁹. Plus tard il envoie son dévoué serviteur chercher Rébecca. Celle-ci, fille de Nacor, frère /37/ d'Abraham (mariage d'ortho-cousins), vit dans une ville mésopotamienne, et les cadeaux de bijouterie sont princiers.

La légende d'Isaac et celle de Jacob et celle de Joseph se passent de même : au milieu d'Égyptiens, de Philistins, de Hittites, de Mésopotamiens, de ville en ville ; on ne tarit pas sur les richesses que les patriarches transportent, comme les cent sicles de l'autel de Sichem, ou celles que plus tard ils pillèrent dans cette ville.

Nous savons bien que ce n'était pas des sicles d'argent titré qui circulaient à Hébron et à Sichem ; ils n'ont commencé à être frappés que bien plus tard et il faut faire aux « rédacteurs » un gros crédit : ils ont largement anachronisé. Cependant, peut-être pas tant qu'on ne croit ; et peut-être ont-ils mieux conservé la tradition qu'on ne dit. Au point de vue de la critique interne, il n'y a rien d'in vraisemblable en tout ceci.

Le milieu que dépeint la légende est certainement celui où s'est mue la société qui a pris le nom d'Israël, même avant d'avoir « traversé » le Jourdain. Quand ? La date importe peu. Qu'on fasse Abraham contemporain de telle ou telle dynastie de Mésopotamie ou d'Égypte, qu'on le fasse remonter aux dynasties légendaires qui rentrent en ce moment dans l'histoire, à la suite des fouilles de Kis et de Ur des Casdim, précisément, ou qu'on le fasse descendre jusqu'à la fin de l'Empire Moyen, le groupe qu'il conduit, quand il porte ses deux noms successifs, les groupes que conduisirent ses fils et petits-fils, même mythiques, tous voyagent dans le même milieu, vivent dans le même cadre, parfaitement certain. Les ancêtres d'Israël forment de vastes familles aussi nombreuses que des clans. Leur chef est une sorte de prince pasteur et guerrier, escorté de serviteurs nés de ses serviteurs. Chef, fils et serviteurs poussent leurs bestiaux vers les pâtures nécessaires. Mais en même temps aussi, ils entrent dans les villes ; en sortant, ils vont de l'une à l'autre ; ils y ren-

9. Gen., xxiii, 16 : *ober lasoher*.

trent, ils y gardent de la famille, ils campent aux portes ou en bonne position sur les routes et les pistes. Alliés ou hôtes des rois Hittites, Philistins, Egyptiens, etc., ils combattent pour eux en mercenaires ou en vassaux ; plus tard ils combattront en maîtres. Equipés de chevaux et de chameaux, ils sont aussi des commerçants et des caravaniens, comme les Bédouins et les Touaregs de nos jours, ou comme Mahomet. L'aire géographique est très vaste ; mais elle est ceinte de villes, fondées dès le début du troisième /38/ millénaire et du quatrième millénaire sans doute, fortifiées dès le troisième millénaire, au nord, au sud, à l'est ; à l'intérieur, sur des pâtures riches, des *mišpahot*, grandes familles d'agnats actives, fondent des tribus, des clans, et fournissent ici et là des chefs et des ancêtres à des sociétés définies. La légende étend leur action depuis l'Arabie jusqu'à l'Arménie méridionale et aux portes de l'Égypte et de la Mésopotamie. Leurs cousins, enfants d'Horus et d'Accadiens, avaient conquis déjà ces pays. Ces patriarches sont impliqués en toutes sortes d'affaires et d'intérêts politiques et matériels, on pourrait déjà dire financiers¹⁰.

Nous sommes très loin de sauvages comme les représentait Mac Lennan, ou de rustres comme les comprenait Renan. Au surplus, à notre avis, dès leur entrée dans l'histoire, même dès la plus ancienne langue sémitique qu'on puisse lire, même dès la souche qu'on en peut reconstituer, tout dans la civilisation sémitique marque un très haut avancement. Un riche vocabulaire technique, la relative usure des mots, qui ira jusqu'au trilitère et s'y arrêtera, l'extrême simplicité d'une syntaxe usée et non primitive, sur un terrain qui, d'Elam à Byblos et de Byblos à Abydos, se dévoile comme l'un des plus anciennement riches en choses, en hommes et en civilisation, et qui abonde encore maintenant en ruines éternelles, les Sémites, même ceux de la tente, ont toujours été des civilisés.

10. Nous recommandons la lecture des travaux de M. Goldstein, pour la plupart parus dans *Globus*, de 1908 à 1914, sur l'ethnographie des Hébreux, et celle des beaux chapitres de E. Meyer, *Histoire de l'Antiquité*, § 320 sq.



Est-ce à dire qu'ils n'aient pas en même temps gardé des traces importantes de leurs états antérieurs ? Ils ont été infiniment conservateurs en tout comme en matière linguistique.

Non seulement, suivant la belle découverte de Mrs. B. Seligman, un certain nombre d'actuelles tribus sémites¹¹, ou plutôt très anciennement sémitisées du Tigre, en particulier, ont gardé une nomenclature de parenté classificatoire, signe indéniable de primitivité (où les parents sont classés en groupes et non pas individuellement) — non seulement d'importantes traces de cette nomenclature subsistent dans toutes les langues sémitiques et dans la plupart des droits : par exemple, on se souvient que Lot est un frère pour Abraham, comme Milka est sa sœur, comme Rébecca est une sœur pour Isaac ; — mais encore on peut se figurer assez bien, à travers cette sorte de ballade édifiante qu'est la Légende des Patriarches, d'autres traits de vie assez primitive, qu'une longue vie urbaine ou le voisinage des villes n'a pas encore adultérée. En particulier leur vie pastorale¹² est bien dépeinte par la tradition orale et plus tard écrite.

Les Hébreux, avant leur légendaire rentrée ou entrée en Egypte et encore plus après leur sortie également légendaire, furent, comme leurs cousins de Moab et d'Edom, des pasteurs. Chez tous ces peuples, ce genre de vie est plus qu'un métier : c'est une sorte de foi. Les Hébreux en ont fait une règle et une thèse morale. Ils en ont l'orgueil, ils dédaignent les autres nourritures, celles de la chasse d'Esäü, père de leurs voisins, ils abominent les reptiles et la plupart des poissons et protègent le lait et les viandes de tout mélange et contact impurs jusque dans leur estomac. On a cherché des restes de totémisme dans les noms de Rachel la brebis, et de Léa la génisse,

11. *Studies on Semitic Kinship* (London School of Oriental Studies), vol. III, vol. IV.

12. Même les Sumériens, fondateurs de Kis, se conçoivent encore comme des pasteurs : témoins les belles plaques de cuivre appliquées et les palettes gravées représentant des vaches que des personnages sont en train de traire, etc. (III^e millénaire au moins).

les deux mères d'Israël, de Juda et de Benjamin¹³. Il était aussi naturel d'y voir simplement des noms de pasteur et des cultes des bêtes qu'ils élèvent. Nous ne connaissons pas les cultes complets ni même /40/ les rites positifs dont ces bêtes étaient l'objet de la part des tribus¹⁴. Nous ne connaissons que l'emploi de leur chair et de leur sang dans le sacrifice, celui de leurs cornes sur l'autel et les règles de l'abattage. L'adoration du veau n'était pas certaine. Mais nous sommes bien informés sur le culte négatif dont les bêtes étaient l'objet et en particulier sur les interdits puissants : par exemple le fameux précepte : « Tu ne cuiras pas l'agneau dans le lait de sa mère ». Un long passage de Maïmonide¹⁵ mériterait d'être ici reproduit avec les commentaires de Munk. D'après d'anciennes traditions sabéennes, dont Maïmonide connaît l'existence mais ne peut retrouver le texte, la coutume d'Israël se serait opposée à celle des demi-païens de Moab et d'Edom, qui ne craignent pas d'offenser la mère brebis en immolant son agneau le même jour qu'elle et chez lesquels on bouillait les chairs dans le lait du bétail. Cette ancienne interprétation me semble vraisemblable. Même le détail qui est donné : Israël aurait fait ici un choix intentionnel, il aurait voulu se distinguer de ces adorateurs d'autres dieux que du sien et de pasteurs de souche moins illustre et moins pure. Des institutions de

13. On reconnaît assez généralement qu'Israël est un nom artificiel. Cf. art. « Israël » dans Cheyne, *Encyclopaedia Biblica*. Le dernier travail sur cette question est celui de Sachse : « Der Ursprung des Namens Israël », *Zeitschr. f. Semitistik*, IV, p. 63, 69, contre Gaspari, *Zeitschr. f. Alttest. Wiss.*, 1914, etc. D'ailleurs, dans le même cycle, Abraham, Sara, changent également de nom. Pour ma part, je ne vois aucune difficulté linguistique à admettre l'étymologie Is-Rahel, et je ne vois de difficulté que dans le fait que les enfants de Rachel sont Joseph et Benjamin et non Israël. Mais ces changements de noms de phratrie à tribu, de tribu à nation, puis de nation à sous-section de nation sont chose normale et même souvent les meilleurs signes d'événements historiques. Il est possible que tout ceci cache des passés très lointains et très brouillés. En tout cas l'aspect de phratrie des descendants de Jacob est bien marqué par un trait de la légende, les enfants de Léa et ceux de Rachel vivant des deux côtés du Jourdain, au pays des pâtures à moutons et au pays des pâtures à vaches.

14. V. Gen., xxx, xxxvii, sq., rite des verges ; cf. xxxi, 10.

15. *Guide des égarés*, Munk, II, p. 398, 399. On sait que le Targoum d'Onkelos formulait déjà le principe sous forme générale et non pas restreinte aux seuls ovins, et que Philon (*De charitate*), considérait la coutume de Moab comme cruelle.

rien ajouter à ce qui est déjà en train de cuire : chaque chose doit être cuite séparément, à moins que la cuisson n'ait commencé ensemble ²⁷.

D'autres règles remarquables de droit sont symétriques. Ainsi celle qui fait qu'Abraham a épousé sa sœur de père et qu'Isaac a également épousé Rébecca qui, en nomenclature classificatoire, porte le même titre de sœur de père. Elle a son équivalence ici. Le roi, le *mugabe kitara* épouse régulièrement sa demi-sœur. Le *mukama nkole* le peut. Au contraire, la sœur de mère joue un rôle très différent ²⁸.

D'ailleurs les analogies sont sans fin. A tel point que pour les Masai, M. Merker a cru qu'ils avaient été influencés par quelques Juifs ²⁹.

Nous n'irons pas jusqu'à tâcher de nous représenter les raisons historiques de cette étrange ressemblance. L'unité des rameaux hamite et sémite de la race blanche commence à être admise. Il n'y a pas non plus grande difficulté à admettre de lointaines influences, ni à croire que des conditions semblables de vie produisent des effets semblables. Nous concluons simplement ceci : ces faits actuels prouvent la vraisemblance d'un bon nombre d'éléments dits légendaires, dans l'histoire des patriarches. Il y a encore des sociétés sémitiques qui vivent à la façon dont vivait Israël. Il y a encore des sociétés voisines, non sémitiques, dont des sections vivent à la façon dont Israël vivait parmi les autres races et parmi les Sémites païens.

Il y a encore une autre chose à conclure. Les vieilles doctrines romantiques sur la primitivité des pasteurs, sur leur infériorité vis-à-vis des peuples d'agriculteurs, doivent être reléguées à la resserre des *a priori* historiques tombés en désuétude. Les peuples pasteurs ont joué un rôle infiniment grand dès la fin du néolithique et ont été très souvent supérieurs aux sédentaires. Ils les ont souvent dominés stratégiquement dans leurs villes et leurs champs, et les ont souvent vaincus non seulement par force, mais encore en richesse, en commerce et en industrie.

27. M. Roscoe emploie le mot de *muziro*, qui veut dire interdiction de clan et le traduit ici, un peu avec exagération, par « totem ».

28. *Bakitara*, p. 152 ; *Banyankolé*, p. 58.

29. V. discussion de Merker, *Masai*, dans *Année sociologique*, 9.

mis à rapporter une description complète de la civilisation masai. L'un et l'autre auteurs ont une connaissance personnelle des populations avoisinantes sur lesquelles ils ont publié des travaux. Malgré cela, le désaccord entre eux est tel que les Wandorobbo, ou /185/ Masai chasseurs et non pasteurs, dont les campements sont dispersés sur tout le territoire, deviennent complètement irreprésentables. Il m'est impossible de comprendre, en effet, comment je pourrais accorder les données de Merker et celles de Hollis, et savoir si ces gens seront ou ne sont pas des étrangers (*ol-meeek*). La structure même de la nation masai est donc incertaine.

Incertaine encore toute notre description de la magie et ceci est aussi grave, car c'est non seulement la question du chef magicien, mais c'est encore celle du chef qui reste en suspens. En effet pour M. Merker, l'*ol oiboni* c'est le chef, ou plus exactement c'est la grande autorité morale et religieuse des Masai. Dans son clan se recrutent les *ol goiatek* ou magiciens et médecins proprement dits. D'après M. Hollis, tous les magiciens porteraient le même titre que le grand mage-roi, et même le mot d'*ol-goiatiki* semble étranger au vocabulaire pourtant riche, aux textes pourtant nombreux de contes et de mythes, aux exposés faits par les Masai de leurs coutumes. Les *ol-oibonok* sont tous des *medicine men* (cf. Index *ad. verb.*), et toute la médecine, toute l'étonnante chirurgie que M. Merker attribue aux *ol-goiatiki* est attribuée aux *ol-oibonok*. Sans nul doute, la distinction n'existe que très faiblement et M. Merker a dû exagérer une différence très faible, à cause d'idées préconçues. Mais non seulement sur ce point M. Merker ajoute, il retranche aussi : car les *engidongi* (des clans El-Aiser) qui fournissent les *el oiboni* et l'*ol-oibono* national, ont un culte très prononcé des serpents-ancêtres, culte sur lequel M. Hollis seul nous donne d'abondants renseignements. Peut-être le même esprit de système est-il cause que la légende de la supercherie de l'avant-dernier *ol oiboni*, si semblable à celle de Jacob trompant Isaac, est tout de suite traitée par M. Merker d'imitation d'une autre légende où le grand héros Marumi réussit à remplacer Labot le chevalier. Il est, pour nous, absolument évident que l'une et l'autre légende sont fabriquées d'après le modèle biblique, mais que celle que raconte M. Hollis est la plus fortement imprégnée de couleur locale. Elle a la façon d'un fait divers et vient expliquer la récente guerre civile entre partisans des deux prétendants au siège d'*ol oiboni* principal.

Mais le plus grave des litiges porte sur la mythologie des Masai. M. Merker a remarqué une étonnante analogie entre

les /186/ croyances religieuses des Masai et la mythologie judéo-babylonienne. (Je passerai sous silence, ne voulant pas le suivre sur un terrain où il n'est pas à son avantage, les hypothèses historiques qu'il fait libéralement sur l'origine sémitique pure des Masai et leurs migrations). M. Hollis, lui, nous donne une autre impression. L'un et l'autre pourtant disent avoir procédé sans poser aucune question, sans idées préconçues, et n'avoir recueilli que des récits continus, transcrits d'ailleurs fort exactement, du moins quant à ceux de M. Hollis.

Voici, brièvement résumée, la mythologie masai suivant les informations de ce dernier. Il y a deux dieux, un noir et un rouge (*Eng-aitin*, pluriel d'Eng-ai, nom de Dieu dans Merker), le noir qui semble être celui des nuages est le bon, l'autre est le mauvais et règne sur le tonnerre. Il y a aussi un démon, cannibale, qui, dans le texte de M. Hollis, n'a pas de nom, mais qui me semble bien parent de *Sae Kidongoi*, le démon serpent à queue, dont un conte, ou plutôt un mythe tout entier raconte la mort (cf. Merker) et qui, d'autre part, a bien des chances (il est dit qu'il appartient au clan des *Ol'Aiser*) de ne faire qu'un avec le grand ancêtre serpent de la famille (sous-clan) des *En-Gidongi*, des magiciens dont nous venons de parler. Il y a encore d'autres diables. Voilà pour la théologie.

Voici pour la cosmologie : Il y a d'abord un mythe sur l'origine du bétail qui, suivant les cas, est ou non rattaché au mythe du « commençant de la terre », *Naiterukop* (l'inscription du titre de *Naiterukop* en tête de la première version est évidemment une faute d'inattention). Ce *Naiterukop* est un dieu, encore actuel, et c'est à son mythe que se rattache celui de l'origine de la mort, due à une faute de formule d'un certain *Le-eyo*. Puis vient toute une série de mythes naturalistes et astraux. Le mythe du soleil et de la lune entre autres se présente sous une forme remarquable, puisque tandis que dans le langage il est féminin, dans le mythe il est masculin (cf. Merker, qui fait la même remarque, mais confond indûment le soleil avec l'éclair). Cette particularité du mythe traduit certainement l'importance et le caractère récent des changements qui se sont opérés dans la mythologie masai. Là se borne le tableau donné par M. Hollis.

Or, tout autre est celui que nous fait M. Merker. Le principe des idées religieuses serait un monothéisme presque /187/ absolu. Engai est un dieu unique, spirituel, créateur dont les Masai sont le peuple élu. Chaque individu est pourvu d'un ange gardien, dont M. Hollis ne nous parle pas. C'est ce dieu Engai qui, par divers intermédiaires, un ange, des

hommes, révèle aux Masai et les dix commandements de Dieu et les divers mythes, et les diverses formules. C'est lui aussi qui prescrit les divers rites et les diverses fêtes. Toute la théologie est, selon M. Merker, de souche étrangement sémitique.

La cosmologie l'est-elle aussi, un peu moins cependant. Dieu tue un dragon, et du sang de ce dernier naît le paradis, où il envoie Naiterogob (Naiterukop de Hollis), et le premier homme Maitumbe ; ils commettent péché sur l'intervention du serpent, et Dieu, descendu par une échelle, les chasse. Puis, il leur donne, cette fois comme d'après M. Hollis, le bétail et l'art de le paître. Suit la légende des enfants du premier couple, avec mythe du premier meurtre, déluge, succession de générations qui sont chacune à la souche d'une généalogie de l'un des clans. Le tout est couronné par l'histoire des dix commandements. Enfin vient tout un cycle historique de légendes portant sur les anciens peuples avec lesquels les Masai sont en rapport au cours de leurs migrations, l'origine mythique de ces peuples, leurs usages, différents de ceux des Masai, mais conçus pourtant sur le même type. Du dieu rouge et noir, du démon Sae Kidongoï (le nom est aussi donné ici aux comètes), il est à peine question

Plusieurs comptes rendus parus du livre de M. Merker ont été sévères pour son travail, et l'ascendant de M. Hollis a peut-être été trop grand. Tâchons d'être juste et de nous expliquer pareille discordance et comment les faits y ont pu donner naissance. La nation masai est très grande. Elle occupe une partie de l'Afrique orientale allemande et de l'Afrique orientale anglaise. Elle fut autrefois beaucoup plus grande encore, et la perte du bétail lors de la dernière peste a causé une immense famine, une dévastation complète, une altération morphologique grave de toute la tribu. D'autre part, les missionnaires protestants sont installés en divers points depuis plus de vingt ans. Les rapports avec les Suahili musulmans sont anciens. Gallas et Arabes ont aussi sillonné le pays. Etant donnés tous ces faits, on comprend que M. Merker n'a pas fait un suffisant effort pour éliminer des éléments /188/ récents de la mythologie masai, qu'il s'est adressé à des auteurs plus exposés aux idées européennes que ceux de M. Hollis, par contre, on comprend aussi que M. Hollis n'a nullement prétendu être complet et qu'il faut se garder de conclure rien de son silence ; et qu'au surplus les croyances masai ne sont pas parfaitement uniformisées, puisque M. Hollis nous donne deux versions très différentes du même mythe de l'origine du bétail et des Wandorobbo, l'une venant du territoire germanique, l'autre venant du territoire britan-

nique. Les conditions de l'observation n'ont pas été les mêmes, sans cela des légendes aussi importantes que les généalogies n'auraient pas été négligées par M. Hollis tandis que des histoires comme celle du serpent dans le paradis et celle du serpent de feu que les Masai, rebelles contre Engai, adorent, et que Dieu détruit avec Miria (*sic*) sœur de Marumi (lequel est, selon nous, Mahomet), n'auraient pas pris place dans l'exposé de M. Merker.

Toujours est-il que nous devons recommander la plus extrême prudence dans l'utilisation des documents mythologiques de M. Merker. Il n'y a qu'un point sur lequel nous devons lui donner relativement raison. C'est sur celui du prétendu monothéisme des Masai. Ceux-ci ont en effet une forte tendance vers cette sorte de culte et de croyance. Cela apparaît très bien aux textes de prières que donne M. Hollis lui-même et qui sont peut-être traduits d'une façon trop théïstique. Seul Engai est invoqué, même dans les remarquables prières des femmes pour provoquer, par des rites collectifs, le retour d'une des expéditions des jeunes guerriers. Signalons d'ailleurs la remarque de M. Merker sur le caractère nomadique de cette mythologie. Pour nous, sans attacher une importance particulière à cette question, nous ne pouvons nous empêcher de penser qu'il y a du vrai dans la théorie à demi-populaire du monothéisme des peuples pastoraux. Les rites agraires, et les cultes locaux sont, pour nous, les éléments les plus féconds des mythologies polydémonistiques, et naturellement à un fait de structure sociale d'une certaine grandeur comme le nomadisme doit répondre une forme de mythologie déterminée. Si, d'autre part, nous admettons, comme il est extrêmement probable, que les grands dieux ont d'autant plus de réalité qu'ils expriment une cohésion sociale plus forte, les Masai, comme toutes les nations nilotiques et sémitiques formant des unités sociales solides et /189/ bien constituées, devaient avoir une vive tendance à un monothéisme que rendait possible leur pauvreté mythologique.

Le seul point où MM. Merker et Hollis s'accordent vraiment est celui du rituel. Cela est naturel, puisqu'il s'agit là de phénomènes objectifs que des observateurs qualifiés comme eux devaient observer identiquement, et puisque, si l'interprétation, la structure même des mythes peuvent varier dans les différentes parties de la nation, l'observance et la nature des rites sont au contraire difficilement inconstantes. Le tableau des fêtes est à peu près le même ; la description des rites funéraires par l'un complète heureusement celle de l'autre. Ces rites sont d'ailleurs remarquables par leur caractère sommaire. Les prescriptions religieuses concernant la société

aux rituels de Canaan. Mais passons sur l'étroitesse des analogies et allons à l'explication. Ce tabou fait partie de tout un ensemble rituel, de tout un culte du lait, du bétail et du gazon. Les animaux domestiques, dont la vie des peuples nomades dépend, y sont l'objet d'un système pratique où les parties positives se mêlent et se relient aux parties négatives. Rien ne nous empêche de supposer que les mêmes causes ont produit dans le monde nilotique et dans le monde sémitique, comme dans le monde hindou (toda et arya) les mêmes effets. Le mort (chef de famille) est même, ici comme dans l'Inde ancienne, enveloppé dans la peau du buffle tué au sacrifice funéraire (Merker [et] Hollis, réservent ce rite aux riches).

Nous signalons, pour finir, aux linguistes, l'absence de duel dans la langue masai, et la division des genres : le féminin désignant ce qui est petit et faible ; le masculin ce qui est grand et fort (exemple *ol tuñgani* — l'homme ; *en duñgani* — le petit homme).

[TRIBUS DE L'EST AFRICAIN]
(1913) *

/142/ Les Wadaschagga dont M. Gutmann s'efforce de pénétrer la pensée, les Akamba que décrit M. Hopley et les Akkuyu qu'étudient M. et Mrs Routledge sont certainement apparentés¹. D'abord, ils sont voisins. Une légende donne même le nom d'Agumba aux anciens habitants de la région des Akikuyu. Enfin, les uns et les autres sont de grandes tribus, à la fois pastorales et agricoles, du haut plateau de l'est africain, soumises toutes aux mêmes conditions de milieu physique et social. Car on ne saurait exagérer l'influence qu'a eue sur toutes ces tribus la civilisation nilotique, celle des Masai en particulier et peut-être de quelques autres tribus

* Extrait de l'Année sociologique, 12.

1. Gutmann Bruno, *Dichten und Denken der Dschagga-Neger*, Leipzig, 1909.

Hopley C., *Ethnology of the Akamba and other East African Tribes*, Cambridge, 1910.

Routledge W. S. et K. S., *The Akikuyu of British East Africa*, London, 1910.

Hollis A. C., *The Nandi. Their Language and Folklore*. Oxford, 1909.

assez lâches ; les vaches et le sol ne sont pas la propriété des chefs ; seul le culte funéraire et ancestral de ceux-ci, surtout des plus grands, a quelques liens avec les usages des royaumes voisins. Les autres tribus, sommairement décrites, semblent devoir fournir un jour des faits bien intéressants (v. par ex. industrie et commerce du sel des Bakonja) ; le totémisme est évident, partout, avec des totems secondaires. Les Batuse, comme les Kigizi, sont une tribu qui relève du roi de Ruanda (ex-allemand, actuellement belge). Les renseignements sur ces tributaires confirment ce qu'on sait déjà, et qu'il faudrait approfondir. Au surplus toute cette enquête de M. R. prouve l'urgence de tout ce travail ethnographique et en particulier celle de l'observation des tribus du nord de l'Ouganda et du sud de l'Abyssinie.

Les Bagesu du mont Elgon, et leur sous-section les Bakyiga, et leurs voisins les Basubei (avec leur sous-section les Bakasa) sont des Bantous — primitifs ou dégénérés — à demi pasteurs. Notons chez ces derniers les fermes croyances à la réincarnation des derniers morts dans les premiers nés et l'initiation des filles et garçons ; chez les Bagesu, celle des garçons est en évidence. M. R., à propos de chacune de ces tribus, donne des renseignements sommaires sur leur droit (nomenclature de parenté d'ordinaire), leur habitat, leurs techniques et leurs économies et leur vocabulaire. On eût désiré avoir aussi des données statistiques.

Des monographies des deux grandes tribus Banyankole (Nkole) et Bakitara, plus connues comme Banyoro, il est possible d'extraire une sorte de sociologie comparée, d'abord au point de vue religieux (v. plus loin la sociologie juridique, etc...).

Ce sont des sociétés composites du type masai : une société de pasteurs, qui portent, dans les deux peuples, les noms de « Ba-huma », a conquis une société d'agriculteurs et artisans, de serfs, « Ba-hera ». Comme la plupart des auteurs, M. R. a coutume de considérer ces envahisseurs comme des Hamites. Cette hypothèse n'est peut-être pas la seule. Le dialecte nkole, n'est, d'après M. Delafosse, ni bantou, ni hamite, mais « nilo-équatorien » ; l'histoire mouvementée de ces peuples est peut-être plus compliquée qu'on ne croit et dit. En tout cas, quoi qu'il en soit au point de vue ethnographique, ces sociétés ne s'expliquent que par cette coalescence, qui laisse aux deux parties qui les composent une certaine indépendance réciproque.

Ces deux peuples sont plus unifiés que ne sont les Masai avec leurs Wandorobo, mais cependant moins unifiés que les

Baganda voisins. Ce fait est parfaitement évident et explique la forme de religion. Ni le culte obligatoire et public, ni le culte privé ne sont identiques dans les deux groupes. Il y a une partie commune : le culte, très faible, plutôt le mythe du grand dieu, de quelques dieux, pas tous, de la nature et des lieux (chez les Bakitara, les dieux /435/ appartiennent presque tous aux seuls pasteurs). Chez les Banyankole et les Bakitara, les totems des clans sont différents. Tandis que ceux des pasteurs ne sont que des totems variés de la vache, ou plutôt ne sont réellement que des interdits, *muziro*, ceux des agriculteurs (plus vrais totems) et des hommes libres sont infiniment plus variés, comprennent des animaux et des plantes. Un petit nombre est d'ailleurs tout à fait aberrant : peau de tambour, panier vide ; ce sont de simples interdits définissant un sous-clan, peut-être même une famille (v. plus loin).

La division est poussée même plus loin, quand il s'agit des cultes qui correspondent mieux à la répartition de la société entre les deux grands groupes qui se partagent si nettement le travail et les fonctions. Les pasteurs, à qui appartiennent les vaches, les chefs et la famille royale sont naturellement, avant tout, chargés du culte royal — sur lequel nous reviendrons — et de l'ensemble des cultes dont le bétail bovin est l'objet, ce culte royal étant partiellement un culte de pasteur en chef. Et, par « culte du lait » et des « vaches », nous entendons non seulement la série des interdits concernant surtout le lait et ses mélanges avec les autres aliments³, mais encore une immense série de rituels positifs qui rapprochent singulièrement les cultes bantous des cultes de l'Inde, et, en particulier, de ceux des Todas⁴. Au contraire, le « peuple » a naturellement des cultes agraires et des cultes de corporation (culte remarquable du marteau de forgeron).

Il semble qu'il n'y ait guère que la magie (assez sommairement décrite) et l'ensemble du rituel privé, mariage, naissance, mort, qui ait une certaine unité, surtout chez les Bakitara. La description détaillée de ces cultes domestiques est un des mérites de l'enquête de M. R. Cependant, comme il s'agit ici de vrais peuples, considérables, inégalement touchés par le christianisme, et que les documents sont encore /436/ insuffisamment détaillés et peu localisés, comme nous ne savons même pas avec précision s'il n'y a qu'un langage, ou plusieurs dialectes, variant soit avec les lieux, soit avec les castes, comme M. R. semble avoir cantonné son observation

3. V. plus haut c. r. de Frazer, *Folklore*.

4. V. *Année sociologique*, 9, p. 156.

pour notre part, nous sommes tentés de concevoir, en particulier, l'union d'Israël et de Canaan et bien d'autres.

Les pasteurs nobles sont en effet des sortes de nomades, en perpétuelle transhumance, eux, leurs vaches, le *kraal* où ils les enferment. Il semble qu'il y ait un *kraal* par grande famille, en tout cas par chef. Ils ont des droits éminents sur les terres où ils paissent leurs troupeaux, mais au fond, assez vagues et relativement communautaires, plutôt limités par leurs droits sur les serfs sédentaires que par la propriété des chefs pasteurs voisins. Les serfs, agriculteurs et artisans (forgerons, potiers, etc. ; /601/ sur les corporations, v., dans les deux volumes, le chapitre ix) sont au contraire sédentaires, attachés au sol qu'ils tiennent des pasteurs, mais qu'ils cultivent indépendamment. Ils ont des maisons fixes — l'une de leurs corvées est d'ailleurs de construire les *kraal* des pasteurs. Le mariage diffère sensiblement suivant les castes. Même l'exogamie des clans est différente. En réalité, chez les Bakitara pasteurs, ce ne sont que les « sous-totems » qui la règlent, et non les interdictions des grands clans, à l'intérieur desquels on peut se marier, sauf dans les sous-clans. Au contraire, chez les agriculteurs de ce peuple, ce sont les clans qui sont exogames. Et ainsi de suite.

Les deux populations sont en principe endogames. D'ailleurs les cultes, les occupations et les castes ont entre eux des liens réels ; si les pasteurs se nourrissent presque exclusivement de leur laitage, c'est plutôt par orgueil que par religion. Les Bakitara ont de plus institué une caste intermédiaire, celle des Banyoro, dont leurs voisins, les Baganda, leur donnent à tous le nom, cette caste peut épouser des filles de pasteurs et de leur classe ou de celle des serfs. Toutes ces sociétés évoluent évidemment vers le régime des castes.

Cependant la masse du travail de M. R. a porté sur une autre question : celle du pouvoir royal. Les faits nouveaux et extrêmement importants permettent de concevoir et l'organisation politique de l'Ouganda² et celle de sociétés composites en général.

M. R. a, il est vrai, plutôt accentué, comme c'était son goût, et suivant la définition de Sir J. G. Frazer, le côté religieux des fonctions du roi (*Mugabe* chez les Banyankole et *Mukama* chez les Bakitara). Celui-ci est en effet, à la fois une sorte de Dieu vivant, avec ses sept huttes, ses tambours divins et ses lances sacrées, culte de la lance royale, personification du roi. Le roi est aussi une sorte de prêtre officiant, et vis-à-vis des dieux et vis-à-vis de ses ancêtres divinisés,

2. V. Durkheim, *Année sociologique*, 12, p. 391.

RAPPORTS HISTORIQUES ENTRE LA MYSTIQUE HINDOUE
ET LA MYSTIQUE OCCIDENTALE
(1928) *

/7/ Il est assez commun d'opposer la mystique hindoue, la bouddhique surtout, plus généralement connue que la brahmanique, à la mystique occidentale, grecque (il est impossible de parler d'une mystique latine) et chrétienne. On les croit sans rapport. Non seulement aucune connexion historique n'est attestée, paraît-il, mais surtout les deux systèmes semblent intimement différents. La mystique grecque recherche l'union avec un dieu transcendant, mais riche d'être. La mystique chrétienne part de la prière, de l'ascension de l'âme vers Dieu, pour arriver bien au-delà, plus ou moins hérétiquement à l'unité avec Dieu. Dans l'une et l'autre ἕνωσις τῷ θεῷ est pleine de sens, de contenus positifs et psychologiques. L'autre mystique, la bouddhique, la plus ancienne en date connue, apparaît, elle, à la fois comme étrangeté positive mais au sens péjoratif du mot : terre à terre et comme négative : ayant pour but d'atteindre le vide, de détruire le composé qu'est notre âme elle-même. M. Masson-Oursel, avec sa compétence, a maintes fois développé ce thème¹.

N. B. Il exagère sûrement en prenant pour type des mystiques de l'Inde une seule de celles-ci : celle de la tradition bouddhique, et à l'intérieur de celle-ci, la tradition la plus faible /8/ philosophiquement, celle du *Hinayana*, du « Petit véhicule » la plus pauvre de toutes. Il n'a pour procéder ainsi qu'une raison de priorité purement textuelle : le document le plus anciennement attesté est en effet le *Majjhima nikaya*, traité de cette école. Et il est également vrai que les *Upanisad* du Yoga ou même les *Upanisad* simplement mystiques, en particulier celles de l'*Atharva Veda*, ne nous sont pas authentiquement connues à une date antérieure. Mais la confrontation des dates des manuscrits n'a rien à faire, surtout en pays de

* Extrait du *Jubilé Alfred Loisy*. Congrès d'histoire du christianisme 3, Rieder, Paris.

1. *Philosophie comparée*, 1923, p. 186, 187. *Journal de psychologie*, 1926, p. 863, sq.

grande transmission orale (et sans doute manuscrite aussi) très ancienne, comme l'Inde, avec l'histoire de la tradition. Il vaut mieux, même sans preuves littérales, mais non sans preuves littéraires et philologiques, s'en tenir à la façon classique d'écrire l'histoire des idées dans l'Inde : il est habituel de faire sortir le bouddhisme des *Upanisad* ou d'une tradition similaire, et même, suivant les textes bouddhiques eux-mêmes, sinon du *Vedanta*, du moins, plus spécialement du *Samkhya* auquel le Bouddha s'oppose, presque nommément, dans le Canon.

Ajoutons que, pour des raisons multiples, nous acceptons depuis longtemps et croyons de plus en plus aux hypothèses des vieux historiens de la philosophie hindoue, Gough et Jacobs, bons connaisseurs des *Upanisad*. Ils y voyaient une philosophie que les Aryas avaient trouvée toute construite dans l'Inde. C'est en effet par un tour de main que l'on réussit à déduire les *Upanisad* du *Veda*. Les hymnes I, 164 et du dixième *Mandala* du *Rg Veda*, sont ou contemporains ou même postérieurs aux *Upanisad*, et comme style, et comme langue. Pânini disait encore « *Nava proktavi brahmanani* ». On fabriquait des brâhmana encore de son temps (III^e avant Jésus-Christ). Mais on les fabriquait et on les avait toujours fabriqués par nécessité, à notre avis, pour adapter l'Inde anaryenne au brahmanisme. Les mystiques seraient, selon nous, autochtones à l'Inde et non pas naturelles au *Veda*. Cela fait reculer leur ancienneté et cela accentue leur étrangeté.

Peut-être même l'ordre des faits fut-il inverse de celui de leur enregistrement. L'un des plus récemment attestés des thèmes mystiques est le mythe de l'envoi de l'Âme dans le Soleil. Or il nous paraît une forme fort imagée, fort intellectuelle de mystique, de shamanisme, pour nous servir d'un terme d'orientaliste, d'ethnographe, de sociologue. Ce mythe a beau ne se retrouver que dans les *Upanisad* du *Yoga* et plus anciennement de l'*Atharva Veda*, c'est cependant de lui qu'il faut déduire les autres. C'est de lui qu'on peut dériver en /9/ particulier la formule fondamentale de l'unification, le « *Tat tvam asis* » (toi, tu es cela) qui domine toute la pensée de l'Inde. Le shamanisme hindou était plein de réalisme. Il l'est encore.



Un événement, un document provenant d'un papyrus magique, vient en effet de renouveler la question. M. Norden dans son délicieux livre, *Geburt des Kindes*³, commente les mentions qui sont faites de certaines croyances hindoues dans un papyrus isiaque, du II^e siècle. Il considère le fait comme sensationnel, et l'étudie à propos du mythe dont il s'occupe : de la conception du dieu⁴, de l'Enfant ; et il espère que de ce fait, « il ne sera pas fait trop mauvais usage ».

Nous nous permettons cet usage peut-être exagéré. Mais à propos d'autre chose, à propos de la mystique.

Dans un hymne en prose à Isis polymorphe dont la date est, selon Grenfell et Hunt, d'après l'écriture, au moins du début du II^e siècle, nous trouvons les mentions suivantes : *Pap. Oxyrr.*, XI, 1380.

ἐν Ἀ[θ]ριβι Μαϊαν, ὀρθωσίαν	l. 39.
ἐν τοῖς Βουκολεῦσι Μαϊαν ⁵	l. 42.
ἐν Ἰνδοῖς Μαϊαν	l. 103.

Et plus loin : l. 223-226.

... πλημμυράν ποταμῶν
 τ ... ἡ ἀγεις ' καὶ τοῦ ἐν Ἀί -
 γυπτῶ Νε[ιλο]υ, ἐν δὲ Τριπόλι Ἐλευθέ -
 ρου, ἐν δὲ τῇ Ἰνδικῇ Γάγγου.

/11/ Ainsi des Grecs, initiés à Isis et à ses révélations, ont eu l'idée de la comparer à Mâyâ, nom et personnification, non seulement de la « mère du Bouddha », mais encore de la « Grande Illusion ». (Nous laissons de côté la question fort controversée et fort naturelle de savoir si le nom de la mère du Çakya muni, n'était pas symbole solaire et un symbole de l'illusion). Et ils ont eu l'idée, précisément à propos d'Isis multiforme, de dire que ses relations avec la divinité du Nil étaient les mêmes que celles que les Hindous attribuaient au Gange par rapport

3. 1924, p. 112.

4. P. 113, note.

5. Ἀθριβι, Βουκολεῦσι, sont des noms de lieux égyptiens. La première Μαῖα des deux premières lignes est évidemment Mâit, la déesse égyptienne de la voix et de la vérité. L'identification à la Mâyâ hindoue n'en est que plus remarquable.

à l'essence divine. Tout cela prouve qu'une partie au moins des doctrines de l'Inde étaient connues avec précision à Alexandrie, et justement dans des cercles de mystes. Juste avant le temps de Plotin, les idées de l'Inde étaient en contact avec celles des mystères Isiaques. On n'a plus le droit de considérer comme improbable une influence directe de l'Inde sur la pensée grecque à Alexandrie.

Il est possible que d'autres découvertes prouvent d'autres contacts plus intimes. Les idées dans le monde antique cheminaient fort loin, et par des canaux souvent souterrains : comme elles ont encore circulé dans nos franc-maçonneries ou nos congrégations et sectes.

Il a fallu et il a suffi qu'aux diverses gnoses et aux diverses mystiques mythiques, venues de l'Inde et de l'Asie antérieure, qu'elles fussent du salut ou de l'union, Plotin ajoutât le charme de l'intellectualité grecque. A partir de ce moment, toutes les mystiques occidentales, filles de Plotin et toutes les mystiques chrétiennes, descendantes de Plotin par l'intermédiaire de Denys, ont eu cet aspect philosophique et ontologique qui les rend fascinantes et que les pratiques du brahmane méditant, que celle du Yogin, que celles du *cramana* bouddhique, du shamane — ce mot vient du précédent — semblent avoir eu si peu.

[SÉMITES ET AFRICAINS AU MAROC]
(1930) *

/453/ Je ne puis que vous indiquer très brièvement quelques-uns des résultats, surtout sociologiques, de mon voyage au Maroc. Ce n'est pas que je prétende à aucune compétence après un si court séjour. Bien que M. le Résident général et l'Institut des hautes études marocaines, qui m'avaient invité, m'aient tout facilité, bien que j'aie eu les meilleurs guides et qu'ils m'aient mis dans une position centrale; bien que j'aie eu l'aide de toutes les autorités, en particulier celles de Fez et de Marrakech; bien que j'aie eu la chance d'être protégé par des amis et même par le simple nom de mon ami regretté Doutté, je sais trop peu les choses pour en parler longuement. Je ne pense même pas, hors des quelques mots qui suivent, publier rien d'autre sur mon voyage.

En premier lieu, j'ai pu donner quelques avis officieux sur la formation des collections ethnographiques, dont le rassemblement précédera sans doute, mais entraînera nécessairement la formation d'un service ethnographique et d'un musée ethnographique du Maroc. La question est mûre. Ni les hommes, ni les matériaux ne manquent là-bas. Le pays est plein d'observateurs énergiques et de collectionneurs compétents. Le centre de documentation sociologique dirigé par le capitaine de corvette Montagne, l'Institut des hautes études marocaines, avec des berbérisans comme MM. Laoust, Maître-Brunot, Le Cœur, Marcy, le Service de sociologie marocaine que dirigeait M. Michaux-Bellaire, remplacé depuis par cet excellent connaisseur qu'est M. le colonel Justinard, sauront grouper leurs efforts et aboutiront rapidement.

/454/ L'enquête de pure anthropologie ne manquera pas de collaborateurs. Ainsi Mme le docteur Légey a pu m'affirmer qu'à Marrakech, dans sa maternité (connue de tout le Maroc et digne d'être connue ici) dans sa clien-

* Extrait de l'*Anthropologie* 40. Rapport présenté à l'Institut français d'anthropologie à la suite d'un voyage d'études effectué au Maroc en 1929.

tèle et généralement dans le Maroc tout entier, la tache mongolique de l'enfant nouveau-né est le fait normal.

Les collections d'art indigène déjà formées par le remarquable Service d'arts indigènes formeront un excellent appui. Cependant, ici, il faudra se presser. Les objets, d'une part, sont encore d'un fabuleux bon marché. Seulement, d'autre part, dans quelques années, les techniques les plus rares, les ustensiles et les produits les plus singuliers auront complètement disparu. Déjà les beaux haïks de laine longue blanche et bourrue, sont remplacés dans le Nord par des tissus éponge bien incommodes en cas de pluie. Déjà j'ai vu d'admirables potiers berbères fabriquer en terres cuites des cassolettes imitant celles de bronze, des théières et des tasses de terre imitant les formes des faïences européennes.

Voir et dire tout cela était le but essentiel de mon voyage. J'ai pu cependant faire quelques remarques pour mon édification personnelle.

Voici la première. Le Maroc n'est pas, n'a jamais été un pays arabe. Cinq sixièmes de la population sont Berbères, le reste se compose de six cent mille Arabes ou arabisés, de cent mille Juifs environ et de cent mille Européens. Il est vrai que les Berbères sont tous islamisés, que beaucoup parlent l'arabe, que de plus nombreux encore lisent le Koran. Mais ils ne sont Arabes ni au point de vue somatologique, ni au point de vue linguistique, ni au point de vue de la civilisation et de l'organisation sociale. De plus, même quand ils sont fidèles au Makhzen, ils sont toujours relativement indépendants. Les tribus gardent leur unité, leur quant à soi. Elles sont même aux portes de toutes les villes et souvent à l'intérieur des portes. De plus, cette grande masse berbère n'est pas uniforme. Elle est répartie en un très grand nombre de tribus, ou plutôt de groupes nommés à part et bien distingués les uns des autres. La carte en préparation au Service de Documentation sociologique en montre au moins deux mille. Et ces groupes, même quand ils sont associés en confédérations (celles que nous appelons improprement tribus) sont extrêmement divers. Leurs coutumes, leurs arts, leurs métiers, varient à l'intérieur de larges limites. Tandis que les Arabes, ex-Andalous ou vieux Maghrébins, ont une civilisation extrêmement uni-

forme, le bariolage, les inégalités des tribus berbères sont simplement inouïs. Et l'enquête ethnographique approfondie, j'en suis sûr, augmentera encore cette impression.

Il n'est nulle part au monde un endroit où l'emploi des méthodes cartographiques puisse être plus légitime qu'au Maroc. La répartition des industries, comme des coutumes, est facile à étudier et elle donnera certainement des résultats théoriques et historiques importants.

Ce qui est notable, ce sont les extrêmes inégalités de tribus à tribus. Ce qui est remarquable, c'est l'excellence de certaines tribus dans certains arts. Par exemple, j'ai pu observer le travail extraordinaire des potiers mtougalla (d'un district récemment rallié). Avec un des tours les plus primitifs qui soient, tours que l'on retrouve en Tunisie, à Nabeul et à l'île de Djerba, ils fabriquaient des poteries admirables et aussi ces imitations dont je viens de vous parler. Certaines méthodes de tissage, presque entièrement à la main, où les femmes glaoui se repassent sans navette le fil de chaîne, donnent des produits infiniment beaux. Il faut enregistrer précieusement les détails de ces industries /455/, leurs lacunes et leurs triomphes. Il ne faut pas se contenter d'entasser leurs produits.

J'ai pu aussi participer aux études que d'autres ont entreprises. Pour mon édification personnelle, le commandant Montagne me fit voir ce que c'est que la féodalité en pays berbère ; j'ai visité le domaine du Goumdafi, les kasbahs de son Kalife, à Tinmel, dans ce paysage tragique d'où partirent les dynasties des Almohades. A d'autres travailleurs, sur le terrain, j'ai pu donner quelques indications sur certaines institutions extrêmement importantes.

Une remarque, théorique celle-là, m'a été inspirée par ce voyage. Je viens de parler de civilisation arabe et de civilisation berbère. Mon contact avec elles m'a permis de sentir encore plus vivement que je ne l'ai dit ailleurs, à quel degré il faut définir une civilisation encore plus par ses manques, ses défauts, ses refus d'emprunter que par ses emprunts, par les points qui lui sont communs avec d'autres..., par ses industries identiques. Ainsi, il est très notable que la menuiserie et la boissellerie (si l'on excepte certains gobelets de bois et cuivre), et même la charpente, aussi bien arabes que berbères ne connaissent pour ainsi

dire que le clou ; qu'on y jointoie à peine (même les mallettes ne sont que clouées), qu'on n'y fiche ni ne mortaise guère. On y colle peu et mal. On dirait que ces industries sont passées de rien à un âge du clou et se sont arrêtées là, négligeant d'apprendre tout ce qui avait précédé le clou, tout ce qui s'était perfectionné en même temps que lui et après lui. De même, j'ai été frappé par l'ingéniosité des rappels de ficelles, qui réduisent les vitesses des roues du cordier, du fileur ; j'ai été presque ému par les jeux de certains métiers, presque complètement bâtis de roseaux, mais aussi par le caractère primitif des pédales, et surtout j'ai été surpris par le fait que, même au moulin on ne trouve nulle part de roue dentée, à plus forte raison pas d'engrenage à la Cardan.

Pour un pays où l'on trouve des ponts de « Portugais » jusque dans l'Atlas, une pareille obstination dans une erreur aisément réparable est vraiment typique. Les fameuses passementeries des grandes villes sont aussi des exemples vivants d'un mélange, tout à fait singulier, d'habileté et d'ignorance. Ce qui distingue une civilisation d'une autre, ce sont ses lacunes. Les très grandes différences ne prouvent nullement ici que la civilisation européenne était inconnue.

Enfin, j'ai pu atteindre mon but personnel. Il était assez modeste. J'avais été frappé de l'absence de toute mention, dans les ouvrages publiés sur le Maroc, des confréries nègres du Bori. On sait qu'elles sont florissantes à Tripoli et à Tunis, où le regretté major Tremearne les avait si bien observées, après les avoir étudiées dans leur pays d'origine, chez les Haoussah islamisés de la Nigéria, et après avoir identifié les cultes correspondants des Haoussah non islamisés. On connaît ces danses extatiques et mimiques (un certain nombre étant de caractère totémique) extrêmement vives et maniaques qui singularisaient ces confréries entre toutes les autres de l'Afrique du Nord-Ouest et du Sud du Sahara. Les meilleurs auteurs ne nous mentionnaient qu'une confrérie nègre de l'islam marocain, celle des Ghnaous, bien connus, mais extérieurement.

J'ai pu identifier cette confrérie régulière, quoique assez souvent refoulée, dans tout l'islam maghrébin, avec celle du Bori. Grâce aux autorités chrétiennes et grâce au chef

des services municipaux de Marrakech, grâce à Si Bou Median, l'illustre ami et informateur de /456/ Doutté [1. Cf. *infra* p. 567], qui a bien voulu me faire tout voir et m'informer sur tout, qui me mit en rapport avec le bon vieux cheikh de l'une des confréries du Bori de Marrakech, j'ai pu pénétrer plus avant. Cette confrérie m'a consacré toute une nuit et des heures d'entretien. Elle a bien voulu m'inviter à l'une de ses séances et m'accorder sa bénédiction, au nom d'Allah, de ses saints et des forces dont elle est maîtresse, par des danses qui durèrent toute cette nuit. Après un seul contact, je ne pourrais en donner que des descriptions tout à fait sommaires. Il suffit de savoir qu'elles correspondraient parfaitement à celle qu'en a donné Tremearne. J'ai pu m'assurer que tous les mots des chants, très nombreux, sont haoussa pur. Et souvent l'interprète me les commenta partiellement en haoussa. La musique était presque purement nègre, en tout cas entièrement différente de la musique arabe. Quelques-uns des membres les plus éminents étaient d'origine haoussa libre.

J'ai pu m'assurer que partout, à Fez, à Salé même, etc., les Ghnasas portent le titre et pratiquent les rites du Bori. Tout ceci n'est d'ailleurs que l'indication d'un travail qui reste à faire.

Cette contribution personnelle à l'étude ethnographique du Maroc et à la description générale de l'Afrique noire, cette instructive expérience sociologique, sont encore bien insuffisantes. L'importance de la légende de Sidi Moussa (Moïse), confondue en partie avec celle du Déluge et représentée dans une sorte de drame dansé, — tout comme la légende des animaux avec laquelle elle fait contrasté ; la fréquence des extases des danseurs, même parmi les femmes admises ici aux danses, et parmi les spectateurs et parmi les spectatrices ; les relations de personnes entre les protagonistes de ces confréries et les professions de bateleurs, acrobates et musiciens noirs qu'ils remplissent d'ordinaire, — tout cela mériterait une longue étude. Dès les premiers pourparlers, le vénérable et très vieux cheikh a cassé pour moi et m'a donné la moitié d'un pierre de myrrhe du Soudan, suivant un usage certainement aussi vieux que le commerce saharien.

Mais ceci soulève la question de la population noire

et de la civilisation au Maroc et au nord du Sahara en général. Je fus frappé d'ailleurs de la quantité de métiers exercés par des noirs, tout au moins des métis. Ce ne sont point des esclaves ou des descendants d'esclaves. La plupart sont parfaitement libres et nés de parents libres. Beaucoup viennent du Drâa, du Sous et du Dadès. Or, les excellents travailleurs qui sont nos correspondants là-bas assurent que toute cette partie du Maroc méridional, une des plus peuplées et des plus prospères de tout le Maroc, est en effet, tout comme la Mauritanie, plus qu'à moitié noire de race et de civilisation. Il semble qu'il en était ainsi depuis le début de l'histoire du Maghreb. Dès que la région du Drâa sera ouverte, il faudra observer ces sociétés, tant pour la conduite des affaires politiques que pour fixer l'état social où on les trouvera. Nul doute qu'on rassemblera ainsi tout de suite des documents capitaux, et pour la sociologie, et pour l'histoire humaine, et peut-être même pour l'histoire des peuples d'Afrique en général.

[1] Voir l'analyse par Mauss d'un livre de Doutté (1907) *
[Cf. supra p. 566] :

Voici un livre plein de diversité sur un seul sujet, ou plutôt à propos d'un même sujet¹ : l'unité qui relie une masse de documents, de renseignements, de théories élaborées, d'hypothèses sur les faits, de discussions sur les interprétations est en effet purement géographique. En réalité, M. Doutté nous décrit soigneusement tous les faits sociaux qu'il lui a été donné d'observer sur la route de Marrakech à Casablanca. Comme sa compétence d'arabisant et de berberisant est grande, comme son zèle et son éducation de sociologue sont très louables, il nous apporte et des observations et, à propos de certaines institutions, de véritables études comparatives. /260/ C'est sur celles-ci que nous allons d'abord attirer l'attention.

La plus importante concerne les tas de pierres sacrées que l'on rencontre si fréquemment au Maroc et dont M. Doutté

* Extrait de l'*Année sociologique*, 10.

1. E. Doutté, *Marrakech*, Fascicule I. Paris, 1905.

fait un vain effort pour fixer le sens définitif. Ces tas sont élevés dans différents endroits et pour différentes causes, au passage des cols, à certains points de route, à des termes de frontière, à des places où un homme a été assassiné, auprès de tombeaux, sur des tombeaux de saints. M. D. rattache avec raison aux *kerkour*, c'est le nom de ces tas, l'usage de déposer des pierres le long des murs des marabout. Tenant compte et de la théorie de Frazer sur ce rite, et de nos travaux, et faisant un tableau fort complet des diverses connexions qui, en pays berbère et arabe, le relie aux divers phénomènes religieux, M. Doutté arrive, croyons-nous, à une solution au moins provisoire : il accepte et la théorie qui y voit un acte destiné à « jeter la fatigue », transférer le mal, et, comme une théorie complémentaire, celle qui y voit une offrande au saint, à l'esprit, et un moyen de sacralisation.

Deux autres monographies concernent d'autres parties de la sociologie : celle sur le Hâik relève de la technologie et de l'esthétique, de la théorie du vêtement ; nous la considérons comme tranchant la question ; celle sur la fauconnerie est plutôt destinée à satisfaire la curiosité. Bien que faite à propos d'une tribu déterminée, on peut dire que l'étude du jeu de la Kourâ a été entendue d'une façon comparative et qu'elle intéresse la théorie des rapports entre le jeu et la religion, car M. Doutté croit pouvoir affirmer l'origine religieuse et la valeur d'efficacité primitive des combats à la balle dans l'Afrique du Nord.

À côté de cette partie mi-descriptive, mi-théorique, le travail de M. Doutté en contient une presque exclusivement descriptive, cependant sommaire, sur les diverses tribus, moins uniformes qu'on ne supposait, qu'il a rencontrées sur la grande route de Maroc à la côte. Ce sont particulièrement les Doukkalâ et les Rehamnâ, les derniers surtout. Sur les rites du mariage et de la naissance, sur des notions concernant le nom, sur le système de la divination et des fêtes Rehamnâ, (surtout les fêtes du nouvel an et de l'Ansrâ étudiées comparativement, les faits et les interprétations sont dignes d'être retenus ; les indications sur les rites de la pluie au Maghreb viennent compléter la monographie de M. Bel que nous avons citée l'an dernier.

/261/ On remarquera certainement comme touchant au plus profond des questions de sociologie politique et de morphologie sociale les observations de M. Doutté sur l'absence de frontières, et sur les liens des tribus au makhzen sur la so-disant féodalité et l'administration du chérif.

Nous avons été heureux, tout au cours du travail de M. Doutté, de pouvoir sentir combien l'*Année* a pu être utile à

cet observateur sagace, et à ce théoricien ingénieux. Si notre œuvre ici peut susciter la recherche des faits, c'est qu'elle a une valeur pratique, méthodique, qui la justifie.

Nous n'aurions à chicaner M. Doutté que sur des rapprochements trop rapides et sur un respect peut-être trop grand des théories en cours.

DIFFÉRENCES ENTRE LES MIGRATIONS DES GERMAINS ET
DES CELTES
(1939) *

/22/ Henri Hubert eût été mieux que moi qualifié pour parler des Celtes et des Germains après M. Benveniste.

Je voudrais seulement spécifier qu'il ne faut pas confondre leurs migrations. Parler de ces peuples, c'est parler de plusieurs sortes d'invasions et de cultures.

Les Celtes ont formé une grande agglomération de populations. Ils ont envoyé leur plus ancien rameau vers l'Irlande et l'Écosse. Leur centre est resté localisé en Bohême, au nord du Danube, entre la Weser et l'Elbe. Plus tard ils ont fusé vers l'Ibérie, vers l'Italie, où ils ont introduit même quelques-uns des éléments de la civilisation romaine. Après leur grand clivage en Gaule, ils apparaissent comme une masse encore plus uniforme. Nous trouverions un souvenir amusant de cette civilisation homogène dans l'analogie de certaines traditions alimentaires, notamment dans les techniques de la charcuterie : rappelons l'excellence de la préparation des jambons de Parme, de Chambéry, de Briançon, de Bayonne. En Gaule même, les Celtes constituent une population fort homogène, beaucoup plus homogène qu'on ne l'a dit. Devant eux, l'ilot basque résiste, l'ilot ligure résiste moins bien. Entre le VII^e siècle avant notre ère et le III^e siècle après, les Celtes, surtout les Gaulois, constituent, avec les Slaves, l'une des deux grandes masses continues du continent.

Il n'en va pas de même des Germains. A leur sujet, on peut parler de langues particulières, de traditions morales qui sont propres à chacune de leurs souches. De plus, nulle part les Germains n'apparaissent en très grandes masses. Du VIII^e avant notre ère jusqu'au V^e siècle de notre ère, les forces germaniques ne sont ni considérables, ni agglomérées.

* Communication présente aux Premières Journées de synthèse historique, 1938. (*Revue de synthèse*, 17).

Les territoires qu'ils ont peuplés, d'autre part, n'étaient pas peuplés comme les nôtres. On se fait une fausse idée des sociétés anciennes en partant de notre concept moderne des nations installées chacune dans un territoire déterminé. L'Inde est encore une société composite, avec ses 1 500 dialectes pour près de 400 millions d'habitants. Les Germains, eux aussi, ont longtemps vécu en /23/ société composite, avec les Finno-ougriens, et également avec le monde celtique. Des parentés linguistiques suffisent à mettre le fait en évidence. Le mot *Reich* est analogue au nom celtique du roi : *rix*, qui est le même mot que le latin *rex*. Souvenons-nous de l'association des Cimbres et des Teutons, Germains et Celtes mélangés. [1. Cf. *infra* p. 573.]

On doit encore tenir compte de la perméabilité absolue des sociétés anciennes. Il faut se représenter des groupes de cavaliers traversant des pays peuplés de gens cantonnés dans des forteresses. Rappelons-nous que le cheval vient des steppes. Ce sont les gens du steppe, comme l'a montré Ridgeway, qui ont certainement les premiers monté à cheval. Rappelons-nous également la supériorité de la cavalerie des Huns sur toutes les autres cavaleries : ils l'emportent sur les Parthes, eux-mêmes supérieurs aux cavaliers romains, germains et autres. Les Huns ont dominé, par leur équitation, depuis la Corée jusqu'à la Champagne. De ce côté les Germains étaient apparus eux aussi comme des troupes de cavaliers. Les Celtes eux-mêmes avaient d'ailleurs un remarquable train des équipages. C'est dans la *Provincia* qu'Hannibal recrute les siens. Ainsi purent-ils constituer en masse la Gaule Cisalpine.

Les Germains nous apparaissent d'autre part comme d'abord peu nombreux et d'abord peu différents des autres peuples. La civilisation du premier Age du fer, dite de Hallstatt, leur est commune avec les Celtes et d'autres peuples, comme l'avait été la civilisation du Bronze moyen.

Les traces les plus anciennes d'*homo nordicus* se rencontrent vers le lac Ladoga et en Transbaïkalie, vers la haute Léna. Quant aux Germains proprement dits, qui ne sont pas tous de cette race, ils semblent se présenter d'abord en Lusace. Leur progression sur les rives de la Baltique et vers la mer du Nord est très lente et s'effectue

dans le territoire laissé vacant par les deux couches de Celtes qui ont évacué l'Allemagne septentrionale pour envahir ce qui devient après la Grande-Bretagne. Les Scandinaves ont une autre histoire.

D'ailleurs toute cette arme de cavalerie légère, plus efficace que la cavalerie de chars, vient en Europe des Scythes et des Parthes. Des débuts de l'équitation, en Chine, nous avons un témoignage daté. Le premier numéro de la *Gazette de Pékin*, publié avant notre ère, nous donne le procès-verbal d'une discussion de la Cour des rites à l'issue de laquelle il fut décidé que les Chinois auraient le droit de monter à cheval, comme les Huns.

La perméabilité des sociétés correspondait à des perméabilités importantes de civilisations. Voici de ce fait un cas illustre. On peut voir au Musée national de Copenhague le vase de Gundestrup qui est une grande œuvre d'orfèvres scordisques, dont on sait mal s'ils étaient des Germains, mais qui étaient en possession d'un art de type germanique. C'est pourtant une antiquité celtique, /24/ car nous ne voyons sur ses diverses facettes (sauf deux) que les principaux thèmes de la religion des Celtes (et même presque tous).

Il ne faut donc pas nous représenter à cette époque de vastes cercles de cultures isolées, mais plutôt des interpénétrations sans nombre. De même en ce qui concerne la civilisation des Athéniens : il y eut là synécisme des Pélasges, des Ioniens et des Thraces (la mère de Socrate était Thrace). On n'a trouvé dans le sol de Grèce que très peu de crânes analogues au type de la Vénus de Milo. Il importe donc aussi, à ce sujet, de distinguer nettement les critères linguistiques des critères anthropologiques.

Les Scythes demeurent, dans ce tableau, la grande inconnue. Ils sont probablement Iraniens. Nous manquons de fouilles en Russie méridionale, sur les bords de la Caspienne, en Transoxiane. On a signalé plusieurs milliers de tumuli dans la région du bas Oxus. Rappelons-nous, avec Huntington, que le faciès géographique de l'Asie Centrale a plusieurs fois changé.

Il faut encore tenir compte de la technomorphologie : c'est à cause de l'action de l'homme sur le sol que les gens de ces régions ont dû et pu déborder de tous côtés.

Mais le peuple du steppe a gardé ses relations avec l'Extrême Ouest.

Ajoutons à ces indications que le cheval est postérieur à l'âne — ce que nous prouvent les tombes sumériennes de Ningirsou, etc. Les Hittites connaissaient l'usage du cheval, car nous avons d'eux un manuel d'équitation. Le char à timon et le char à quatre roues semblent être des inventions celtiques. Il faut donc centrer l'ensemble des problèmes autrement qu'on ne l'a fait, et faire intervenir ces données de technomorphologie, tout en tenant compte des parentés directes que nous présentent les vocabulaires, en particulier religieux et juridiques, des Celtes, des Hittites, des Indo-Iraniens et des Germains. Il faut voir les ressemblances et les divergences. [2. Cf. *infra* p. 574.]

[1] *On rapprochera de ce passage les remarques que Mauss fit au cours d'un débat sur les sociétés composites (1932) **
[Cf. *supra* p. 571] :

/146/ Il y a une autre question dans laquelle j'interviendrai : ce sera celle de la notion de société, et ensuite et en particulier, parmi les sociétés, sur la notion des sociétés composites. La notion des sociétés composites est applicable à la plus grande partie du genre humain tout entier et la notion de société pure n'est applicable qu'à une toute petite partie de l'Europe.

Par conséquent, il s'agit là d'un phénomène non pas qui soit un phénomène à quelque degré aberrant, mais qui est un phénomène régulier de toute la vie des sociétés antérieures aux nôtres et extérieures aux nôtres. Par conséquent, je crois que les questions générales d'ethnographie, d'histoire, certains principes d'histoire générale demandent à être pris en considération.

Et, au fond, il est assez urgent d'examiner ceci quand vous arrivez à la question des faits, comme le disait très bien Lord Balfour en réponse à une communication que je faisais, à la question « des prunes dans le pudding ».

* Intervention à la suite de communications d'A. Piganiol et de R. Maunier sur « Les peuples mixtes ». Extrait du *Bulletin de l'Institut français de sociologie*, 2, Paris.

La question que vous posez n'est pas du tout l'ultime question, c'est la question fondamentale qui s'est posée et se pose encore partout.

[2] *On rapprochera du texte précédent le résumé des cours que Mauss professa au Collège de France à partir de 1934, à la suite des travaux d'Henri Hubert, sur « la Formation des civilisations germaniques » (1934-1940) [Cf. supra p 573] :*

/123/ *Cours de 1934-1935 **. — Le cours de vendredi a été consacré à exposer les résultats du travail d'Henri Hubert sur la formation de la *Civilisation et des peuples germaniques*. Ceux-ci comptent parmi les derniers en date du rameau indo-européen. Les travaux inédits de M. Janse et quelques éclaircissements que nous avons pu y ajouter, montrent comment les Germains sont ceux des Européens qui ont été le plus intimement mêlés au monde Scythe, et les derniers séparés de la grande souche des « peuples de la steppe » (Indo-Européens et Asiatiques en particulier). La préhistoire et la protohistoire de ces peuples font apparaître leurs composantes diverses, et combien récents furent leurs derniers déplacements et leurs assimilations de peuples étrangers.

Les dernières leçons ont été consacrées à un tableau suffisamment précis de ce que fut la souche commune, les droits germaniques et les caractères communs de la plupart de ces droits.

Les résultats de ce premier cours pourront être publiés bientôt.

/99/ *Cours de 1935-1936 ***. — *Formation des peuples germaniques. Recherches sur le droit*. — Nous avons pu reprendre, grâce à de nouvelles recherches, l'exposé de toute la formation des populations et des civilisations germaniques. Nous avons pu, en particulier, comme on le verra dans l'édition que nous préparons de l'œuvre d'Henri Hubert, sur les Germains en général, mettre nos auditeurs au courant des grands travaux dirigés en Allemagne par le professeur Eugen Fischer sur /100/ le peuplement et les races, dans la *Deutsche*

* Résumé extrait de l'*Annuaire du Collège de France*, Paris, 1935.

** Résumé extrait de l'*Annuaire du Collège de France*, Paris, 1936.

Rassenkunde. Et nous avons pu, en connexion avec notre collaborateur, M. Olaf Janse, préciser sur quelques points l'histoire des rapports entre les Germains et les autres peuples orientaux et extrême-orientaux ou méditerranéens.

Nous avons particulièrement montré à propos de quelques institutions juridiques, comme les institutions militaires, comme les lois de Visby, l'importance des Goths, en relations avec Byzance et Rhodes, avec l'Oxiane et les Parthes. Nous avons indiqué quelques processus certains des évolutions, soit de la procédure et du droit criminel, soit des formes de la propriété, beaucoup plus complexes à l'origine qu'on ne croit d'ordinaire.

/99/ *Cours de 1936-1937* *. — Nous avons d'abord résumé les deux cours des années précédentes sur la formation de l'ensemble de la civilisation germanique et des peuples germaniques, sur leur apparition relativement tardive et sur leurs origines relativement composites. Nous les avons montrées extrêmement mêlées d'une part au monde celtique, d'autre part aux mondes de l'Est de l'Europe, de la Méditerranée, et même au monde lointain de l'Orient et même de l'Extrême-Orient : et pour en finir, nous avons donné un tableau général de la civilisation germanique, plus exactement, de ce qu'on peut supposer avoir été la civilisation germanique commune entre le IV^e et le IX^e siècle de notre ère.

Ensuite, nous avons repris un certain nombre de notions de droit. La méthode a consisté essentiellement à ne se servir comme point de départ que des textes de Tacite et de tâcher de les illustrer par les sources concernant les droits postérieurs. Nous avons pu établir quelques détails précis, souvent inaperçus : de l'organisation criminelle générale, du procès, du droit du marché ; nous avons pu étudier des détails de la vie de famille. Mais nous nous sommes surtout attachés à la forme compliquée de la propriété, laquelle varie suivant les choses possédées ou appropriées, et suivant les personnes possédantes à la fois. Nous avons expliqué à ce propos un principe général valable pour toute l'histoire du droit, pour l'étude même de nos droits à nous : celui de la pluralité des droits dans une société donnée.

En particulier, nous avons pu expliquer, mot à mot même, le chapitre 18 de la *Germania* de Tacite, par des documents figurés du Code des Saxons rédigé sur d'excellentes sources par un très grand juriste et admirablement illustré, et nous

* Résumé extrait de l'*Annuaire du Collège de France*, Paris, 1937.

s'est attaché à quelques points considérés comme secondaires, mais qui ne le sont pas : importance des fonctions commerciales (quantités d'or) d'un certain nombre de populations germaniques ; importance de l'émigration germanique, dès le début (route de l'ambre, route de l'eau, navigation des Îles Britanniques) ; rapports avec les Empires Romains ; connaissance, pénétration et fédération avec ceux-ci à partir des premiers siècles de notre ère. On s'est attaché à définir le rôle de la noblesse commune à tout le monde germanique ; on a repris la question des biens féminins, et des droits « côté quenouille ». Enfin, l'étude du symbolisme des gestes au procès — facilitée par le travail de Von Amira (*Handgebärd*) et l'usage qu'on a pu faire du fac simile du *Sachsenspiegel* (Dresdensis) — on permis d'avancer l'étude de ce point important.

/60/ *Cours de 1939-1940* *. — On a repris l'ensemble des travaux d'Hubert sur l'origine des Germains ; accentué les preuves de l'hypothèse que l'époque de Halstatt n'est pas une époque germanique, mais bien une époque celto-scytho-iranienne, et probablement à racines ou à bourgeolements extrême-orientaux, on a noté le caractère tardif de l'apparition d'*homo nordicus* en Germanie propre, et enfin, on a pu accentuer par une étude de la civilisation gothique la façon dont on doit concevoir les Barbares germaniques comme un ensemble, et un ensemble dont la masse est pour ainsi dire localisée à l'Ouest de ce que les Russes appellent improprement : « la ligne de partage des eaux » (Nijni-Novgorod à Odessa). En plus et par ailleurs, ils étaient mêlés aux Finno-Ougriens. La civilisation gothique est autre chose qu'une civilisation de conquérants, c'est une civilisation de marchands et une civilisation de navigateurs.

Après quelques renseignements sur la religion et l'économie générale des pays germaniques, un certain nombre de questions de droit, et en particulier de droit politique ont été élucidées : position de la noblesse, position du roi quand il y en avait, position des hommes libres.

D'autres questions, de droit civil, ont été étudiées : régime de la propriété, qui varie suivant la nature des propriétés, en même temps que suivant la nature des propriétés : biens masculins, biens féminins ; biens nobles, biens roturiers, etc. ; principe de la multiplicité des droits.

* Résumé extrait de l'*Annuaire du Collège de France*, Paris, 1940.

LA NOTION DE DIEU EN ISRAËL
(1902) *

/280/ Ce travail est, à la fois, une étude de critique biblique et une étude de mythologie¹. Ces deux parties de l'ouvrage sont étroitement mêlées l'une à l'autre, comme il arrive toujours dans les travaux de théologiens, et elles aboutissent à une conclusion qui est une thèse dans toute la force du terme.

D'après le principe fondamental de la critique biblique qui est aujourd'hui en vogue, il y aurait eu, avant notre texte actuel, au moins deux rédactions du Pentateuque, l'une ancienne, dite *elohiste*, l'autre *jahwéiste* et plus récente. Dans la première, l'emploi exclusif du nom d'Elohim (les dieux, pluriel de El) dénoterait que le polythéisme n'était pas depuis longtemps dépassé. Dans la seconde, l'emploi exclusif du nom de Jahwe dénoterait la constitution définitive du monothéisme mosaïque. M. Zimmerman renverse les termes : il pense que le nom de Jahwe est le nom ordinairement ancien du dieu d'Israël et que c'est la rédaction *elohiste* qui est postérieure ; elle marquerait l'avènement d'une théologie métaphysique déterminée.

La première partie de la démonstration consiste dans une analyse ingénieuse du nom d'Elohim. Le mot ne serait ni une trace de polythéisme, ni un *pluralis majestatis*, mais un mot /281/ abstrait, un « pluriel de totalité » forme habituelle que les langues sémitiques auraient adoptée pour exprimer « l'idée de divinité » en général, en soi. Le second point de la thèse est que ce terme abstrait n'aurait été employé que tardivement par une école de théologiens monothéistes qui se serait interdit d'appeler le dieu-personnel, transcendant, Jahwe, par son nom et qui aurait préféré le désigner d'un mot qui signifierait « la divinité en soi », « le dieu » absolument parlant. — L'auteur part de là pour faire une étude critique de la rédaction actuelle du Pentateuque et une énumération des divers auteurs avec indication des passages

* Extrait de l'*Année sociologique*, 5.

1. Zimmermann, *Elohim. Eine Studie zur israelitischen Religion und Literaturgeschichte, nebst einem Beitrag zur Religionsphilosophie*. Berlin, 1900.

qui reviennent à chacun d'eux. Il pousse sur ce point le souci d'être complet ou précis au-delà du vraisemblable.

L'intérêt du travail n'est pas dans l'application qui est ainsi faite de l'hypothèse proposée ; d'autre part, les principes sur lesquels cette hypothèse a été établie sont d'une bien facile philosophie. Mais ce qui reste, c'est que le mouvement élohiste pourrait bien être postérieur au jahwéisme.

[LA COMMUNAUTÉ JUIVE APRÈS L'EXIL DE BABYLONE]
(1902) *

/313/ Ces deux livres¹ ont paru presque en même temps, ils traitent de la même question d'après la même méthode et, au fond, dans le même esprit. Nous pouvons donc en faire le compte rendu simultanément. Il s'agit de la restauration du temple de Jérusalem après la captivité, et de la formation de ce qu'on a appelé la « communauté juive » par opposition à la « nation hébraïque », cette dernière expression étant réservée aux Juifs d'avant l'exil ; distinction peut-être fondée, en tout cas devenue classique.

La question, comme le dit M. N., a un triple aspect ; c'est une question littéraire, chronologique, en même temps qu'un problème d'histoire religieuse. Malheureusement, nos deux auteurs ont également négligé ce dernier point de vue. C'était pourtant le plus important ; car ce qu'il est vraiment intéressant de savoir, c'est de quelle manière s'est formée (ou peut-être réformée) la communauté juive autour du temple de Jérusalem, quelle a été son organisation, dans quelle mesure elle ressemblait à l'ancien peuple juif, quelles étaient les différences entre les lois et le culte des Juifs avant et après la captivité. Toute cette histoire de l'organisation sociale et juridique en Judée, entre le VII^e et le VI^e siècles est, en effet, de première importance s'il est établi que le Pentateuque et le mosaïsme sont de date postérieure ; ce qui semble remis en question, surtout depuis les travaux de M. Halévy. Non seulement ces questions présentent un grand intérêt histori-

* Extrait de l'Année sociologique, 5.

1. E. Sellin, *Studien zur Entstehung des jüdischen Gemeinwesens nach dem babylonischen Exil*. Leipzig, 1901 ; 2 vol.

J. Nickel, *Die Wiederherstellung des jüdischen Gemeinwesens nach dem babylonischen Exil*. Freiburg i. B. (Biblische Studien, V, 2 et 3) 1900.

que, mais elles ont encore ce grand avantage d'être solubles avec les données dont nous disposons. Peut-être /314/ être même en ont-elles reçu de provisoirement satisfaisantes, notamment de la part de E. Meyer². MM. Nickel et Sellin ont préféré traiter des problèmes de chronologie politique et d'histoire littéraire qui sont, nous le craignons, désespérés. Ils se sont proposé, en effet, de reconstituer l'histoire du retour de la *gôlâ* (groupe des exilés). Or l'état des sources rend à peu près impossible une telle reconstitution. Les unes, et elles sont nombreuses, peuvent être taxées d'inauthenticité ; celles-mêmes qui peuvent passer pour authentiques sont pleines d'inexactitudes et de graves confusions. Le Chroniste, en effet, ne connaît que deux ou trois rois perses, il confond Cambyse et Cyrus, Darius et Artaxerxès, les satrapes et les rois. Si, dans certaines de ses parties, le récit est bien de l'époque où se sont passés les faits, le texte, sous sa forme actuelle, leur est postérieur de près de deux siècles. C'est cette énigme, peut-être sans grand intérêt, que MM. S. et N. ont, après tant d'autres, entrepris de résoudre.

Très respectueux de la tradition généralement admise, M. Nickel s'est attaché à justifier la façon classique d'interpréter le Chroniste. Les Juifs qui, dans la déportation, avaient gardé fidèlement le souvenir de leur dieu, seraient revenus en une seule fois sous la direction du Naçi Scheschbazzar (538), auquel succède Serubbabel ; puis arrive Esdras (450) et enfin Nehemias.

Les recherches de M. Sellin sont localisées plus étroitement ; elles portent uniquement sur l'époque qui va de la fin de la captivité au commencement du retour (540-516). Mais, avec lui, tous les procédés de la critique exégétique entre en ligne et les textes sont traités avec un grand irrespect. Tandis que M. Nickel, fidèle à la tradition, ne distingue pas entre les divers prophètes dont les œuvres nous sont parvenues sous le nom d'Ésaïe, entre les divers mouvements du prophétisme messianique de cette époque, M. Sellin fait de cette distinction le centre de son étude. Il lui paraît que les périopes du prophète connu sous le nom de second Ésaïe, où il est question d'un « serviteur de Jahwe » (*Ebedjahwe*), ont trait non pas au peuple considéré comme une collectivité, mais à un Davidide, sur lequel les Juifs babyloniens, à la fin de leur captivité, fondaient des espérances messianiques. Ce descendant des rois, M. Sellin croit pouvoir l'identifier, non plus comme autrefois avec Serubbabel, mais avec Jojaqim, l'ancien /315/ roi de Judée, probablement identique lui-même

2. *Entstehung des Judentums*, 1876.

Jahwe ; ils auraient été de violents défenseurs du culte jahwéique. Un deuxième groupe d'enthousiastes aurait été formé par les *Rôim*. Le *Roceb*, voyeur, tout proche du *Kohen* (voyeur, prêtre) est le divinateur qui indique à Israël les volontés de Jahwe et qui porte ses marques. Leur principal rôle aurait été d'indiquer déjà le caractère moral du dieu. Mais des groupes de personnages du même genre se sont rencontrés dans d'autres religions antiques. Israël n'aurait donc pas dépassé le stade religieux des autres peuples s'il ne s'était trouvé parmi ses *Nebiim* et des *Rôim*, et à leur conjonction pour ainsi dire, des hommes d'une valeur exceptionnelle, « les prophètes de la loi », dont Amos est le plus ancien, et dont les textes nous montrent l'antagonisme avec leurs confrères. C'est à eux qu'est dû le progrès moral et religieux d'Israël. Le prophétisme, lui aussi, aurait eu son évolution.

Nous concédons volontiers ce dernier point ; mais nous ne pensons pas, avec l'auteur, que l'apparition en Israël de prophètes d'un genre nouveau ait été le produit d'accidents individuels, de rencontres fortuites et quasi-providentielles. Ce sont des conditions sociales déterminées qui, en modifiant l'état religieux du peuple, nécessitèrent le mouvement prophétique, le prophète moralisateur et prédicateur n'ayant été que l'organe naturel de cette rénovation.

[L'ORIGINE DE L'ESCHATOLOGIE JUIVE]
(1907) *

/329/ Sur un sujet dont le nom seul évoque l'ennui et la satiété du sociologue, M. Gressmann a trouvé du neuf¹. Après des milliers d'années d'une insipide exégèse théologique, voire critique, grâce à l'emploi d'une saine méthode, grâce à l'histoire comparée des religions et civilisations sémitiques, grâce à la science des religions, un jeune savant rencontre des problèmes nouveaux et des moyens nouveaux de les résoudre. Certes, les hypothèses foisonnent dans ce travail, et non seulement les hypothèses, mais encore les méthodes

* Extrait de l'*Année sociologique*, 10.

1. H. Gressmann, *Der Ursprung der israelitisch-jüdischen Eschatologie. Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments*, hrsg. v. Bousset und Gunkel, Heft VI. Göttingen, Vandenhoeck et Ruprecht 1905.

vent à peu près indifféremment des textes de tous les âges. On pourrait même dire que le principal état est fait des fragments des Psaumes, c'est-à-dire des derniers textes de la Bible. Si nous admettons, en général, que l'âge des faits est bien différent de l'âge des textes, nous croyons pourtant la plus grande prudence nécessaire.

/331/ Nous ne suivrons pas M. G. dans le détail de l'histoire qu'il tente du mythe eschatologique de la destruction du monde, des multiples formes mythiques et populaires qui auraient été prises par ces idées (définition de ce qu'il faut entendre par populaire). L'auteur poursuit l'histoire jusque dans la préhistoire, avant Moïse. Nous aimons mieux marquer le principal dessin de ce travail, tissu mêlé d'hypothèses et de faits. L'idée en appartient en principe à M. Dillmann et surtout à M. Gunkel, mais c'est en somme par M. Gressmann qu'elle va trouver sa voie. Le mythe eschatologique serait un fragment d'un ancien cycle mythique des périodes du monde, cycle dont nous savons le succès en Assyro-Babylonie et dans le monde antique. Le mythe de la destruction, par ailleurs, serait une répétition du mythe cosmogonique, la fin serait identique au commencement (v. p. 80 une observation bien finie sur l'épée lavée à la porte du Paradis, identifiée à celle qui détruit le monde). Le passé, le présent, l'avenir, se confondent dans le mythe, se fondent à l'infini, et dans la littérature et dans l'esprit prophétique, et dans l'esprit du peuple. Il y a là plus qu'une idée curieuse. Il y a une démonstration vraisemblable de ce que nous croyons être un des fonds de l'esprit mythique, de la façon dont il transporte des temps hétérogènes hors du temps, dont il met de l'espace, traversé d'influences et varié de qualités multiples, hors de l'espace. (Le mythe de la « Grande Année » nous paraît pourtant mal analysé ; au surplus, M. Gressmann demande avec raison un supplément de renseignements aux assyriologues.)

La pénétration de ces éléments mythiques dans la prophétie morale et l'apocalyptique est bien et sûrement étudiée ; le terrain devenait d'ailleurs plus sûr. Peut-être la tendance de M. G. à transformer ces questions en questions d'histoire littéraire y apparaît-elle un peu trop.

La discussion des origines de l'eschatologie du salut est peut-être encore plus intéressante. Elle est divisée en trois parties. La première est intitulée *l'âge d'or* : on y établit l'équivalence et la raison d'être de l'équivalence de la notion du paradis originel et de la notion du bonheur après le jugement, du moins comme ces choses peuvent être indiquées. Qupant à la tentative d'expliquer les rapports de ces deux

eschatologies (notion du « reste » des hommes qui, échappés /332/ au cataclysme connaissent les joies des bienheureux), il nous semble qu'elle est moins heureuse que cette interprétation de l'équivalence des deux images cosmologique et eschatologique. La seconde partie, est consacrée à l'origine de la notion de l'« oint », du Messie. Greffé sur des idées qui appartiennent originairement à M. Gunkel, elle n'en est pas moins originale : le rapprochement entre la notion du roi victorieux et celle du Messie était depuis longtemps évident, et trop fondamental pour avoir échappé à personne, mais c'est M. Gressmann qui aura, le premier, rapproché méthodiquement le protocole des éloges du roi babylonien et de Cyrus et les épithètes décernés au Messie, auteur de l'âge d'or, empereur des peuples, fils de Dieu, sans naissance, premier né, etc. La troisième partie est consacrée au mythe du *serviteur de Jahvé*, mythe qui apparaît avec le deuxième Isaïe. Mais elle contient autre chose que des hypothèses sur le style de ce prophète et son origine assyro-persane. Les textes qui y font allusion contiennent en effet les notions qui deviendront capitales plus tard avec l'eschatologie proprement messianique, de l'« ebed », du « serviteur » sacrifié et divinisé. Quoiqu'il se trouve là, plus que partout peut-être, sur le terrain des hypothèses, il nous paraît que M. Gressmann a vu juste, en rapprochant ces notions, dès cette époque, de celles concernant le sacrifice du dieu, connu dans presque toutes les mythologies sémitiques voisines et dont l'un des éléments, la mort du dieu est même expressément mentionné dans la Bible à propos de la mort d'un dieu syrien, d'Haddad Rimmon. M. Gressmann se rencontre ici avec M. Frazer, et nous le renvoyons aux faits indiqués par celui-ci dans un livre dont nous venons de parler.

Nous considérons comme un appendice, indispensable par rapport à la littérature messianique, la dissertation sur la notion du fils de l'homme ; elle nous intéresse moins directement.

Le défaut le plus grave de ce livre c'est l'excès de précision historique ; M. G. partage sur ce point les exagérations de M. Gunkel ; il va même jusqu'à en adopter les aventureuses opinions sur le Sinaï, qui ne serait pas le Sinaï mais un volcan ; il ajoute une excessive valeur à des thèmes littéraires (par exemple sur la coupe de Jahvé), quoiqu'il sache d'ordinaire fort bien les disséquer. Nous sommes d'ailleurs d'avis qu'il /333/ n'a pas appliqué dans toute leur rigueur les principes de méthode, quelquefois vains et un peu obscurs, qu'il a proposés dans une fertile introduction.

[LES MOUVEMENTS RELIGIEUX EN ISRAËL AU TEMPS DE JÉSUS]
(1907) *

/265/ Que le christianisme ait été, au début, à l'intérieur du judaïsme, un mouvement sectaire, c'est ce qui n'est guère contesté par les purs historiens. C'est ce qui est même *a priori* nécessaire, si du moins on n'admet pas l'absolue divinité du Christ. Il faut qu'il ait été l'une des tendances religieuses de ce temps ; il faut qu'il ait suivi l'un des courants qui entraînaient, dans des voies diverses, des esprits troublés, une société religieuse mal organisée, en voie de gestation de phénomènes nouveaux et de groupes nouveaux. Le travail de la critique, celui des cinquante dernières années, a été précisément appliqué sur les ouvrages et les doctrines des Juifs de l'époque antérieure et contemporaine de Jésus ; des découvertes considérables de documents importants (texte hébreu de l'*Ecclésiastique*, etc.) ont renouvelé les questions et, si celles-ci sont bien loin des solutions définitives, du moins peut-on dire que le problème proprement sociologique des origines chrétiennes a fait un pas. Dans quel groupement, ou plutôt sous l'action de quels groupements, s'est formé le christianisme, celui de Jésus et celui de Paul ? Dans quelles circonstances sociales, au milieu de quels mouvements sociaux, au cours de quels réarrangements et recompositions de la société juive naquirent les doctrines qui triomphèrent, sinon dans le judaïsme, du moins dans le monde gréco-romain. C'est ce que nous commençons à savoir, sans encore tout comprendre parfaitement.

M. Friedländer, après d'autres travaux du même auteur, apporte une contribution à cette étude¹. Nous dirons même une excellente contribution, à cause de la clarté, de la vivacité d'exposition, et d'un souci très réel de mettre à portée des profanes des problèmes d'exégèse judéo-grecque très délicats. La position intellectuelle de l'auteur est d'ailleurs tout à fait favorable, puisqu'il domine à la fois et la littérature grecque /266/ et la littérature hébraïque, rabbinique, et qu'il sait manier les textes du Midrash et du Talmud mieux que

* Extrait de l'*Année sociologique*, 10.

1. M. Friedländer, *Die religiösen Bewegungen innerhalb des Judentums im Zeitalter Jesu*. Berlin, 1905.

les textes grecs eux-mêmes. Même sa position théologique, que nous marquons pour faire toutes réserves, si elle le dessert, le sert, car une sorte de protestantisme juif du genre de celui qui l'anime d'un beau zèle lui permet d'aborder sans préjugés rabbiniques sémitiques, sans préjugés d'orthodoxie quelconque, les textes chrétiens et grecs.

La principale théorie de ce livre était, en somme, préparée par de nombreux travaux antérieurs, venus de tout points et, néanmoins, elle est si nettement exposée ici, qu'elle mérite d'être exposée comme une idée neuve. Le christianisme se rattache, comme mouvement social, à de profondes altérations dans la société juive d'avant Jésus et d'avant Paul. La première altération, et la plus grave, c'est l'existence de la Diaspora, de l'émigration juive, où, sans perdre pourtant leur individualité, les groupes juifs perdaient de leur caractère national, constituaient un judaïsme hellénique. Cette partie détachée de la nation n'en était pas moins en relations immédiates constantes, dans un va-et-vient d'intérêts et d'idées, avec Jérusalem, la Judée, et Israël tout entier : la structure de la société religieuse toute entière en était changée et sa tonalité morale en était comme bouleversée. Besoin de prosélytisme, besoin de conversions des gentils, universalisme, tendances philosophiques, tendances ascétiques, mystiques et gnostiques, prédominance du sentiment religieux individuel sur le ritualisme national, voilà ce qui caractérise le judéo-hellénisme de la Diaspora, dont Philon est le plus énergique représentant, dont la rupture, relative, de Paul avec l'ancienne loi est le dernier et définitif effet (v. les remarques ingénieuses sur le caractère très libéral, très hellénique, du pharisaïsme de Paul).

Si M. Friedländer nous paraît avoir assez aisément et brillamment triomphé sur ces points encore un peu contestés, tout particulièrement par des savants juifs, il nous paraît avoir moins bien réussi dans l'analyse qu'il tente du détail des influences de la Diaspora sur le judaïsme à l'époque du Christ et à Jérusalem. Il a raison de faire remarquer l'existence des synagogues des Ciciliens et autres dont parlent les *Actes des Apôtres*, il a raison de montrer que la Diaspora et les parties du peuple qui lui étaient immédiatement /267/ liées ont toujours échappé au pharisaïsme et qu'elle a été l'élément qui a vaincu avec Paul. Mais où il retombe dans les idées que l'on a déjà maintes fois critiquées chez lui, c'est lorsqu'il ne doute d'aucun des dires, souvent romanesques, de Philon et de Josèphe sur les Esséniens (v. surtout p. 59, sur le nombre des Esséniens) et les Thérapeutes (nous ne contestons pourtant pas à M. F. leur parenté avec le

ciennement constituée et constamment perfectionnée. Que les origines en soient babyloniennes, comme le veut M. Bousset, ou iraniennes, comme le croit M. Volz, il y a une philosophie et même une philosophie idéaliste qui se retrouve dès les plus anciennes traditions que consigne l'Ancien Testament et le développement en a été continu.

Parmi les problèmes qui se posent de ce point de vue, un des plus urgents est celui qui concerne la notion d'esprit. Le « pneumatisme », si visible dans la littérature judéo-alexandrine, si prééminent dans le Nouveau Testament, si important encore dans la plus ancienne littérature rabbinique, est-il d'origine extra-nationale, voire même extra-sémitique ? Dans le cas contraire, d'où vient-il ? Quelles sont les notions qui lui correspondent dans les plus anciens documents hébraïques ? Quelle fut son histoire et son évolution ? C'est à ces questions, intéressantes non seulement pour l'histoire juive mais pour l'histoire générale des idées, que M. V. entreprend de répondre, au moins en partie, dans son livre¹. Pour cela, il analyse la notion de *ruh*, esprit et souffle, qu'il suit depuis les plus anciens textes historiques et prophétiques jusqu'à la littérature palestinienne la plus tardive. Il établit que ce mot, que les *Septante* traduisent par πνεῦμα et la *Vulgate* par *Spiritus*, désigne successivement : une sorte de démon (*ruh* au masculin), indépendamment de Jahwe ; puis et très tôt, une sorte d'idée générale du πνεῦμα, de l'inspiration, surtout de l'inspiration poétique ou de la force du héros (v. surtout une excellente analyse de cette idée dans la légende de Samson) ; enfin, un être spirituel, d'abord distinct de Jahwe, selon toute vraisemblance, mais mis en rapport avec ce dernier au fur et à mesure que le Jahvéisme se développait. De ces notions, la plus primitive, celle qui tiendrait au fond sémitique lui-même, c'est celle d'un fluide, d'une forme surnaturelle (*ruh*, féminin), analogue à l'air et au vent, comme πνεῦμα et *spiritus* eux-mêmes. Ce serait seulement par le progrès de la théologie que la *ruh* serait passée du rang de matière spirituelle, de *mana*, à celui d'hypostase de la force divine, du dieu Jahwe.

Mais déjà, sous l'action du prophétisme et du monothéisme, la *ruh* est un être doué de moralité et de raison. L'évolution du judaïsme post-exilique, à Jérusalem, à Alexandrie, a consisté à faire de la *ruh* la raison, l'hypostase-esprit (*Geisthypostase*) et à la mener sur le chemin au terme duquel elle devait se confondre avec le λόγος, la σοφία, le πνεῦμα

1. Volz P., *Der Geist Gottes und die verwandten Erscheinungen im Alten Testament und im anschließenden Judentum*. Tübingen, 1910.

des philosophes. L'un des plus intéressants paragraphes est celui où, dans la littérature prophétique postexilique, M. V. découvre cette notion de la *Geisthypostase* réalisée dans la communauté d'Israël. Avec les psaumes, le pont qui séparait cette conception des conceptions grecques, égyptiennes ou syriaques, fut facilement franchi : l'esprit de Jahwe devint le principe de la création continuée du monde ; et Philon, les *Apocryphes*, les livres Sibyllins, les *Testaments* n'eurent qu'à développer une idée qu'une multitude d'éléments allogènes vinrent, d'ailleurs, enrichir.

Cependant, le vieux fond prophétique subsistait et, à côté du pneumatisme universel, le judaïsme naissant conserva les notions concernant les possédés de la *rub*. L'esprit, c'était toujours ce qui inspire le prophète et le mystique, le moyen de communiquer avec le divin, le moyen aussi, pour le divin, de pénétrer le monde, d'accomplir des miracles, tels que ceux de Jean le baptiste. Mais, au sein même du judaïsme, des problèmes s'agitaient que soulevait l'emploi de ces notions, et, contre un pneumatisme grossier et magique, se dressa le pneumatisme métaphysique et moral qui devait triompher avec le christianisme.

Le livre de M. V. est, d'ailleurs, plein d'aperçus intéressants et de rapprochements curieux (v. notamment celui sur *ἡ ἀγαθὸς δίκμων*). Nonobstant quelques protestations théologiques, il est affranchi de tout préjugé confessionnel. Peut-être même ne rend-il pas assez justice à cette théologie dont nous n'avons plus que le sentiment et que les Juifs syriacisés avaient adoptée au premier siècle. Il ne nous semble pas avoir aperçu tout ce qu'il y a à tirer de rapprochements entre les termes dont se servent les Targoum (traductions syriaques de la Bible) et ceux qu'emploient les rabbins du /305/ *Talmud* : n'est-il pas remarquable qu'au premier verset du Targoum d'Onkelos *elohim* soit traduit par *mimrah* qui signifie *λόγος* ?

le domaine hindou

ANNA-VIRĀJ¹.
(1911) *

/333/ Parmi les mètres, les formes de vers qu'observait la prosodie védique, il n'en est guère à qui les *Brāhmaṇa*², la partie théologique du *Vēda*, n'aient reconnu une qualité à première vue étrange, une vertu nutritive. Ils sont eux-mêmes de la nourriture (*anna*). Se sont des êtres vivants, des bêtes, des victimes, et par conséquent des aliments³. Comme une foule d'autres rites surtout oraux, tout particulièrement de chants (*sāman*)⁴, les /334/ mètres étaient

* Extrait des *Mélanges d'indianisme offerts par ses élèves à M. Sylvain Lévy*. Ernest Leroux, Paris.

1. La présente note est un appendice d'un travail sur la notion de nourriture dans l'ancienne littérature védique. La longueur de ce travail, des retards involontaires, les difficultés de l'imprimer en temps voulu l'empêchèrent de figurer dans ce recueil auquel il était destiné et dont il a déjà malencontreusement retardé la publication.

2. Notre travail n'a pour base que le dépouillement de quelques *Brāhmaṇa*. Le *Çatapatha Brāhmaṇa* (les références qui ne portent pas d'autres indications se rapportent à ce texte), la *Taittiriya-Sambhitā* (dorénavant, T. S.) pour les écoles du *Yajur Veda*, blanc et noir; le *Tandya* (dorénavant *Tā*) pour les écoles du *Sāma Veda*; l'*Aitareya* (dorénavant *Ait.*) pour les écoles du *Rg Veda*.

3. « *Annam chandāmsi* » 7, 5, 2, 42. 43; 8, 3, 3, 2. 4; 8, 3, 1, 3; 8, 6, 2, 1, à propos des briques « à mètres » qui servent à construire l'autel permanent. — Ailleurs l'emploi de formules composées de quatre vers, de quatre pieds, est également dominé par le même principe, les bêtes domestiques ou sauvages étant des quadrupèdes, ex. 8, 3, 4, 8; 8, 3, 2, 10.

4. Ceci est une doctrine commune à presque tous les *Brāhmaṇa*, mais que développèrent naturellement les brahmanes du *Sāma Veda*, chantres et musiciens, ex. *Tā*, 6, 4, 13. « *Sāma devānām annam* ». Cf. « *annam vai stomā* » *Çat.*, 9, 3, 3, 6; *annam ukthyō vā*, 12, 2, 7, 8.

Il n'est presque pas de *sāman*, d'air consacré dont on n'ait dit, même en dehors des écoles du *Sāma Veda*, que c'était de la nourriture, ex. (*rathantara*), *Ait.*, 8, 1, 5 de même tout le *mahad uktha* du *Mahāvra*, *Çat.* 8, 5, 2. 7 = *Ait. Aranyaka*, 1, 4, 3, 1. — Le principe de cette théorie est que le chant c'est de la voix, qui est du souffle, qui est de la nourriture, *Tā*, 5, 8, 6, *ye vai vacam annam adavanti*. Des expressions comme *vāco annam Tā*, 5, 8, 12, ne sont pas contradictoires. C'est dans des traditions relativement récentes que la même qualité fut reconnue à l'hymne et à la formule rituelle, en elles-mêmes, à part du mètre ou de la mélodie : *Çat.*, 9, 3, 3, 14 où on parle de

néralement attachée, suivant une règle constante, c'est la *virāj*, mètre de trois pieds de dix syllabes chacun¹¹. A propos de toutes sortes de rites qui se font par dix, d'objets qui se comptent par dix, c'est aux vertus nutritives de la *virāj*, et non pas à celles du nombre dix que l'on attribue la valeur symbolique du rite qui procure l'abondance, l'*annadva*. Le raisonnement est le suivant : On fait ceci, on place, on répète ceci, par dix, parce que la *virāj* a dix syllabes (*daçāk-arā virād*), et que la *virāj* c'est de la nourriture¹². Non seulement on se sert de mantra, de formules composées dans le mètre *virāj*¹³, mais encore on s'ingénie à chanter et à transformer en *virāj*, sur des airs de *virāj*, des vers qui ne sont pas de ce mètre, ceci est l'une des principales occupations des chantres, des brahmanes du *Sāma Veda*¹⁴. Des pauses arbi- /336/ traires, à chaque dix syllabes, des interruptions par des cris musicaux répétés dix fois, toutes sortes de moyens babrars et raffinés sont employés pour mettre sur le lit de Procuste de la *virāj* des chants destinés à être chantés autrement. La *virāj* était bien à cette époque, comme son nom l'indiquait, le mètre dominateur.

Pourquoi ce mètre a-t-il cette vertu ? D'où vient cette faveur ? On sait jusqu'à quel point elle fut rapide. Dès

10. L'expression la plus courante est « *annādyasyāvaruddhyai* » ex. *Ait.*, 6, 20, 20, *Tā.*, 15, 11, 13 (le *Tāndya* écrit, c'est une différence de graphie entre les écoles « *avaruddhyai* ») 15, 1, 5, 12, 10, 8 ; 12, 10, 9 ; 12, 10, 19 ; 13, 7, 8, e c. Au *Çat.* elle n'est guère employée que dans l'expression *kṛtsnannasyāvaruddhyai*, et au 13^e *kanda* : 13, 2, 5, 3 ; 13, 6, 2, 3 ; 13, 7, 1, 2. — « *Annādyam avarunddhe* » *T. S.*, 6, 1, 9, 5 ; 6, 6, 4, 6 ; 2, 5, 10, 13 ; 2, 6, 1, 2. *Çat.*, 12, 7, 2, 20 ; cf. *Tā.*, 23, 26, 3, 23, 27, 3, le *Tāndya* écrit *avarundhe* (cf. 18, 1, 1) exprime exactement la même idée sous une forme plus positive.

11. Cf. Weber, *Indische Studien*, IV. Elle a pour principe la *dvipadā virāj*, un vers de deux demi-vers de cinq syllabes.

12. Ex. *T. S.*, 6, 6, 4, 6 ; 2, 5, 10, 3, etc ; *Çat.*, 8, 1, 2, 11 ; 8, 3, 4, 11 ; 8, 3, 2, 10 ; *Tā.*, 15, 1, 5.

13. *Ait.*, 1, 5, 22 ; 1, 6, 4 ; etc. ; *T. S.*, 6, 4, 3, 2, *Tā.*, 8, 10, 7 ; 19, 2, 1 ; 4, 8, 4, 12, 10, 9, cf. *Çat.*, 12, 2, 4, 5 ; tous ces vers en *virāj* ont pour but de satisfaire le sacrificiant qui désire de la nourriture, *annadyakāma*.

14. *T.*, 8, 10, 7 et 8 ; 16, 13, 3 (*vistuh* ; 3, 13, 8, 12, 10, 8 (*viṣṭambha*) ; 12, 1, 22 où on démontre comment on peut réduire un vers en *anuṣṭubh*, deux vers en *gāyatri* (en tout 80 syllabes) en pieds de dix syllabes, par conséquent en *virāj*, dans l'*andhigava sāman* du 6^e pour du *dvādaçāha*. L'expression consacrée est « *virajam sampadyate* » *lā.*, 16, 9, 5 ; 16, 13, 5 ; 16, 13, 3.

fixée, il est non moins certain qu'on ne savait plus bien comment on l'avait trouvée. La plupart du temps le raisonnement se suit sous sa forme rigide, sacramentelle, sans preuves et sans motifs : parce que la *virāj* a dix syllabes, parce que la *virāj* c'est de la nourriture.

D'autres fois les *Brāhmana* veulent donner une raison ; alors ils hésitent²⁰. Les uns oublient même la vertu du nombre dix et rapprochent la *virāj* de trente syllabes et le mois de trente jours²¹. D'autres, raisonnant plus correctement, cherchent les raisons qui ont pu ainsi diviner le nombre dix. Et ils trouvent /338/ vent : Il y a les dix doigts²², l'homme, le mâle primitif, nourriture et mangeur universels, est ainsi nommé par le chiffre dix, comme par d'autres. D'autres disent : il y a dans l'Homme dix *prāna*, dix souffles vitaux qui sont ce qui empêche l'homme de périr²³ comme fait l'aliment. Ils sont sa substance, son support définitif²⁴. De guerre lasse on va chercher des divisions et des comptes arbitraires d'ali-

20. Que dire des commentateurs, de *Sāyana* qui, ad *Tā.*, 16, 1, 9, 10, rapporte successivement dans son commentaire, à deux passages successifs, les vertus du nombre dix au dix sens (cinq actifs et cinq passifs), et aux dix aliments (cinq animaux domestiques et cinq plantes cultivées). Ailleurs il se tire d'affaire par des calembours sur le mot *akṣara* (syllabe), 15, 1, 5 (cf. *T. S.*, 7, 3, 9, 2).

21. *Ait.*, 4, 16, 5, 6. Le rapprochement n'est pas absurde mais suppose établi le principe : l'*anna* (récolte) c'est le temps et l'année, principe par ailleurs bien attesté, cf. *T. S.*, 5, 6, 7, 2, *samvatsara* = *virāj* ; *Çat.*, 12, 7, 2, 19, où il y a une grosse faute de raisonnement ; cf. les trente *viṣṭambha*, *Tā.*, 12, 10, 9.

22. *Tā.*, 19, 2, 4 et 5 ; cf. *Say.*, ad loc. ; *T. S.*, 7, 3, 9, 2.

23. Il y a ici un calembour sur *akṣara*, syllabe, et *akṣarāni*, *akṣaryani*, ouvertures du corps par lesquels le corps devient impérisable, se défend, s'empare des nourritures, les digère et se les assimile. *Tā.*, 12, 11, 22 ; *T. S.*, 5, 6, 10, 3, *yavan eva puruṣaḥ*, cf. 5, 3, 2, 5.

24. « etasyam vā idaṃ puruṣaḥ pratiṣṭhitah », *Tā.*, 16, 1, 9. Nous traduisons *Puruṣa* par l'Homme, avec une majuscule, parce que, à notre avis, dans la plupart de nos textes, le mot, mal déterminé, a pour but d'évoquer et le mythe du *Puruṣa* primitif, du mâle incréé, *Prajāpati*, et la notion de l'homme terrestre du mâle victime, du mâle-sacrifiant, et celle du sacrifice. On sait que l'une des doctrines concernant les souffles vitaux en comptait dix : sept dans la tête, deux oreilles, deux yeux, deux narines, la bouche ; trois dans le corps, le nombril, l'anus, le pénis. Cf. *Çat.*, 8, 3, 4, 11. *Sāyana* a interprété le même compte, *Tā.*, 12, 10, 8, comme se rapportant aux dix sens, cinq actifs, cinq passifs. Mais on sait que cette classification n'est même pas encore classique dans les anciennes *Upaniṣad*, cf. Deussen, *Allgem. Gesch. der Philosophie*, I, 2, p. 244 sq.

on gagne avec elle semble être un terme emprunté au jeu. Le verbe *varj*³³ au moyen nous semble désigner plus spécialement l'acte par lequel le vainqueur ramasse l'enjeu³⁴. Nous nous hasardons à supposer que la tradition s'est formée ainsi : le nom de *virāj* était non seulement le nom d'un mètre, et du soleil ou de la lune peu importe, et du feu *Vaiçvānara*, de *Rudra-Çiva*, mais aussi celui /340/ du coup de dé qui gagne, du *Kṛta*³⁵, ce coup au lieu de compter pour quatre (ou cinq), comptait pour dix³⁶, parce qu'on additionnait à quatre, chiffre maximum, les trois autres coups nombrés 3, 2, 1, parce qu'il raffait tout.

Au jeu de dés, dès cette époque, le nombre dix était celui du gain définitif, ceui où on ramassait l'*anna*, la nourriture-richesse de tous les enjeux, de tous les tableaux du jeu, de toutes les régions³⁷. Et la *virāj* correspondait

33. « Ubhayam samvrñjimahi brahma cānam ca », etc. T. S., 7, 3, 9, 1; Tā., 21, 13, 4 et 5 « samvatsaram viryam annādyam bhṛtṛvryasya vrnkte ya evam veda ».

34. Cf. l'expression *saṃvarga*, le ramasseur. *Chandogya Upaniṣad*, 4, 1, 6 et 7.

35. Sur le jeu de dé dans l'Inde ancienne, v. la belle monographie de M. Lüders, *Das Würfelspiel im alten Indien*, *Abhdl. d. Königl. Ges. d. Wiss. Göttingen. Phil. Hist. Kl. N. F. IX*, 2 (1907), v. surtout, p. 38 sq., sur la façon de compter les coups. A notre avis il a dû y avoir plusieurs façons de compter : dans l'une il y avait un zéro, *kali*, qui annulait tous les coups antérieurs, dans l'autre c'était le chiffre un qui les annulait. Dans les deux cas la valeur *kṛta* = 10 restait la même.

36. « Yathā kṛtāya vijitāyādhareyāḥ samyanti ». *Chānd. Up.*, 4, 1, 4. Le coup était-il celui de quatre, ou bien était-il nommé à part et nommé par le total des coups possibles ? La même question se pose que pour le *kali*, et se résout encore si l'on suppose qu'il y avait plusieurs façons de compter, de jouer, et plusieurs sortes de dés.

37. *Te vā pañcānye pañcānye daça santas tat kṛtam tasmāt sarvāsu dikṣv annam eva daçakṛtam saiṣa virād annadi*, etc. *Chand.*, 4, 1, 8. Le texte A. V., XV, 14 (*paryaya* ou *sūkta*), 10, ne contredit pas. D'abord, il est contemporain au moins du *Nakṣatralakṣa* : il est donc peut-être postérieur à nos *Brāhmaṇa* et à cette *Upaniṣad* ; ensuite il lie la *virāj* à la *dhruvā*, au pôle, à Viṣṇu lui-même et en fait une *annādi* ; en somme, quoiqu'il la rattache à une région, il la met au dessus des quatre régions.

Au surplus, si nous voulions chercher une autre preuve de ce que nous avançons, nous la chercherions dans la concordance des notions concernant la chance du roi, les périodes de la vie du royaume, les alternatives de la récolte, et de la nourriture et les divinations que fournit le jeu de dé. Ce n'est pas fortuitement que les noms des quatre *yuga*, des quatre périodes du monde ne sont autre que ceux des quatre coups de dés (V. *Mahābhārata*, *Çānti parvan. Rājadharmānuṣāna parvan. LXIX* = XII, 2674, sq., 2687, sq.

à ce coup. Ce symbolisme nous ne l'avons trouvé affirmé, il est vrai que dans un texte, plus récent que nos *Brāhmana*, dans la *Chāndogya Upaniṣad*. Mais celle-ci nous semble avoir gardé la véritable tradition, la donner sous une forme logique et claire, acceptable même pour notre entendement d'Européens fermé à la joie de ces symbolismes. Il nous permet de prêter une certaine raison des procédés de raisonnement qui risqueraient de nous paraître absurdes. Et si notre hypothèse est juste — elle s'accorde par ailleurs avec ce que nous savons de la notion de nourriture dans l'Inde védique — elle nous permet de saisir comment les théologiens et les philosophes, avant le bouddhisme, cherchaient partout les éléments de leur « science », de leur « sagesse ». Une notion philosophique très haute, celle de la substance universelle, était alliée à une notion d'un nombre, venue d'un jeu, à la considération d'un coup de dé.

Mais notre philosophie, à nous, ne vit-elle pas toujours sur des mots empruntés à toutes sortes de vocabulaires ? Qui pourrait répondre, par exemple, que dans les théories, si abondantes aujourd'hui, de la « valeur », des notions empruntées aux jeux de Bourse ne jouent pas un rôle ?

DROIT ET MŒURS DE L'INDE
(1898) *

/384/ Bien que le résumé¹ de M. Jolly soit presque exclusivement destiné aux indianistes de profession et qu'il se présente avec toutes les difficultés d'un traité intimement technique, plein d'abréviations et de termes sanscrits, les sujets étudiés sont si peu éclaircis et si importants en même temps, le travail de M. J. est tellement magistral, que nous sommes heureux de pouvoir en donner ici une analyse.

Ceux qui n'ont pas une certaine connaissance de la littérature brahmanique ne pourront réellement utiliser cette partie du livre, profondément neuve, que l'auteur consacre à l'étude des sources du droit hindou. Il y a là une sériation remarquable des textes, des dissertations de belle et sobre philologie pour établir la filiation des différents codes, décomposer leurs origines. Mais la classification générale est accessible au grand public : trois couches différentes apparaissent : 1° les *sūtra* (*dharmasūtras* : guides de la loi) qui se rattachent immédiatement à la littérature védique et font partie de la *ṛuti* (révélation) ; 2° les *ḥāstra* (*dharmacāstras* : enseignements de la loi) qui font partie seulement de la *smṛiti* (tradition) en tête desquels vient le *Manava dharmacāstra* (lois de Manou), le plus ancien et le plus illustre (du /385/ VII^e siècle de notre ère). Les différents textes sont non seulement distingués par leurs périodes respectives, mais sont eux-mêmes répartis entre un grand nombre d'écoles védiques (*śākhā*) ayant chacune une tradition très différente des autres ; 3° les commentaires faits sur ces *ḥāstras*, pendant le moyen âge, et les compilations modernes. — On voit de suite l'importance d'un pareil exposé : Maine, les Anglais, tout le droit comparé à leur suite ont commis l'erreur de considérer les lois de Manou comme le code même de l'Inde, et certaines adaptations sans valeur comme le droit brahmanique. Or, une simple nomenclature des textes remet les choses en

* Extrait de l'*Année sociologique*, 1.

1. Julius Jolly, « Recht und Sitte (Einschliesslich der einheimischen Litteratur) » in *Grundriss der indo-arischen Philologie*. Strasbourg, 1896.

place ; les *Mānavadharmasāstra* ne sont que le code retravaillé d'une école, pendant le haut moyen âge ; il ne retrace qu'une partie, un moment, un aspect du droit hindou. La tâche se complique donc pour qui veut faire du droit comparé. Mais le travail n'est pas décourageant ; malgré les profondes différences entre les lieux, les temps, les écoles, les textes, le fond même du droit est suffisamment uniforme. — Un second renseignement résulte encore des recherches de M. J. Les textes juridiques hindous sont les codes des brahmanes, ce ne sont pas les lois de la population entière. J'exagère certes, mais à dessein ; les *ksatriyas* y sont bien l'objet d'un corps de règles, mais tout le reste de la population, *vaicyas*, *çudra*, déclassés, n'est considéré que par rapport aux castes aristocratiques (*dvijas* : deux fois nés). Les textes sanscrits, les lois de Manou en particulier, ne nous donnent le tableau que de la vie du brahmane, un peu de celle du *ksatriya*, et des renseignements épars sur les autres castes.

Ceci fait, M. J. a réparti son étude en trois grandes divisions : droit familial et successoral, — droit réel et obligations, — droit criminel, procédure. Une dernière partie concerne les mœurs et usages. Signalons-la de suite ici : elle intéresse plutôt l'historien des mœurs ou de la religion que le juriste. La lecture n'en est pas moins indispensable, parce que, dans les recueils hindous, les préceptes moraux (éducation, politesse), les commandements religieux (sacrifices, sacrements, impureté, interdictions alimentaires) sont aussi intimement mêlés que possible aux règles juridiques. Les textes comme les choses ont eu de tout temps cet aspect, et ce qui frappe le plus le sociologue dans l'étude des sociétés hindoues, c'est la pénétration extrême des institutions sociales les unes par les autres. — Pour ce qui regarde les tribunaux, /386/ leur organisation, les pouvoirs judiciaires, la procédure, la preuve (cinquième partie), remarquons, à un extrême, le caractère religieux et aristocratique de la juridiction royale, à l'autre le caractère familial du tribunal du *pançayat* (conseil des cinq anciens du village). M. J. nous montre aussi quelles gradations complexes les séparent. Le droit hindou n'est pas plus simple comme fonctionnement que comme fond.

Pour arriver à faire de son étude sur l'organisation de la famille hindoue un chapitre remarquable, il a suffi à M. J. de suivre les textes et de les classer avec la plus grande rigueur. « La famille collective repose sur la communauté d'habitation, de repas, de culte, de propriété. » Chacun de ces termes est à retenir : 1° comme étendue, elle comprend théoriquement, à partir d'un individu, trois générations d'ascendants et trois de descendants ; l'adoption est possible ;

d'où exclusion des veuves ; de même caste, d'un autre clan. d'où stricte exogamie, qui s'est restreinte actuellement à la famille agnatique ; 3° les formes du mariage présentent réunis les différents stades de l'évolution : mariage par rapt, par achat, par libre et simple choix, par cérémonie (requis pour les brahmanes). M. J. a réussi à localiser ces coutumes et à montrer à quelles structures sociales elles correspondent.

Le droit hindou connaît comme, probablement, tout droit, la distinction entre les meubles et les immeubles. — Pour les biens fonciers, la propriété est soigneusement séparée de la possession. La prescription existe, sauf contre les mineurs, et il y a une théorie de la preuve en matière de propriété : ce qui est d'autant plus remarquable qu'il ne peut être question ici d'une influence occidentale, la plupart des plus anciens textes (*sutras*) remontant à des dates antérieures à Alexandre. — Reste la question de la propriété collective ; M. J. y répond de la façon que je crois la plus juste et la plus sensée, en distinguant les lieux et les espèces. La pâture, en effet, est partout exercée sur des communaux ; au contraire, depuis une très haute antiquité, il y a eu propriété familiale des lots de culture, comme le témoigne la législation du bornage ; il n'y a pas d'exception que pour le Pendjab où l'exploitation du sol de la commune est faite par tous, en vue de l'impôt et d'une répartition des bénéfices. Les soi-disant droits de retrait ou de préemption de la commune, en cas de vente à un étranger, M. J. les rattache non pas à une communauté primitive, mais bien à l'isolement juridique du village. — Les règles de droit qui régissent les biens meubles sont multiples : l'obligation, la donation, le gage, la société, les dommages-intérêts, la location et vente, ont été connus par les Hindous ; les contrats, leur forme solennelle, leur rédaction semblent au moins contemporains de l'introduction de l'écriture dans les Indes (VIII^e siècle avant J.-C. environ). Depuis, un véritable droit commercial s'est constitué. On voit quelle matière infiniment riche de faits spécifiques le droit hindou offrirait à des études de droit comparé.

Le droit criminel est resté foncièrement religieux. Les textes traitent autant et plus des péchés et expiations que des délits et des peines. Il y a plus, la notion même de la faute est profondément imprégnée de ce caractère, et la hiérarchie même des crimes est dominée par le principe religieux. Dans la plupart des cas, c'est d'une pénitence qu'il s'agit plutôt que d'amendes et de châtiments ; le mélange intime des peines spirituelles et des peines publiques, l'importance extraordinaire que l'histoire et la légende ajoutent aux

le détail des nombres, des gestes, des épithètes divines la logique de leurs rites et de leurs idées, ou, plus exactement, de leurs représentations collectives : posant, par exemple, une relation entre les dimensions de l'homunculus-âme et celles du gâteau d'offrande. Même les complications les plus petites en apparence suivent des principes conventionnels, parfaitement coordonnés en vue de l'effet à produire, et les jeux de mots ne sont pas parmi les moins importants. Aussi M. Caland s'inscrit-il en faux, et nous nous inscrivons à sa suite, contre les théories qui ne veulent voir dans ces rites védiques que des rites vides, des formules mécaniques et un panthéon désorganisé. Symbolisme, non primitif, si l'on veut, mais symbolisme vivant, souvent très conscient de soi, tel était le symbolisme de ces précieux rituels.

M. Caland termine cette élégante dissertation par de très justes remarques sur les rapports entre ces groupes de rites et ceux que prescrit le rituel atharvanique. Les buts sont les mêmes ; les formes sont à peu près identiques ; seuls les agents, le matériel, la tradition diffèrent. Aussi M. Caland se rattache-t-il à l'hypothèse émise autrefois par M. Foy, que la religion védique n'était pas à l'origine de la magie védique, /296/ que celle-ci n'était pas non plus à la base de celle-là, mais qu'elles s'étaient toutes deux détachées de rituels où elles auraient été confondues. Cette hypothèse sur les origines respectives de la magie et de la religion a nos préférences non seulement en ce qui concerne l'Inde védique, mais en ce qui concerne la magie et la religion en général, et nous sommes heureux de la voir soutenue par un auteur aussi compétent que M. Caland.

[RITES FUNÉRAIRES EN CHINE]
(1899) *

/221/ Ce travail¹ est un des plus considérables que la science des religions ait eu à enregistrer depuis de longues années. Il constituera, quand il sera terminé, une véritable encyclopédie religieuse de la Chine ; or, il n'est peut-être pas de religion dont l'étude promette d'être plus féconde. En Chine, en effet, outre que les faits religieux sont d'une extrême richesse, l'histoire en est très longue et mieux datée que l'histoire correspondante de l'Inde. De plus, nous avons ici, comme dans l'Inde, parallèlement au système rituel, un système théologique qui l'explique. Enfin, dans cet ouvrage, les phénomènes religieux sont étudiés dans leurs rapports avec les institutions sociales. Cette œuvre est donc du plus haut prix pour les sociologues : M. de Groot la leur a, d'ailleurs, destinée en partie.

Sa méthode est essentiellement objective. C'est l'histoire des croyances et des pratiques religieuses, sous leur forme impersonnelle, que M. G. a entreprise. A propos de chacune d'elles, il commence par la déterminer telle qu'elle se dégage des plus anciens textes et aussi à l'aide de comparaisons sociologiques avec les faits similaires que peuvent présenter d'autres peuples. Puis, il en étudie l'évolution, les règles, les connexions avec les autres coutumes ou traditions et toute cette histoire est dégagée des contingences individuelles. Les monuments religieux de la Chine se prêtent, d'ailleurs, à cette manière de voir et de présenter les choses : car le traditionnalisme dont ils sont empreints ne laisse que peu de place à l'action des personnalités religieuses. Dès le principe, nous trouvons la religion chinoise comme enserrée en un système de rites et d'idées, sur lesquels, sans doute, les esprits ont travaillé, qui ont subi des vicissitudes diverses, des critiques philosophiques et des exagérations mystiques, mais dont le fond est

* Extrait de l'Année sociologique, 2.

1. J.-M. de Groot, *The Religious System of China. Its Ancient Forms, Evolution, History and Present Aspect. Manners, Customs and Social Institutions Connected therewith.* Leyde, Vol. I. 1892. Vol. II. 1894, Vol. III. 1897.

éminemment traditionnel et collectif. Aussi M. G., dans ses explications, fait-il toujours une place prépondérante au principe social, à la signification sociale des rites et des croyances. /222/ On ne peut analyser un tel ouvrage. Nous nous contenterons de choisir, parmi les faits qui doivent appeler l'attention des théoriciens, ceux où les documents chinois apportent des lumières nouvelles. Dans cet exposé, nous nous permettrons de ne pas suivre toujours le plan de l'auteur afin d'éviter des redites qu'un ordre différent lui eût épargnées.

I. *Rites funéraires.* — Presque tout serait à citer. Le mourant est placé sur un lit spécial, au milieu du hall de la maison ; les parents sont présents. Dès la mort, on crie à la mort, on ouvre la fenêtre (comme en certaines parties de l'Europe) et les femmes lavent le corps. L'eau, comme les cendres qu'on mettra tout à l'heure dans le cercueil, est recueillie chez les voisins ; c'est, sans doute, un acte de communion condoléatoire. On met à côté du cadavre une lumière afin de le protéger contre les principes obscurs. De nombreuses règles déterminent les vêtements que le mort doit porter, les objets qui doivent être mis dans la bière. L'ensevelissement une fois accompli, des moines bouddhistes viennent et, à l'aide de sacrifices au mort et de formules magiques, rappellent l'âme et la concentrent dans une tablette provisoire où elle va résider jusqu'à la confection de la tablette définitive. C'est à ce moment que parents et amis brûlent devant le mort des quantités de monnaie fictive en papier : cette monnaie était autrefois réelle et le rite avait pour objet d'enfouir le mort avec sa fortune. Enfin la maison est purifiée par des exorcistes. Cela fait, la famille peut garder le mort chez elle jusqu'au jour marqué par l'astrologue pour l'enterrement. Même, autrefois, dans les familles de rang élevé, le mort était conservé à la maison et l'héritier lui présentait une offrande matin et soir.

Vient l'enterrement. Le cercueil, qui est censé dangereux à manier pour des raisons magiques, passe le seuil, les pieds en avant, au milieu d'adorations et de sacrifices. Le cortège se forme. En avant, des musiciens pour écarter les mauvais esprits ; puis, dans le même but, une image du dieu *Eclaireur de la route*, le rapprochement s'impose avec les coutumes européennes. Le corps suit, avec une âme qu'il contient encore ; derrière, le pavillon provisoire où se trouve l'âme antérieurement extraite, et que portent les conducteurs du deuil. Le corps une fois déposé dans la fosse (qui a été l'objet d'une lustration), on sacrifie un coq blanc, /223/ à la fois pour écarter les esprits des ténèbres et pour faire entrer avec le

sang l'âme du mort dans la tablette provisoire qui est ramenée processionnellement à la maison. Cette cérémonie est proprement le retour de l'âme.

Nous rattachons, contrairement à l'ordre suivi par M. G., les sacrifices funéraires à l'enterrement. Il y a eu en Chine, comme presque partout, un enterrement du mort avec tous ses objets mobiliers, des esclaves, des amis, d'ordinaire vassaux du défunt. Mais il y a surtout le sacrifice de la veuve. Sans doute, quand il est opéré par le feu, ce sacrifice est de date récente et d'origine hindoue. Mais le suicide de la femme sur la tombe de son mari ou sa pendaison publique sont glorifiés par une multitude de légendes, réglés par les lois et honorés par les empereurs et le peuple. Quand il n'y avait pas suicide, la veuve (ou la fiancée) devait rester veuve toute sa vie ; tout au moins, le mariage lui est interdit avant vingt-sept mois. En tout cas, un nouveau mariage la déconsidère. Souvent, par atténuation de ce sacrifice, la femme va habiter sur le tombeau de son mari. Pour la même raison, et par suite d'une vigoureuse réaction des moralistes contre ces dilapidations excessives, les objets ou êtres sacrifiés ont été, dans bien des cas, remplacés par des simulacres de toutes sortes ; cependant ces rites survivent avec une remarquable intégrité dans les classes moyennes.

C'est aussi parmi les rites funéraires que nous rangerons les prescriptions relatives au deuil que M. G. rattache assez arbitrairement à l'étude du tombeau. D'après les documents chinois, dont M. G. suit ici l'explication, les pratiques du deuil reposeraient sur ce principe général que les survivants doivent tout abandonner au défunt, comme le fils est tenu de tout céder à son père, si celui-ci l'exige. Le deuil serait ainsi un tribut plus complet, payé au mort : les vêtements de deuil, la suppression des ornements viendraient de ce qu'autrefois tous les vêtements de la famille étaient donnés au mort et les huttes de deuil, où se réfugiaient encore les mandarins qui viennent de perdre leurs parents, seraient un reste de l'ancienne coutume qui voulait que la maison fût abandonnée au mort. Dans ce dernier cas, l'explication est exacte ; mais elle ne saurait valoir pour la plupart des prescriptions qui concernent le deuil, pour les multiples interdictions qui pèsent sur la famille, le jeûne, la défense de toucher au patrimoine, /224/ de vaquer aux affaires durant la période du grand deuil, de faire de la musique, d'avoir des rapports sexuels (et, dans le cas de la femme, de sortir du clan pour se marier, de se nettoyer la tête pendant cent jours, obligation de ne prendre que certains aliments déterminés. Toutes ces règles reposent sur un principe d'abstinence « d'émaciation », qui

vient lui-même de la situation religieuse très spéciale où les gens sont placés par la mort d'un des leurs.

II. *Le tombeau.* — Signalons d'abord le caractère général de tous les rites qui concernent le mort : ils sont strictement obligatoires. S'ils sont négligés, il en résulte les plus terribles dangers pour l'individu, la famille et même l'Etat ; aussi l'Etat subventionne-t-il des sociétés qui ont pour but d'aider les pauvres à observer les règles le mieux possible. D'autre part, la législature concernant les tombes est encore très sévère.

Pour le tombeau lui-même, quand des raisons économiques n'obligent pas la famille à le faire le plus simple possible, il a une forme qui dit son origine. C'est un caveau qui rappelle exactement l'ancienne hutte des primitives populations fluviales de la Chine ; et telle en est réellement l'origine. Les parents abandonnaient la hutte au patriarche défunt et les fastueux mausolées impériaux sont simplement cette ancienne maison du mort, qui a fructifié chemin faisant. M. G. retrace remarquablement cette évolution. Il nous montre comment le mort, déposé au fond de sa maison funéraire, attire à lui un respect, un culte qui vont en se développant ; comment, pour lui présenter les offrandes qui servent à sa nourriture, un autel s'ajoute au tombeau ; comment les mausolées finissent par devenir dans certains cas (tombes des empereurs), de véritables temples, avec leurs fours, leurs chambres pour se déshabiller, leurs troupeaux qui fournissent le lait des offrandes, des garnisons pour protéger tout ce matériel. Mais tout cela suppose que le mort reste présent et vivant dans le tombeau. Cette vie, il faut l'assurer. Pour cela, une tablette commémorative, portant le nom du mort, fixe l'âme auprès de la tombe. Pour cette même raison, des arbres toujours verts sont plantés près de la tablette pour prévenir la putréfaction du corps et maintenir l'âme fixée et même, dans /225/ certains cas, ils s'identifient avec elle. — Un dernier trait à noter, c'est le caractère familial de la sépulture : le mort est enterré au milieu des siens. Aussi est-ce la grande préoccupation du Chinois qui émigre de se faire enterrer dans son village, dans sa famille. L'unité du clan et de la famille se poursuit au-delà de la mort.

III. *Croyances concernant la mort.* — M. G. parle, assez improprement selon nous, d'une doctrine de la résurrection. En réalité, le Chinois croit non à une renaissance, au sens chrétien ou bouddhique, mais à une simple continuation de la vie de l'âme. La mort, c'est l'abandon du corps par l'âme qui continue à vivre. C'est pourquoi, quand les parents crient le nom du défunt, c'est pour rappeler l'âme : de là aussi les

[ZOROASTRE]
(1900) *

/305/ Ce livre réagit assez heureusement contre la tendance qui s'était fait jour avec Spiegel et Darmesteter de voir dans Zoroastre un être mythique. M. Jackson en fait un personnage historique et il nous en donne une biographie assez vraisemblable, fondée sur un ensemble important de témoignages. Seulement, sans s'en apercevoir, il prend comme accordée la valeur de ces témoignages et c'est précisément cette valeur que contestèrent Spiegel et Darmesteter. Si la rédaction de l'*Avesta* ne remonte pas au-delà de l'époque des Sassanides, les renseignements qu'on y trouve sur Zoroastre deviennent quelque peu suspects. Il est vrai que M. J. admet aussi l'ancienneté de la plupart des traditions que contient la littérature Pehlvi et se réfère à un certain nombre de passages classiques, persans et arabes. Mais il y a là une question suffisamment tranchée. Le fait que le nom de Zoroastre ne se retrouve dans aucun texte grec authentique antérieur au I^{er} siècle, ni dans aucune inscription des Achéménides ne peut pas ne pas donner à penser.

Il est, d'ailleurs, possible qu'il y ait réellement eu, dans une période fort ancienne, une religion dont Zoroastre aurait été le prophète sans qu'il ait existé un homme qui ait réellement fait tout ce qui lui est attribué. Un rapprochement nous permettra de préciser notre pensée. La question qui se pose à propos de Zoroastre se pose aussi à propos de Moïse, comme elle s'est posée à propos du Bouddha. Les uns ont fait et de l'un et de l'autre des êtres purement mythiques, tandis que d'autres leurs composaient une vie terre à terre et vulgaire. La vérité est probablement dans un juste milieu. Certes, Moïse non plus n'est pas nommé dans les plus anciens textes bibliques et les documents qui nous renseignent sur le Bouddha sont après tout de date récente. Mais nous n'avons aucun motif rationnel de mettre en doute leur existence, si nous ne faisons pas du scepticisme une règle de méthode. Seulement il faut bien reconnaître que cette existence de prophète ne se

* Extrait de l'*Année sociologique*, 3.

1. W. Jackson, *Zoroaster, the Prophet of Ancient Iran*. Londres et New York, 1899.

présente jamais dans les textes, ne s'est jamais présentée dans la pensée religieuse des fidèles, comme une vie historique, mais comme une vie religieuse et mythique. De plus, Zoroastre dans l'*Avesta*, comme Moïse dans la *Bible*, apparaissent comme les fondateurs, non seulement d'une religion, mais d'une civilisation tout entière. Ce sont des héros civilisateurs. /306/ Le mythe du prophète, de la révélation, se complique donc encore de tout un ensemble de mythes touffus qui se rapportent au héros national. Tout se passe comme si le mythe de Lycurgue avait fusionné avec celui d'Hercule. Mais si importants que puissent être les éléments mythiques avec lesquels s'est en partie tissée la vie traditionnelle de Zoroastre, il ne s'ensuit pas que celui-ci n'ait pas réellement existé, et n'ait pas, à quelque degré, agi comme le veut la tradition.

M. J. était donc fondé à nous en donner une biographie. Comme la question générale que pose cet ouvrage intéresse seule la sociologie, nous ne rapporterons pas en détail les résultats de ce travail. Les plus importants sont les suivants. Zoroastre serait né vers 660 avant Jésus-Christ. C'est vers l'âge de trente ans que se placeraient les divers événements qui constituent la révélation. Contrairement à l'opinion courante, c'est l'Est de l'Iran, et non l'Ouest, qui aurait été le théâtre de la propagande religieuse du prophète. On trouvera d'ailleurs, dans ce livre, tout ce que la science permet d'atteindre relativement à l'histoire primitive de mazdéisme.

[MYTHOLOGIE BOUDDHIQUE AU THIBET ET EN MONGOLIE]
(1901) *

/251/ Ce travail est publié à l'occasion de la collection rassemblée par le prince Ouchtomsky¹. Mais il n'est nullement un catalogue, une simple description d'objets religieux ; quoique l'étude des monuments figurés y tienne une grande place, elle n'est pas prépondérante. Il y a dans cet ouvrage une masse de travail systématisé, et c'est proprement une histoire de la mythologie bouddhique, au Thibet et en Mongolie.

* Extrait de l'*Année sociologique*, 4.

1. A. Gruenwedel, *Mythologie des Buddhismus in Thibet und Mongolie. Führer durch die Lamäistische Sammlung des Fürsten E. Ukbtomskij*. Leipzig, 1900. Traduction française : *Mythologie du bouddhisme au Thibet et en Mongolie*, id., ibid.

Il y a d'ailleurs quantité de détails archéologiques, nombre d'aperçus nouveaux et importants. La compétence de l'auteur impose aussi le livre à l'attention. Mais le livre, mal traduit /252/ en français, peu nettement écrit en allemand, n'est pas d'un accès toujours facile.

L'auteur débute par un exposé de la mythologie bouddhique la plus ancienne, celle que l'on peut démêler par la comparaison des vieux textes sanscrits avec les textes pâlis d'une part, et les monuments datés de l'autre : monnaies gréco-indiennes, art gréco-bouddhique du Gandhâra, sculptures de Barhut et de Sanchi. M. Grünwedel soutient une théorie qui tend à devenir classique. Suivant cette opinion, la mythologie, dans le bouddhisme, ne serait pas une déformation ou une superfétation par rapport au dogme primitif, mais elle serait bien un article de foi bouddhique fort ancien.

Vient ensuite, à propos des clercs divinisés du bouddhisme, et à propos de leurs diverses images, un véritable historique du bouddhisme au Thibet et en Mongolie, jusqu'au xv^e siècle. A cette époque, l'Eglise jaune, qui a reçu le nom, assez inexact d'ailleurs, de lamaïsme, était à peu près définitivement constituée. La mythologie n'a, depuis, reçu d'autres additions que celles d'ascètes et de hiérarques divinisés, considérés comme des réincarnations de divers Bouddhas et de divers Bodhisattvas. Mentionnons les passages, particulièrement intéressants, où M. Grünwedel parle des grands lamas, incarnations constantes et renouvelées du Bouddha (ou Bodhisattva, suivant les Mongols) Avalokiteçvara. Au surplus, toute cette partie du livre est des plus importantes pour le sociologue qui voudrait étudier l'expansion des grandes religions et la formation des églises.

Les mythes des églises bouddhiques du Thibet et de Mongolie se groupent autour de plusieurs types de personnages divins ou divinisés. Ce sont d'abord les divinités caractéristiques du bouddhisme, les Bouddhas, et, en tête, le Bouddha Gautama (le Bouddha historique). Les images de bronze ou autres de ce Bouddha sont fort peu nombreuses, et il est loin de tenir la première place. D'ailleurs, tous les Bouddhas sont, en somme, les dédoublements d'une personnalité divine à fonctions fort complexes, qui s'est multipliée par simple scissiparité. Il y a des Bouddhas de l'église, des Bouddhas de la méditation, des « Bouddhas innombrables », il y a celui qui est maître du monde, celui qui a un rayonnement infini, celui qui est maître de la guérison, etc. Et tous ces Bouddhas ont, en Mongolie et au Thibet, des figures relativement identiques à celles /253/ qu'ils ont dans tout le bouddhisme du nord. Viennent ensuite les Bodhisattvas, dont le nombre est, en principe, indéfini.

donne un abondant catalogue de contes et de récits, pour la plupart fort typiques, de tigres garous (doctrine fort complète), de loups garous, de chiens garous, de renards garous [...] de singes, de bœufs, d'animaux domestiques, qui avaient été autrefois des hommes.

A la considération de l'âme humaine doit donc se rattacher celle de l'âme des animaux. La série des métamorphoses embrasse toute l'échelle animale. C'est qu'il y a une perméabilité absolue entre les espèces. Au surplus, en effet, les histoires sont nombreuses qui traitent des origines animales de tel ou tel homme, ou même de nations entières : les Turcs et Oïgours descendent, en effet, pour le Chinois, du loup. Mais, fait remarquable, une pareille doctrine ne dérive pas d'un totémisme dont on pourrait encore déceler les traces dans les plus anciens documents. En réalité, c'est à un animisme général, universel, absolu, que se rattachent toutes ces notions, et c'est au fond à l'étude de cet animisme qu'est consacré le travail de M. de G. Les plantes elles-mêmes sont animées, soit qu'elles aient une âme à forme animale, soit qu'elles en aient une amorphe. En tout cas, c'est surtout par leur âme, par leur vertu spirituelle qu'elles peuvent avoir une action médicale. Tous les faits que M. de G. énonce sur ce point ont la plus grande importance pour l'étude et de la magie et des origines de la médecine ; /229/ ainsi le fameux *ginseng*, dont il se fait un immense commerce, dérive son pouvoir de ce que sa forme représente les souffles, l'âme de la terre ; la plante médicinale appelée *ch'ang* correspond au soleil, à la force solaire, et doit être cueillie dans certaines conditions. Les choses inanimées elles-mêmes ont une âme. Un certain nombre, d'ailleurs, ne sont pas pour le Chinois des choses non vivantes : telles les œufs, le sang, l'urine, les restes des individus morts de mort violente. Elles sont au contraire parfaitement animées, et leur vertu vitale a suscité certaines formes d'anthropophagie. — M. de G. traite à ce propos de l'identité des images plastiques ou figurées et des objets représentés, des statues animées, etc. ; il semble bien qu'il eût pu et dû en traiter ailleurs.

En somme, pour le Chinois du peuple, tout est animé et l'âme est partout identique. La même conception est encore à la base des notions qu'ont créées les docteurs qui ont enseigné le T'ao, ou la nature des choses. Cette théorie, on se le rappelle, dit que toutes choses sont le produit des deux pouvoirs physico-spirituels, du *yang* (lumière, mâle, ciel), et du *yin* (femelle, obscurité, terre). L'âme humaine n'échappe pas à cette règle : elle est double. Elle est *shen* ou spirituelle et *kwei* ou matérielle. De plus, elle se dédouble en un certain

nombre de formes suivant ses relations, elle se divise en parties suivant ses fonctions. Mais ces reduplications sont directement en rapports avec les différents moments de la vie et de la création du monde par ces deux pouvoirs fondamentaux. Les correspondances sont donc absolues entre les diverses parties du monde, de l'espace, du temps, et les diverses parties de cette double âme, ses fonctions, ses passions, ses différents sièges. Cette théorie du microcosme est la seule qu'ait connue la Chine ; elle n'est au fond que l'expression d'un animisme persistant et généralisé. Elle a, d'ailleurs, réagi sur cet animisme et la plupart des contes et légendes ont adopté une terminologie conforme à la philosophie. Même les notions sur les apparitions, et les interventions des esprits dans le monde des hommes, la classification des revenants se sont mises progressivement d'accord avec les dogmes du taoïsme.

Il est impossible à quelqu'un qui n'est pas sinologue de songer à contredire les faits cités par M. de Groot ; il est certain, d'autre part, qu'il tire de ces faits des conclusions tout /230/ à fait logiques. Dans une certaine mesure nous n'avons donc qu'à les accepter. Peut-être aurait-il simplement été bon de marquer le degré de croyance, et, s'il y a lieu, de croyance religieuse, attribué aux récits populaires sur lesquels s'appuie l'auteur. Le conte chinois est toujours daté, localisé. Mais peut-être qu'en est-il pas moins pleinement un conte, même pour celui qui le voit sous forme historique.

[LA DÉMONOLOGIE ET LA MAGIE EN CHINE]
(1910) *

/227/ Ce cinquième volume du système religieux de la Chine¹ ne présente peut-être pas, pour le sociologue le même intérêt /228/ que les volumes précédents. Ceux-ci consistaient en exposés exhaustifs de tout un ensemble de pratiques et d'idées : les trois premiers, consacrés au rituel funéraire et au culte immédiat de l'ancêtre, avaient remué une masse énorme de faits ; le quatrième, le premier de la série consacrée à l'âme et au culte des ancêtres, avait exposé les remar-

* Extrait de l'*Année sociologique*, 11.

1. De Groot J. J., *The Religious System of China. The Demonology and Sorcery*. Vol. V. Leyde, 1908.

quables théories chinoises sur l'âme et la manière dont elles se rattachaient aux conceptions populaires, tout en les déformant².

Mais déjà la dernière partie de ce tome IV formait plutôt un recueil de contes, d'anecdotes historiques (les deux se confondent en Chine) où venaient s'enregistrer des croyances dont on ne disait pas si, par ailleurs, elles étaient connexes à quelque culte, à quelque genre d'activité. Le présent volume, intitulé : *Démonologie, sorcellerie*, est composée de cette même manière. C'est un catalogue des contes les plus anciens concernant les démons et la magie noire ; c'est aussi un répertoire des faits, plus ou moins authentiques, enregistrés par les annalistes, les encyclopédistes, les spécialistes chinois. Ce n'est pas une analyse des rites ni même des croyances, mais un recueil des monuments littéraires et historiques.

Il est divisé en deux parties : La première, la démonologie, étudie les « superstitions » concernant les revenants, les âmes, les démons. Mais diverses sortes d'êtres ne sont pas classées. Nul effort n'est fait pour délimiter leurs traits distinctifs. La littérature et l'imagination populaire, en Chine, n'ayant jamais tenté de distinguer entre ceux qui n'ont jamais été des hommes, et ceux qui ne sont que des revenants, M. de G. les a confondus. Ce n'est guère que par rapport aux dieux qu'il a tenté de séparer les démons des autres esprits (cf. l'histoire des démons devenus dieux).

Cette confusion regrettable résulte, croyons-nous, d'un emploi exclusif de la méthode philologique. L'analyse des mots, des idées d'un peuple peut être trompeuse quand la critique ne s'étend pas à ces mots et à ces idées elles-mêmes, mais s'applique seulement aux documents qui les expriment ou les contiennent. Car un peuple peut se représenter inexactement ce qu'il pense ; l'esprit collectif n'est pas plus infailible que l'esprit individuel. C'est une erreur de ce genre qui s'est produite en Chine. Tradition vulgaire et tradition savante, qui ne fit que raffiner la première, se sont trompées sur la nature des idées qu'on se faisait des démons. Un esprit /229/ de classification *a priori* dénatura les croyances et en faussa l'expression. Les Chinois ont tout divisé dans le monde entre le *yin* et le *yang*, les principes céleste, mâle, lumineux, bon, d'une part, terrestre, femelle, obscur, mauvais, de l'autre. Conformément à cette division fondamentale, l'âme elle-même a été divisée en *shen* et en *kwei*, âme bonne et lumineuse, et âme mauvaise et obscure. La théologie et la littérature popu-

2. Cf. *Année sociologique*, 32, p. 221 et suiv. ; 36, p. 226 et suiv.

la suite d'un processus philosophique plus ou moins populaire qu'ils devinrent des *kwei* tout court. Enfin, c'est surtout l'art qui, en les décorant d'une forme humaine, en fit d'anciens hommes réduits à l'état de *kwei*.

Les esprits malfaisants sont en nombre infini et partout présents. Les uns sont des émanations, des âmes, des êtres qui hantent et qui doublent la nature et ses produits. Ce sont les démons de la montagne, du désert, de la forêt. Il est curieux qu'ils ne soient pas les agents les plus fréquents du cauchemar ; ce sont plutôt les esprits des plantes et des choses inanimées qui tiennent ce rôle. La plupart ont des aspects d'animaux, mais ce n'est ni nécessairement ni exclusivement à ces représentations qu'ils sont astreints. Les esprits des montagnes ont une seule jambe et figure de chèvres ou de chiens ; ils peuvent aussi, semble-t-il, revêtir par instants, comme s'ils étaient les simples opposés du loup-garou, des formes humaines, plus ou moins terribles, colossales, monstrueuses, fugaces, grotesques. Les esprits des eaux ont, naturellement, des formes serpentine ; ceux des arbres, alternativement, se distinguent de leurs habitats et se confondent avec eux. Les statues sont naturellement animées ; il en est de même d'autres choses qui n'ont même pas les aspects extérieurs de la vie, comme le balai, le bois à brûler, qui sont des démons.

Mais les plus importants et les plus nombreux sont les démons-animaux : tigres, loups, chiens, renards, etc., reptiles, oiseaux, poissons. Sans doute, la présence d'un démon-animal se relie quelquefois à l'histoire d'un mort ; l'esprit du mort, grâce aux formes animales qu'a l'âme humaine, à la faculté qu'elle possède de prendre possession d'un corps animal, vient, par de subtiles mutations, se transformer dans l'image d'un démon-animal qui s'empare d'un corps, mort ou vivant. Mais la plupart du temps, c'est le démon sous des espèces animales qui apparaît aux hommes, qui les hante, les possède et les détruit en les possédant.

Restent les démons qui sont d'origine humaine et ont gardé la forme d'hommes. Ce sont d'abord ceux des morts à qui les services funéraires n'ont pas encore été rendus, ou bien à qui on n'a pas encore fini de les rendre ; ce sont les spectres des suicidés, les squelettes, les crânes isolés devenus des démons ; ce sont enfin les vampires. D'après M. de G., ces derniers n'auraient fait leur apparition en Chine que récemment, peut-être à la suite des épidémies de vampires en Europe. Le fait est possible et serait intéressant. Mais nous ne voyons pas très bien pourquoi l'auteur distingue si nettement les vampires des spectres nécrophages, ni pourquoi il

ne les a pas joints aux autres revenants, déjà étudiés çà et là à propos du rituel funéraire, ni pourquoi enfin il sépare ceux-ci d'autres démons d'origine humaine comme par exemple, les esprits des suicidés. — D'ailleurs, à notre avis, les listes de M. de G., si longues qu'elles soient, n'épuisent pas celles qui pourraient être dressées. Les incubes et succubes, les esprits du vent et de l'air, les âmes errantes échappées à des vivants endormis, les esprits de la maladie (que M. de G. n'étudie qu'à propos des calamités noires et des paniques qu'elles causèrent, échappent à ses classifications ; mais peut-être les retrouverons-nous dans un livre suivant.

La seconde partie de ce volume est consacrée à la sorcellerie, ou plus exactement à la magie noire, celle qui consiste dans l'emploi de maléfices ou de procédés interdits. Ici se marque encore plus l'inconvénient de la méthode d'exposition de M. de G., qui consiste à faire l'historique plutôt de la littérature du sujet que des faits. On sera surpris que la Chine, qui a sur toutes les matières une tradition écrite si riche, n'ait pas transmis à M. de G. un seul manuel de magie maléficiaire. Certes, comme les édits et les codes interdisent sévèrement d'imprimer ou de faire circuler aucun écrit de magie noire, on comprend qu'il ait été difficile de s'en procurer. Mais il est peu probable qu'une institution aussi /232/ importante que le maléfice n'ait laissé d'autres traces que des anecdotes, des récits de procès, d'événements divers, des contes. L'utilisation des démons malfaisants, celle des êtres qui rendent riche indûment (voir la chenille d'or, du mille-pattes magique, l'envoûtement (confondu à tort, avec les procédés de mise à mort magique pour acquérir un fœtus-esprit-serviteur), les fameux usages du *ku* qui déterminèrent sous les premières dynasties historiques tant de procès et tant de paniques avaient sûrement leur rituel. Celui-ci se transmettait au moins oralement, ou dans des manuscrits tenus secrets ou dans des formulaires, obscurs pour la foule, mais clairs pour les initiés. A travers les documents que nous révèle M. de G., nous n'apercevons que l'effet que la magie noire produisait sur l'imagination populaire et, en partie, sur la loi. Cet effet, est une attitude de résistance très prononcée. Les autorités et la morale sont résolument contraires à la magie noire qui est considérée comme un moyen néfaste d'action, une violation de la loi, de la règle des hommes et des choses, du *Tao*. Mais nous voudrions connaître les procédés qu'elle met en œuvre. Quels sont les rites, les agents²

2. On trouvera des contes intéressants sur les rapports entre l'âme de la sorcière, sa voix, sa formule, son chat, l'étoile filante, le fil.

(souvent des moines taoïstes), les formules, les objets ? Voilà ce que nous ne pouvons que deviner à travers les textes. Ainsi, il est évident que la magie du *ku* ne consistait pas seulement à utiliser un insecte dévorant, mais supposait aussi des poupées d'envoûtement, et l'utilisation des nourritures de l'ensorcelé. Mais peut-être M. de G. retrouvera-t-il toutes ces questions quand il traitera du taoïsme.

L'abondance de documents assemblés par l'auteur, en vertu même de sa méthode, a, au moins, un avantage. Elle fournira une riche matière d'observations à ceux qui étudieront les curieux rapports des phénomènes psychiques, ceux du rêve en particulier, avec certains phénomènes sociaux comme la croyance aux esprits, etc. On verra bien nettement la façon dont l'imagination collective s'est emparée de faits individuels (réveil d'un sommeil épileptique, cauchemar, délire scatophagique, fausses sensations, etc.) pour les élever au rang de thèmes mythologiques. On trouvera aussi de curieux faits de contagion men- /233/ tale, des paniques, celles des armées de démons, celles de la queue coupée, des vampires, du *ku*, des épidémies de suicide, avec une curieuse interprétation mythologique de ces dernières.

On remarquera enfin un texte qui met en relation les « cinq sortes de *ku* (maléfice), les cinq notes de la gamme, et les noms des clans ». Nous n'osions pas espérer jamais trouver pareille corrélation entre l'ancienne organisation des clans et le système de classification que nous avons étudié. Il est vrai que le texte est de l'époque des Ming, par conséquent tardif, et que l'arithmétique mythologique y domine.

[LA DÉMONOLOGIE EN CHINE]
(1913) *

/208/ Nous avons rendu compte¹ des précédents volumes de la grande encyclopédie que M. de Groot consacre au *Système religieux de la Chine*. Le premier livre était consacré au rituel funéraire ; le second aux notions concernant l'âme, les démons, le culte des ancêtres. Nous n'en sommes encore qu'à la démonologie : le présent volume² traite exclusivement de l'exor-

* Extrait de l'*Année sociologique*, 12.

1. *Année sociologique*, 6, p. 221 et 11, p. 227. [V. textes précédents.]

2. J. J.-M. de Groot, *The Religious System of China*, Book II, vol. VI. *On the Soul and Ancestral Worship*. Part. IV. *The War against Soul and Ancestral Worship*. Part. V. *The Priesthood of Animism*. Leyde, 1910.

cisme, de la guerre contre les spectres, de la prêtrise qui en est chargée.

Par guerre contre les spectres, M. de G., suivant en cela la tradition des compilateurs chinois, entend des choses très différentes et que la science comparée des religions doit s'attacher à distinguer. Sans doute, il n'est pas sans intérêt de montrer que, pour l'esprit chinois, tous ces faits sont groupés ensemble ; mais leurs différences n'en subsistent pas moins et elles s'affirment dans la pratique. Tout d'abord, nous devons rappeler les réserves que nous avons déjà faites sur la traduction « spectres » que M. de G. propose pour le mot *kwei*. Le sens en est, à la fois, plus étendu et plus complexe. Toutes choses sont faites de deux principes contraires, l'un, *yin*, femelle et malfaisant, l'autre, *yang*, bienfaisant et masculin. Le mot *kwei* désigne toutes les formes que prend le principe *yin* en s'individualisant, par conséquent tous les esprits malfaisants, alors même qu'ils n'ont jamais été des hommes. De plus, toute âme est faite de deux parties, car il s'y retrouve du *yin* et du *yang*. Le *kwei*, c'est seulement la partie mauvaise, l'autre est appelée *shen*. Le *kwei* n'est donc pas la totalité de l'âme. De même, nous n'acceptons pas intégralement l'interprétation qui donne à toute la magie blanche des Chinois le sens d'une lutte contre des spectres proprement dits. Elle a bien ce caractère en partie ; mais il arrive aussi qu'elle a pour objet de conjurer, non des *kwei*, des revenants, des parties sinistres de l'âme humaine, mais de mauvaises influences, des pouvoirs de mal qui ne sont pas ceux d'un revenant ; ce sont des propriétés, des êtres anonymes, etc. M. de G. est obligé lui-même de le reconnaître en se servant, à l'occasion, de quelques-unes des expressions que nous venons d'employer. Les prêtres taoïstes, les lettrés, les astrologues et les herboristes, le peuple chinois lui-même se sont /209/ appliqués sans doute à tout réduire en termes de *shen* et de *kwei* ; mais cette simplification théorique est, à chaque instant, contredite par les faits. C'est ainsi que M. de G. n'est pas moins embarrassé que les compilateurs chinois pour expliquer les vertus conjuratoires du sel et d'autres ingrédients.

I. — Le livre se compose de deux parties nettement distinctes. Dans l'une, l'auteur expose ce qu'est la magie orthodoxe, licite, inspirée des principes du *tao*, de la philosophie classique officielle. C'est la lutte contre les influences du mal à l'aide des influences du bien. Cette lutte, M. de G. nous la dépeint comme si elle se faisait exclusivement au moyen d'instruments matériels et à mains armées. Et sans doute, les procédés d'exorcisation des démons, expulsion, mise à

mort, bataille contre les esprits, grandes lustrations populaires, processions d'exorcistes, tiennent une grande place dans la religion chinoise. Mais d'abord, les instruments employés sont quelquefois d'une nature tellement spirituelle et morale qu'ils ne font plus penser à une bataille proprement dite. Ainsi, M. de G. traduit et commente le fameux chant « des souffles de rectitude » dont la récitation est un des plus puissants charmes contre le mal, les diables et les spectres. Or il consiste en une pure énumération des plus illustres héros de la Chine et dans l'expression de la volonté morale, conforme à la Voie, à la Loi, au Tao. D'autre part, si les moyens d'échapper au mal en changeant de parents ou en changeant de nom, par exemple, peuvent être dits de bonne guerre, ils ressortissent plutôt à la divination qu'à l'exorcisme : car c'est une façon de changer l'horoscope de l'intéressé. Enfin, la façon de renforcer le principe *yang* de chaque individu, son *shen*, pour lui permettre de résister au principe contraire, constitue plutôt une méthode positive qu'une méthode défensive.

Si nous osions exprimer un souhait, nous demanderions à M. de G. de bien vouloir aborder, dans les parties de son ouvrage qui ne sont pas encore parues, certaines questions importantes qui concernent directement son sujet et qu'il n'a pas encore traitées. Les notions abstraites du *yin* et du *yang*, les notions concrètes de *shen* et de *kwei* sont peut-être suffisamment élucidées. Encore noterons-nous que, dans le présent volume, le mot *shen* est souvent défini par « dieux » ; ce /210/ qui paraît assez nouveau dans les théories de M. de G. Mais il est d'autres notions, celle de *ling* (souffle, *spiritus*), de *khi* (force, vertu), de *tsing* (peut-être équivalente à la notion de *mana*), qui demanderaient à être soumises à un traitement approfondi. Nous sommes frappés, par exemple, du fait que, dans le parler d'Amoy, on dise *tsing sin* (*sin* = *shen*), décomposant ainsi le caractère *shen* en ses deux éléments étymologiques.

II. — La deuxième partie de ce volume est consacrée à l'étude d'une religion que M. de G. rattache, avec raison sans doute, à un état religieux qui aurait précédé même le taoïsme : c'est ce qu'il appelle la prêtrise de l'animisme ou le *wu-isme*. Ce mot est la transcription assez exacte d'un terme qui est employé couramment dans le langage usuel et, quelquefois, dans le langage littéraire : c'est le shamanisme. La Chine a toujours connu et connaît encore le fait de la possession : les possédés se croient sous la dépendance d'un dieu (*shen* en l'espèce) qui agit en eux et par eux, surtout

[L'ART ET LES CULTES EN CHINE]
(1913) *

/243/ Ces deux travaux considérables¹ nous apportent d'importants renseignements sur plusieurs problèmes sociologiques.

Il y a d'abord la question des rapports entre l'art et la religion. C'est à ce point de vue que s'est placé M. Boerschmann. Architecte distingué, il a consacré trois années de travail intense à une étude technique approfondie des neuf plus importants sanctuaires de la Chine : les cinq montagnes taoïstes et les quatre montagnes bouddhistes. Le résultat de ces recherches, c'est que l'art entier de la Chine, et, en particulier, l'un des plus importants, l'architecture, a été non seulement inspiré par les principes religieux, mais dominé tout entier par les catégories directrices qui sont à la base de la religion et de la mentalité chinoises. On peut dire qu'il a pour fonction d'exprimer, d'une façon que le Chinois instruit trouve profondément réaliste, l'idée du monde que la tradition lui impose. Sans doute, on n'était pas sans avoir déjà un sentiment confus de cette vérité ; Mais M. B. nous en donne une démonstration expresse, le mètre de l'architecte en /244/ mains. Tous les temples, bouddhistes ou non, sont orientés soigneusement. On sait que les choses sont réparties en deux grandes catégories : les unes sont *yin*, les autres *yang* et l'espace est divisé de la même manière. Or, en un lieu *yin*, il ne peut y avoir qu'une chose *yin* et une seule. Les maximes morales sont inscrites avec des couleurs que détermine strictement la place qu'elles doivent occuper : le rouge et le vert ne peuvent être qu'à l'est, etc. Les décorations ne sont pas placées en un endroit quelconque ; ainsi, celles qui recouvrent ces étonnants murs où sont représentées les cours de l'Empire des morts, dans les grands temples de T'ai Miao ou du Pu Po Mien, ne peuvent se trouver qu'en un lieu correspondant à la place des enfers dans le monde.

* Extrait de l'*Année sociologique*, 12.

1. Chavannes E., *Le T'ai Chan. Essai de monographie d'un culte chinois* (Appendice : Le dieu du sol dans la Chine antique). *Annales du Musée Guimet. Bibl. d'Etudes*. XXI, Paris, 1910.

Boerschmann E., *Die Baukunst und religiöse Kultur der Chinesen*. Vol. I, *P'utó Sban*. Berlin, 1911.

Les idoles ne peuvent pas plus être disposées à volonté ; elles sont obligatoirement groupées par triades et gardées ou par quatre ou par huit subordonnés, etc.

Il est déjà remarquable qu'un art ait pu, à ce point, avoir pour fonction d'exprimer une pensée, et une pensée aussi abstraite, en un sens, que le fut ce système de catégories et de classifications que la religion chinoise a, pour ainsi dire, trouvé à son berceau. Cela nous montre combien des choses qui nous paraissent lointaines peuvent, en réalité, tenir au cœur d'une nation. De plus, c'est la preuve que l'idée d'obligation peut n'être pas étrangère au domaine de l'art. Il n'y a pas en Chine d'art pur, d'art pour l'art, pas de liberté. Le symbolisme esthétique est soumis à des règles sévères, rigides, que l'artiste a le devoir de respecter. C'est donc que la division, si tranchée de nos jours entre les beaux-arts d'une part, la science et la religion de l'autre, n'a rien d'absolument nécessaire ; car les symbolisations dont il vient d'être question sont à la fois scientifiques, religieuses et esthétiques, et ce même état d'indistinction se retrouve à l'origine de bien des arts comme de bien des sciences. Quand Platon se demandait si les cercles célestes ne faisaient pas une musique, si leurs dimensions n'étaient pas accordées harmoniquement comme les cordes de la lyre, ce n'était pas pure rêverie de poète ; mais c'est que l'harmonie musicale, pour lui, devait être une loi des choses.

Mais ces études ne sont pas moins importantes pour l'étude des catégories elles-mêmes qui dominent ainsi l'art comme la pensée et la religion des Chinois. Nous savions déjà comment toutes choses se répartissent entre les principes du *yin* et du /245/ *yang*, comment les natures et les forces s'enchaînent entre elles. Mais pour distinguer les raisons qui ont déterminé ces répartitions et ces enchaînements, le meilleur moyen est de les voir fonctionner dans la réalité et notamment dans l'art. C'est ainsi qu'on entrevoit, à travers quelques notes de M. Chavannes, pourquoi le côté nord est *yin* pour les montagnes, *yang* pour les rivières ; comment le miroir est censé recueillir la rosée qui vient de la lune (laquelle est *yin*), tandis que l'écaille recueille la rosée qui vient du soleil, *yang*. Il y a là des secrets qui ne pourront être percés que progressivement, à l'aide d'enquêtes, comme celles de nos deux auteurs, menées sur place, à l'aide des lettrés chinois et de leurs livres.

Ces deux ouvrages portent, d'ailleurs, sur deux sujets connexes : l'un et l'autre ont trait au culte de l'une des neuf montagnes sacrées de la Chine. Le livre de M. B. décrit l'ensemble des sanctuaires, temples, monastères, etc., de la

la montagne, ne s'explique pas facilement. De même, la participation en personne des impératrices à la cérémonie *chan* — participation qui, après avoir été admise, fut supprimée — soulève des questions de casuistique rituelle pour lesquelles on aurait besoin de commentaires.

Sous ce rapport, le travail de M. Ch. contraste curieusement avec celui de M. B. Si le premier hésite souvent à s'engager dans la voie de l'interprétation et de l'hypothèse, le second, au contraire, ne recule pas devant les généralités parfois les plus osées et les commentaires les plus détaillés. Il se sent, d'ailleurs, plus mal à l'aise dans l'étude d'un sanctuaire bouddhique que quand il s'agit de sanctuaires strictement chinois. Il avait traité de ces derniers dans un article de la *Zeitschrift für Ethnologie*², intitulé « Architektur und Kulturstudien in China » où il en avait bien marqué l'esprit, quoique peut-être avec un peu de parti pris systématique. Mais ici, il s'agit de faits moins purement chinois dont l'appréciation suppose des connaissances philologiques et archéologiques que l'auteur ne possède pas au même degré. Ce qu'on retiendra surtout de ce premier volume, c'est à quel degré le rituel bouddhique chinois s'est lui-même plié à la discipline des catégories chinoises. Non seulement les dieux /247/ taoïstes abondent dans l'île sacrée et sur la montagne de Kuanyin, non seulement les symboles purement chinois font partie intégrante de la décoration architecturale ou simplement matérielle des temples, mais des principes comme ceux de la triade, des orientations, des couleurs, s'appliquent à chaque instant au rituel, aux objets de culte eux-mêmes. Les tombeaux des prieurs bouddhiques sont établis suivant les principes du *fung-shui*. [...]

2. 1910, p. 390.

tant, elle a pu en paraître la pierre fondamentale. Dès les plus anciens schismes, la chose à laquelle les hérétiques renonçaient le moins, c'était au « symbole ». Le gnostique Marciou (I^{er} siècle) allait même jusqu'à conserver le symbole bien qu'il en niât l'esprit. Ce fut une de ces formules riches, complexes, sous des allures précises, où des groupements sociaux mouvants et flottants trouvent leur unité : tels de nos jours les principes conventionnels des partis politiques.

M. K. en étudie l'origine, le sens, la propagation dans l'ancienne Eglise, c'est-à-dire jusqu'au VIII^e siècle, époque à laquelle est arrêté définitivement le texte actuel de l'Eglise catholique, sous l'impulsion probable d'actes administratifs de Charlemagne. Il ne l'étudie qu'en passant au point de vue liturgique ; il revient sur la question de liturgie chaque fois que la chose est nécessaire, mais jamais ses recherches sur ce point ne forment plus un tout. C'est ainsi que certaines hypothèses, très importantes, sont émises chemin faisant. Telle est celle qui tend à expliquer l'évolution du symbole par son double emploi liturgique : lors du baptême où il était peut-être dit, en réponse aux questions de l'officiant, lors de certains moments du culte (messe à partir d'une certaine époque). De même la parenté entre le *Credo* et les formules d'exorcisme très anciennes est plutôt indiquée que démontrée à part.

M. K. emploie avec conscience la méthode inductive. La première partie consiste à rapprocher en groupes géographiques et naturels toutes les formules du symbole que l'on /300/ trouve éparées ou isolées dans les documents anciens. De la comparaison de ces formules il dégage le texte qu'il croit être primitif ; dans la seconde partie, il remonte à partir du texte primitif, jusqu'aux origines probables. La troisième partie consiste à montrer comment ce texte doit être compris. Enfin la dernière est consacrée à l'histoire du texte catholique actuel.

Le résultat principal de toute la première partie de ce travail est que le primitif symbole romain, tel qu'il est déjà enregistré dans les textes postérieurs de Rufin (IV^e siècle) est l'origine de tous les symboles de l'Eglise chrétienne. Non seulement toutes les formules occidentales s'expliquent en partant de cette hypothèse, mais encore les symboles orientaux que l'on avait, pour des raisons un peu *a priori*, classés à part. Le symbole de la foi ne commence à être en usage en Orient que vers la fin du IV^e siècle. Dès qu'il apparaît il se rapproche infiniment du symbole romain, et ce n'est qu'à partir de cette date qu'il dévie et se déforme, probablement parce qu'il rencontre un certain nombre de formules orales, locales, variables mais traditionnelles dans chaque Eglise, qui

les services journaliers, les dimanches et les fêtes. Leur ensemble constitue l'année ecclésiastique, le calendrier de l'Eglise, d'origine récente d'ailleurs, mais qui n'est que la codification astronomique de règles complètement fixées. Toute cette partie de l'ouvrage est des plus importantes pour la sociologie religieuse. La question du dimanche, de son histoire et de sa fonction est traitée clairement et de façon presque exhaustive. Comment après avoir été simplement jour de l'agape, il s'est peu à peu rapproché de l'ancien sabbat juif ; comment vers le v^e siècle cette conception a fini par se faire jour ; comment elle est devenue dominante dans le catholicisme ; comment Luther et la Réforme revinrent à la notion du dimanche évangélique, pour que, plus tard, le caractère légaliste de ce jour fût rétabli dans le protestantisme, c'est ce que M. Rietschel nous dit avec beaucoup d'exactitude. Chacune des fêtes, dans l'ordre du calendrier, est ensuite l'objet d'une monographie. Il étudie leur histoire, dans l'église ancienne, dans le protestantisme et le catholicisme. La question des « Pâques » domine naturellement les autres.

Dans ces lieux, dans ces jours rituels, s'accomplit la liturgie, le service divin public. M. Rietschel procède, ici encore, historiquement. Et dans ces difficiles questions on peut dire qu'il adopte presque toujours les meilleures et les plus sûres solutions. Ainsi, en ce qui concerne le rituel apostolique, il établit fort soigneusement les rapports qui existaient entre les communautés palestiniennes et les communautés pauliennes. Il suit la cristallisation progressive du /225/ culte dans la période postapostolique. Puis à partir du III^e siècle, selon M. Rietschel, aurait eu lieu la révolution qui transforma les évêques et diacres de simples fonctionnaires de la communauté, en *sacerdotes*, intermédiaires nécessaires au culte public. En même temps le culte se transforma en un mystère, la foi elle-même devint une discipline secrète. A partir de ce moment, l'auteur suit le développement des diverses liturgies chrétiennes. Il donne de brèves notions sur les rituels de l'Orient en s'attachant surtout, comme il est juste, au rituel dit de la Constitution des apôtres. Les liturgies milanaises, africaines, gallicanes, celtiques et anglo-saxonnes sont, avec raison, considérées par M. Rietschel comme indépendantes de la liturgie romaine. Néanmoins il attache la plus grande importance à l'histoire de la messe romaine, puisque c'est elle qui a fini par dominer dans le culte catholique, et que c'est d'elle que partent, comme de leur principe, les messes protestantes. Il consacre à l'historique, à la description du rituel réformé et plus spécialement luthérien, la plus grande partie de son ouvrage, et le termine par une discussion critique et

pratique des formes actuellement observées dans les diverses Eglises allemandes.

L'ouvrage de M. Rietschel sera naturellement fort utile. On y trouve un énoncé de tous les faits essentiels, et une bibliographie fort raisonnée. Mais il faut regretter que les préoccupations pratiques de l'auteur fassent trop sentir leur influence dans la manière dont il pose et résout les questions. Il en est de fondamentales qui sont simplement indiquées (par exemple, celle de la liturgie byzantine). D'un autre côté, la manière dont il procède l'a exposé à séparer, dans la pensée du lecteur, le rituel de l'église qui en est le support. Enfin, peut-être, par instants la théologie a-t-elle affecté la façon dont il écrit l'histoire. Ainsi en ce qui concerne le « mystère chrétien », M. Rietschel nous semble avoir obéi à des préoccupations évangélistes quand il pense que cette doctrine date du II^e siècle. On en trouverait, croyons-nous, des traces dans les plus anciennes communautés. Et si la notion du mystère s'est développée dans les siècles suivants, ce n'est pas à dire que les premiers chrétiens n'aient pas plus attribué une valeur ésotérique à leur repas communiel, que ne le fait un luthérien rationaliste de ce siècle.

[L'ORIGINE DE L'ÉPISCOPAT]
(1902) *

/305/ La thèse de M. l'abbé Michiels est et veut être un ouvrage catholique¹; il s'agit de démontrer que la constitution de l'Eglise est « de droit divin ». Pour faire cette preuve, l'auteur entreprend d'établir d'abord que Jésus est vraiment le fondateur de l'Eglise. Il s'appuie surtout pour cela sur le fameux texte de saint Mathieu, *Tu es Petrus*, etc., qui constitue un calembourg suspect et qui, fût-il authentique, prouverait seulement la mission conférée aux apôtres. Il montre ensuite que les apôtres, continuant l'œuvre du Christ, ont tout de suite donné à l'Eglise la forme d'un corps unique et hiérarchisé. Déjà dans l'Eglise mère de Jérusalem, Jacques, frère du Seigneur, aurait été apôtre et chef. Les Eglises

* Extrait de l'*Année sociologique*, 5.

1. A. Michiels, *L'origine de l'épiscopat. Etude sur la fondation de l'Eglise, l'œuvre des apôtres et le développement de l'épiscopat aux deux premiers siècles*. Louvain, 1900.

fondées par Paul auraient toutes eu un caractère d'organisation autoritaire. Les fidèles de Corinthe auraient été, quoi qu'on dise, gouvernés par des individus recevant leur autorité de l'apôtre ; quant aux Eglises d'Asie mineure, /306/ l'apôtre Jean les aurait dotées de tous leurs rouages religieux.

Parmi ces éléments nécessaires d'une Eglise sont, au premier plan les évêques. Pour les besoins de sa cause, M. M. doit soutenir que l'épiscopat est d'institution apostolique. Il remarque que les écrits apostoliques mentionnent indifféremment les *πρεσβύτεροι* et les *ἐπίσκοποι* comme des personnages préposés à la direction des fidèles. Les fonctions dont les uns et les autres sont également chargés n'ont rien de laïque ; ce sont « des pasteurs d'âmes », comme le dit dès la fin du premier siècle, la lettre de saint Clément ; ils ont le droit de « paître » le troupeau. Il y a dans cette thèse une part de vérité. Mais M. M. ne prouve nullement que ces « presbytres » aient été les seuls à exercer cette autorité ni surtout qu'ils aient un droit particulier dans les exercices du culte et, en matière de croyances, des pouvoirs supérieurs à ceux qu'avaient les « prophètes », évangélistes, etc., de la primitive Eglise. Le reste de l'ouvrage a pour objet d'établir que, une fois l'épiscopat ainsi constitué, la succession et la transmission des sièges s'est faite régulièrement dans toutes les parties de la chrétienté.

Le zèle apologétique de l'auteur ne lui permettait évidemment pas de traiter impartialement la question. Sur bien des points il contredit ouvertement l'histoire. Il est obligé lui-même d'avouer l'état de relative anarchie où se trouvait la chrétienté d'Egypte, l'une des plus importantes ; on peut poser en fait que la situation était la même, dans tout l'empire romain, pendant la plus grande partie du I^{er} siècle. Sauf peut-être à Rome et en Asie Mineure, l'autorité du corps presbytéral ou épiscopal semble avoir été lente à se faire jour. De plus, il est certain que ce corps ne constitue un véritable sacerdoce que bien après le I^{er} siècle. Mais la thèse contraire, que soutient le protestantisme, n'est pas moins excessive. Etant donnée la rapidité avec laquelle s'accrurent le volume et la densité de la primitive Eglise, s'il ne s'était pas constitué à ce moment une organisation, à la fois souple et solide, le christianisme se serait réduit à n'être qu'un de ces mouvements mystiques qui se propagèrent si souvent, mais sans produire de résultats durables, dans le monde sémitico-gréco-romain. D'autre part, il était inévitable que, dans l'Eglise comme dans tout groupement social, une distinction se produisit très tôt entre les anciens et les nouveaux, les *πρεσβύτεροι* et les *νεώτεροι*, les premiers dépositaires

taires de la /307/ tradition, détenteurs du droit religieux, les seconds admis seulement progressivement à la participation, au bonheur d'être gouvernés. La vérité est donc, sans doute, à égale distance de la doctrine protestante et de la doctrine catholique. Dès la fin du 1^{er} siècle, il a dû y avoir une hiérarchie très solide au moins à Rome et en Asie Mineure. Il est improbable et qu'il y en ait eu ailleurs et qu'elle ait eu dès lors les droits que l'ancienne Eglise catholique reconnut aux évêques.

L'HISTOIRE DE LA CONFESSION (1903) *

On trouvera dans ce très utile manuel¹, rangés suivant un ordre « strictement chronologique », la plupart des textes importants, relatifs à la confession chrétienne, depuis le second jusqu'au XIII^e siècle de notre ère. Au-delà, pour tout ce qui concerne l'histoire de la confession auriculaire, l'auteur passe la main à M. H. C. Lea qui a laissé (1896) un ouvrage classique sur cette question.

Cette division du travail entre deux auteurs correspond d'ailleurs à une division réelle des faits. Car c'est le quatrième concile de Latran, en 1215, qui, le premier, fit de la confession secrète au prêtre une stricte obligation.

C'est à la naissance de cette institution que M. Roberts nous fait /218/ donc assister. Et, déjà de ce point de vue, son petit livre présente pour le sociologue un intérêt très vif, puisqu'il nous montre comment s'est systématisée une partie fort importante de la vie religieuse. De plus, l'étude de la confession intéresse la théorie du fonctionnement intérieur de l'Eglise. Elle est, en effet, une institution essentiellement disciplinaire qui, au cours de son évolution, s'est pliée de plus en plus à la hiérarchie de la société ecclésiastique, jusqu'à devenir l'apanage exclusif du prêtre. On pourrait dire aussi que la mainmise sur la confession a été un élément important de force pour le sacerdoce, et l'on s'expliquerait ainsi les luttes que, pendant près de douze siècles, le clergé soutint contre les laïques plus ou moins récalcitrants. L'abandon de la conscience individuelle aux mains de directeurs de

* Extrait de l'*Année sociologique*, 6.

1. C. M. Roberts, *A Treatise on the History of Confession until it Developed into Auricular Confession, A.-D. 1215*. Londres, 1901.

cette conscience est, avant tout, un signe de la force de l'Eglise. — Enfin le système de la confession est intimement lié à celui de la pénitence et de l'absolution, et par là, à toute l'organisation morale de nos sociétés occidentales : les vertus morales, expiatoires, de l'aveu, de la confession, du repentir, sont des phénomènes trop importants pour que nous ne signalions pas l'intérêt qu'il y a à les étudier dans leurs relations avec le mécanisme de la confession.

Les résultats du travail de M. R. sont, sommairement, les suivants. Il y aurait différentes origines de la confession sacramentelle. Elle se rattacherait d'abord au pouvoir que s'attribuait l'Eglise (juive, chrétienne) d'absoudre les péchés. Si les apôtres, suivant l'instruction de Jésus, « lient » et « délient » « sur terre et au ciel », c'est que les fautes leur ont été avouées. Mais d'un autre côté, cette confession et cette absolution avaient lieu surtout dans deux principales occasions : conversion d'un gentil entrant dans l'Eglise et répudiant ses anciennes erreurs ; aveu de fautes graves et publiques à l'intérieur de l'Eglise (tel l'inceste d'un diacre). On peut dire qu'à ce moment l'aveu des péchés était un moyen de rester chrétien et un moyen de le devenir. — La confession n'aurait pris que vers le III^e siècle le caractère d'une pénitence ; et ce ne serait qu'à cette époque que les prêtres y auraient joué un rôle prépondérant. Jusque-là, il s'agissait d'ordinaire d'un aveu public, d'une absolution par l'assemblée ecclésiastique. Maintenant, dans le cas de l'aveu public, le prêtre, l'évêque prie pour le pécheur ; et dans un certain nombre de cas, les fidèles s'adressent directement au /219/ prêtre qui les absout. La confession sacerdotale et privée est instituée.

Mais elle reste toujours facultative ; même nulle part on ne parle de la confession publique comme d'une institution obligatoire. Tandis que la théorie et le rituel de la pénitence se définissent de façon de plus en plus complète, pendant tout le IV^e siècle, trois sortes de confession se côtoient : l'une que l'on fait à Dieu, l'autre au corps des fidèles assemblés, l'autre au prêtre ou à quelque saint homme.

Il était naturel que l'autorité croissante de l'Eglise, celle du clergé, le besoin d'une discipline plus solide que le développement continu du christianisme rendait nécessaire, suscitassent des moyens d'enquête et de contrôle individuels de plus en plus efficaces. Et d'autre part, il fallait que la chose fût possible sans de trop grands sacrifices individuels. La confession privée au prêtre reçut donc un développement considérable à partir du VIII^e siècle. Elle est préalable à la pénitence ; elle est reconnue comme un puissant réconfor-

tant pour le pécheur, et comme un moyen pratique de se mettre en règle avec l'Eglise. — Mais elle n'est encore ni périodique ni obligatoire, et la confession directe à Dieu subsiste toujours. C'est seulement au début du moyen âge que l'Eglise en fait peu à peu une condition nécessaire de l'absolution, et qu'elle l'impose périodiquement à tous ses adhérents. — L'un des principaux organes de discipline et de domination est définitivement constitué.

Quelques lacunes sont à signaler dans ce travail. M. R. néglige les Eglises d'Orient. Il ne fait peut-être pas suffisamment sentir toute l'importance qu'a eue, pour favoriser le développement de la confession, la discipline monacale. Ce n'est pas qu'il ne signale les faits. Mais il ne semble pas avoir fait de ce sujet une étude spéciale. Il est pourtant certain que la confession régulière, secrète et obligatoire, a été imposée avant tout aux moines ; c'est à partir d'eux qu'elle s'est progressivement étendue dans l'Eglise catholique. — Enfin, il aurait été possible à M. R. de marquer que le judaïsme, peut-être même le mosaïsme connaissaient au moins l'aveu direct des péchés à Dieu ; formulaire collectif, général dans le rituel du jour du pardon, il n'en existait pas moins bien avant les derniers jours du second temple. C'est peut-être à cette confession du peuple à Dieu que se rattachent les premiers usages chrétiens. L'aveu du péché joue aussi un /200/ certain rôle, dans plusieurs autres religions, mazdéisme, bouddhisme. Peut-être même y avait-il lieu de rattacher au système des ordalies religieuses comme à son origine première. Mais l'auteur a laissé de côté tout ce qui concerne l'histoire comparée de la confession...

[LE CULTE PRIVÉ A ROME]

(1904) *

/263/ Le premier volume de M. de Marchi était consacré aux cultes de la famille, le second est consacré à ceux de la *gens* et des associations privées ou « *collegia* »¹. Nous ne pensons pas que cette division épuise, même d'assez loin, la matière. Car elle laisse de côté tout le culte individuel proprement dit, et ne considère en somme que le culte des

* Extrait de l'*Année sociologique*, 7.

1. A. de Marchi, *Il Culto Privato di Roma Antica. II. La Religione Gentilizia e Collegiale*. Milan, 1903.

personnes morales. Or les Romains distinguaient et opposaient parfaitement au culte public, à celui de l'Etat et de ses divisions politiques (curies, localités, quartiers, etc.), non seulement celui de sa famille, de la gens et du collège, mais encore /264/ les actes obligatoires ou facultatifs de l'individu, accomplis par rapport à un culte public ou privé². Tous les systèmes du vœu, de la dédication, des offrandes d'initiation, des sacrifices expiatoires volontaires, etc., restent ainsi hors du champ d'étude de M. de Marchi, qui a restreint, peut-être arbitrairement, son sujet.

L'étude des cultes gentiles romains serait capitale... si on pouvait la faire. Elle jetterait un jour tout particulier non seulement sur les origines de la religion romaine, mais aussi sur celles de la gens et sur tous ces cultes de clans par lesquels l'humanité a évidemment débuté. Il faut donc, en tout cas, savoir gré à l'audace de M. de M. qui a su utiliser finement des documents pauvres et épars, enregistrant des traditions lointaines et nuageuses ou ne montrant que les gentes décomposées. Chaque fois qu'il a pu, il s'est servi des données épigraphiques, numismatiques, archéologiques qui, dans la seconde partie de son travail, lui seront d'un si grand secours. Mais, sauf les monnaies des Valerii et d'autres consuls qui ont utilisé les symboles de leur gens, nous ne connaissons rien qui soit instructif. Et encore à quelle date remontent ces quasi blasons, pour la plupart d'origine gréco-latine ? Répondent-ils vraiment à des cultes ? nous n'avons sur ce point aucune certitude.

Etant donnée la rareté des faits, le plan de l'auteur ne pouvait être qu'assez simple. Il étudie donc successivement la part que certaines gentes prenaient, en tant que telles, au culte public ; ainsi les Aurelii jouaient un rôle dans le culte solaire, les Horatii dans le culte de Juno Sororia, etc. Est-ce par suite d'une doctrine préconçue que M. de M. ne veut pas admettre de relation, d'une part, entre les fêtes dites Lupercales et la gens Valeria qui avait pourtant une place prépondérante, reconnue par toutes les traditions, et d'autre part le rôle des Hirpi (loups) Sotani ? Serait-ce pour nier *a priori* une survivance possible de totémisme, qu'il veut rattacher l'origine du mythe de Valeria Luperca (héroïne) à l'idée du culte des mânes (*Lupus*, en étrusque = mort), en faisant remarquer qu'Acca Larentia a pour indignation Luperca et qu'elle est la mère des mânes. Et pourtant Acca

2. Cf. Wissowa, *Religion und Kultus der Römer*, p. 334 et suiv. Cf. Den. Hal. II, 65, I ; Festus, 245, *At privata (sacra) quae pro singulis hominibus*, etc.

ultérieur de la pensée théologique. D'autre part, pour établir sa thèse, l'auteur est amené à faire une histoire logique des idées grecques, où, à la manière de Hegel, il enchaîne dialectiquement les doctrines des philosophes suivant les thèses qu'ils soutiennent, les antithèses qu'ils suscitent, les synthèses qui viennent tout concilier. On voit que tout l'intérêt vraiment sociologique de la question lui échappe. Car, s'il est certain que les doctrines philosophiques s'enchaînent, pour une part, selon les lois de la raison discursive, il est encore plus certain que leur ordre d'apparition n'est pas conditionné par ces seules lois. Les révolutions sociales et religieuses ont plus profondément affecté et même renouvelé la pensée philosophique que ne l'ont fait les discussions d'écoles.

Mais prenons le problème tel que l'a entendu M. Caird. Avec une parfaite clarté, une suite logique qui ne laisse pas apparaître de vide, même là où les documents présentent d'immenses lacunes, il nous mène sans secousse le long des cimes de l'idéalisme et du spiritualisme. Sa préoccupation dominante est de nous montrer comment la philosophie grecque a préparé la théologie chrétienne. La théologie, en effet, n'étant que la « réflexion » rationnelle sur « l'idée centrale de la religion », n'était possible que grâce au développement des méthodes philosophiques de la Grèce et des conclusions auxquelles conduisit la pratique de ces méthodes. La nature du but poursuivi explique la manière dont M. Caird a sélectionné les sujets qu'il a traités. Platon et Aristote, les stoïciens et les néo-platoniciens, mais Platon surtout, tels /356/ sont les auteurs dont il discute les principales théories ; car c'est plutôt de tout leur système philosophique que de leur seule *θεολογία* qu'il s'agit. Naturellement M. Caird n'a pas manqué d'indiquer clairement les rapports de l'éthique chrétienne avec l'éthique stoïcienne, et les relations entre le panthéisme spinoziste et le panthéisme plotinien. Il a plutôt exagéré le dualisme général de la philosophie grecque, mais c'est là sa thèse favorite ; car, pour lui, le mouvement de toute cette pensée a été de passer du matérialisme à l'idéalisme et au spiritualisme et, de là, au mysticisme.

Nous comptons parmi les développements les plus ingénieux de M. Caird ceux consacrés à la parenté qui existe entre la théorie stoïcienne de la cité des hommes et des dieux, la théorie plotinienne du même nom, et la théorie augustinienne de la cité de Dieu. L'esprit qui pousse M. Caird à s'attacher perpétuellement à des éléments grecs, l'évolution même de la pensée grecque, et à voir dans Plotin l'aboutissement fatal d'Aristote, de Platon, et des stoïciens, a son bon côté. Il est certain qu'il ne faudrait pas trop exagérer l'influence de Philon.

Mais nous trouvons mauvais l'effort considérable, tenté par notre auteur, pour moderniser, en termes mi-partie théologiques (anglicans), mi-partie kantien et hégéliens, les théories antiques. L'opposition de Kant et d'Aristote, sur la question des rapports « de la raison pratique et de la raison théorique » nous semble un véritable contresens historique ; de même nous devons protester contre toute assimilation de la notion judéo-chrétienne de Dieu avec la notion grecque de Dieu. Rien n'est plus loin du Iahvé de la création *ex nihilo*, que l'Idée platonicienne, ou bien l'Un plotinien ; et, quant à nous, les divers passages où M. Caird les assimile nous semble être autant de méprises. D'ailleurs tout le livre nous semble basé sur une amphibologie fondamentale. Entre la *θεολογία* platonicienne, la théorie des choses divines, et la *θεολογία* des premiers Pères, la preuve rationnelle de la divinité du Christ, il nous semble qu'il y a tout un monde ; les mots seuls sont communs ; leur sens est tout renouvelé. Il ne suffit pas de distinguer une première et une seconde phase de la théologie. Entre la théorie de la création, celle de l'incarnation de Dieu en son fils et en son Eglise et, d'autre part, la spéculation secondaire sur les dieux de la cité, les dieux des cercles célestes, le démiurge, /357/ il ne nous semble y avoir qu'homologie ; l'intervention du principe de l'amour et de la foi a tout changé, pensons-nous. Et dire que, chez Platon, entre autres, la théologie et la philosophie se combattent et que la victoire reste incertaine entre elles, c'est nier que Platon ne soit *exclusivement* un philosophe.

La théologie, pour nous, c'est la spéculation rationnelle sur une croyance définie, sur un dogme. La *θεολογία* grecque ou la théodicée leibnizienne, sont de la philosophie ; les théologiens proprement dits en ont fait simplement leur profit. M. Caird nous dira que nous lui cherchons une querelle de mots, mais ces mots sont des définitions et nous opposons la nôtre à la sienne.

Des idées intéressantes et des fautes de détail parsèment ce livre intéressant. Nous mentionnons parmi les premières : l'opposition de l'individualisme égalitaire, qui caractérise le christianisme, et de l'esprit aristocratique, que respirent toutes les philosophies grecques ; une intéressante remarque sur l'origine de la figuration mythique des anges au moyen âge, que M. Caird croit trouver dans la théorie du monde intelligible. Nous comptons parmi les secondes un passage tout à fait insuffisant sur l'épicurisme, et surtout la négligence où sont tenus sophistes et sceptiques, ces fondateurs de la libre pensée.

The first of these is the fact that the British had been
 driven from the city of Boston in March 1776. This
 was a major blow to the British, as it showed that the
 Continental Army was now capable of standing up to
 them in a conventional battle. The British had been
 forced to evacuate the city and retreat to the
 safety of the British ships in the harbor. This
 was a major victory for the Continental Army, and
 it showed that the British were no longer
 invincible. The British had been driven from
 the city of Boston, and they had been forced
 to retreat to the safety of the British ships in
 the harbor. This was a major victory for the
 Continental Army, and it showed that the
 British were no longer invincible. The British
 had been driven from the city of Boston, and
 they had been forced to retreat to the safety
 of the British ships in the harbor. This was
 a major victory for the Continental Army,
 and it showed that the British were no
 longer invincible. The British had been
 driven from the city of Boston, and they
 had been forced to retreat to the safety of
 the British ships in the harbor. This was
 a major victory for the Continental Army,
 and it showed that the British were no
 longer invincible.

annexe

la religion et les origines du droit pénal d'après un livre récent ¹

(1896) *

/269/ Le livre de M. S. R. Steinmetz est certainement au nombre des beaux livres que la science ethnologique et sociale a produits dans ces dernières années. Peut-être y aurait-il quelque emphase à voir dans cette œuvre la constitution d'une nouvelle science ou la révolution d'une science ancienne. Mais tel quel, l'ouvrage est d'une telle ampleur, un tel nombre de faits y est amassé, une telle honnêteté scientifique préside à leur groupement, une telle justesse et un tel bon sens dirigent toutes les inductions, ces inductions sont tellement prudentes et donnent si exactement la physionomie totale de l'ensemble des faits constatés, que la lecture du livre entraîne l'admiration non seulement du travail, mais encore de l'ouvrier. Le problème posé est si intéressant, la discussion est si importante et touche de si près les questions religieuses, qu'une étude analytique de ce livre s'impose, qu'une étude critique se justifie.

I

ÉTUDE ANALYTIQUE

1. *La méthode.* — Tout l'effort de M. Steinmetz a été et est encore dans ses plus récents travaux d'instituer une recherche honnête et exacte ; il y a admirablement réussi parce qu'il s'est forgé /270/ lui-même une méthode faite tout entière de conscience et de scrupules scientifiques, parce qu'il l'a suivie avec la plus constante application. Il faut, dit-il, présenter la science dans sa nudité, sa simplicité, et quelquefois son aridité, au risque de rebuter les profanes ¹. Mais quel est l'intérêt d'une telle recherche, au point de vue de la science des religions et de la science du droit ? Pourquoi

1. M. R. Steinmetz, *Ethnologische Studien zur ersten Entwicklung der Strafe. Ethnologische, etc. nebst einer psychologischen Abhandlung über Grausamkeit und Rachsucht.* II^e v., Leyde. S. E. V. Doesburgh, 1892. I^{er} v., Leyde et Leipzig. O. Harrassowitz, 1894. (Le deuxième volume, contenant la plupart des faits proprement juridiques, a paru le premier et a servi à l'auteur de thèse de doctorat en droit.)

* Extrait de la *Revue de l'histoire des religions*, 34, Paris.

1 bis. I, p. xxxv.

ment descriptive, et nullement généralisatrice. Elle s'oppose aussi à la recherche historique⁷ qu'elle surpasse en portée parce qu'elle généralise, qu'elle trouve des lois, des séries causales, alors que l'histoire ne développe que des suites d'événements. Celle-ci raconte, celle-là compare et induit. Mais ces généralisations et ces inductions sont gouvernées par des principes. L'ethnologie, comme toute science, a besoin de propositions premières, accordées dès le début. M. Steinmetz en reconnaît deux, le principe de l'évolution, et le principe de la conscience sociale (*des Völkergedankens*, comme on dit en Allemagne)⁸. Nous allons voir qu'ils peuvent se réduire à un seul. La portée du « principe de l'évolution » est toute négative. Elle consiste exclusivement dans le rejet des deux dogmes de l'ancienne ethnologie : celui de la spécification des races et celui de l'explication historique des faits par les emprunts qu'un peuple faisait à l'autre. Il faut rejeter l'idée des races séparées, des caractères ethniques, parce que le transformisme domine toute la méthode biologique, et par suite la sociologie ; et il faut renoncer à ces hypothèses légères et inutiles sur la transmission d'un peuple à l'autre de leurs mœurs semblables. L'explication est plus pro- /272/ fonde, plus commode, plus sûre, qui ne s'arrête pas à de simples coïncidences linguistiques, à des histoires aussi invérifiables qu'invraisemblables, à des contes d'indigènes. Le principe de la conscience sociale a une portée toute positive, ou plutôt c'est le même principe sous forme affirmative. Nier l'irréductibilité des races, c'est poser l'unité du genre humain. Ecarter la méthode historique, c'est se réduire (dans le cas présent), à la méthode anthropologique. Ainsi tout sera dirigé de façon à « considérer les différentes mœurs, institutions, pensées, etc., des peuples divers, soit comme les divers stades successifs d'une série évolutive unique pour toute l'humanité, soit comme les diverses réactions du même caractère humain sur les conditions et circonstances diverses : naturellement l'un n'exclut pas l'autre »⁹. « L'humanité tout entière sera considérée comme une seule espèce simple, inégalement évoluée dans les différentes contrées, et vivant dans des circonstances diverses¹⁰. » On reconnaît aisément dans ces principes celui de toute l'école anthropologique, celui de l'unité de fond de

7. P. XXI.

8. M. Steinmetz, p. XXXVII, après M. Bastian : *Controversien in der Ethnologie* (1893), I, p. 63.

9. P. XXXVII.

10. P. XXXVIII ; cf. p. XLI.

tés²³. Elle n'a pas pour but exclusif de reconstituer l'humanité primitive, comme l'anthropologie des Nadaillac et des Topinard ; ni de retrouver constamment, comme l'anthropologie des Tylor /275/ et des Lang, le fonds humain originel psychologique, à travers les déformations historiques et géographiques, le genre dont les civilisations ne sont que les variations évolutives. L'ethnologie sociale se pose dans son entière singularité ; ethnologie, elle limite le champ des recherches à l'étude du sauvage²⁴, ethnologie sociale, partie déterminée de la science sociale, elle supprime toute cette étude des « survivances », dont l'école anglaise a fait son terrain favori, et laisse à la science des civilisations le soin de voir ce que sont devenues les formes premières de la peine.

2. *Les faits, les théories.* — Expliquer totalement un fait social, c'est surtout en découvrir les motifs²⁵. Quand on aura trouvé les états psychiques qui aboutiront à la peine, on aura la raison dernière et générale de ce fait. Aussi, l'étude psychologique de la peine précède-t-elle à bon droit toute démarche de l'ethnologie sociale. Mais en tentant une telle recherche, on ne fera pas de psychologie sociale (*Völkerpsychologie*)²⁶, il n'y a pas d'âme sociale, il n'y a de psychologie que de l'individu. Mais l'individu ne punit pas, il se venge ; aussi M. Steinmetz, dans une analyse fort complète, peut-être un peu traînante, recherche-t-il dans la cruauté la condition psychologique de la vengeance ; on se venge parce qu'on a du plaisir à infliger de la peine²⁷. Or la cruauté repose, soit sur l'ignorance que le cruel a de la souffrance d'autrui, et c'est alors la cruauté « passive, la cruauté improprement dite », soit sur le besoin de manifester sa force, soit sur celui d'avoir de nouvelles émotions et de sentir son propre bonheur en contraste avec la douleur de la victime. La vengeance, c'est le passage à l'acte de cette cruauté. La détente en est déterminée par le dommage subi. C'est cette réaction contre la peine survenue qui est agréable et qui est l'attrait de la vengeance /276/ non pas parce qu'elle compense la douleur, mais parce qu'elle satisfait les tendances cruelles, le sentiment de la force, le besoin de se prouver sa sécurité, et de rendre la douleur à celui qui vous l'a causée²⁸.

23. P. XIII ; cf. *Endokannibalismus*, p. 1, col. 1.

24. P. XL à XLII. Les sauvages sont les « Völker ohne eigentliche staatliche Organisation, also ohne absichtliche Gesetzgebung. »

25. *Endokannibalismus*, § 15, p. 35, col. 1.

26. « Die Völkerpsychologie, ein Fehlergeburt » (un avortement).

27. I, p. 6.

28. II, I^o sect., § 1.

Or le sauvage est vindicatif, il est cruel d'une cruauté improprement dite, causée par l'absence de sympathie pour le patient. Il est vain, craintif²⁹, aucun remords ne l'arrête devant les actes de ce genre. Surtout pour l'ennemi, il n'a pas de pitié. Rien, donc, de ce qui peut arrêter la vengeance, ne se trouve chez le sauvage. Tout ce qui peut la produire s'y rencontre. Il est vrai que, suivant la plupart des ethnographes, le sauvage a peu de mémoire, mais l'intérêt peut suppléer à l'absence de cette faculté. En fait, M. Steinmetz trouve statistiquement cinquante cas de vindicativité durable constatée contre vingt cas de vengeance faible, impulsive, momentanée, paresseuse pour ainsi dire ; le peu d'énergie vitale des peuples chez lesquels on les relève est une suffisante explication de ce dernier fait³⁰. Et l'on peut dire que la condition psychologique de la peine est remplie par le caractère des peuples sauvages.

Mais pourquoi se venge-t-on, quel est le motif fondamental de la peine primitive ? M. Steinmetz répond que c'est le culte des morts. En effet, confondant crime avec homicide³¹, il déduit naturellement que ce sera la vengeance d'un mort qui formera le principe de tout le droit criminel des sauvages, que, par suite, la conception de l'état de l'âme après la mort, la manière dont la société doit se comporter vis-à-vis de la victime, seront les causes principales qui affecteront les conditions psychologiques de la vengeance, qui la détermineront elle-même et les formes diverses qu'elle revêtira. Mais si telle est l'importance du culte des morts par rapport à la peine, comme celle-ci se trouve universellement constatée, il faut aussi démontrer, de façon exhaustive, que le culte des morts existe partout où la recherche peut s'étendre. Il ne s'agit pas ici de trancher la question de l'origine des religions, mais celle du fait de l'universelle extension d'un certain phénomène religieux, [d'un] culte. C'est tout ce qu'il faut pour admettre, par une preuve complète, qu'il a été partout un des facteurs de la vie sociale, de la peine en particulier. Or le travail est à faire. Les exemples réunis par Tylor ne suffisent pas. La revue, déjà très étendue, mais toute systématique, que Spencer a accomplie des faits, n'est ni complète ni exacte. Deux lacunes graves, qui portent sur la Micronésie et les peuples du Caucase, en vicient les résultats. La contribution

29. I, p. 75.

30. I, p. 300.

31. « Das Verbrechen, oder vielmehr die Verletzung welche in primitiven Verhältnissen allererst zur Erwidierung herausfordert, ist jedenfalls die Tödtung » (I, p. 141).

de Spencer peut être largement enrichie en ce qui concerne même les peuples étudiés, surtout pour la Malaisie. Enfin l'attaque de M. Réville a besoin d'être repoussée³². Il faut prouver contre cet auteur que le culte des morts est originaire, primaire même en Mélanésie et en Polynésie. La preuve sera presque parfaite, l'expérience sera cruciale. Partout où il y a peine, sans exception, il y a culte des morts. Un facteur d'une telle importance aura nécessairement une action propre et immense sur la peine, la vengeance du sang, qu'il aura contribué à produire³³.

Il est impossible de suivre M. Steinmetz dans l'énumération détaillée des faits qu'il nous présente. Il a ajouté des observations sur 197 peuples aux observations de Spencer. C'est dire toute l'importance de cet apport à la science des religions. La méthode strictement géographique, exclusive d'un classement systématique des faits, ne pouvait permettre une étude explicative du culte des morts, dans le genre de celles de Wilken et de Frazer. La chose d'ailleurs n'était nullement requise. Seule l'extension du culte des morts était en cause. Il s'agissait donc de constater. Aussi n'avons-nous sous les yeux que des documents classés selon les régions : Amérique du Nord, Centrale, du Sud : anciens Arabes, Caucase, Australie, Mélanésie, Archipel Indien, Micronésie, Polynésie, peuples de l'Asie centrale et des régions polaires. Les textes prouvent l'existence universelle d'un culte /278/ des morts, tout au moins d'une crainte des morts³⁴. M. Steinmetz nous les met sous les yeux dans leur intégrité. C'est une méthode dont on ne saurait trop le louer. Elle rend le travail de critique plus facile, et permet ainsi d'instituer avec les mêmes matériaux une nouvelle recherche. Elle laisse le lecteur libre d'interpréter lui-même les faits, et surtout (parce que les choses sont fidèlement transcrites, qu'aucune des nuances notées par l'ethnographe n'est négligée par l'ethnologue) le fait ne perd rien de son caractère et de sa coloration. Rien n'est laissé dans l'ombre et nous n'avons pas un sec renvoi à vérifier, toujours à vérifier. M. Steinmetz a, le premier, rompu définitivement avec des manières d'exposer trop faciles, avec le sans-gêne dont on faisait preuve. Les textes, d'ailleurs, sont puisés aux meilleures sources, surtout aux plus récentes. Les races étudiées l'ont été à travers leurs plus exacts observateurs. Aucun des grands travaux ethnologiques n'a été négligé. Sauf les peuples de l'Inde et de l'Afrique,

32. I, p. 150.

33. P. 280, 251, 259.

34. P. 256.

est néanmoins primitive³⁹, le simple fait de redouter l'esprit qui vient de quitter le corps ne nécessite nullement la conception de dieux, de puissances surnaturelles et supérieures à celles de l'homme. Le mort n'a besoin que d'être un esprit, doué des mêmes pouvoirs que les esprits des sorciers et des hommes, mais plus errant, plus mobile, pour qu'il soit l'objet d'une crainte manifestée par les rites, pour qu'il ait la puissance de forcer à venger le meurtre dont il a été victime. Or il semble qu'après Wilken et M. Frazer, il est impossible de douter que l'animisme ne soit primitif. — I. Les croyances animistes sont explicables par elles-mêmes ; les apparitions terribles dans le rêve, même dans la veille, /280/ les maladies infligées par les morts jaloux, étaient des preuves suffisantes pour le sauvagement de l'existence et du pouvoir des esprits. — II. Les cérémonies funéraires, universellement répandues, démontrent que le mort est universellement craint. — III. — L'identité remarquable de toutes ces cérémonies, la constance de leur structure démontrent et l'identité des croyances et leur primitivité. Partout il s'agit d'assurer le départ ou le repos de l'âme, donc partout l'âme est crainte. Et comme c'est une loi de la psychologie sociale, que c'est l'évolution qui diversifie, plus on se retrouve près de l'origine, plus le constant, le semblable, le simple sont fréquents ; si ces croyances sont simples, constantes, partout semblables, elles sont donc réellement primitives. La mythologie dérive d'un tout autre développement de l'esprit, et d'une tout autre organisation sociale. Le culte des morts est donc réellement antérieur en Polynésie à la théologie raffinée à laquelle étaient parvenus les Hawaïens et les Maoris. De l'animisme on peut ainsi voir sortir, d'une part, la divinisation de la nature d'où naît le fétichisme, puis la mythologie qui, plus développée en Polynésie, demeure plus rudimentaire en Micronésie — et, d'autre part, la crainte des morts qui, par suite de la réaction et du culte des dieux et de l'état social, deviendra le culte des ancêtres et des chefs divinisés. Ce sont deux processus partant d'un même principe, ce ne sont pas deux faits contraires, s'excluant l'un l'autre et luttant de priorité. — A vrai dire, une telle solution rendait peut-être inutile la discussion de l'origine polynésienne du culte des morts en Mélanésie. Je crois bien que M. Steinmetz l'a senti⁴⁰. Mais je crois aussi qu'il a un tel besoin de donner aux faits leur valeur réelle qu'il a voulu ne pas laisser une opinion indiscutée. Il a eu d'autant plus raison que, dans son

39. « Psychologisch lässt sich primäre Entstehung der Totenfurcht auf Grundlage des Animismus sehr wohl rechtfertigen » (I, p. 152).

40. P. 272, v. I.

exposé des faits mélanésiens, il a suivi Codrington⁴¹ pas à pas. Or cet auteur est précisément, d'après M. Steinmetz, d'un avis contraire au sien. Selon l'un, le culte des morts ne serait nullement importé; selon l'autre, il serait d'origine nettement polynésienne. /281/ Très répandu, exclusif même aux environs de la Polynésie, aux îles Fiji, dans l'archipel Salomon, il n'existerait presque point dans la Mélanésie occidentale : aux îles Banks, aux Nouvelles-Hébrides. Ainsi la religion mélanésienne proprement dite ne contiendrait nulle trace des morts. On comprend que M. Steinmetz se soit insurgé contre de pareilles assertions, et surtout contre la contradiction flagrante de Codrington avec lui-même. Il y a dans toute la Mélanésie des cérémonies funéraires; celles-ci ont quelquefois une importance considérable; donc il y a, à tout le moins, crainte des morts. Ces cérémonies sont primitives, alors que la mythologie mélanésienne, quelque riche qu'elle soit, ne semble pas avoir une importance théologique bien grande⁴², surtout fabuleuse, héroïque et poétique, elle ne constitue pas un corps arrêté de dogmes et de croyances. Si, dans les parties les plus voisines de la Polynésie, la divination des chefs est le fond de la religion, rien d'étonnant à cela : un chef qui est un dieu sur terre reste un dieu dans l'autre monde. Il n'y a là qu'une persistance de l'état social au-delà de la tombe. Il n'est pas besoin d'y avoir une importation polynésienne. Quant à la forme politique de la société, origine de telles croyances, elle peut avoir été produite, soit par le contact avec les Polynésiens, soit par l'évolution sociale où ce contact les menait. Mais ce problème historique est insoluble⁴³. La presque unanimité des ethnologues et des linguistes⁴⁴ n'a encore pu et ne pourra pas résoudre une antinomie complète : tous les Malayo-Polynésiens sont de race identique, tandis que les Mélanésiens appartiennent à un groupe ethnique absolument distinct au point de vue anatomique, et d'autre part, la linguistique, l'observation des mœurs démontrent l'unité des dialectes, la similitude des institutions. Mais on sait ce que valent historiquement de tels critères : des races identiques peuvent avoir des langues et des coutumes distinctes, des races opposées peuvent en présenter de semblables. Certainement il y a dû avoir, en Océanie, deux courants, l'un allant de la Malaisie à la Polynésie et /282/

41. R. H. Codrington, *The Melanesians, their Anthropology and Folklore*. Oxford, 1890, chap. xv.

42. Steinmetz, I, p. 272.

43. P. 269.

44. P. 266.

respecter, et qu'il entoure d'une terreur superstitieuse les lois qu'il a suivies, dont il peut venger et punir la transgression ; de ce côté le culte des morts a une influence strictement conservatrice sur la morale ⁴⁹. D'autre part, la colère du mort est infiniment redoutée ; l'âme continuant sa vie, douée des mêmes sentiments que lorsqu'elle était sur terre, crie vengeance ; et cette vengeance elle l'exerce ⁵⁰ elle-même, ou bien elle oblige les parents à s'acquitter d'un soin dont elle est incapable. Il faut que les proches vengent le mort, parce que celui-ci le veut. L'âme ne sera pas en repos tant que le sang ennemi n'aura pas été versé, et une âme errante, malheureuse, jalouse, est terrible aux parents, au clan, à la société tout entière ⁵¹.

Pénétrons maintenant avec M. Steinmetz dans ce dédale de faits que présente l'évolution de la peine, et, plus proprement de la vengeance. Nul guide n'est plus sûr. A chaque instant nous allons trouver de ces actions et réactions de la peine sur la religion, de la religion sur la peine. La vengeance suscitera des rites et des croyances ; les idées produiront à leur tour de nouvelles formes de peines, ou de nouveaux phénomènes qui s'y rattachent. L'excellence, au point de vue sociologique, des recherches de M. Steinmetz, consiste en ce qu'il a prouvé, de manière complète, la non-finalité de la peine primitive, son caractère impulsif « de réaction passionnelle » d'un groupe, comme dirait M. Durkheim ⁵². « La vengeance est surtout intentionnelle ⁵³. » En second lieu, il a /284/ démontré que l'incrimination, la responsabilité est secondaire dans l'exercice de la peine. La vengeance est, avant d'être dirigée ⁵⁴, soit en vue d'un but, soit même sur le coupable. L'évolution tout entière du droit pénal primitif consiste même pour M. Steinmetz dans ce passage de la vengeance aveugle et sans raison, à la peine disciplinaire, tombant consciemment sur le coupable. Celle-ci ne sera rendue possible que par l'extension des caractères de la peine familiale, qui, elle,

49. P. 296, 287, 291. Cf. II, 350.

50. Il eût été bien intéressant à ce propos d'étudier les cas de vengeance de la victime, vengeance magique consistant à infliger des maladies, et que certains rites permettent de prévenir, comme de mutiler le cadavre, d'en manger certaines parties, etc. V. *Endokannibal.*, p. 45, col. 2.

51. Kovalevsky, *Famille patriarcale*, n° 361, 367, in Steinmetz, p. 293.

52. *Division du travail*, I. I^{er}, ch. II. Paris, 1893. Alcan.

53. I, p. 117 : « Hierin besteht der grosse Unterschied zwischen der Strafe und der Rache ».

54. P. 363.

54. II, p. 17.

dès l'origine, les présentait, à la peine publique qui ne les possédait pas⁵⁵.

Avant tout, c'est le culte des morts qui fait telle la vengeance primitive. Le crime ou plutôt la lésion qui, dans les relations primitives, exige le premier réparation, c'est le meurtre... « Sur le genre de cette réparation, sur la vengeance, la représentation de l'état de la victime et de ses désirs, de son influence exercera selon toute probabilité une action profonde : sur la durée, sur l'intensité de la vengeance du sang, sur la possibilité de sa cessation par la composition, nous verrons, dit M. Steinmetz, le culte des morts avoir une influence, où nous serons tentés de lui en attribuer une⁵⁶. » La durée de la vengeance dépendra de l'importance que les morts lui attribueront. L'intensité en variera avec le mode de représailles qu'exigeront les esprits. On ne pourra mettre fin à la vengeance du sang que si on peut apaiser le mort autrement qu'en le vengeant. Le culte des morts va donc dominer toute l'histoire de la vindicte privée. A l'origine, l'ombre n'exige qu'une chose, la vengeance absolument indéterminée ; la victime ne demande que du sang, peu importe lequel. En même temps la nature psychique du besoin de punir fait qu'il s'apaise par le simple exercice de la cruauté. Donc pour satisfaire à la fois les vivants et le mort, le meurtre de n'importe qui suffira. C'est une réaction subjective pure. Certaines tribus, à la suite de la mort d'un des leurs, tuent ainsi le premier venu. La vengeance absolument indéterminée est le type primitif de la peine. /285/ A ce moment de l'histoire de la peine, M. Steinmetz rattache l'origine du sacrifice funéraire humain. Telle est la première réaction de la vengeance sur la religion. Elle crée un rite. Ce sacrifice consiste dans l'immolation d'un homme, esclave ou prisonnier de guerre, aux mânes d'un mort. Les faits que M. Steinmetz indique sont surtout empruntés aux Philippines⁵⁷ et à l'Australie. Blumentritt rattachait, avec Wilken, ces faits à la pratique de l'esclavage d'outre-tombe où l'individu immolé devait servir d'esclave à l'ombre dans le pays des morts. Mais si c'est bien là le sens donné plus tard au rite, ce n'en est pas l'origine primitive⁵⁸. L'institution s'est adaptée à un état nouveau, mais elle avait eu une autre raison d'être. En effet, en Australie et aux îles Nicobars⁵⁹, il y a sacrifice funéraire

55. I, p. 141.

56. I, p. 326 ; II, p. 119.

57. D'après Blumentritt, *Der Abnenkultus der Philippinen und ihre religiösen Anschauungen*, 1882.

58. I, p. 341, 342.

59. I, p. 337, p. 350.

et il n'y a pas esclavage : donc ce n'est pas pour lui fournir un esclave qu'on tue une victime sur la tombe d'un parent. Voilà le fait décisif. Puis même aux Philippines, la nature indéterminée, aveugle de ce sacrifice mortuaire, montre bien le caractère de vengeance que manifeste le rite essentiellement. En Australie, chez les Goadjiros de l'Amérique du Sud, chez les Papous, chose extraordinaire, la victime peut même être un parent du mort, le plus faible. D'ailleurs, la cruauté avec laquelle le rite s'accomplit, le caractère obligatoire qu'il revêt, tout cela le rapproche de la vengeance indéterminée. La chasse aux têtes, elle aussi, si répandue dans l'Archipel Indien, aux Philippines et chez les Papous, a la même origine. Si elle a pour but de donner un esclave au mort, elle avait en principe pour objet de l'apaiser⁶⁰. L'apport de la tête prouve au mort qu'il a été vengé. A ce sujet, M. Steinmetz se pose une question qui pourrait peut-être sembler oiseuse, si la science se composait comme un roman. Puisqu'on craint le mort et qu'on le venge, pourquoi ne pas craindre aussi la victime de cette vengeance elle-même ? Comment admettre que celle-ci ne se vengera /286/ pas à son tour, comme se vengent les esprits, terriblement ? Pourquoi, parce que la tête a été apportée sur le tombeau d'un membre d'une famille, l'ombre ne cherchera-t-elle pas à nuire ce clan, à ces gens ? Et surtout, se demande ailleurs M. Steinmetz, lorsque le sacrifice mortuaire, la haine du criminel, vont jusqu'à le manger, jusqu'à « l'anthropophagie juridique⁶¹ », comment ne craint-on pas de châtement de la part de l'esprit ainsi offensé ? La réponse est facile, quand il s'agit de manger un ennemi ou de lui couper la tête. Le sauvage, n'ayant aucune sympathie, ne cherche pas les raisons qui le détourneraient de sa vengeance. Lui-même vindicatif, il ne considère pas comme naturelle la vengeance dirigée contre lui. Puis il ne craint pas le mort, parce que s'il le mange, l'esprit du mort n'existe plus ; s'il a pris les précautions rituelles, l'ombre n'est plus redoutable ; s'il a mis la tête sur le tombeau du parent, le mort est au pouvoir du parent, de la famille entière, ou du moins on a une action sur lui. Mais si, comme c'est souvent le cas⁶², c'est un parent qu'on a mangé, comment ne le craint-on pas ! Ici M. Steinmetz suit Robertson Smith et M. Trumbull : il y a eu communion dans ce repas ; la victime de ce sacrifice humain ne peut nuire : son esprit a disparu, il s'est

60. I, p. 311 ; cf. II, p. 174-163.

61. *Endokannibalismus*, p. 45, col. 2 ; cf. *Ethn. St.*, II, 165. V. résumé des faits, *Endok.*, p. 32, col. 2.

62. Surtout en Mélanésie et dans l'Afrique centrale.

mêlé au sang de tout le clan, et ne peut plus se venger de ses frères. C'est ainsi que M. Steinmetz explique la possibilité et la nécessité du sacrifice mortuaire ; c'est un mode religieux de vengeance, rendu possible par la religion elle-même.

Mais il faut que la peine évolue. Toutes les tribus où nous avons rencontré ces faits étaient peu nombreuses ; les familles vivaient isolées. Maintenant la horde se resserre. Les rapports sociaux deviennent plus nombreux. L'individu acquiert de la valeur ; des restrictions s'imposent à une réaction aussi désordonnée. D'abord on a choisi, par des moyens quelconques, des victimes. Sans divination, sans procédure, on a désigné tel ou tel pour expier la mort d'un parent. La vengeance indéterminée fonctionne encore, mais l'objet en est fixé à chaque fois. Puis, /287/ comme les familles elles-mêmes se rapprochent⁶³ encore ; comme un pareil état de guerre nécessite une forte concentration, la vendetta familiale, la vengeance du sang, apparaît avec ses caractères : absolue, immortelle et indéterminée⁶⁴. Elle est indéterminée comme la vengeance primitive, parce qu'elle ne s'attache pas au coupable, mais à tout un groupe familial. Héritaire, car elle est perpétuelle comme les groupes qui s'en acquittent⁶⁵. Elle est absolue et indéfinie, analogue à la guerre, parce que la famille de l'Etat coïncident. Elle ne se termine que par la victoire brutale et complète. A l'origine, elle est purement familiale, partout où la réalité du clan n'est que lointaine, où les familles dispersées n'ont que de rares rapports⁶⁶. Plus développée, elle devient la vengeance du clan. Arrivée à sa plénitude, elle est « la vengeance de clan organisée » avec ses caractères bien marqués, dont les tribus caucasiennes nous fournissent le plus complet exemple. Une pareille coutume a dû avoir le plus vaste retentissement sur l'évolution sociale tout entière. Or, elle a eu de bons et de mauvais effets. Elle a abouti dans certains cas à de véritables extinctions de clans : en Amérique, aux Philippines, dans le Caucase. Elle a eu aussi souvent de bons résul-

63. I, p. 365.

64. P. 420.

65. P. 396.

66. P. 369, 380, 281. M. Steinmetz se plaint avec raison de l'état insuffisant des matériaux ethnographiques. Peut-être, même avec les textes qu'il cite pourrait-on admettre qu'il y a vengeance familiale, mais hors du clan. Une famille se venge contre une famille d'un autre clan, non pas contre une famille de son clan. Cf. Dodge sur les Cheyennes, *in* Steinmetz, p. 381. La chose apparaîtra comme probable si l'on se rappelle que non seulement le meurtre mais encore toute mort naturelle est vengée, et que la responsabilité en est toujours attribuée à une famille d'un clan voisin.

tats. Et cela était nécessaire⁶⁷, sinon, comment s'expliquer qu'elle ait pu être presque universelle, et qu'elle ait pu subsister. Chez les Indiens, elle exalte les vertus guerrières ; elle est aussi la cause d'une augmentation de moralité : le clan surveille ses membres pour ne pas s'exposer aux risques d'une guerre. Mais dès que le clan n'est plus l'objet et le sujet de la vengeance du sang, lui, unité /288/ morale suffisamment forte pour faire respecter les siens et leur imposer des lois, quand ce sont les petits groupes familiaux entre lesquels règne une vendetta terrible, alors la vengeance du sang est funeste, et, sous peine de disparaître, la société doit imposer aux familles une autre manière de régler leurs différends.

En fait, l'humanité a trouvé deux moyens de sortir de la vengeance du sang. Puisqu'il fallait faire disparaître les caractères funestes de la vengeance familiale, on put agir sur elle en faisant disparaître soit sa perpétuité, soit son analogie avec la guerre : dans un cas on eut le duel, dans l'autre la composition. — Le combat de vengeance réglé des Australiens est non seulement l'exact équivalent du duel, il en est encore la véritable origine ; celui-ci, dans son principe, n'était pas une ordalie, c'était une lutte de vengeance⁶⁸. Mais pour qu'une telle coutume ait été possible, il avait fallu, ou que le culte des morts perdît de sa force, ou bien qu'il fût combattu par de très forts sentiments sociaux. Or, cette institution est surtout australienne ; là le culte des morts est dominant. Ce n'est donc pas une régression des croyances qui lui a laissé place. Seulement le sauvage croit que le symbole d'une lutte peut très bien satisfaire le mort, tout comme la veuve qui met un de ses cheveux dans le cercueil de son époux n'a pas à le suivre dans la tombe : aussi beaucoup de ces combats réglés sont-ils purement symboliques. Mais il y a plus : ces combats réglés ont lieu entre des individus ou des clans parents, alliés par des exogamies fréquentes ; ni le mort ni les vivants ne veulent la mort d'un ami. D'ailleurs, dès lors le groupe local, la tribu est constituée, elle entre en lutte d'influence avec le clan ; et l'évolution sociale la rend victorieuse. Devant les sentiments de solidarité avec les membres d'un autre clan de la tribu, les sentiments qui aboutissaient au culte de l'ancêtre et à la vengeance familiale peuvent succomber⁶⁹. D'autre part, il n'existe pas de gouvernement capable de faire respecter la loi, ni de richesse permettant le

67. II, p. 130 ; I, p. 391.

68. II, p. 67.

69. II, p. 51, p. 34.

/289/ rachat, la composition ⁷⁰ : la réglementation de la lutte de vengeance fut donc le moyen naturel de faire disparaître les inconvénients de la vendetta primitive. Le duel ainsi constitué aboutira chez nous au duel ordalie, chez les Groenlandais ⁷¹, à cette curieuse pratique de la lutte du chant satirique, où deux parties vident, tels des bergers de Théocrite, leurs différends par des moqueries publiques, et où le droit reste du côté du vainqueur.

L'explication que M. Steinmetz a donnée de la composition est véritablement la partie maîtresse de son ouvrage. Nulle part sa science n'a été plus sûre, plus systématique, plus fructueuse. Le problème était intact avant lui, à peine posé. Aussi a-t-il eu tous droits de « s'étonner de l'absence d'étonnement des socio-ethnologues ⁷² » au sujet de la composition. Dans cet usage, tout est à expliquer. Sa possibilité même n'en est rien moins qu'évidente. Peu de coutumes furent plus difficiles à instituer que ce rachat de la vengeance à prix d'argent. Se faire payer la mort d'un parent ! Encore aujourd'hui l'Afghan blâme celui qui agit ainsi : c'est manquer au culte dû aux morts ⁷³, se heurter aux lois de l'honneur, si fortes chez les non-civilisés. Les résistances des mœurs furent si grandes que seuls des motifs extrêmement impérieux ont pu rendre possible la composition parce qu'ils la nécessitaient : d'abord le besoin de paix qui, condition d'existence sociale, rendait les guerres éternelles impossibles ; il fallait renoncer à la vengeance ou renoncer à la vie de la famille au sein de la tribu ⁷⁴. Ensuite le besoin de remplacer le mort, de garder la famille intacte et forte, menait à un curieux détour : le groupe a encore plus besoin de guerriers que de vengeance. Une adoption peut très bien remplacer des représailles, puisqu'on la considère comme un véritable retour du mort à la vie. La religion fournissait elle-même ces rites d'adoption, par exemple aux Indiens de l'Amérique du Nord-Est ⁷⁵, et il en faut rapprocher cette coutume /290/ circassienne rapportée par Kovalévsky ⁷⁶, d'après laquelle l'adultère vient prendre dans sa bouche le sein de la femme adultère, se déclarant ainsi le fils

70. II, p. 56, p. 87.

71. II, p. 69 et suiv. Cf. I, VII, § 9.

72. I, p. 407.

73. I, p. 409, p. 449.

74. P. 422, 1^{re} partie VIII, § 6.

75. P. 410-4. Cf., p. 439-440.

76. *Coutume contemporaine et droit coutumier ossétien*, 1893, p. 256
66. Cf. « L'origine du devoir » (*Revue internationale de sociologie*, 1894, p. 878), et S. Hartland, *The Legend of Perseus*, t. II, 1896, p. 421.

du mari offensé. De ce besoin de remplacer le mort naissait aussi ce rite mortuaire qui ouvrira la voie à la composition : l'usage bien naturel de faire des présents à la famille du mort, afin d'affirmer qu'on l'assiste⁷⁷, et aussi de soulager sa douleur, montrait au clan et aux clans apparentés la puissance de la richesse pour apaiser la colère d'une famille.

Ainsi la composition devenait nécessaire et possible par suite ; sociologiquement et psychologiquement⁷⁸ possible, il fallut le développement de la richesse pour qu'elle le devînt matériellement⁷⁹. Mais déjà une autre institution, à moitié civile, à moitié religieuse, un des rites du mariage : l'achat de la fiancée, était une véritable composition. Le rapt était nécessité par l'exogamie, l'obligation d'aller chercher femme hors de son clan. A l'origine le rapt a dû être vengé, mais peu à peu les inconvénients multiples de cette vengeance la firent abandonner : la composition fut ici naturelle, l'achat remplaça l'échange ancien⁸⁰. Presque partout où il y a achat de la fiancée, il y a composition, et sur 21 peuples observés sans composition, 15 sont sans achat. Or cette dernière pratique est plus fortement organisée, plus naturelle, plus fréquente chez les peuples les moins civilisés. Il a donc pu y avoir transfert d'une institution à l'autre, extension d'une méthode déjà trouvée d'apaiser les querelles. D'autre part, la composition était un moyen d'obtenir la paix, elle n'alla donc pas sans tout ce cortège de rites et de garanties qui entourent la paix. Dès l'abord dans le mariage⁸¹, des cérémonies d'alliance en firent une chose religieuse : repas en commun, échange de présents, /291/ mélanges de sang, tous les rites de la communion⁸² furent mis en pratique. Des fêtes les manifestèrent ou s'ensuivirent. Mais la lutte fut vive entre la composition et le culte des morts. Elle se fait encore sentir au Caucase. Le mort, en général, n'avait guère satisfaction⁸³, mais il faut observer qu'il y a souvent des sacrifices funéraires, ou bien des purifications solennelles des coupables, des offrandes de victimes humaines, de têtes, puis des sacrifices d'animaux ; il faut se souvenir que la composition met fin à une guerre privée déjà ancienne ; et puis l'on imagine que le mort,

77. P. 419, 416, 418.

78. P. 472-3.

79. P. 429.

80. M. Steinmetz suit ici fidèlement Wilken : *Over de Primitive Vormen van het Hauclyk en den Oorsprongen van het Gezin* (De Indische Gids, 1880, II, 656 et suiv.).

81. I, VII, § 7. Cf. II, I, p. 8, 18, 115, ch. III, § 2.

82. I, p. 452 et suiv.

83. I, p. 450.

(Dayaks-Olo-Ngadju, etc.). D'ailleurs, à l'origine, l'inceste est simplement la violation d'une règle d'exogamie. Tout rapport sexuel dans le clan était interdit sous peine de mort. M. Steinmetz constate le fait et ne l'explique pas, avec raison d'ailleurs, la question de l'exogamie étant encore loin d'être tranchée, sauf sur un point : que c'est une règle religieuse.

Ainsi la religion suscite des peines, parce que c'est elle qui suscite les premières règles morales, les premières normes sanctionnées par une réaction publique. Mais elle-même possède des peines. Dès que la divinité exerce un pouvoir surnaturel reconnu sur le cours des choses, et surveille l'accomplissement de certaines pratiques, religieuses ou non, elle inflige aussi ses bâtonnets /294/ sur terre et au-delà. Sur terre les peines divines consistent en maladies et en malchance. En général⁹², les faits cités par M. Steinmetz et qui ont trait surtout à l'Amérique du Nord, à la Mélanésie, tendent à prouver que les esprits, surtout ceux des morts, sont rarement les gardiens et les champions de la moralité, qu'ils sanctionnent plus généralement quelques préceptes sociaux, et enfin, que d'une façon plus fréquente encore, ils se vengent des offenses qui leur sont faites, soit en négligeant les rites, soit en violant leur tombe, en les lésant de quelque manière. Ceci est plus primitif que cela. Le sauvage imagine les dieux égoïstes comme il est lui-même. Il faut une longue évolution des mœurs pour que l'esprit de l'ancêtre devienne le gardien de la vie du clan, de la tribu, et qu'enfin un dieu devienne le modèle et le type moral d'une fédération de tribus. Au ciel, les peines divines consistent en ce qu'après la mort les bons sont séparés des mauvais. Les uns ont une existence douce et heureuse, les autres errent sur la terre ou habitent dans le corps d'animaux, à moins qu'ils ne soient forcés de demeurer dans un pays triste et sombre. Ainsi M. Steinmetz n'admet décidément pas la « théorie de la continuité de l'autre vie et de la vie d'ici-bas ». Il se refuse à suivre l'opinion de Tylor, de Wilken, de M. Réville ; la croyance à la persistance de l'âme n'a, selon notre auteur, jamais été amoral. La question vaut qu'on suive M. Steinmetz dans l'exposé des faits qui lui servent de preuve. Il trouve, après Waitz et en général presque tous les auteurs, la croyance à une justice céleste chez les Indiens de l'Amérique du Nord⁹³. Plus de vingt-cinq observations excellentes lui donnent d'ailleurs rai-

92. II, p. 350 et suiv. Cf. I, 296.

93. Tout le monde d'ailleurs est forcé de reconnaître le fait, saut à y voir un effet du christianisme. Miss Erminnia A. Smith : « Myths of the Iroquois », in *The 2nd Annual Report of the Bureau of Ethnology*.

son. Puis il retrouve toujours la même distinction entre la destinée des justes et celles des méchants, chez 5 tribus de l'Amérique du Sud, chez 3 tribus esquimaudes, une seule fois en Micronésie, aux îles Andaman ; deux fois en Australie, un peu plus de dix en Malaisie, et autant en Mélanésie, quelques cas aux Philippines. En tout 60 cas. /295/ M. Steinmetz regrette⁹⁴ que les documents ethnographiques toujours si pauvres ne mentionnent que cette distinction vague entre les bons et les méchants. Qu'est-ce qu'un méchant. On peut bien supposer que les délits religieux sont entrés en ligne de compte pour qualifier ainsi un mort devant la divinité. Mais ce n'est là qu'une hypothèse. L'on se trouve donc, quand on veut comprendre l'influence de ces peines divines, sur la vie morale des peuples non civilisés dans un pire embarras que si on se posait la question au sujet de nos sociétés. Psychologiquement, et peut-être en fait, la crainte de peines divines, terrestres ou futures, n'a pas dû agir plus qu'elle ne fait maintenant en Italie, ou ne faisait au moyen âge. Elle n'a aucune prise sur le véritable criminel, elle n'agit que sur la masse moyenne qu'elle contient. Quelques observations sur les Indiens Tlinkits, les Comanches de l'Amérique du Nord, sont en faveur de cette hypothèse. Mais il est scientifique de ne pas conclure. Quelle est enfin l'influence de ces peines divines sur l'évolution de la peine publique ? M. Steinmetz croit qu'on ne peut que difficilement la déceler à ce stade de l'évolution, la peine publique n'existant que sporadiquement. Une seule conclusion peut être donnée, négative d'ailleurs. Il faut rejeter l'hypothèse de Wundt selon laquelle la peine religieuse aurait été originellement familiale : l'anathème se répandant sur tout le groupe domestique⁹⁵. Au contraire, la peine divine, soit ici-bas, soit dans l'au-delà, n'atteint que le coupable, elle est strictement individuelle. De ce côté, elle aussi prépare l'avènement des châtiments juridiques, conscients et utilitaires que nous pratiquons aujourd'hui.

II

ÉTUDE CRITIQUE *

/31/ 1. *Les faits*. — Les assertions de M. Steinmetz concernant les peines divines sont si graves qu'il faut les discuter de suite. Cette tentative de renverser la théorie presque

94. II, p. 384.

95. Wundt, *Ethik*, p. 75-76.

* Extrait de la *Revue de l'histoire des religions*, 35, Paris.

admise aujourd'hui « de la continuation de la condition de l'âme après la mort » est d'une très haute importance pour toute la science des religions. Avant tout, opposons simplement aux observations de M. Steinmetz celles qu'a faites M. Marillier⁹⁶. Elles portent sur un nombre un peu plus grand de peuples, très souvent les mêmes que ceux notés par M. Steinmetz. Mais la critique des textes donne de tout autres résultats que l'enregistrement de leur teneur brute et générale, auquel s'est borné notre auteur, dans certains cas, et, il faut le dire, contrairement à sa méthode générale. Aussi suivons pas à pas M. Steinmetz. — Il est impossible de ne pas admettre que les Indiens de l'Amérique du Nord⁹⁷ n'ont pas cru à une condition différente pour les justes et pour les criminels après la mort. Il faut /32/ même se refuser à voir là une importation chrétienne, sauf pour quatre cas au plus (Haidas, Salish, Chinooks, Pueblos). En effet, les détails des croyances sont tous bien indiens. Même on doit reconnaître que les Peaux-Rouges ont dû arriver d'eux-mêmes à de telles croyances, car tous les documents nous les présentent comme extrêmement moraux⁹⁸. Mais de ce que ces idées sont vraiment originales, autochtones, il ne s'ensuit nullement qu'elles soient primitives. Telle est la juste opinion de Waitz. En réalité, nous voyons dans plusieurs cas des survivances du totémisme auquel se sont superposées des croyances morales. Chez les Navajos, par exemple, les méchants deviennent après la mort des coyotes ; dans d'autres tribus, ils deviennent d'autres animaux, tandis que les bons restent des hommes. Dans d'autres cas, c'est le vieux mythe du voyage d'outre-tombe, des deux routes à choisir, de la lutte à soutenir, du pont à franchir, qui sert à séparer les méchants des bons. Sans aucun doute ce sont ces dernières idées qui sont primitives. L'attaque de M. Steinmetz n'étant donc pas la théorie de l'animisme. Cette discussion était réellement le nœud de la question. Les exemples sporadiques de M. Steinmetz au sujet des autres peuples ne prouvent plus grand'chose. D'abord un très grand nombre de faits sont criticables. Chez les Macusi, les Kinipetu, les Innuits, les Narinnyeri, surtout chez les Andamènes⁹⁹, aux Philippines, on se trouve en présence d'idées chrétiennes. Chez les Nias, les Baduwi de Java, ce sont les influences

96. L. Marillier, *La survivance de l'âme et l'idée de justice chez les peuples non civilisés*, Paris, 1894.

97. V. L. Marillier, *loc. cit.*, p. 42.

98. Waitz, *Anthropologie der Naturvölker*, III, p. 147-170.

99. Marillier, *loc. cit.*, p. 37 ; cf. Lang, *Mythes, cultes et religions*, 1896, trad. franç., p. 158.

bouddhistes et hindoues qui agissent. Le mot *naraka* employé dans ces tribus pour désigner l'enfer est absolument le mot sanscrit pur. Enfin rien n'est plus compatible avec « la théorie de la continuation »¹⁰⁰, telle qu'elle est exposée par M. Tylor, que cette distinction des différentes vies d'outre-tombe : soit que les inégalités de la vie actuelle se /33/ poursuivent, soit que l'accomplissement des rites, le genre de mort déterminent la nature de la vie de l'ombre¹⁰¹. D'ailleurs M. Steinmetz admet qu'à l'origine, l'empire des morts est pour le croyant une image de la terre. Donc il eût fallu une justice organisée ici-bas, pour qu'il y en ait une aux enfers ; et M. Steinmetz n'en trouve pas dans ses sociétés ; la vie future pour les sauvages ne comportait donc pas ces châtiments que M. Steinmetz y aperçoit.

La théorie de M. Steinmetz sur le culte des morts prête non moins le flanc à la critique. Ayant reconnu toute l'étendue du service rendu à la science des religions par cette nouvelle revue des faits, je suis à l'aise pour renchérir encore. L'auteur s'est contenté d'explications trop générales et trop vagues. Cette classification des rites funéraires en rites exprimant la crainte, et en rites exprimant l'amour n'aboutit à aucune explication précise. Ces statistiques, faites d'après des rubriques trop larges, prouvent peu. Et, dans le cas présent, comme dans son *Endokannibalismus*, M. Steinmetz semble avoir ajouté une bien grande confiance aux interprétations, soit des indigènes, soit des ethnographes, dont on sait l'habitude de l'incompétence. D'autre part, pourquoi M. Steinmetz ne nous a-t-il pas donné un tableau systématique des cultes funéraires et des cultes d'ancêtres, et n'a-t-il pas distingué dans son exposé ce qu'il avait séparé dans sa doctrine : les coutumes funéraires, et les cultes proprement dits des morts. La chose était essentielle : un dieu demande à être tout autrement vengé qu'un esprit. Un ancêtre au Caucase, toujours présent à toutes les fêtes, à toutes les guerres, terrible et secourable¹⁰², l'*ataro* d'un chef en Mélanésie ont autrement de force pour exiger du sang et des victimes que l'âme d'un pauvre « *tooa* », comme on dit aux îles Tonga, d'un homme du bas peuple. La question était importante surtout quand il s'agissait du sacrifice mortuaire. Il n'y a réellement sacrifice que quand il y a un dieu, quand l'ancêtre est divinisé. Ainsi s'expliquent

100. Tylor, *La civilisation primitive*, Paris, Reinwald, 1876, II, p. 97 et suiv. ; cf. Wilken, *Het Animisme bij de Volken van den Indischen Archipel*, Leyde, Indische Gids), 1884, p. 968

101. Marillier, *loc. cit.*, p. 44.

102. Kovalewsky, *Coutume contemporaine et droit coutumier ossétien*, 1893, p. 71 et 72.

ces rites particuliers d'im- /34/ molation d'esclave sur la tombe du chef seul. Dans tous les autres cas la vengeance, quand elle se relie aux cultes des morts, représente un épisode funéraire, un des moments du deuil, souvent le moment final. Insistons sur ce point. Il est inutile de montrer après M. Steinmetz la place de la vengeance parmi les coutumes mortuaires : M. Steinmetz a déjà signalé que la détermination du coupable ou du clan coupable se fait au moment de la cérémonie¹⁰³. Mais il est une coutume, en Australie et aux Philippines, qui marque que la vengeance termine le deuil, parce qu'elle assure le départ ou l'apaisement de l'âme, et acquitte le clan. Les tribus australiennes des rives du Darling, celles du confluent du Darling et du Murray, la tribu de Bourke (n° 75 de Curr) et un autre (n° 52), portent à la mort d'un parent une calotte d'argile ou de plâtre, qui leur couvre une partie du crâne, et qu'ils vont déposer sur le tombeau du mort, une fois vengeance faite¹⁰⁴. Les Zambales des Philippines gardent un bandeau noir autour de la tête jusqu'à ce qu'ils aient conquis un crâne ; alors ils peuvent rompre le deuil de toutes ses interdictions¹⁰⁵. D'après Miguel de Loarca¹⁰⁶, chez les Pintados, le deuil dure, comportant des interdictions alimentaires très graves, jusqu'à ce qu'ils aient amené un prisonnier de guerre¹⁰⁷. De même chez les Macusi de l'Amérique du Sud, on appelle *kenaima* l'Indien qui s'est voué absolument à sa vengeance. Comme Oreste, il erre jusqu'à ce qu'il l'ait trouvée¹⁰⁸. Malgré ces faits, j'hésiterais encore à faire de la vengeance, comme M. Steinmetz, un effet du culte des morts. J'aimerais mieux y voir le produit d'un état social dont les rites funéraires étaient aussi l'effet : savoir, la nature religieuse de la famille. /35/ Mais pour arriver à ce résultat peut-être eût-il fallu une autre méthode que celle suivie par M. Steinmetz. Avant donc de conclure sur ce point, nous devons critiquer les procédés de recherche de notre auteur.

103. Gason : « The Dyeris », in Curr, *The Australian Race*, Melbourne, 1886, II, 62, etc.

104. Curr, II, 199, 238 ; cf. John Eyre, *Expeditions of Discovery into Central Australia in the Years 1840-1841*, p. 353 ; cf. Grey, *Two Expeditions in N. W. and W. Australia* (1837-8-9), p. 324.

105. Blumentritt, *Der Ahnenkultus der Philippinen und ihre religiösen Anschauungen*, 1882, p. 156, citant le P. Ferrando ; cf. G. A. Wilken, « Das Haaropfer » (*Rev. col. internat.*, 1886, p. 243).

106. In Ternaux-Compans, *Archives générales des voyages*, t. I, p. 34.

107. Cf. Wilken, « Haaropfer », § 1, p. 233.

108. Steinmetz, I, p. 372, citant Schomburgk, Brett, Im Thurn.

2. *La méthode.* — Le pivot de la méthode de M. Steinmetz est évidemment sa conception de l'ethnologie sociale, avec les énumérations statistiques, la révision complète des faits, les recherches comparatives des causes diverses qui ont produit les formes diverses d'un même phénomène. Il n'est pas un de ces moyens qui ne soient à recommander, et dont M. Steinmetz n'ait eu le mérite de se servir, sinon le premier, du moins le premier constamment. Mais (nous avons la part belle à venir après lui) il y a encore des lacunes dans cette méthode.

Cette idée de l'ethnologie sociale est trop étroite. On conçoit difficilement une étude sociologique qui ne serait pas d'une absolue généralité. Une institution déterminée se comprend non seulement par ses causes, mais encore par ses aboutissants. Les phénomènes sociaux en effet (c'est une métaphore commode) sont organiques. Un fait social comme la peine a une véritable fonction. Tout le prouve surabondamment. Mais si on se cantonne ainsi dans l'étude des non-civilisés, on perd de vue la fonction et même le fonctionnement actuel de la peine. Or, aussi bien qu'il y a dans le droit moderne des restes de la vengeance primitive, de même il doit y avoir dans les types originaires de la réaction juridique quelque chose qui est le germe de notre système pénal. M. Steinmetz a bien indiqué la peine familiale comme étant la source de la vindicte publique des peuples civilisés. Mais M. Steinmetz ne montre pas de faits prouvant cette origine. Et son raisonnement est contestable, parce qu'il part d'une mauvaise définition de la peine. Le droit criminel, avant ce siècle, n'a jamais fonctionné de cette façon consciente, rationnelle, utilitaire qui, selon M. Steinmetz, le caractérise ; aveugle et passionnée, la justice sociale frappait le criminel et les siens comme des ennemis, non comme un citoyen¹⁰⁹. M. Steinmetz a pris le caractère momentané de notre législation, et la forme la plus extraordinaire du droit des sauvages, pour leur véritable essence. Il les a donc opposés ; mais sans autre raison que de n'avoir pas vu ni les faits intermédiaires, ni ce qu'il y avait de commun au fond de tout droit pénal. D'autre part, les faits eux-mêmes donnent tort à M. Steinmetz. Les criminels que M. Steinmetz désigne comme étant les premiers punis publiquement, ne sont pas du tout châtiés de façon paternelle, ils sont mis à mort ; c'est seulement de nos jours que s'est développée l'idée d'une

109. G. Löffler, *Ueber die Schuldformen*, Wien, 1895, V. I, *Das geltende Recht*, p. 15, 17, n° 3 ; Dareste, *Etudes sur l'histoire du droit*, p. 115.

législation qui avertirait le criminel, l'effrayerait, et puis, s'il persistait, utiliserait le châtement pour le ramener dans la bonne voie. Seuls les derniers codes édictent des châtements qui ressemblent de loin aux procédés d'éducation des familles primitives. Il y avait une autre origine au droit pénal public, religieuse celle-là. M. Steinmetz ne l'a pas vue parce que sa méthode ne le lui permettait pas.

Il ne s'était pas suffisamment détaché de l'*Ethnologische Jurisprudenz*. Quelques défauts lui sont communs avec H. Post, Andree, Kohler. Sur certains points, il procède comme eux par classification hâtive. Ordonner des faits extrêmement nombreux est tellement difficile qu'il y aurait mauvaise grâce à reprocher à M. Steinmetz de n'avoir pas été parfait. Mais quel principe a servi à la délimitation même du sujet ? Qu'est-ce qu'un peuple sauvage ? « Un peuple sans gouvernement ? » Un peuple sans histoire ? Combien le critère est vague ? Et pourquoi les anciens Arabes connus par la seule tradition seraient-ils des non-civilisés, tandis que les patriarches hébreux ne le seraient pas. Particulièrement dans le chapitre consacré aux premiers crimes punis socialement, ce mode de collectionner trop vite avait des inconvénients. M. Steinmetz a, quand il s'agit de la constitution de la science, bien définitivement rompu avec les cadres connus¹¹⁰, mais il n'en a pas fait autant avec ceux que les différentes sciences lui fournissaient. Il a admis sans examen avec les anthropologues le mariage de groupes¹¹¹, le « class marriage », ces /37/ épousailles de deux clans, aboutissant à une promiscuité générale. Il a cru à la fable de Morgan et de Mac Lennan, fable dont Curr a fait bon marché, sur les classes australiennes répandues dans tout ce continent¹¹². Il a adopté la classification grossière des types familiaux, en patriarcat et matriarcat¹¹³. La critique des faits est assez rare dans les *Ethnologische Studien*. Enfin, si les procédés de raisonnement, si les expériences comparatives que notre auteur institue, sont vraiment remarquables, il manque quelque chose. M. Steinmetz ne distingue pas le fait typique, ni ne le recherche. Or un seul fait, critiquement établi, peut démontrer une hypothèse en sociologie, comme dans les autres sciences, parce qu'il est la loi elle-même. Les autres faits ne sont que son cortège, ses dégradations. Il me semble que la relation du culte des morts et de la vengeance sanglante était mieux établie par la pratique du sacrifice

110. V. Steinmetz, I, p. XLV, 360.

111. II, p. 31.

112. Steinmetz, II, p. 139, 147.

113. II, p. 139.

funéraire, par les rites que nous avons signalés, que par toute cette longue énumération des peuples où la vengeance du sang se rencontrait avec la crainte des morts.

La raison de cette manière de procéder de M. Steinmetz se décèle assez vite. Il ne définit pas¹¹⁴, pas plus que les ethnologues allemands. Il classe selon les notions communes. Le crime pour lui, nous l'avons vu, c'est l'homicide dans les sociétés primitives comme dans les nôtres. Or il se trouve que, précisément dans ces sociétés, le meurtre n'est pas un crime, c'est une lésion infligée à un groupe familial, une insulte ; ce n'était pas un délit au même titre que, dans les mêmes sociétés, l'inceste ou le sacrilège. Le meurtre entrera dans le droit pénal, mais très tard, il n'y était certainement pas à l'origine. La législation, les coutumes dont il était l'objet n'en faisaient pas du tout une chose d'intérêt public. Au contraire, il y avait des actes punis socialement, M. Steinmetz en mentionne un certain nombre. Il y avait des règles sanctionnées par la mort. Il y avait donc des faits que la conscience sociale /38/ avait en horreur. Ces faits étaient plus nombreux, tout aussi importants dans la vie sociale que les coutumes de la vengeance privée. C'étaient eux qui étaient des crimes, c'étaient leurs sanctions qui étaient des peines, c'était eux qu'il fallait étudier. Or c'étaient précisément des faits religieux. Une méthode sociologique aboutit donc à attribuer à la peine¹¹⁵ comme à la vengeance privée une origine religieuse, c'est ce qui nous reste à établir.

CONCLUSION

Toute cette critique est loin d'infirmer les résultats positifs auxquels est parvenu M. Steinmetz, la plupart subsistent. Certes, il ne faut pas être dupe de certaines apparences, et on ne doit accorder qu'une demi-vraisemblance à la rigueur des statistiques de M. Steinmetz. Mais sur bien des points les problèmes qu'a soulevés M. Steinmetz étaient neufs, la méthode nouvelle, les conclusions semblent pourtant déjà fermes. Tel que, l'ouvrage a rempli le but que son auteur s'était proposé : puisqu'on y voit tout ce que pouvait trouver d'intéressant une méthode sociologique consciencieuse.

114. Sur la définition en sociologie, v. Durkheim, *Règles de la méthode sociologique*, Paris, 1895, p. 145.

115. V. Durkheim, *Div. du travail*, II, par. 1, 2, 3.

M. Steinmetz était donc dans la bonne voie, et nous n'avons, au fond, qu'à le suivre pour indiquer brièvement et timidement quelques idées complémentaires sur la nature du droit pénal primitif¹¹⁶.

Il y a d'abord une lacune dans l'analyse psychologique de la peine que M. Steinmetz a donnée. Il la rattache à la vengeance, et celle-ci à la cruauté. Mais, en premier lieu, il ne prouve pas que toute peine est une vengeance (et nous en verrons qui ne le sont à aucun degré). Et, en second lieu, la vengeance se rattache plus directement à la colère qu'à la cruauté. Certes, la tendance générale à infliger de la peine, le plaisir qui y est attaché sont bien la condition ultime de la vengeance. Ils n'en sont pas la cause prochaine. « Toute lésion, toute douleur, a dit Darwin, contient déjà un élément de réaction contre la douleur. » En d'autres termes, la douleur se suit immédiatement de la colère, c'est cette sensation de l'offense subie qui fait se déchaîner la violence instinctive. La cruauté, au contraire, est une tendance permanente. Elle aboutit à des actes constants¹¹⁷, habituels. La vengeance est chose de moment ; elle a pour cause un sentiment douloureux. Pour expliquer pourquoi le sauvage venge la mort d'un parent, d'un membre de son clan, il fallait savoir pourquoi il ressent de la douleur lors d'un tel événement. Du coup, cette analyse psychologique nous fait voir dans la vengeance et dans les rites funéraires les expressions diverses que suscite un même sentiment : l'amour de la famille qui réagit. D'autre part, toute douleur peut susciter une colère, une réponse passionnelle à l'agent et à l'acte qui la causent. On s'explique, dès lors, en retraçant ainsi le processus psychique qui aboutit à la peine, que cette dernière ait pu être rattachée à d'autres émotions que celles causées par la mort d'un parent. Si l'action pénale dépend psychologiquement de la colère, la forme morale de celle-ci, l'indignation, pourra elle aussi occasionner son explosion. Dès qu'il y aura des règles obligatoires, senties comme bonnes et nécessaires par tous les membres de la société, dès cet instant il y aura indignation possible. La peine sera autre chose que la vengeance privée. Ce sera la réaction sociale contre un acte qui lèse les sentiments sociaux. Une

116. Pour toute cette troisième partie de mon travail je dois beaucoup à mon maître, M. Marillier, qui a bien voulu me communiquer sa bibliographie et les notes de ses différents cours, sur le tabou, les rites funéraires, le culte des morts et le mariage ; je me suis aussi largement inspiré des cours que j'ai entendus de M. Durkheim, à Bordeaux, sur la peine, la religion et la famille.

117. V. Berger, *La cruauté*, Th. de médecine de la Faculté de Bordeaux, 1894.

autre analyse du fonctionnement de la réaction pénale nous fournit aussi une autre conception, et de la vengeance privée, et de la peine publique. Nous allons voir que toutes deux dépendent, dans les premiers types de sociétés, de conditions sociales, ou plus précisément religieuses : la vengeance privée, effet de la nature religieuse de la famille ; la peine publique, effet des interdictions rituelles.

/40/ 1. *La vengeance privée.* — M. Steinmetz, avons-nous vu, faisait du culte des morts l'une des causes de la vengeance. Il est en effet impossible de nier qu'il y ait dès l'origine des connexions très intimes entre ces deux ordres de faits. Si ce n'est pas en présentant une importante masse statistique des peuples où coexistent le culte des morts et la vengeance privée, que l'on prouve de réels rapports, les exemples caractéristiques que nous venons de citer ne laissent aucun doute. Mais ce ne sont pas nécessairement deux institutions dont l'une serait cause de l'autre. Tout ce que les faits permettent d'affirmer c'est qu'elles se pénètrent l'une l'autre. La vengeance familiale colore les coutumes funéraires. Elle crée les rites signalés, ou elle met fin au deuil ; elle est l'un des facteurs des pratiques du sacrifice funéraire ; elle est l'une des causes de la coutume malaise de la chasse aux têtes, etc. D'un autre côté les croyances concernant les morts influent évidemment sur la nature farouche, religieuse de la vengeance du sang, sur la durée, sur la facilité qu'elle présente à se laisser entamer par la composition. Mais obligent-elles à la vengeance ? On dit que les vivants se représentent le mort comme cherchant satisfaction, que c'est cette idée de la crainte qu'ils ont de l'esprit, qui les forcent à agir. Mais les faits quelque peu démonstratifs, on les emprunte presque tous aux nations caucasiennes, à des sociétés où la famille patriarcale est parfaitement organisée, où l'ancêtre est dieu et agit comme tel. La vengeance est bien, dans ces cas, une suite du culte des ancêtres¹¹⁸. Mais ce culte est alors le centre de la vie de famille, principe religieux de ses actes. Tel n'était pas le type premier de la famille, là, c'était le caractère religieux de la communauté qui était la cause, et non pas l'effet ; les rites funéraires et les croyances qu'ils exprimaient, d'une part, la vengeance familiale, de l'autre, en étaient les produits correspondants mais distincts.

La solidarité religieuse du clan était le véritable antécédent de la plus grande partie des rites funéraires. Un fait saillant,

118. Kovalevsky, *loc. cit.*

le plus extraordinaire : l'universelle extension de ce que M. Steinmetz a /41/ appelé l'« endocannibalisme », de ce qu'on pourrait nommer plus exactement l'anthropophagie rituelle des parents, ce fait, dis-je, repose immédiatement sur ce sentiment originaire de l'unité religieuse de la famille¹¹⁹. Comme le disent les observateurs qui souvent sont sur ce point d'une remarquable unanimité, les sauvages croient que, s'ils mangent ainsi leurs parents, les vertus du mort pénètrent leurs propres corps¹²⁰. Rien n'est, de la sorte, perdu de l'esprit général qui anime le clan. Telle est l'explication que donnent de cet usage les Australiens, aussi bien que les Indiens de l'Amérique. Certes l'anéantissement de l'âme du mort, et la disparition des dangers que peut causer un esprit sont bien aussi une condition d'une pareille pratique. Mais on ne comprendrait pas que le repas dût être fait en commun, s'il ne s'agissait de partager entre les parents d'une partie de l'esprit de famille, prête à échapper. Mais bientôt on cessa de s'assimiler le mort dans un repas rituel : l'esprit ne fut plus anéanti dans la vie du clan. Il devint alors indépendant, redoutable, quelques précautions qu'on prît contre lui lors de l'ensevelissement du cadavre. Il exigea donc qu'on lui donnât des marques d'attachement, qu'on communiât avec lui, qu'on se donnât à lui. Aussi, la solidarité religieuse du clan continue à apparaître nettement, au moment des funérailles, dans la coutume du sacrifice de la chevelure bien connue depuis le livre de Wilken¹²¹. Il est vrai que celui-ci¹²², après M. Tylor¹²³ et Krause¹²⁴, y voit un mode de substitution sacrificielle. Selon eux, les parents, la veuve surtout donnent au mort une boucle de cheveux, des débris d'ongle, un doigt, etc., après lui avoir donné autrefois des vies humaines, leur propre vie souvent. Mais rien ne semble moins démontré

119. V. Steinmetz, *Endokannibalismus*, p. 52, § 26. — J. Lippert, *Der Seelencult* (1881) p. 65 et suiv. — S. Hartland, *The Legend of Perseus*, II, p. 282 et suiv., donne une bibliographie assez complète des faits, mais confond le repas où est mangé le mort et celui où les parents mangent en présence du mort. Sauf, sur ce point, et pour quelques autres interprétations, nous suivons en général M. S. Hartland.

120. Curr, *Australian Race*, Melbourne, 1896, n° 46, tribu de Warburton River, II, p. 18 et 19. — N° 52, Gason, *Diaries*, II, p. 62. — V. Frazer, *Totemism*, 1887, p. 79 et suiv.

121. G. A. Wilken, « Das Haaropfer », Leyde, 1886-1887 (*Revue coloniale internationale*).

122. *Ib.*, p. 364, 377.

123. *Civil. prim.*, II, p. 515 et suiv.

124. Krause, *Die Ablösung der Menschenopfer* (*Kosmos*, 2^e année, p. 68 et suiv.).

qu'une pareille interprétation. Il paraît au contraire que le sacrifice funéraire humain, celui de la veuve surtout, soit bien postérieur à ces pratiques de communion, car nous ne voyons pas de ces sacrifices dans les tribus les plus sauvages, et nous y trouvons au contraire des pratiques, sinon identiques du moins analogues et équivalentes au sacrifice de la chevelure. Celui-ci fut un moyen magique d'établir une communauté entre le mort et le survivant¹²⁵ ; or c'est tout ce qu'il faut au mort. Il n'a besoin, puisque c'est un esprit, que de satisfactions magiques, et l'on sait qu'en magie, un cheveu, une partie quelconque de la personne, une goutte de sang représente la personne elle-même. Cette pratique est donc un simple acte de communion : de même, dans certaines tribus australiennes¹²⁶, les parents reçoivent à la tête de violentes blessures, dont ils laissent couler le sang sur la tombe du mort. La coutume d'ailleurs est extrêmement générale¹²⁷, on en retrouve les traces dans la législation mosaïque et dans les usages romains. D'ailleurs cette hypothèse que nous proposons avec M. S. Hartland n'exclut pas l'hypothèse animiste suivant laquelle la plupart des rites funéraires auraient pour but d'assurer le départ de l'âme et de faire cesser, en la trompant, en l'écartant, les dangers que peut provoquer sa hantise parmi les vivants. Certes de même que l'esprit du mort ne devient pour l'Hindou un Pitri¹²⁸, un ancêtre, que par l'achèvement parfait des rites, de même la plupart des actes du /43/ culte funéraire ont pour but d'assurer la destinée du mort, d'en débarrasser ainsi les humains. Mais, en réalité, il n'y a pas que la terreur qui s'exprime dans tous ces rites ; l'amour y tient aussi une place. On tient à ce que les cérémonies s'accomplissent par attachement pour le mort. Il est un esprit redoutable, mais avec lequel on veut rester en relations. Beaucoup de tribus australiennes et indiennes, la plupart des tribus de la Nouvelle-Guinée, des peuplades malaises, gardent avec elles, dans toutes leurs migrations, les os et le crâne du mort.

125. V. S. Hartland, II, p. 325, p. 118 et suiv. ; cf., p. 222. Nous ne suivons donc pas sur ce point ni Frazer, « On Certain Burial Customs » (*Journal of the Anthropological Institute*, XV, p. 64 et suiv.), ni Wilken, « Haaropfer », p. 364. V. aussi R. Smith, *Kinship and Marriage in Early Arabia*, 1887, p. 215-325.

126. Curr, n° 73, II, p. 204 ; cf. p. 178 ; n° 75, II, p. 223 ; I, p. 272, etc. ; Bomic, J. A. I., XIII, 134.

127. Andree, *Ethnographische Parallelen und Vergleiche*, p. 147 et suiv. ; cf. Wilken, loc. citato, V ; cf. Wellhausen, *Reste des arabischen Heidenthums*, 160, in *Skizzen und Vorarbeiten*, 1887, v. III.

128. Dr W. Caland, *Ueber die Totenverehrung bei einigen der indogermanischen Völker*, Amst., 1888, p. 22. V. Manou, III, 230 et Kulluka ad hoc.

Ce sont en effet de puissants instruments de magie et de très grandes forces¹²⁹ dans la tribu. Mais il existe une série de faits encore plus remarquables, collectionnés d'ailleurs par Wilken lui-même. Ainsi de Flacourt¹³⁰ raconte que les Malgaches malades « envoyaient une ombiasse (sorcier) quérir de l'esprit au cimetière, qui y va la nuit, et fait un trou à la maison qui sert de sépulcre, en appelant l'âme du père du malade, il lui demande de l'esprit pour son fils qui n'en a plus ». Un certain nombre de rites funéraires semble donc bien directement causé soit par le sentiment de la solidarité familiale, soit par les croyances animistes. Ces deux ordres de faits fusionnent d'ailleurs dans le totémisme, religion animiste du clan, fondement de son unité, de ses pratiques, de ses idées¹³¹.

La vengeance, elle aussi, est un effet de cette unité religieuse du clan. Rappelons un fait que M. Steinmetz n'a pas suffisamment mis en relief, toujours parce qu'il n'a pas cherché autre chose qu'une théorie des peines sanctionnant l'homicide. Aucune mort, pour le sauvage, n'est naturelle. Toute maladie, toute mort est due soit à la transgression d'une interdiction rituelle, soit aux maléfices d'un sorcier ou d'un membre d'une tribu voisine¹³². Toute mort a donc besoin d'être vengée, et non pas seulement la mort violente. /44/ C'est donc en réalité toute blessure grave de la vitalité du clan qui donne cours à la vengeance. Aussi, avons-nous vu, la détermination du coupable est souvent partie essentielle des rites funéraires pour une mort quelconque. Il n'y a qu'une exception : quand il y a eu homicide et que le meurtrier était un parent de la victime¹³³. L'assassin n'est pas puni de mort, souvent on le laisse en paix, on trouve des raisons à son acte. Voilà le fait vraiment crucial. Toute liaison extérieure infligée au clan entraîne une réaction ; ce qui se passe à l'intérieur, les torts que le clan se cause à lui-même (sauf quand les prescriptions religieuses sont en jeu), n'excitent aucun mouvement. C'est ainsi que R. Smith a pu définir le *hay* arabe en disant : « Un groupe de parents est un groupe

129. V. citations de S. Hartland, II, p. 316-317 ; cf. Man, « On the Aboriginal Inhabitants of Andaman Islands », p. 74 (*Journ. Anthropol. Instit.*, 1882, XII).

130. *Histoire de la grande île de Madagascar*, Paris, 1658, p. 101-102 ; Wilken, *Het Animisme bij de Volken van den Indischen Archipel, Leyde*, 1884 (De Indische Gids, p. 937-942) ; cf. Waitz, *Anthropologie der Naturvölker*, III, 195.

131. Wilken, *Het Animisme*, p. 999.

132. Curr, *Austr. Race*, I, 131 ; I, p. 135 ; II, p. 199 ; II, 247, cf. Taplin in *Native Tribes of South Australia*, p. 27, 28, 30.

133. Steinmetz, II, p. 162 et suiv.

où il n'y a pas de vengeance du sang¹³⁴. » Il y a plus, la vengeance privée garantit non seulement la vie physique, mais surtout son intégrité religieuse, son honneur. Bornons-nous à indiquer deux cas remarquables¹³⁵. Chez les Garos du Bengale, c'est la jeune fille qui doit demander la main de son futur époux, elle fuit alors ; et si son fiancé ne la suit pas, non seulement il viole les lois de l'étiquette, mais encore il insulte tout le « mahari »¹³⁶ de la femme, et il s'ensuit de véritables guerres privées. On sait, d'autre part, quelle est la généralité de cette interdiction de prononcer le nom du mort, quelquefois toujours, d'autres fois pendant toute la durée du deuil. En Australie, dans les tribus de la baie de la Rencontre, et les tribus de la province d'Adélaïde, lorsqu'un membre d'un autre clan viole cette coutume, cet acte entraîne immédiatement vengeance, et souvent des guerres interminables¹³⁷. Le même fait est rapporté des Kenayes de l'Amérique du Nord¹³⁸. C'est donc la solidarité du /45/ clan vis-à-vis des circonstances extérieures qui cause immédiatement la plupart des cas de vengeance. Il nous reste à établir que cette solidarité est bien de nature religieuse, dans ses rapports avec la vengeance privée.

Il semble que la chose aille de soi, puisqu'il est depuis longtemps admis que la famille s'est fondée sur un ensemble de pratiques et de croyances religieuses. Quelles que soient les divergences des écoles historiques et anthropologiques, que ce soit le totémisme ou la famille patriarcale qui soit mise à l'origine de l'évolution familiale, la nature religieuse de cette origine est unanimement accordée. Cependant si la vie sociale de la famille a été à l'origine une vie surtout religieuse, les clans ont eu toujours une vie économique et instinctive assez intense. La vengeance familiale pourrait être ainsi la simple réaction instinctive contre la douleur ressentie. Telle semble la théorie que soutient M. Steinmetz quand il fait de la vengeance indéterminée, aveugle, le premier stade de l'évolution de la peine. Mais d'abord, il faut, pour que la famille ou le clan réagissent comme observe M. Steinmetz qu'une douleur soit ressentie, que tous souffrent du mal éprouvé par un seul. Il faut déjà la solidarité familiale. Et puis le sauvage

134. R. Smith, *Kinship*, etc., p. 25.

135. Dalton, *Descriptive Ethnology of Bengal*, Calcutta, 1872, p. 65.

136. Littéralement : *motherhood*, c'est-à-dire tout le clan à descendance en ligne maternelle.

137. Wyatt, « Adelaide and Encounter Bay Tribes » in *Natives Tribes of South Australia*, p. 164 ; cf. Mayer, *ib.*, p. 199, 200, 198.

138. Steinmetz, II, p. 157 ; cf. Im Thurn, *Among the Indians of Guiana*, 1883, p. 330.

se venge plutôt qu'il ne venge les siens, c'est lui-même qui est affecté, qui est insulté, dont la vie est en danger. De même que certains rites funéraires tendent à faire disparaître un enchantelement qui pèse sur toute la maison, sur tout le village ou les proches parents¹³⁹, de même la vengeance, quelque indéterminée qu'elle soit, a pour but de faire cesser l'état douloureux qui a envahi le corps familial entier. Car c'est la famille et non la mort qu'il faut venger, au moins dans certains cas¹⁴⁰; « la for- /46/ mule de l'appel à la vengeance privée ce n'est pas : le « sang d'un tel a été versé », c'est : « notre sang a été versé ». Ainsi, de nos jours encore, le duel, seule survivance de ces institutions, tend plutôt à sauvegarder l'intégrité morale de la famille qu'à défendre ses membres.

Il nous est certes impossible d'établir d'une façon directe que tel a été réellement le mécanisme originel de la vengeance privée. Même sous son type le plus simple, la réaction sociale et passionnelle de la famille laisse place à la réaction instinctive des individus, ou se confond avec elle. Les faits d'ailleurs présentent un pareil concours de causes. Car la vie du sauvage est formée d'une intrication de pratiques sociales et d'actions instinctives¹⁴¹. Mais si nous rapprochons ces formes premières de la vengeance, d'une part de ce qu'elle est devenue dans des sociétés plus évoluées, et aussi des pratiques et croyances connexes, en particulier de celles qui concernent

139. Ainsi ces rites d'abandon de la hutte, d'émigration du village, de purification générale par l'eau. Frazer, *Burial Customs*, p. 77 et suiv.; Wilken, « Haaropfer », p. 246 et suiv. Nous adoptons une autre interprétation des faits que ces derniers auteurs. Les pratiques sont d'ailleurs infiniment fréquentes; sans sortir de la Nouvelle-Guinée, nous en trouvons de nombreux exemples : H. Romilly, *The Western Pacific*, p. 197; Guillemard, *Cruise of the Marchesa*, II, p. 288; Meyners d'Estrey, *La Papouasie*, 1881, p. 151; Dr P. Comrie, « Anthropological Notes in New-Guinea » (*J. A. I.*, VI, p. 109).

140. R. Smith, *Kinship*, etc., p. 23.

141. « Pour le natif de la Nouvelle-Guinée, une croyance, dite superstitieuse, n'a pas de base hypothétique, c'est pour lui un instinct plutôt qu'une idée, c'est une force à laquelle il est contraint d'obéir, à tout hasard et envers toute tendance contraire. La forme spéciale de superstition à laquelle ces remarques se rapportent est la croyance que quand un homme meurt hors de son village natal, même s'il meurt d'une mort absolument naturelle, non seulement le bonheur de son esprit, mais encore le bonheur futur des esprits de ses parents vivants, dépend de l'une des deux alternatives : ou un paiement doit être fait par ceux chez lesquels il est mort, ou la vie de l'un d'entre ces derniers doit être prise. Faute de l'accomplissement de l'une quelconque de ces deux choses, il n'y aura pas de repos actuel pour l'esprit du mort, ni de paix future pour les âmes de ses parents. » G. S. Fort, in Romilly, *From my Verandah in British New Guinea*, p. 234, 235.

le sang, immédiatement l'hypothèse s'imposera à nous. De Jung raconte que « lorsque l'enfant (australien) est blessé, la lourde massue du père tombe avec une violente rage sur tous ceux qui se trouvent à portée, quand bien même il n'y aurait pas dans l'accident de faute de leur part, aussi indirectement que ce soit. Nous avons probablement ici la croyance que la quantité de douleur que ressent l'enfant se fractionne parce que d'autres souffrent en même temps »¹⁴². /47/ Le sang appelle le sang ; de même dans toute la psychologie religieuse des non-civilisés le semblable appelle le semblable¹⁴³. Les textes bibliques sont éminemment convaincants à cet égard¹⁴⁴. « Et (Dieu) dit : Qu'as-tu fait ? la voix des sangs de ton frère crie vers moi de la terre. » Ces idées furent fondamentales dans la législation hébraïque¹⁴⁵. C'est un certain membre de la famille appelé garant du sang (littéralement : témoin ou sauveur du sang מִשְׁפָּט ou שׂוֹמֵר), qui est chargé de poursuivre le meurtrier, « l'homme de sang ». Les querelles sont appelées des « affaires entre sang et sang »¹⁴⁶. L'impression que donne tout ce système est bien celle qu'on attend : le meurtre est affaire de droit privé ; il ne relève qu'indirectement du droit public et religieux¹⁴⁷. D'ailleurs les textes eux-mêmes mettent en corrélation la vengeance du sang et tout l'ensemble des institutions religieuses qui ont le sang pour objet¹⁴⁸. « Toutefois vous ne mangerez pas de chair avec son âme, son sang. Car certainement le sang de vos âmes, je le redemanderai de la main de tout être vivant, et je le redemanderai de la main de l'homme. Qui aura répandu le sang de l'homme dans l'homme, son sang sera répandu. » Car le sang est divin, c'est ce qui fait vivre l'homme et les bêtes, ce qui dans le sacrifice appartient à Dieu¹⁴⁹. Le rapport est ici bien évident. Mais d'autres pra-

142. Ploss, *Das Kind*, II, p. 334, d'après de Jung. Cf. Steinmetz, I, p. 319, 328 ; Bartels, *Die Medicin der Naturvölker*, Leipzig, 1893, p. 205, et S. Hartland, II, p. 431, attribuent ce fait aux Dieyeries.

143. On voit sur quel fonds a pu s'appuyer le développement du talion.

144. *Genèse*, iv, 10, 9, 5 et 6.

145. *Nombres*, xxxv, 12 et suiv. ; *Deutéronome*, xix, 20 et suiv.

146. *Deut.*, xvii, 8 ; cf. R. Smith, *Religion of Semites*, 1890, p. 33 et suiv.

147. Nowalck, *Lehrbuch des hebräischen Archaeologie*, 1894, I, p. 50. — Riehm, *Handwörterbuch des biblischen Alterthums*, 1893 et 1884, art. *Bluträcher, Körperverletzungen, Strafrecht*.

148. Sur le sang dans le droit mosaïque, talmudique, et le folklore juif, voir Strack, *Der Blutaberglaube*, etc. Munich, 1892, p. 73 et suiv.

149. R. Smith, *Relig. of Sem.*, p. 235, 234.

La suite de l'évolution de la vengeance privée démontre d'ailleurs la vérité de notre hypothèse. La vengeance s'affaiblit non /49/ seulement à mesure que s'évanouit le culte des ancêtres ; ou à mesure qu'augmentent la tribu, la cité, la nation et le pouvoir social, par suite ; elle s'affaiblit aussi avec la disparition de cette vie religieuse du clan. Elle doit être anéantie absolument, comme M. Steinmetz l'a bien vu, dès que le clan ne vit plus d'une vie autonome propre, car il faut que la société supprime ces guerres privées. Alors apparaissent, en Germanie¹⁵⁴, chez les Hébreux, toutes sortes de limites au droit de vengeance. Il est temporaire, s'arrête au premier acte, etc. Peu à peu, le caractère religieux, insatiable et formaliste de la vengeance familiale s'efface à son tour. Sa nature privée subsiste seule¹⁵⁵ dans le système de l'action noxale : la famille du meurtrier a le droit de choisir : abandonner le coupable ou payer l'amende¹⁵⁶. Cette pratique juridique est une des sources du droit privé de Rome et de nos sociétés¹⁵⁷.

2. *La sanction des interdictions rituelles.* — Ainsi ni dans l'origine, ni dans l'évolution de la vengeance du sang, nous ne trouvons rien qui puisse faire supposer qu'elle ait été réellement le type premier de la réaction pénale publique. Quelque religieux que soit son caractère, il est exclusivement familial et privé. Ce n'est pas la société qui punit, c'est un groupe qui se défend. Il fallait donc une tout autre source au droit criminel proprement dit. Même dans les sociétés les plus élémentaires a dû fonctionner quelque chose d'équivalent à la peine publique actuelle. Certaines choses ont été interdites ; ceux qui les accomplissaient ont été incriminés et punis. Mais le meurtre, originairement, n'a pas été de ces actes ; l'existence de la vengeance du sang suffisait pour protéger la société contre des assassinats trop fréquents. Il y en a eu d'autres de ce genre. M. Steinmetz mentionne lui-même la législation du tabou polynésien. Dans son avant-dernier chapitre, il consacre un long paragraphe à l'inceste consi- /50/ déré comme crime et puni comme tel. Ces observations devaient être étendues : cette forme du droit on la

154. Wilda, *Das Strafrecht der Germanen*, Halle, 1842, p. 160 et suiv., p. 172 ; G. Löffler, *Ueber die Schuldformen*, Wien, 1895, p. 37, etc.

155. G. Löffler, *ib.*, p. 15, 4 et 8.

156. Post a retrouvé cette institution en Kabylie, *Ethnologische Jurisprudenz*, 1894, § 55 ; cf. Steinmetz, I, p. 386.

157. Girard, *Actions noxales*, Paris, 1882, p. 49 et suiv.

retrouve partout, le système des interdictions rituelles forme le fond de la vie morale et juridique des sociétés les plus simples. A vrai dire, nous comprenons comment M. Steinmetz a pu négliger un pareil ensemble de faits. D'abord les interdictions rituelles sont quelquefois sans aucune sanction ; d'autres fois les transgressions n'entraînent que des dangers magiques pour celui qui les accomplit. Enfin quand il y a réellement vindicte publique, parce qu'il y a danger public, la répression est, comme dit M. Durkheim « diffuse »¹⁵⁸. La société n'a pas d'organe spécial administrateur de la justice, parce que le travail n'y est pas divisé. Chaque individu est juge ; la mort dans la plupart des cas est infligée, sur-le-champ, sans procédure, par n'importe qui. Aussi M. Steinmetz n'a-t-il rassemblé que des exemples épars de ces faits, puisqu'il définissait la peine comme il faisait le caractère pénal de pareilles sanctions ne pouvait lui apparaître. Au contraire la remarque s'impose dès que l'on considère l'ensemble des faits sociologiques qui ont réalisé la répression juridique et morale, et que l'on appelle peine toute punition infligée à l'auteur d'un crime d'une violation de la loi et de la coutume.

Dès cet instant une masse de faits apparaît que M. Steinmetz avait négligés. Les ethnographes ne les rassemblent pas encore sous des rubriques spéciales, et ils sont extrêmement disséminés dans leurs livres. Mais les exemples fourmillent littéralement de « tabous », de défenses religieuses à peine de mort, qui, quel que soit leur but lointain, ont pour objet immédiat une prohibition, soit de toucher un objet tabou, soit d'interrompre un rite, soit de contrevenir à une coutume religieuse. Choisissons au hasard un ouvrage que M. Steinmetz connaît bien, par exemple celui de Powers sur les tribus de la Californie¹⁵⁹ : chez les Karoks la femme est exclue sous peine de mort de la chambre d'assemblée ; personne ne doit jeter les yeux sur l'Indien qui représente le dieu lors des /51/ fêtes annuelles. Les Yuroks massacrent les vieilles femmes qui ont pu empêcher la réussite de leur pêche, etc. Mais procédons sur ce point avec une méthode plus stricte. Choisissons deux classes de faits, géographiquement et sociologiquement déterminés. Nous observerons ainsi les tabous de village chez les peuplades non civilisées de l'Inde et de l'Indo-Chine ; et nous ferons ensuite l'étude générale des sanctions du tabou mélanésien. Dans le premier ensemble de faits apparaîtra cette forme diffuse de la sanction du tabou ; dans

158. Durkheim, *Div. du travail*, p. 80.

159. Powers, *Contributions to American Ethnology, Tribes of California*, Washington, 1877, p. 24, 30, 59, 80, etc.

le second nous saisissons sur le vif son caractère religieux d'où suivent l'instantanéité de l'exécution, d'une part, et de l'autre la manière dont elle atteint immédiatement l'individu.

Celui qui viole un tabou met en péril l'existence même du clan. Quiconque interrompt les cérémonies nécessaires à la vie du groupe est puni par la société entière, c'est-à-dire par le premier guerrier présent. Celui-ci n'est pas exposé à la vengeance des parents, parce qu'il est parent lui-même, et parce qu'il a agi au nom des sentiments de tout le clan. Ainsi, dans presque toutes les tribus non civilisées du nord-est de l'Inde et de la Birmanie, chez les Kyoungthas¹⁶⁰ en général, chez les Miris, chez les Karens¹⁶¹, les Kuki-Lushai¹⁶², les Koun-puis¹⁶³ nous retrouvons une coutume uniforme, soit à l'occasion d'une fête, soit pour permettre des cérémonies magiques, des sacrifices (*puja*) qui désenchanteront le village que ravage une épidémie, les indigènes proclament le « khang » un tabou de trois jours, pendant lequel personne ne peut ni sortir du village ni y entrer. Celui qui le tente est tué par le premier venu. Le même usage se rencontre d'ailleurs dans bien des tribus de race malaise ; le fait n'est donc nullement isolé. Toute cérémonie magique, d'ailleurs, toute réunion religieuse du clan est protégée à l'origine par de pareilles pénalités. Ainsi les assemblées de sociétés secrètes chez les /52/ Indiens de l'Amérique du Nord, dans la Mélanésie, etc.¹⁶⁴, partout la société réagit immédiatement par l'un quelconque de ses membres.

On sait quelle est l'importance des tabous concernant les sangs menstruels de la femme. Une simple transgression est du plus grand danger. Aussi en Mélanésie¹⁶⁵, toute femme doit être écartée : lorsqu'elle accouche, au moment de l'initiation des enfants, lors de la puberté ; pendant une cérémonie magique elle ne doit même pas être vue. Souvent celui qui les

160. Tyounghas et Tipperah, p. 197 ; Miris, p. 236 ; Kuki-Lushai, p. 276 ; Lewin, *Wild Races of South Eastern India* (1870).

161. Bastian, *Die Völkerstämme des oestlichen Asiens* (1864 suiv.), I, p. 138.

162. Soppitt, *A Short Account in the Kuki-Lushai Tribes*, Shillong, 1887, p. 19.

163. Dalton, *Descriptive Ethnology of Bengal*, p. 52, etc.

164. Ex. : les cérémonies du duk-duk à la Nouvelle-Bretagne ; H. Hastings Romilly, *The Western Pacific*, p. 17, et aux îles d'York, p. 61 ; cf. Codrington, *loc. cit.*, p. 69.

165. V. L. Marillier, « Tabou mélanésien », p. 53-56, de l'extrait des *Etudes de critique et d'histoire religieuse* (*Public. de l'Ecole des hautes études*, 1896) où la plupart des textes relatifs à la Mélanésie propre se trouvent réunis.

rencontre alors les tue¹⁶⁶ ; de même en Australie¹⁶⁶ où nous rencontrons l'exemple le plus remarquable. Mrs. James Smith qui séjourna longtemps parmi les Boandik raconte qu'ils pensent que s'ils voient le sang de leur femme ils risqueront d'être tués par leurs ennemis. Aussi, quand dans un combat le soleil les a un peu aveuglés, la première femme qu'ils rencontrent est sûre de recevoir un coup de massue¹⁶⁸. Telle est bien la justice aveugle, inconsciente, toute de passion et d'instinct, que l'on s'attendait à trouver à ce stade de l'évolution sociale.

Certes tous les tabous n'ont pas de pareilles sanctions, mais ceux qui se revêtent de cette forme ont tous le même caractère : ainsi certains tabous funéraires¹⁶⁹, ainsi encore les prohibitions /53/ qui constituent l'exogamie interdisant tout rapport sexuel¹⁷⁰ entre gens de même clan. C'est toujours la réaction diffuse du clan contre une insulte faite à ses sentiments religieux, parce que ces sentiments forment le principe même de son existence morale, et parce que leur intégrité exige la présence d'une pénalité qui la défende. Aussi la répression qui suit tout crime religieux dans les nations mélanésiennes, est-elle absolument immédiate. En Nouvelle-Calédonie un homme ayant rompu un tabou est devenu tabou lui-même, par conséquent dangereux ; s'il touche l'un des siens, il reçoit un coup de hache sur le crâne¹⁷¹. En Nouvelle-Calédonie les tabous imposés par le chef sont gardés par lui. « Des gens de sa suite sont chargés d'assommer ceux qu'il veut punir... pour une infraction au tabou¹⁷². » De même les sociétés secrètes de la Mélanésie¹⁷³ surveillent jalousement les tabous qu'elles

166. Ex. : Kowraregas et tribus du cap York. Mac Gillivray, *The Voyage of the Rattlesnake*, II, p. 14. — Iles du détroit de Torres. A.-C. Haddon, *The Ethnography of the Western Tribes of Torres Straits* (J. A. I., XIX, p. 325, 327, 397, 407).

167. Brough Smyth, *Aborigines of Victoria*, I, 62 ; Curt, I, 569 ; Taplin, *loc. cit.*, p. 13 ; Ridley, p. 186.

168. Mrs. James Smith, *The Boandik tribe*, p. 5.

169. Philippines, Blumentritt in Steinmetz, I, p. 375, cas 1 et 4. — Nouvelle-Calédonie, De la Hautière ; *Souvenirs de la Nouvelle-Calédonie*, p. 15. — Nouvelle-Guinée, d'Albertis, *La Nouvelle-Guinée*, traduction française, Paris, 1886, p. 26. C'est l'usage général en Mélanésie de placer des gardes auprès des tombes des chefs. V. Ch. Lyne, *New Guinea. An Account on the British Protectorate on the Southern Shores of N. G.*, Londres, 1885.

170. Frazer, *Totemism*, p. 58-59 suiv.

171. J. Patouillet, *Trois ans en Nouvelle-Calédonie*, 1875, p. 216 (?) ; cf. Mac Gillewray, *loc. cit.*, II, p. 14 ; Haddon, *loc. cit.*, p. 410.

172. Vieillard et Deplanche, *Essais sur la Nouvelle-Calédonie*, 1867, p. 67.

173. Penny, *Ten Years in Melanesia*, p. 203, etc.

imposent. Les infractions sont mystérieusement et subitement punies. Dans tous ces cas la répression est immédiate ; elle répond sur le coup à la faute. Foncièrement instinctive, elle est religieuse dans ses motifs, religieuse dans sa forme. On ne pourrait mieux la comparer qu'aux actions d'une foule fanatique contre celui qui viendrait heurter les sentiments qui la meuvent.

Cette nature religieuse produit encore le caractère individuel que revêt la répression attachée aux interdictions rituelles. Car les individus seuls enfreignent les lois religieuses. Le clan est à ce moment et la société, et la famille et l'église ; il fait la loi, il ne la transgresse pas quand il la change. La peine religieuse ne peut donc pas porter sur le clan, sauf en des circonstances très rares ; elle a donc dès l'origine l'individu comme objet. Tous les cas que nous venons de citer présentent éminemment ce caractère. De ce côté le droit pénal élémentaire correspond bien au nôtre. La société la moins civilisée ne châtie que des individus et des citoyens, comme la société la plus avancée. — Cette similitude est une preuve de plus à l'appui de notre thèse. On objectera certainement ces cas très fréquents où l'indignation publique s'acharne contre la famille qu'on massacre, contre les propriétés du coupable, et tous les objets qui ont été en contact avec lui, qu'on détruit et qu'on brûle¹⁷⁴. Mais il semble que c'est là un phénomène secondaire. L'un des caractères essentiels du tabou est précisément qu'il est contagieux¹⁷⁵. De la sorte, mais sans qu'il y ait rien de nécessaire à cela, la répression publique pourra s'étendre à tout ce qui est devenu tabou en même temps que le violeur du tabou lui-même. Tout ce qui sera enchanté, ensorcelé, dangereux parce qu'il a été en contact avec un homme évidemment possédé devra être détruit comme lui. De plus, la violence de la colère provoquée dans le groupe, le peu de respect qu'ont ces sociétés pour la propriété et la vie des individus, seront autant de causes qui feront que la vindicte publique s'étendra plus loin que le coupable. Mais voilà que parmi les phénomènes de la législation primitive nous venons de découvrir l'esprit même du châtiment hébraïque qui punit « l'iniquité des pères sur les enfants jusqu'à la troisième

174. Ex. : Fiji, Williams et Calvert, *The Fiji Islands*, 1858, p. 236 ; Maxwell, « The Aboriginal Tribes of Perak » (*Journal of the Straits Branch of the Royal Asiatic Society*, n° 4, p. 48) ; Riedel, *De Sluik en Kroeshaarige Rassen tusschen Selebes en Papua*, 1886, p. 346.

175. Mariner-Martin, II, 164, 165, 258 et suivantes. *Histoire des naturels des îles Tonga ou des Amis* (1817) ; Vieillard et Deplanche, *loc. cit.*, p. 29 ; de Bovis, « De la société tahitienne à l'arrivée des Européens » (*Revue coloniale*, 1855, p. 526).

et la quatrième [génération]... ». La procédure de l'interdit israélite et assyrien : le massacre total¹⁷⁶ et la destruction absolue d'une nation ou d'une ville, a son véritable équivalent dans l'acharnement des peuplades sauvages contre tout ce qu'a touché un criminel, un maudit. Cette insatiabilité profondément religieuse du droit pénal vient à peine de disparaître de nos lois. Il suffit de rappeler que l'ancien droit proclamait la confiscation des biens du condamné à des peines capitales. Ici encore, l'origine religieuse de la peine éclate à tous les yeux.

/55/ Le mécanisme de l'inculpation, tant dans les premiers types de législation que dans les dernières formes, porte encore la marque de cette origine. Une faute rituelle volontaire ou involontaire n'en est pas moins une faute¹⁷⁷. Dans le droit primitif comme dans tout droit religieux, l'intention n'est nullement requise pour faire d'un acte une faute ou un crime. Il suffit qu'il y ait eu manquement à une coutume imposée, d'un acte interdit, pour déclencher la fureur du clan. Tous les faits que nous avons cités militent en faveur de cette remarque. C'est l'acte seul contre lequel la société réagit. Le caractère religieux de la peine elle-même demande aussi à être noté. Presque toujours la peine est capitale¹⁷⁸. La nature absolue d'un pareil châtement, le peu de ressemblance qu'il a avec les autres punitions que le clan inflige à ses membres et dont parle M. Steinmetz, sont les signes de son origine. L'allure cruelle, aveugle, de tous les anciens droits trouve ici son explication. M. Löffler¹⁷⁹, traitant précisément de l'idée de la faute, reprochait à M. Steinmetz de n'avoir pas aperçu le caractère formaliste et ritualiste du droit des sociétés primitives, du droit romain, de l'ancien droit. Les procès faits aux animaux, aux pierres, par les tribunaux de Rome, d'Athènes, par nos Parlements, n'étaient pas de purs enfantillages. C'étaient de véritables satisfactions données aux principes religieux qui ont été pendant presque toute l'évolution juridique le véritable moteur, le foyer du droit pénal.

A l'intérieur de ce système des interdictions rituelles, il nous est d'ailleurs possible d'indiquer différents moments plutôt logiquement qu'historiquement distincts¹⁸⁰. La sanc-

176. *Samuel*, xv, 3 et suiv.

177. *Manavadharmaçāstra*, II, vers 220.

178. A Hawaï la sanction générale des différents tabous était la mort. Olmsted, p. 248 ; Ellis, *Polynesian Researches*, II, 385 ; cf. J. J. Jarves, *History of the Sandwich-Islands*, p. 51.

179. G. Löffler, *loc. cit.*, p. 15 et suiv., p. 42.

180. La valeur des thèses que nous allons essayer de poser est tout hypothétique : les preuves manqueront souvent ; les faits que nous

tion des inter- /56/ ditions rituelles, même des plus graves, a pu traverser trois phases : 1° elle n'a pas existé parce qu'inutile ; 2° elle n'a consisté que dans une punition magique ; 3° enfin elle a revêtu le caractère pénal que nous venons de voir. — I. Tous les ethnographes ont remarqué la rareté de l'inceste ; la rupture des tabous sexuels qui constituent l'exogamie, est de l'aveu de tous extrêmement exceptionnelle. D'autre part les raisons que le sauvage donne de sa conduite sont manifestement inventées à plaisir ; et les causes que les sociologues attribuent à ce fait sont bien lointaines et bien vagues. Peut-être la cause est-elle que le sauvage agit ainsi parce qu'il n'a pas idée d'agir autrement. La conscience sociale lui impose ses prohibitions avec une telle force que l'obéissance est instinctive et aveugle. « Il y a bien moins d'actes permis aux sauvages qu'à l'homme civilisé. » Chaque démarche de la vie est entourée d'un tel nombre de tabous et de rites absorbants, que ceux-ci pénètrent tellement toute la conduite que l'individu ne les sent plus et agit comme s'ils faisaient partie du système de ses instincts. Tel est encore le fonctionnement actuel du tabou en Mélanésie, par exemple celui du tabou des sangs de la femme : le natif les évite naturellement. — II. Mais dès que le sauvage se demande pourquoi il fait ainsi, ou dès qu'on lui pose la question, la première raison qu'il trouve et qu'il donne, c'est qu'il évite les risques magiques que la violation du tabou lui ferait courir. Car l'interdiction rituelle a par elle-même une puissance surnaturelle. L'acte criminel expose immédiatement l'individu aux dangers dont l'imagination entoure la transgression d'une règle sacrée¹⁸¹. Les esprits dont le sauvage remplit l'univers sont des gardiens vigilants des tabous (plus tard, au contraire, ce sera la présence d'esprits qui fera le tabou)¹⁸². Mais à l'origine le seul caractère surnaturel d'une chose fait que tous l'évitent. Smith et M. Frazer ont merveilleusement compris et prouvé que les notions de pur et d'impur, de sacré et de souillé, se confondent primitivement /57/ dans une seule : celle de chose interdite, de chose séparée ; le « tapu » s'op-

invoquerons seront plutôt des conclusions que des observations directes. Heureusement pourrons-nous quelquefois nous abriter derrière l'autorité de R. Smith et de M. Frazer. Frazer, art. « Taboo » in *Encyclopedia Britannica* ; R. Smith, *The Religion of Semites*, p. 153, p. 446 et suiv., *App.*, note B.

181. Vieillard et Deplanche, *Essai sur la Nouvelle-Calédonie*, 1863, p. 24 : « Lorsqu'un indigène est assez audacieux pour pénétrer dans une enceinte sacrée, aussitôt les âmes voltigent autour de lui, le frappent avec violence et souvent le tuent. »

182. Penny, *Ten Years in Melanesia*, p. 197, 200.

pose au « noa » comme la chose d'usage religieux à la chose d'usage commun. Or les règles pénales premières avaient précisément ce caractère religieux qui fait le tabou. Elles réagissaient donc par elles seules, en vertu de leur transcendance propre. L'individu qui touche une chose tabou devient tabou lui-même¹⁸³ : donc terrible¹⁸⁴ et dangereux pour les siens qui l'écartent¹⁸⁵. Mais celui qui viole réellement un tabou, ou bien succombe immédiatement (à ce qu'on croit)¹⁸⁶, ou bien devient la proie des esprits ; il meurt, souvent volontairement¹⁸⁷, où il devient malade, quelquefois instantanément¹⁸⁸ ou malchanceux. Aussi les légendes attribuent-elles souvent l'origine de la mort à la rupture d'un tabou : ainsi fait la *Genèse*, et le mythe des Australiens du Murray¹⁸⁹. Il arriva aussi que l'individu ne succombe pas ; c'est qu'il a un pouvoir magique, « un mana » supérieur, dirait un Mélanésien : il est lui-même un esprit ou un dieu, ou un homme bien puissant. Tant vaut l'homme, tant vaut sa force à l'égard des interdictions. Le caractère ambigu des conséquences du tabou répond à sa nature même : il concilie le sacré et l'impur, il fait les dieux comme les criminels. Une légende de Tahiti est bien intéressante à ce sujet. Gaussin¹⁹⁰ et Ellis¹⁹¹ la rapportent presque /58/ dans les mêmes termes. C'est l'histoire de deux indigènes qui pêchent dans un endroit tabou, et ramènent avec leurs lignes le dieu lui-même. Celui-ci dans sa colère fait monter les eaux de la mer en un immense déluge,

183. Mariner, *loc. cit.*, I, p. 284.

184. Maxwell, *loc. cit.*

185. Aussi force-t-on à sortir du village les jeunes gens lors de l'initiation, les filles lors de la puberté, les femmes lors des périodes et de la grossesse.

186. De là, l'usage de certaines règles du tabou pour servir d'ordalies : un individu déjà impur ne doit pas survivre à une pèrille épreuve. Ex. : Tonga, Mariner, I, p. 164-165 ; cf. Cook, *III^e Voy.*, trad. franç., I, p. 195.

187. Mariner, *ib.*, I, p. 258. Histoire de Palavali qui se laisse mourir après avoir violé un tabou.

188. C'est ce qui arrive dans le cas des tabous de propriété : ceux-ci sont des marques que l'indigène dépose, après certains rites, autour de ses biens ; le seul fait de les toucher donne libre cours à la force magique qu'ils contiennent, à la maladie, à la malédiction. Ex. : Gordon Cumming, *At Home in Fiji*, I, p. 34 ; A. C. Haddon, *loc. cit.*, p. 338 ; Parkinson, *Im Bismarck Archipel*, 1887, p. 144 ; Penny, *loc. cit.*, p. 206.

189. Brough Smith, *The Aborigenes of Victoria*, I, p. 248.

190. Gaussin, *Traditions religieuses de la Polynésie en dialecte de Tahiti*, in-8°, Paris, 1853, p. 258.

191. Ellis, *Polynesian Researches*, II, 58. (Je dois ces deux références à M. Marillier ; je les ai empruntées à son cours sur les mythes diluviens.)

Rome devient évident, ainsi que ses analogies avec le droit le plus primitif. Il y a plus, la *consecratio* a toujours conservé à Rome le caractère ambigu qu'avait le tabou en Mélanésie. Elle a servi à l'apothéose des empereurs, d'une part, et au moyen pénal le plus ancien et le plus terrible du droit romain : la *consecratio capitis et honorum*, prononcée solennellement par le pontife, devant l'autel, en présence du peuple. Soit qu'on assurât le passage du prince au ciel, soit qu'on vouât le criminel aux dieux infernaux, c'était la même institution qui fonctionnait¹⁹⁶. Il est vrai que Mommsen¹⁹⁷ distingue le *sacer esto* de la loi publique et celui de la loi religieuse. Mais il ne donne pas de texte réellement probant à l'appui de sa thèse. Il parle de la distinction qui ne s'est faite que plus tard. Aussi arrive-t-il à dire que les crimes religieux, impunis sous la royauté, l'ont été sous la République, ce qui est une erreur manifeste. Tout le développement du droit pénal romain a précisément consisté à diminuer peu à peu le rôle des pontifes et de la religion, et à devenir, sous les empereurs, absolument laïque et administratif.

L'évolution du droit criminel apparaît, du point de vue que nous venons de prendre, comme absolument continue. De la législation du tabou à nos codes, la marche du progrès a été ininterrompue et a consisté à passer des origines religieuses et instinctives à l'idéal rationnel et social où tend notre justice. /60/ M. Steinmetz n'avait pas vu ce côté du problème parce que sa méthode n'avait pas encore une suffisante généralité et une assez complète rigueur. Mais le beau livre qu'il nous a offert a sur d'autres points ouvert de réels horizons à la science sociale.

196. Edm. Pottier; art. *Consecratio*, in Dar. et Saglio, *Dict.*, etc.; cf. Eichhoff, *De consecrationis dedicationisque apud Romanos generibus*, Duisbourg, 1859; Marquardt, *Hdb. der Rom. Altertümer*, III, 259; IV, 225.

197. *Droit public romain*, trad. fr., III, 53, 58, 59.