

**E.E. EVANS-PRITCHARD (1965)**

# **La religion des primitifs**

## **à travers les théories des anthropologues**

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

Courriel: [jmt\\_sociologue@videotron.ca](mailto:jmt_sociologue@videotron.ca)

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

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

Site web: [http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques\\_des\\_sciences\\_sociales/index.html](http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques_des_sciences_sociales/index.html)

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

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

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

**E. E. Evans-Pritchard (1950),**

**La religion des primitifs  
À travers les théories des anthropologues**

Paris : Petite Bibliothèque Payot, 1965, 154 pages. No 165.

Polices de caractères utilisée :

Pour le texte: Times, 12 points.

Pour les citations : Times 10 points.

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

Les formules utilisées par Engels dans ce livre ont été réécrites avec l'éditeur d'équations de Microsoft Word 2001.

# Table des matières

## [L'auteur et son œuvre](#)

1. - [Introduction](#)
2. - [Théories psychologiques](#)
3. - [Théories sociologiques](#)
4. - [Lévy-Bruhl](#)
5. - [Conclusion](#)

## [Bibliographie](#)

[Retour à la table des matières](#)

## E. E. EVANS-PRITCHARD

Professeur à l'Université d'Oxford, héritier des grands fondateurs de l'école anglaise (Malinowski, Radcliffe-Brown), est connu en particulier pour son admirable livre sur "Les Nuer". La Petite Bibliothèque Payot a déjà édité l'un de ses ouvrages : "Anthropologie sociale" (PBP 132).

La Petite Bibliothèque Payot a déjà édité son ouvrage intitulé « Anthropologie sociale » (PBP 132) où Evans-Pritchard expose à l'intention d'un large public ses vues sur l'objet, la méthode et les exigences de cette discipline.

Dans ce livre sur La religion des primitifs, Evans-Pritchard examine les différentes théories que les anthropologues ont avancées pour tenter de saisir et d'expliquer la religion des peuples primitifs. Après avoir souligné les difficultés et les problèmes que soulève une telle étude, il passe en revue et critique les théories psychologiques, sociologiques et autres, offrant ainsi au lecteur une excellente introduction à des recherches plus approfondies dans le domaine de l'anthropologie ou des religions comparées.

[Retour à la table des matières](#)

# 1

---

## INTRODUCTION

[Retour à la table des matières](#)

Au cours de ces conférences, j'examinerai la manière dont divers auteurs que l'on peut considérer comme des anthropologues ou tout au moins dont les oeuvres touchent au domaine de l'anthropologie, ont compris et expliqué les croyances et les pratiques religieuses des peuples primitifs. Je tiens à préciser dès le début que je ne traiterai que des théories concernant les religions des peuples primitifs. Les discussions plus générales sur la religion sont en dehors de mon sujet. Je m'en tiendrai donc aux textes que l'on appelle anthropologiques et en particulier aux auteurs britanniques. Vous remarquerez que nous nous intéresserons moins aux religions primitives elles-mêmes qu'aux différentes théories qui ont pour but de les expliquer.

Si l'on se demande quel intérêt peuvent avoir pour nous les religions des peuples simples, je répondrai premièrement que des philosophes et des moralistes éminents, depuis Hobbes, Locke, Rousseau, jusqu'à Herbert Spencer, Durkheim et Bergson, ont considéré que les faits de la vie primitive avaient une grande signification et permettaient de comprendre la vie sociale en général ; je ferai en outre remarquer que les hommes qui ont transformé les courants de pensée de notre civilisation au siècle dernier, les grands créateurs de mythes, Darwin, Marx et Engels, Freud, Frazer (et Comte) ont tous manifesté un immense intérêt pour les peuples primitifs et ont utilisé ce qu'ils en savaient pour nous montrer que si ce qui avait apporté encouragement et consolation dans le passé ne pouvait plus le faire, tout cependant n'en était pas perdu ; vue à travers la perspective de l'histoire, la lutte avait encore son utilité.

Deuxièmement, je répondrai que les religions primitives font partie du phénomène religieux et que tous ceux qui s'intéressent à la religion reconnaissent que l'étu-

de des idées et des pratiques religieuses des peuples primitifs, qui sont extrêmement variées, nous aide à tirer certaines conclusions sur la nature de la religion en général, et par conséquent aussi sur les religions dites plus élevées, sur les religions historiques et positives et sur les religions « révélées », y compris la nôtre. A la différence des religions plus évoluées, qui ont une origine commune - le Judaïsme, le Christianisme, l'Islam, l'Hindouisme, le Bouddhisme et le Jaïnisme-, les religions primitives dans des parties isolées du monde ne peuvent avoir qu'un développement indépendant, sans aucune relation historique les unes avec les autres; aussi fournissent-elles des données d'autant plus valables pour une analyse comparative permettant de déterminer les caractéristiques essentielles des phénomènes religieux et de porter sur eux des jugements ayant une portée générale.

Je n'ignore pas que les théologiens, historiens, étudiants en langues sémitiques, et autres, négligent les religions primitives comme étant de peu d'importance, mais je me console en pensant que Max Müller, il y a moins d'un siècle, se battait déjà contre des forces qui s'obstinaient à refuser de reconnaître l'importance qu'avaient les religions indiennes et chinoises pour la compréhension de la langue et de la religion en général ; cette bataille n'est pas encore gagnée (où sont les départements de linguistique et de religions comparées dans ce pays?), mais des progrès ont été accomplis. En fait, j'irai même plus loin en disant que pour comprendre pleinement le caractère de la religion révélée, il faut comprendre la religion dite naturelle, car il n'y aurait jamais eu de révélation de quoi que ce soit si les hommes n'avaient eu au départ une vague idée de la révélation. Ou plutôt devrions-nous dire que la distinction entre la religion naturelle et la religion révélée est fautive et crée une confusion, car, en un certain sens, toutes les religions sont des religions de révélation, le monde extérieur et la raison ont partout révélé aux hommes l'existence du divin et leur ont fait prendre conscience de leur propre nature et de leur destin. Nous pouvons méditer les paroles de saint Augustin : « Ce que l'on appelle aujourd'hui la religion chrétienne existait chez les anciens, et depuis que la race humaine existe, jusqu'au moment où le Christ s'est fait homme : on appela alors la vraie religion qui existait déjà, la religion chrétienne. »

Je n'hésite pas à dire que, bien que les étudiants en théologie nous regardent avec quelque mépris, nous les anthropologues et nos religions primitives - sur lesquelles nous n'avons pas de textes - c'est grâce aux éléments que nous avons recueillis que l'on a pu édifier la science, quoique encore incertaine, des religions comparées, et les théories anthropologiques auxquelles elle a donné naissance, si incomplètes soient-elles, peuvent servir et ont déjà servi dans les domaines de la philologie classique, sémitique ou indo-européenne, ainsi que de l'égyptologie. Nous examinerons certaines de ces théories au cours de ces conférences, aussi dirai-je simplement ici que je pense aux effets qu'elles ont eus sur diverses branches savantes de la connaissance dans les oeuvres de Tylor et de Frazer, en Angleterre et de Durkheim, Hubert et Mauss, et Lévy-Bruhl en France. Ces théories peuvent paraître inacceptables aujourd'hui, mais à l'époque elles ont joué un rôle important dans l'histoire des idées.

Il n'est pas facile, dans ces conférences, de définir ce que nous entendons par religion. Si nous devons insister sur les croyances et les pratiques nous pourrions accepter la définition que donne de la religion Sir Edward Tylor (bien qu'elle présente

des difficultés) : elle est, d'après lui, une croyance aux forces spirituelles, mais comme il s'agit de théories sur la religion primitive, il ne m'est pas loisible de choisir une définition plutôt qu'une autre, étant donné que je dois analyser et discuter des hypothèses qui vont au-delà de la définition de Tylor. Sous la rubrique religion on fait parfois entrer les notions de magie, de totémisme, de tabou, et même de sorcellerie - tout ce que peut recouvrir le mot de « mentalité primitive » et tout ce qui paraît être irrationnel et superstitieux à l'Européen. Je ferai souvent mention de la magie, car plusieurs auteurs ne font pas de différence entre magie et religion et parlent de religion magique et considèrent que magie et religion sont associées dans l'évolution - d'autres font une distinction entre magie et religion, mais fournissent pour l'une comme pour l'autre le même genre d'explication.

Les savants de l'époque de la reine Victoria et du roi Édouard VII se sont beaucoup intéressés aux religions des peuples primitifs, sans doute parce que leur propre religion traversait une crise et quantité d'articles et de livres ont été publiés sur le sujet. Si je me reportais à ces auteurs, mes conférences seraient encombrées par des listes de titres et de noms. Je ferai donc un choix parmi les auteurs qui ont eu le plus d'influence ou qui se caractérisent par la manière dont ils ont analysé les faits et je discuterai leurs théories comme étant représentatives de certaines idées anthropologiques. Ce que cette méthode perdra au point de vue des détails sera compensé par une plus grande clarté.

On peut classer les théories sur la religion primitive en théories psychologiques et sociologiques, les théories psychologiques se divisant, d'après Wilhelm Schmidt, en théories intellectualistes et théories affectives. Cette classification, qui s'accorde, *grosso modo*, avec la succession historique, servira de base à l'exposé, bien que certains auteurs échappent à cette classification on se place à la fois dans l'une et dans l'autre de ces catégories.

Vous penserez peut-être que je traite ces auteurs avec sévérité, mais les restrictions que je fais ne vous paraîtront pas exagérées lorsque vous verrez combien les explications qu'ils ont données à propos du phénomène religieux sont incomplètes et même ridicules. Les profanes ne se rendent peut-être pas compte des erreurs ou du moins des inexactitudes de tout ce qui a été écrit, et non sans assurance, dans le passé et dont on fait encore étalage aujourd'hui dans les collèges et les universités, sur l'animisme, le totémisme, la magie, etc. Je suis donc obligé de critiquer plutôt que de construire, de montrer pourquoi des théories qui furent admises à une certaine époque sont devenues inacceptables et pourquoi il faut les rejeter totalement ou en partie. Si je peux vous persuader qu'il y a encore beaucoup d'obscurités et beaucoup d'incertitudes, je n'aurai pas travaillé en vain. Et vous n'aurez pas l'illusion de croire que nous avons des réponses définitives aux questions posées.

Lorsque l'on porte ses regards en arrière, il est difficile d'arriver à comprendre comment nombre de théories sur les croyances de l'homme primitif et sur l'origine et le développement de la religion ont pu être formulées. Ce n'est pas seulement parce que les recherches modernes nous ont appris des choses que les auteurs d'alors ne connaissaient pas. Cela est évident, mais même au sujet des faits qui leur étaient accessibles il est stupéfiant de voir combien ils ont dit de choses contraires au bon

sens. Et pourtant ces hommes étaient des savants fort instruits et compétents. Pour arriver à comprendre ces interprétations et ces explications qui nous paraissent aujourd'hui incorrectes et insuffisantes il faudrait écrire tout un traité sur les idées de l'époque, sur les conditions intellectuelles qui posaient des limites à la pensée, curieux mélange de positivisme, d'évolutionnisme, avec des restes de religiosité sentimentale. Nous examinerons certaines de ces théories dans les prochaines conférences, mais je veux dès maintenant vous recommander la lecture d'un locus classicus, *l'Introduction to the History of Religion*, par F. B. Jevons, ouvrage qui en son temps fut lu par un large public. F. B. Jevons était alors (en 1896) professeur de philosophie à l'université de Durham. Pour lui, la religion était un développement uniforme et évolutionnaire du totémisme - l'animisme étant plutôt une théorie philosophique primitive qu'une forme de croyance religieuse<sup>1</sup> - au polythéisme et au monothéisme ; mais loin de moi l'intention de discuter et de démêler ses théories. Je cite ce livre qui est le meilleur exemple que je connaisse pour démontrer combien peuvent être erronées les théories sur les religions primitives, car on peut dire qu'il ne contient pas une phrase de portée générale ou théorique qui passerait aujourd'hui. C'est une collection de reconstructions absurdes d'hypothèses et de conjectures insoutenables, de spéculations, de suppositions et d'affirmations insensées, d'analogies impropres, de fausses interprétations et d'erreurs et ce qu'il a écrit en particulier sur le totémisme n'est qu'un tissu d'absurdités.

Si certaines des théories que je présenterai vous paraissent assez naïves, je vous prierai de garder certains faits présents à l'esprit. L'anthropologie était alors encore dans l'enfance - elle en est à peine sortie. Jusqu'à une date toute récente, ce fut un agréable terrain de chasse pour les hommes de lettres - et elle est restée spéculative et philosophique, d'une façon assez démodée. Si la psychologie a fait ses premiers pas vers l'autonomie scientifique autour de 1860, et ne s'est débarrassée des contraintes de son passé philosophique que quarante ou cinquante ans plus tard, l'anthropologie sociale, qui a fait ses premiers pas à peu près en même temps, ne s'est dégagée que plus récemment de ce qui l'encombrait.

Fait extraordinaire, aucun des anthropologues dont les théories sur la religion primitive ont eu de l'influence n'a jamais approché une population primitive. C'est comme si un chimiste n'était jamais entré dans un laboratoire. Ils devaient se fier aux rapports des explorateurs, missionnaires, administrateurs et commerçants. Je tiens à dire clairement que les renseignements qu'ils avaient sont sujets à caution. Je ne dis pas qu'ils étaient pure invention, quoiqu'ils le fussent parfois, mais même des voyageurs célèbres comme Livingstone, Schweinfurth et Palgrave étaient inattentifs et insoucians. La plupart de ces informations étaient fausses - peu dignes de foi - et d'après les règles de la recherche moderne, elles étaient superficielles et se situaient en dehors du contexte - et cela était aussi vrai, jusqu'à un certain point, des premiers anthropologues professionnels. Je dirai, après mûre réflexion, que les premières descriptions des idées et du comportement des peuples primitifs et, plus encore, les interprétations qu'on en a données, ne doivent pas être prises pour argent comptant ni acceptées sans un examen critique de leurs sources et sans qu'on ait des preuves de leur exactitude.

---

<sup>1</sup> F. B. Jevons, *An Introduction to the History of Religion*, 1896, p. 206.



Quiconque a fait des recherches parmi les peuples primitifs qui avaient été visités antérieurement par des explorateurs ou autres voyageurs, peut témoigner de la trop fréquente inexactitude de leurs rapports, même dans le domaine de la simple observation - à plus forte raison au sujet des croyances religieuses. Je donnerai l'exemple d'une région que je connais bien. A propos d'articles et de monographies sur les religions des Nilotes du nord, on s'étonne de lire ce que disait d'eux le célèbre explorateur Sir Samuel Baker, dans un discours à la Société Ethnologique de Londres en 1866: « Aucun d'eux sans exception ne croit en un être suprême et ils ne connaissent aucune forme de culte ou d'idolâtrie ; dans leur esprit totalement ignorant ne passe même pas une lueur de superstition. L'esprit est aussi stagnant que le bourbier qui forme son misérable monde »<sup>1</sup>. Dès 1871, Sir Edward Tylor montra avec moyens dont il disposait alors, que cela ne pouvait être vrai<sup>2</sup>. Il faut être extrêmement prudent lorsqu'on parle des croyances religieuses d'une population, car c'est un sujet qui échappe à l'observation directe de l'indigène comme de l'Européen et pour en comprendre les conceptions, les images et les mots il faut connaître la langue à fond et connaître tout le système d'idées dont les croyances particulières font partie et qui, séparées de l'ensemble de croyances et de pratiques, n'auront plus aucune signification. Il était très rare que le chercheur possédât, outre ces compétences, des habitudes d'esprit scientifique. Il est vrai que certains missionnaires étaient des hommes fort instruits et parlaient couramment la langue des indigènes, mais parler couramment une langue ne signifie pas qu'on la comprenne, j'en ai souvent fait l'observation dans les rapports entre les Européens et les Africains ou les Arabes. C'est une nouvelle cause d'incompréhension et un nouveau risque. Indigènes et missionnaires prononcent les mêmes mots mais ils n'ont pas la même signification, ils portent des sens différents. Celui qui n'a pas étudié de très près les institutions, les habitudes, les coutumes dans le milieu indigène (c'est-à-dire loin des postes administratifs, commerciaux et missionnaires) peut tout au plus acquérir un dialecte dans lequel il peut parler de sujets d'intérêt commun. Prenons simplement un exemple : l'emploi que les indigènes font du mot qui pour eux veut dire « Dieu ». Pour l'indigène ce mot ne correspond que vaguement, et dans un contexte très limité, à l'idée de Dieu que se fait le missionnaire. Le professeur Hocart, aujourd'hui disparu, a donné un exemple frappant de confusions de ce genre aux Fidji :

Lorsque le missionnaire parle de Dieu en l'appelant ndina, Il veut dire qu'il n'existe pas d'autres dieux. L'indigène, lui, comprend qu'il s'agit du seul dieu en qui on peut avoir confiance, du seul dieu agissant. Les autres dieux peuvent être agissants à certains moments, mais on ne peut compter sur eux. C'est un exemple, entre beaucoup d'autres, qui montre que le professeur exprime une chose et que l'élève en comprend une autre. Les deux parties restent généralement dans une béate ignorance de leur incompréhension. A cela il n'y a qu'un remède, Il faut que le missionnaire acquière une parfaite connaissance des habitudes et de croyances de l'indigène.

---

<sup>1</sup> S. W. Baker « The Races of the Nile Basin » Transactions of the Ethnological Society of London, n. s. v (1867).

<sup>2</sup> E. B. Tylor, primitive Culture, 3e édition (1891), I, pp. 423-424.

En outre, les rapports utilisés par les savants pour illustrer leurs théories n'étaient pas seulement inexacts mais - et c'est là l'objet principal de ces conférences - ils étaient nettement sélectifs. Les voyageurs notaient ce qui leur paraissait curieux, barbare et sensationnel. La magie, les rites religieux barbares, les superstitions, remportaient sur le train-train quotidien qui représente les neuf dixièmes de la vie de l'homme primitif et constitue son principal souci : il chasse, pêche, récolte des fruits et des racines, fait des travaux agricoles, donne les soins au troupeau, construit une maison, fabrique des outils et des armes, enfin il se livre à ses occupations journalières. Ces rapports ne leur accordaient pas la place qu'elles tenaient réellement dans la vie de ceux dont on décrivait les coutumes. Par conséquent, en donnant une attention exagérée à ce qu'ils considéraient comme de curieuses superstitions occultes et mystérieuses, les observateurs avaient tendance à faire un tableau où le mystique (au sens où l'emploie Lévy-Bruhl) occupait beaucoup plus de place qu'il n'en a dans l'existence des peuples primitifs, le sorte que le monde du quotidien, du bon sens empirique, de l'ordinaire, semblait n'avoir qu'une importance secondaire, et l'on représentait les indigènes comme des êtres puérils, qui avaient besoin d'une administration paternelle et du zèle des missionnaires, surtout si l'on avait la bonne aubaine de découvrir quelques traces d'obscurité dans leurs rites.

Les savants se mettaient alors à travailler d'après des renseignements qui leur étaient fournis au petit bonheur, de tous les coins du monde, et publiaient des livres aux titres pittoresques tels que *The Golden Bough* (le Rameau d'or) et *The Mystic Rose* (la Rose mystique). Ces livres présentaient une image fabriquée, ou plutôt une caricature de la mentalité primitive : puérole, superstitieuse, incapable d'avoir de la suite dans les idées ou d'exercer un jugement critique. Ce manque de discernement dans l'utilisation des faits se retrouve chez tous les auteurs de cette époque :

Les Amaxosas boivent la bile des bœufs pour devenir violents. Le célèbre Mantuana but la bile de trente chefs, croyant que cela le rendrait fort. De nombreuses peuplades, par exemple les Yoroubas, croient que « le sang c'est la vie ». Les Néo-Calédoniens mangent les ennemis qu'ils ont tués pour acquérir force et courage. A Timorlaut, on mange la chair des ennemis morts pour guérir de l'impuissance. Les gens de Halmahera boivent le sang de leurs ennemis morts pour devenir courageux. A Amboina, les guerriers boivent le sang de leurs victimes pour acquérir du courage. Les populations de Célèbes boivent le sang des ennemis pour se fortifier. Les Indigènes du Dieri et les tribus avoisinantes mangent un homme et boivent son sang pour être forts et utilisent sa graisse pour masser les malades <sup>1</sup>.

Et ainsi de suite, dans tous les ouvrages.

C'est en grande partie grâce à Malinowski que ce procédé a été discrédité, car il a montré, par des exemples, le ridicule des recherches faites sur les populations primitives et l'usage qu'en avaient fait les savants. Il parle des longues litanies qui nous « donnent l'impression, à nous anthropologues, d'être des sots et qui présentent le sauvage comme un être Édicule ». On dit par exemple que chez les Brobdignaciens

---

<sup>1</sup> A. E. Crawley, *The Mystic Rose*, 1927 (édit. revue et complétée par Theodore Besterman), I, 134-135.

(sic) lorsqu'un individu rencontre sa belle-mère, ils s'insultent et chacun se retire avec l'œil poché. « Lorsqu'un Brodiag rencontre un ours polaire il se sauve en courant et parfois l'ours le suit. » « Dans la vieille Calédonie, quand un indigène trouve par hasard une bouteille de whisky sur la route, il la vide d'un trait et se met aussitôt à en chercher une autre <sup>1</sup>. »

Nous avons remarqué qu'au niveau de la simple observation intervenait déjà une première déformation. La méthode de compilation des savants installés dans leur fauteuil conduisait encore à d'autres déformations. Dans l'ensemble, ils étaient profondément ignorants de la critique historique et des règles que l'historien applique à l'évaluation des faits. Si les observateurs créaient une fausse impression à propos des peuples primitifs, en donnant une prédominance injustifiée à l'aspect mystique de leur existence, cette impression était mise en relief par les albums que l'on qualifiait pompeusement d'albums de « méthode comparative ». Cette méthode consistait, en ce qui concerne notre sujet, à puiser dans les informations de première main de toutes les régions du monde, à fausser les faits en les éloignant de leur contexte, à ne prendre que ce qui était bizarrerie, étrangeté, superstition et mystère et à rassembler tous ces éléments en une mosaïque abracadabrante, qui était censée représenter la mentalité de l'homme primitif. L'homme primitif apparaissait donc, surtout dans les premiers ouvrages de Lévy-Bruhl, comme un être absolument dépourvu de raison (au sens courant du mot), qui vivait dans un monde mystérieux de doutes et de peurs, dans la terreur du surnaturel, en s'efforçant de conjurer les dangers. Tous les anthropologues seraient d'accord, aujourd'hui, pour reconnaître que ce tableau déformait entièrement la réalité.

Cette méthode ainsi pratiquée est nommée à tort méthode comparative » et elle comportait bien peu de comparaison si l'on entend parler de comparaison analytique. Elle se bornait à rassembler des éléments qui semblaient avoir quelques caractères communs. Tout ce que l'on peut en dire, c'est qu'elle permit de faire des classifications préliminaires dans lesquelles de nombreuses observations se trouvaient placées sous un nombre limité de rubriques, apportant un semblant d'ordre qui eut son utilité. Cette méthode n'était pas une méthode comparative, c'était une méthode que les psychologues ont appelée « anecdotique ». Des quantités d'exemples de types variés étaient réunis pour illustrer une idée générale et appuyer la thèse d'un auteur. Mais on n'essayait pas de vérifier une théorie par des exemples non sélectionnés. Les suppositions les plus insensées (appelées hypothèses) se donnaient libre cours. On ignorait les règles les plus simples de la logique inductive (méthode de concordance, de différence et de variations concomitantes). Ainsi, pour ne prendre qu'un exemple, si, comme l'affirme Freud, Dieu est une projection idéalisée et sublimée de l'image du père, il faut montrer que les différentes conceptions de la divinité varient selon la place que le père occupe dans la famille des différents types de sociétés. Là encore les exemples négatifs, dans les rares cas où l'on en tenait compte, étaient rejetés comme étant des développements tardifs, décadents, des survivances ou des malices de l'évolution. Car, comme vous le verrez dans ma prochaine conférence, les premières théories anthropologiques cherchaient non seulement des explications psycho-

---

<sup>1</sup> B. Malinowski, *Crime and Custom in Savage Society*, 1926, p. 126. Traduc. franc. in *Trois essais sur la vie sociale des primitifs*. Payot, P. B. P. no 109.

logiques à la religion primitive, mais plaçaient celle-ci dans une évolution progressive ou à un stade du développement social. On construisit ainsi par déduction une chaîne de développement logique. Comme on manquait de documents historiques on ne pouvait dire avec conviction que dans tel cas particulier le développement historique correspondait à un paradigme logique - en réalité il y eut, à partir du milieu du siècle dernier, une bataille entre ceux qui étaient pour une théorie de la progression et ceux qui étaient pour une théorie de la régression, les premiers soutenant que les sociétés primitives étaient dans un état de développement progressif, quoique lent, dirigé vers la civilisation, les seconds soutenant qu'elles avaient connu des conditions de haute civilisation et étaient en régression. La discussion portait principalement sur la religion, l'une des parties considérait que les idées théologiques relativement élevées que l'on trouvait chez certains peuples primitifs étaient une lueur de vérité qui en fin de compte irait plus loin, et l'autre partie pensait que ces idées étaient des vestiges d'une civilisation plus ancienne. Herbert Spencer garda son esprit libre de tout parti-pris sur cette question<sup>1</sup>. Mais les autres anthropologues (à l'exception d'Andrew Lang et jusqu'à un certain point de Max Muller) et les sociologues étaient partisans du progressionisme. En l'absence de preuves historiques montrant les stades traversés par les sociétés évoluées, on considérait que ces étapes suivaient un ordre ascendant et souvent invariable. L'essentiel était de trouver un exemple - peu important où - qui correspondait plus ou moins à l'un des stades du développement logique et de le présenter comme une illustration ou comme une preuve - d'après les auteurs - de l'exactitude historique de tel ou tel schéma de progression régulière. Si je m'adressais exclusivement à un public d'anthropologues on m'accuserait de perdre mon temps à parler de ces procédés désuets. La création de termes spéciaux pour décrire les religions primitives a aggravé les difficultés en suggérant que la mentalité des primitifs était si différente de la nôtre que l'on ne pouvait en exprimer les idées avec notre vocabulaire et nos catégories. La religion primitive était « animiste », « pré-animiste », « fétichiste », etc. Et on emprunta aux langues indigènes des mots comme *tabou* (de Polynésie), *mana* (de Mélanésie), *totem* (des Indiens de l'Amérique du Nord) et *baraka* (des Arabes d'Afrique du nord). Je ne nie pas que les difficultés sémantiques ne soient grandes; elles sont assez considérables entre le français et l'anglais, par exemple, et le sont bien davantage lorsqu'il s'agit de transposer une langue primitive dans notre propre langue. Elles constituent le grand problème dans le domaine qui nous occupe; c'est pourquoi l'on me permettra de m'étendre sur ce sujet. Si un ethnologue affirme que pour les gens de l'Afrique centrale le mot *ango* veut dire chien, c'est absolument exact, mais il ne donne qu'un sens très limité au mot *ango*, car le sens que les indigènes attribuent au mot *ango* est très différent de ce que le mot « chien » représente pour un Anglais. Les chiens n'ont pas pour eux la même signification que pour nous - ils chassent avec eux, ils les mangent. Combien plus grand l'écart quand il s'agit de termes métaphysiques ! On peut certes utiliser des termes indigènes et montrer leur signification dans différents contextes et différentes situations. Mais c'est un moyen nettement limité. Poussé à l'extrême, il aboutirait à faire le portrait d'un peuple dans sa propre langue vernaculaire. Les dangers en sont grands. On peut standardiser le terme d'une langue vernaculaire, comme *totem*, et l'utiliser pour décrire des phénomènes qui ressemblent, chez d'autres peuples, à ce à quoi il se rapporte dans son lieu d'origine. Mais il en résulte parfois une grande

---

<sup>1</sup> H. Spencer, *The Principles of Sociology*, 1882, I, 106.

confusion, car les ressemblances peuvent être superficielles et les phénomènes en question si différents que le terme perd toute sa signification. Ce fut là en effet, comme le montre Goldenweiser, le cas du mot totem.

J'insiste sur ce fait parce qu'il a son importance pour comprendre les théories sur la religion primitive. En réalité, il est possible de trouver un terme ou une phrase dans sa propre langue pour traduire une idée indigène. Nous pouvons traduire tel mot indigène par « dieu », « esprit », ou « âme », mais nous devons non seulement nous demander ce que ce mot veut dire pour les indigènes, mais aussi ce que le mot par lequel on le traduit veut dire pour le traducteur et ses lecteurs. Il faut donc définir les deux sens; et il ne peut y avoir au mieux que recouvrement partiel de la signification entre les deux mots.

Les difficultés sémantiques sont toujours considérables et ne sont jamais résolues que partiellement. On peut considérer le problème qu'elles représentent en sens inverse, par exemple l'effort que font les missionnaires pour traduire la Bible dans les langues indigènes. Lorsque les concepts métaphysiques grecques furent exprimés en latin, le résultat fut regrettable et donna lieu à des erreurs d'interprétation. Puis on traduisit la Bible en différentes langues européennes, anglais, français, allemand, italien, etc. Il m'a paru extrêmement instructif d'en choisir un passage, un psaume par exemple, et d'étudier la marque que ces différentes langues, avec leurs caractères particuliers, lui ont donnée. Ceux qui savent l'hébreu ou d'autres langues sémitiques peuvent compléter ce jeu en traduisant ces versions dans l'idiome primitif pour voir l'effet obtenu.

Combien plus désespéré est le cas des langues primitives ! J'ai lu quelque part que des missionnaires avaient essayé de traduire le mot « agneau » dans l'idiome des esquimaux, comme dans « paisez mes agneaux ». On peut, bien sûr, rendre cette phrase en se référant à quelque animal familier des Esquimaux, en disant par exemple « paisez mes phoques », mais on remplace ainsi ce qu'était un agneau pour un berger hébreu par ce qu'est un phoque pour un Esquimau. Comment peut-on communiquer le sens d'une phrase comme : les chevaux des Égyptiens sont « chair et non esprit » à une population qui n'a jamais vu un cheval et qui n'a aucune notion correspondant à l'idée que les Hébreux se faisaient de l'esprit. Ces exemples sont banals. Qu'on me permette d'en présenter deux autres plus compliqués. Comment traduire la phrase suivante en hottentot : Même si je parlais la langue des hommes et des anges, si je n'ai pas la charité... ? Tout d'abord, il faut savoir comment les auditeurs de saint Paul comprenaient ce passage et, en dehors de « langue des hommes et des anges », quelle érudition les exégètes n'ont-ils pas dépensée pour élucider le sens de eros, agape, et caritas ! Ensuite, il faut trouver des équivalents hottentots, et comme il n'en existe pas, on fait ce que l'on peut, au petit bonheur. Et comment rendre en amérindien « Au commencement était le Verbe » ? Même en anglais (In the beginning was the Word), pour arriver à cette traduction il faut faire des recherches théologiques. Les missionnaires ont lutté vaillamment et avec beaucoup de sincérité pour surmonter ces difficultés, mais d'après l'expérience que j'ai acquise, je crois que ce qu'ils enseignent aux indigènes est parfaitement inintelligible et beaucoup d'entre eux le reconnaissent volontiers. La solution qu'ils adoptent souvent consiste à transformer la mentalité des enfants indigènes pour leur donner une mentalité de petits Européens, mais c'est une

solution qui n'en est pas une. Ayant attiré votre attention sur ce problème du missionnaire, il me faut l'abandonner car ces conférences n'ont pas pour sujet l'œuvre missionnaire.

Je ne discuterai pas non plus de la question de la traduction en général, car on ne peut le faire brièvement. Tout le monde connaît la formule « *traduttore, traditore* ». Si j'en fais mention dans cette conférence d'introduction, c'est qu'en jugeant de la valeur des théories sur la religion primitive, il faut avoir présente à l'esprit la signification que les savants attachaient aux mots qu'ils utilisaient. Si l'on veut comprendre comment ils interprétaient la mentalité primitive il faut comprendre leur propre mentalité et la position dans laquelle ils se trouvaient, il faut entrer dans leur manière de considérer les choses, une manière qui tenait à leur classe sociale, à leur sexe, à leur époque. Pour ce qui est de la religion, ils avaient tous, autant que je sache, une forme ou une autre de religion. Citons des noms que vous connaissez bien : Tylor était quaker, Frazer presbytérien, Marett anglican, Malinowski catholique, alors que Durkheim, Lévy-Bruhl et Freud étaient d'origine juive; mais à une ou deux exceptions près, quels que fussent leurs antécédents et leur formation, ceux qui eurent le plus d'influence à l'époque où ils écrivirent furent des auteurs agnostiques ou athées. La religion primitive n'avait pas à leurs yeux une valeur différente de celle des autres croyances religieuses, c'était une illusion. Ils ne se demandaient pas, comme le dit Bergson, comment « des êtres doués de raison pouvaient et peuvent encore accepter des croyances et des pratiques qui sont contraires à la raison »<sup>1</sup>. Mais les convictions optimistes des philosophes rationalistes du dix-huitième siècle - à savoir que si les hommes sont stupides et mauvais c'est parce que les institutions sont mauvaises et s'ils ont de mauvaises institutions c'est parce qu'ils sont ignorants et superstitieux et s'ils sont ignorants et superstitieux c'est qu'ils ont été exploités, au nom de la religion, par des prêtres rusés et cupides et par les classes sociales sans scrupules qui soutenaient ceux-ci - ces convictions, ils les partageaient plus ou moins consciemment, elles étaient contenues, plus ou moins implicitement, dans leurs idées et leurs concepts. Il faut que nous nous rendions compte de ce qu'était l'intention d'un grand nombre de ces savants si nous voulons comprendre leurs théories. Ils cherchèrent et trouvèrent dans les religions primitives une arme qui, croyaient-ils, leur permettrait de porter un coup mortel au christianisme. Si l'on pouvait expliquer et démolir la religion primitive en montrant ce qu'elle avait d'insensé et d'absurde, en montrant qu'elle était un mirage provoqué par une tension de l'émotivité ou par sa fonction sociale, il en découlait que les grandes religions pouvaient être discréditées de la même façon et supprimées. Dans certains cas, cette intention est à peine dissimulée - chez Frazer, King et Clodd, par exemple. Je ne mets pas en doute leur sincérité et, comme je l'ai écrit par ailleurs<sup>2</sup>, ils ont ma sympathie mais non mon approbation. Mais la question n'est pas de savoir s'ils ont eu raison ou tort, ce qu'il faut retenir, c'est que la rationalisme passionné de l'époque a dénaturé le tableau qu'ils ont établi des religions primitives et a donné à leurs oeuvres, telles qu'elles nous apparaissent aujourd'hui, un ton de suffisance qui est irritant, ou encore ridicule.

---

<sup>1</sup> H. Bergson, *Les deux Sources de la Morale et de la Religion*, p. 103.

<sup>2</sup> « Religion and the Anthropologists », Blackfriars, avril 1960. Réimprimé dans *Essays in Social Anthropology*, 1962.



Pour ces anthropologues, toute croyance religieuse était absurde et il en est de même pour nombre d'anthropologues d'hier et d'aujourd'hui. Mais à cette absurdité il fallut trouver une explication et cette explication fut offerte en termes de psychologie ou de sociologie. Les auteurs qui ont traité de la religion primitive avaient l'intention de l'expliquer par ses origines afin que ces explications servent aussi pour les caractères essentiels de toute religion, y compris les grandes religions. Explicitement ou implicitement, l'explication de la religion des peuples primitifs devait être valable pour l'origine de tout ce qu'on appelait les « premières » religions et donc pour la religion d'Israël et, par conséquent, pour le christianisme qui en découlait. Ainsi, comme le dit Andrew Lang, « le théoricien qui considère que le culte des ancêtres est la clef de toutes les croyances verra en Jéhovah un esprit ancestral développé, ou une espèce de dieu-fétiche, attaché à une pierre - peut-être la stèle funéraire d'un cheik du désert. Celui qui admire sans réserve l'hypothèse du totémisme trouvera des preuves de cette théorie dans le culte des taureaux et du veau d'or. Celui qui est partisan de l'adoration des phénomènes naturels insistera sur les rapports de Jéhovah avec l'orage, le tonnerre et le feu du Sinai » <sup>1</sup>.

On peut se demander pourquoi ces auteurs n'ont pas commencé par étudier les grandes religions dont l'histoire, la théologie et les rites étaient beaucoup mieux connus que les religions des peuples primitifs. Ils auraient procédé du plus connu au moins connu. Sans doute ont-ils laissé les grandes religions de côté pour éviter des controverses embarrassantes dans les circonstances assez délicates qui existaient alors, mais l'essentiel pour eux était de découvrir l'origine de la religion et ils pensaient la trouver dans les sociétés primitives. Certains d'entre eux ont pu prétendre que le mot « origine » signifiait non pas ancienneté dans le temps, mais simplicité des structures, persuadés qu'ils étaient que les structures simples avaient donné lieu à des développements ultérieurs. L'ambiguïté du concept de l'origine a créé énormément de confusion dans le domaine de l'anthropologie. Nous y reviendrons dans ma dernière conférence lorsque j'aurai eu l'occasion de vous présenter des exemples de théories anthropologiques sur la religion, en même temps que sur d'autres questions d'ordre général que je n'ai qu'effleurées jusqu'ici. Remarquons seulement que si les auteurs des ouvrages que nous allons examiner avaient lu attentivement la théologie, l'histoire, l'exégèse, l'apologétique et la symbolique chrétiennes, ils eussent été mieux placés pour apprécier les idées et les pratiques religieuses des primitifs. Mais parmi ces savants qui croyaient faire autorité en matière de religion primitive, rares étaient ceux qui avaient une connaissance profonde des religions historiques, de ce que croient les fidèles, du sens qu'ils attachent aux rites et des sentiments qu'ils éprouvent.

Je ne veux pas dire par là qu'il faut que l'anthropologue pratique une religion et je veux que cette question soit claire et sans équivoque. Que les idées religieuses soient vraies ou fausses ne concerne pas l'anthropologue. Il n'a aucune possibilité de savoir si les êtres spirituels des religions primitives ont une existence ou n'en ont pas, c'est une chose qu'ils n'a pas à considérer. Pour lui, les croyances sont des faits sociologiques, non des faits théologiques, et il ne s'occupe que des rapports qu'ont ces faits entre eux ou avec d'autres faits sociaux. Les problèmes qu'il étudie sont scientifiques, non pas métaphysiques, ni ontologiques. La méthode qu'il emploie est ce qu'on

---

<sup>1</sup> Andrew Lang, *The Making of Religion*, 1898, p. 294.

appelle souvent la méthode phénoménologique - étude comparée des croyances et des rites, tels que dieu, sacrement et sacrifice - pour déterminer ce à quoi ils répondent, ainsi que leur signification sociale. La valeur de la croyance appartient au domaine de ce qu'on peut appeler la philosophie de la religion. C'est précisément parce qu'un grand nombre d'anthropologues ont pris une position théologique, quoique négative et implicite, qu'ils ont cherché à donner aux phénomènes religieux primitifs une explication causale et qu'ils ont dépassé, me semble-t-il, les limites légitimes du sujet.

Je passerai ultérieurement en revue les théories anthropologiques sur la religion. Permettez-moi de vous dire que j'ai lu les ouvrages dont je ferai la critique, car il arrive trop souvent que des étudiants ne connaissent un auteur qu'à travers ce que l'on a écrit sur lui (les livres de Lévy-Bruhl, par exemple, ont été fréquemment présentés sous un faux jour par des personnes qui les ont lus sans application ou ne les ont pas lus du tout). En faisant la revue de ces documents, nous constaterons qu'il me sera souvent inutile de souligner les imperfections de tel ou tel point de vue, parce que d'autres auteurs que nous mentionnerons par la suite ont fait cette critique. Cela dit, j'ajouterai (et je suis sûr que vous m'approuverez) qu'il est impossible d'admettre qu'il n'y a qu'une manière d'exposer et de considérer les phénomènes sociaux et que si vous avez raison les autres ont tort. Il n'y a aucune raison a priori pour que les théories tendant à expliquer la religion primitive en termes de raisonnement, d'émotivité et de fonction sociale ne soient pas toutes exactes, se complétant les unes les autres; néanmoins, j'avoue ne pas en être persuadé. L'interprétation peut se faire à différents niveaux. De même, il n'y a pas de raison pour que plusieurs explications différentes, du même genre, ou au même niveau, ne soient pas toutes exactes si elles ne se contredisent pas, car chacune d'elles peut expliquer des caractères différents du même phénomène. En vérité, toutes les théories que nous allons examiner ensemble me paraissent peu admissibles et même, étant donné la façon dont elles ont été exposées, inacceptables parce qu'elles contiennent des contradictions et des illogismes, parce qu'on ne peut démontrer qu'elles sont justes ou fausses - et finalement parce que les faits ethnographiques les démolissent.

Un mot pour finir : certaines personnes, aujourd'hui, sont choquées d'entendre parler de populations « primitives » ou « indigènes » et à plus forte raison de « peuplades sauvages ». Mais je suis parfois obligé d'employer les désignations de mes auteurs, qui écrivaient dans la langue d'une époque où l'on ne risquait pas de blesser les populations dont il était question dans ces livres, au temps de la prospérité et du progrès victoriens, de notre contentement béat et de notre splendeur passée. Mais ces mots, je les emploie en leur donnant une valeur arbitraire, comme dit Weber, et on ne peut rien leur reprocher au point de vue étymologique. En tout cas, l'emploi du mot « primitif » pour désigner des peuples qui vivent en micro-société avec une culture matérielle très simple et sans littérature, est trop fermement établi pour qu'on puisse l'abandonner. C'est regrettable, car jamais terme ne causa plus de confusion parmi les anthropologues; ce mot ayant une signification logique et une signification chronologique, les savants les plus sérieux, eux-mêmes, les ont souvent confondues.

Voilà les remarques que j'avais à faire à titre d'introduction et qui étaient nécessaires avant de nous embarquer sur l'océan des idées du passé. Comme c'est le cas pour toute forme de science, nous trouverons des tombes de marins naufragés sur



plus d'une île. Mais en considérant l'ensemble de l'histoire de la pensée des hommes, ne désespérons pas d'en savoir si peu sur la nature de la religion primitive, ou de la religion en général, ou d'avoir à repousser, parce qu'elles sont simplement conjecturales et spécieuses, des théories qui cherchent à l'expliquer. Mais prenons plutôt courage et poursuivons notre étude en nous inspirant du marin mort de l'épigramme de l'anthologie grecque :

Un marin naufragé, enterré sur cette côte  
Vous invite à prendre la mer  
Bien des fois, lorsque nous étions perdus, plus d'une vaillante barque  
Résista à la tempête.

---

## 2

---

# THÉORIES PSYCHOLOGIQUES

[Retour à la table des matières](#)

La théorie du Président de Brosses <sup>1</sup>, contemporain et correspondant de Voltaire, selon laquelle le fétichisme était à l'origine de la religion, fut admise jusqu'au milieu du siècle dernier. Cette thèse, qui fut reprise par Comte <sup>2</sup>, était la suivante: le fétichisme était, d'après les marins portugais, le culte que les nègres des côtes de l'Afrique occidentale pratiquaient envers les animaux et les objets inanimés, culte qui en se développant a donné le polythéisme, puis le monothéisme. Cette thèse a été remplacée par des théories, rédigées en termes savants et sous l'influence de la psychologie associationniste de l'époque, que l'on peut désigner sous le nom de la théorie de l'esprit ou théorie de l'âme, *qui* l'une et l'autre considèrent que l'homme primitif est essentiellement doué de raison, bien *qu'il* n'explique les phénomènes troublants que d'une manière erronée et maladroite.

Mais avant d'être acceptées, ces théories furent en rivalité avec les théories de l'école naturiste, dispute d'autant plus violente que les unes et les autres étaient

---

<sup>1</sup> Ch. de Brosses, *Du culte des dieux fétiches ou parallèle de l'ancienne religion de l'Égypte avec la religion actuelle de Nigritie*, 1760.

<sup>2</sup> Comte, *Cours de philosophie positive*, édit. 1908, 52e-54a leçon.

défendues par des intellectuels. Pour commencer je parlerai brièvement de l'explication de l'origine de la religion par le mythe de la nature, d'une part parce qu'elle fut la première explication, au point de vue chronologique et aussi parce qu'il y eut plus tard une réaction contre les théories animistes, la mythologie de la nature ayant été abandonnée, du moins en Angleterre.

L'école des mythes naturels fut surtout une école allemande qui s'intéressait principalement aux religions indo-européennes. La thèse qu'elle soutenait était que les dieux de l'antiquité et les dieux de partout et de tous les temps, n'étaient que des phénomènes naturels personnifiés - le soleil, la lune, les étoiles, l'aurore, le renouveau du printemps, les grands fleuves, etc. Le représentant le plus important de cette école fut Max Müller (le fils de Wilhelm Müller, le poète romantique) - savant allemand appartenant à la section du mythe solaire de cette école (il y avait pas mal de querelles parmi les différentes sections); il passa la plus grande partie de sa vie à Oxford où il fut professeur et Fellow of All Souls. Linguiste remarquable, spécialiste de sanscrit, c'était un grand érudit. On l'a très injustement dénigré. Il n'était pas prêt à pousser les choses aussi loin que certains de ses collègues allemands, non seulement parce qu'à Oxford, à l'époque, il était dangereux d'être agnostique, mais par conviction, parce qu'il était luthérien, croyant et sentimental. Mais il s'est beaucoup approché de leur position et à force de louvoyer, ses idées sont pesantes et confuses dans nombre de ses ouvrages. Pour lui, semble-t-il, les hommes ont toujours eu l'intuition du divin, l'idée de l'infini - l'infini et Dieu sont une seule et même chose - cette intuition leur étant donnée par les expériences sensorielles; il est donc inutile d'en chercher l'origine dans une révélation primitive ou dans un instinct religieux, comme le font certaines personnes. Toutes les connaissances humaines proviennent des sens - le toucher donnant de la réalité la plus nette impression -, tout raisonnement est fondé sur les sensations, et il en est de même de la religion : *nihil in fide quod non ante fuerit in sensu*. Or, les choses intangibles, comme le soleil et le ciel, donnèrent aux hommes l'idée de l'infini et fournirent matière à créer des divinités. Max Müller ne suggère pas que la religion ait commencé par la déification des grands phénomènes naturels, mais il pense que ceux-ci ont apporté aux hommes un sentiment de l'infini et lui ont servi de symbole.

Müller s'intéressa surtout aux dieux de l'Inde et du monde classique. Mais il s'essaya aussi à interpréter certains matériaux primitifs avec la conviction que ses explications avaient une portée générale. Il soutenait que l'idée de l'infini ne pouvait s'exprimer que par des symboles ou des métaphores, fournis par certains spectacles majestueux du monde connu, tels que les astres ou plutôt leurs attributs. Mais alors ces attributs perdaient leur sens métaphorique, acquéraient une signification propre et une autonomie en tant que divinités. Le nomina devenait numina. L'on était amené ainsi à dire que les religions étaient une « maladie du langage », expression concise mais malheureuse que Müller s'efforça d'expliquer sans pouvoir la faire oublier complètement. Il s'ensuit, soutenait-il, que pour découvrir la signification de la religion des premiers hommes le seul moyen est de faire des recherches philologiques et étymologiques qui redonneront aux noms des dieux et à leurs histoires leur sens original. Par exemple: Apollon aimait Daphné. Daphné lui échappa et fut changée en laurier. Cette légende n'a aucun sens si l'on ne sait pas qu'Apollon était, à l'origine, une

divinité solaire et que Daphné - laurier en grec - veut dire aussi l'aurore. Cela nous explique le sens du mythe : le soleil chassant l'aurore.

Müller traite de la même manière les croyances en l'âme humaine et en sa forme spectrale. Lorsque les hommes voulurent exprimer une différence entre le corps et ce quelque chose qu'ils ressentaient en eux, autre que le corps, il leur vint aux lèvres le mot souffle, entité immatérielle et associée à la vie. Puis le mot « psyché » exprima le principe de la vie, l'âme, l'esprit, le moi. Après la mort, la psyché allait dans l'Hadès, lieu de l'invisible. Une fois qu'on eut établi l'opposition du corps et de l'âme dans la pensée et le langage, la philosophie s'en mêla et créa des systèmes philosophiques matérialistes et spiritualistes. Et tout cela réunit à nouveau ce que le langage avait séparé. Le langage exerce donc ainsi une tyrannie sur la pensée et celle-ci lutte constamment pour s'en libérer, mais en vain. De même, le mot esprit avait à l'origine le sens de souffle et le mot qui évoquait les mânes (des morts) était le même que celui qui signifiait les ombres. Ces expressions qui étaient figuratives à l'origine ont pris un sens concret.

Il n'est pas douteux que Müller et ses collègues, les mythologues de la nature, ont poussé leurs théories jusqu'à l'absurdité. Müller prétendait que le siège de Troie n'était qu'un mythe solaire : et pour tourner en dérision ce genre d'interprétation quelqu'un écrivit un pamphlet demandant si Max Müller lui-même n'était pas un mythe solaire ! Laisant de côté les erreurs de ces érudits, il est évident que si ingénieuses que puissent être des explications de ce genre, elles ne pouvaient s'appuyer sur des faits historiques pour emporter la conviction et n'étaient, au mieux, que des conjectures. Je n'ai pas besoin de rappeler les reproches que leurs contemporains formulèrent contre les mythologues de la nature, car Max Müller - leur principal représentant - perdit rapidement l'influence qu'il eut pendant quelque temps dans le domaine de l'anthropologie. Spencer et Tylor, ce dernier fortement soutenu par son élève Andrew Lang, étaient hostiles aux théories naturistes et ils ont abordé la question avec succès sous un angle différent.

Herbert Spencer, à qui l'anthropologie doit d'importants concepts méthodologiques qu'elle a oubliés, consacre une grande partie de son ouvrage, *The Principle of Sociology*, aux croyances primitives et bien que son interprétation soit semblable à celle de Sir Edward Tylor et publiée après *Primitive Culture* de Tylor, il avait formulé ses opinions bien avant la parution de ce livre. L'homme primitif, affirme-t-il, est doué de raison et compte tenu de ses connaissances, qui sont rudimentaires, son raisonnement et ses déductions sont justes.

En voyant le soleil et la lune, les nuages et les étoiles qui vont et viennent, il acquiert la notion de dualité, de ce qui est visible et invisible et d'autres observations viennent renforcer cette notion, les fossiles, les poussins et les oeufs, la chrysalide et le papillon, car Spencer s'était mis en tête que les populations frustes n'avaient aucune idée de l'explication naturelle, comme si elles avaient pu accomplir leurs travaux pratiques sans cela ! Et s'il existait une dualité : deux éléments de nature différente dans les choses, pourquoi pas chez l'homme ? Son ombre, son reflet dans l'eau, vont et viennent aussi. Mais ce sont les rêves, véritables aventures des -peuples primitifs, qui

donnèrent à l'homme l'idée de sa propre dualité et il identifia le moi-rêve qui erre la nuit avec le moi-ombre qui apparaît le jour. Les différentes formes d'insensibilité temporaire, le sommeil, les évanouissements, la catalepsie, etc. sont venus à l'appui de l'idée de dualité, de sorte que la mort est considérée comme une forme prolongée d'insensibilité. Et si l'homme a un double, une âme, le même raisonnement conduit à voir une âme chez les animaux, les plantes et dans les objets matériels.

Néanmoins, c'est dans la croyance aux esprits plus que dans la croyance aux âmes qu'il faut chercher l'origine de la religion. Que l'âme ait une après-vie temporaire, c'est ce que laissent supposer les morts qui apparaissent dans les rêves, tant qu'on n'a pas oublié les morts, et la première conception que l'on puisse retrouver d'un être surnaturel est celle d'un fantôme. Cette conception doit être antérieure à celle du fétiche, qui implique l'existence d'un esprit qui habite à l'intérieur de l'objet. L'idée qu'il existe des esprits se retrouve partout - ce qui n'est pas le cas pour les fétiches, qui ne sont pas caractéristiques de populations très primitives. Les esprits deviennent inévitablement des dieux; selon le mot de Spencer, les esprits de très anciens ancêtres ou de personnes supérieures devenant des divinités (doctrine de l'Evhémérisme), et les aliments et les boissons placés sur la tombe des morts devenant des libations et des sacrifices pour obtenir la faveur des dieux. Spencer conclut que « le culte des ancêtres est la racine de toute religion ».

Tout cela est présenté en termes impropres, empruntés aux sciences physiques, et dans un style résolument didactique. L'ouvrage est un ouvrage de spéculation a priori, parsemé de quelques exemples, et l'argumentation est spéculaire. C'est un bel exemple de paralogisme du psychologue introspectif auquel je ferai souvent allusion. Si Spencer avait vécu dans des conditions primitives, c'est par ce chemin, croit-il, qu'il aurait acquis les croyances qui sont celles du primitif. Il ne lui est pas venu à l'idée de se demander comment, si les idées d'âme et d'esprit découlaient d'un raisonnement aussi fallacieux au sujet des nuages et des papillons, des rêves et des transes, ces croyances ont pu persister durant des millénaires et comment il se fait qu'elles existent encore aujourd'hui chez des millions de gens civilisés.

La théorie de Tylor sur l'animisme - le mot a été créé par Tylor (théorie dont il est en partie redevable à Comte) - ressemble beaucoup à celle de Spencer, mais comme l'indique le mot anima, il insiste sur l'idée d'âme plutôt sur l'idée d'esprit. Dans les écrits anthropologiques, le terme « animisme » s'accompagne d'une certaine ambiguïté, étant parfois employé dans le sens d'une tendance des peuples primitifs à croire que, non seulement les créatures ont une vie et une personnalité, mais aussi les objets inanimés, qui ont aussi parfois une âme. La théorie de Tylor recouvre ces deux sens, mais nous sommes particulièrement intéressés ici par le second sens. A cet égard, la théorie consiste en deux thèses principales, la première concernant son origine, la seconde son développement. Les réflexions de l'homme primitif sur la mort, la maladie, les transes, les visions et surtout les rêves l'amenaient à cette conclusion qu'elles s'expliquent par la présence ou l'absence d'une entité immatérielle, l'âme. La théorie des esprits et la théorie de l'âme sont les deux versions d'une théorie des rêves sur l'origine de la religion. L'homme primitif transfère cette idée de l'âme à d'autres créatures qui lui ressemblaient de certaines manières et même à des objets inanimés qui attiraient son attention. L'âme, pouvant se détacher de son contenant, peut être

considérée comme indépendante de son enveloppe matérielle, d'où l'idée d'êtres spirituels dont l'existence constituait pour Tylor la définition minimum de la religion - et finalement ces êtres spirituels sont devenus des dieux, bien supérieurs à l'homme dont ils gouvernent la destinée.

Les objections que nous avons faites à la théorie de Spencer sont valables pour la théorie de Tylor. Comme on n'a aucun moyen de savoir comment sont nées les idées d'esprits et d'âmes, le savant attribue à l'homme primitif une construction logique et donne une explication à ses croyances. Cette théorie ressemble à l'histoire qui raconte pourquoi le léopard a des taches. Il se peut que les idées d'âme et d'esprit aient pris naissance de la manière dont Tylor l'imagine, mais rien ne le prouve. On pourrait au mieux arriver à montrer que les primitifs prennent les rêves comme preuves de l'existence des âmes et celles-ci comme preuves de l'existence des esprits, mais cela ne prouverait encore pas que les rêves aient donné naissance à cette idée, ni une âme à l'autre ; Swanton a bien raison de protester contre de telles explications causales et de demander, pourquoi lorsqu'une personne meurt et que quelqu'un rêve ensuite de ce mort, on ferait cette « déduction évidente » (Tylor) qu'il a une vie « immatérielle » séparée du corps. Déduction évidente pour qui? Le même auteur remarque aussi qu'il n'y a pas identité d'attitude envers le mort ou envers les rêves chez les peuples primitifs et qu'il faut tenir compte de ces différences si l'on accepte le terme de « déduction évidente » comme conclusion causale juste <sup>1</sup>.

Que la notion d'âme ait conduit à la notion d'esprit, cela est très douteux. Ces deux notions existent chez ce que l'on appelait les sauvages inférieurs, que l'on considérait dans la perspective évolutionniste comme les plus proches de l'homme préhistorique ; et les deux notions sont non seulement différentes mais opposées l'une à l'autre, l'esprit étant considéré comme immatériel, étranger au corps et envahissant. En réalité, Tylor n'ayant pas su faire une distinction fondamentale entre les deux notions, a commis de sérieuses erreurs au sujet de la pensée hébraïque, comme l'a montré le Dr Snaith <sup>2</sup>. Il reste aussi à prouver que les peuples les plus primitifs croient que les créatures et les objets matériels ont une âme comme la leur. Si l'animisme est prédominant chez certains peuples - au sens que Tylor donne à ce mot animisme - c'est chez des peuples de culture avancée, fait qui n'aurait pour moi aucune signification historique, mais qui viendrait à l'encontre de la thèse évolutionniste, de même que le fait que l'idée d'un dieu se trouve chez les soi-disant chasseurs et collecteurs les plus frustes. Finalement, on peut encore se demander comment, si la religion est le produit d'une illusion aussi élémentaire, elle a duré aussi longtemps.

Tylor voulait montrer que la religion primitive était rationnelle, qu'elle découlait d'observations, si insuffisantes fussent-elles, et des déductions logiques qu'on en faisait, si erronées fussent-elles, enfin qu'elle constituait une ébauche de philosophie de la nature. Dans son étude sur la magie, qu'il distinguait de la religion pour la commodité de l'exposé plus que pour des raisons d'étiologie ou de logique, il insistait sur l'élément rationnel de ce qu'il appelait « ce fatras d'absurdités ». Cette étude est aussi

---

<sup>1</sup> J. R. Swanton, « Three Factors In Primitive Religion », *American Anthropologist*, N. S. XXVI (1924), 358-365.

<sup>2</sup> N. H. Snaith, *The Distinctive Ideas of the Old Testament*, 1944, p. 148.

fondée sur de vraies observations et repose sur une classification de similarités, premier processus essentiel du savoir humain. Là où le magicien se trompe, c'est lorsqu'il conclut que, parce que les choses se ressemblent, elles ont entre elles un lien mystique, parce qu'il prend un rapport imaginaire pour un rapport réel, un rapport subjectif pour un rapport objectif. Et si l'on se demande comment des populations qui exploitent la nature et organisent aussi bien leur vie sociale font de telles erreurs, on répondra qu'elles ont de bonnes raisons de ne pas se rendre compte de la puérité de leur magie. La nature, ou la supercherie du magicien, accomplit souvent ce qu'on attribue à la magie; et si elles n'y parviennent pas, cela s'explique par la négligence ou le fait qu'on ignorait telle interdiction ou l'intervention de forces hostiles. En outre, les jugements de succès ou d'échec sont élastiques et partout il est difficile d'apprécier les faits, surtout lorsque le poids de l'autorité incite à accepter ce qui confirme, ou à rejeter ce qui contredit, une croyance. Ici, les observations de Tylor sont confirmées par les données ethnologiques.

J'ai traité rapidement les considérations de Tylor sur la magie, d'une part parce qu'elles illustrent l'interprétation intellectualiste, d'autre part parce qu'elles me conduisent directement à examiner la contribution de Sir James Frazer à la question qui nous intéresse. Frazer est le plus célèbre des anthropologues et nous lui devons beaucoup, comme à Spencer et à Tylor. *The Golden Bough*, ouvrage de labeur et d'érudition, est tout entier consacré aux superstitions primitives. Mais on ne peut dire qu'il ajoute grand-chose à la théorie de la religion de Tylor; il en aggrave plutôt la confusion en apportant deux nouvelles hypothèses, l'une pseudo-historique, l'autre psychologique. D'après Frazer, l'humanité tout entière passe par trois stades de développement intellectuel, de la magie à la religion, de la religion à la science; il est possible qu'il se soit inspiré des trois états de Comte, l'état théologique, l'état métaphysique et l'état positif ou scientifique, bien que les deux systèmes soient loin de coïncider exactement. D'autres écrivains de l'époque, par exemple King, Jevons et Lubbock et, d'un certain point de vue, Marett, Preuss et les représentants de l'école de l'Année *Sociologique*, croyaient aussi que la magie précédait la religion. En fin de compte, dit Frazer, les intelligences les plus perspicaces s'aperçurent probablement que la magie n'arrivait pas aux fins qu'elle se proposait mais, ne pouvant surmonter leurs difficultés par des moyens empiriques ni faire face à leurs crises grâce à une philosophie raffinée, ils furent le jouet d'une autre illusion et crurent que des être surnaturels pouvaient les aider. Au cours des temps, les intelligences perspicaces comprirent que les esprits n'existaient pas non plus, et cette découverte annonça l'avènement de la science expérimentale. Les arguments apportés à l'appui de cette thèse étaient, pour le moins, très superficiels et au point de vue ethnologique elle était des plus contestables. En particulier, les conclusions fondées sur les données australiennes étaient très éloignées du but et puisque l'on introduisait les Australiens pour montrer que plus la culture était simple, plus était importante la magie et moins l'était la religion, il faut noter que les peuples qui vivaient de la chasse ou en groupes, comprenant de nombreuses tribus australiennes, ont des croyances et des religions animistes et théistes. Il est évident aussi que la variété et la quantité des pratiques magiques est moins grande chez eux que dans des cultures plus avancées au point de vue technologique: il ne peut y avoir de magie agricole ou de magie de la ferronnerie s'il n'y a ni culture ni métaux.

Dans la partie psychologique de sa thèse, Frazer oppose la magie et la science à la religion, les deux premières représentant un monde soumis à des lois naturelles invariables, ce qui était aussi l'idée de Jevons <sup>1</sup>, et la religion représentant un monde où les événements dépendent du caprice des esprits. Par conséquent, tandis que ces deux étranges camarades accomplissent leurs opérations avec une tranquille confiance, le prêtre accomplit la sienne en tremblant de peur. Donc, au point de vue psychologique, la science et la magie sont semblables bien que celle-ci soit fausse et celle-là vraie. Cette analogie entre la science et la magie ne s'applique que dans la mesure où ce sont l'une et l'autre des techniques et la plupart des anthropologues considèrent ce rapprochement comme très superficiel. Frazer a commis ici la même erreur de méthode que celle que fera Lévy-Bruhl, en comparant la science moderne à la magie primitive au lieu de comparer les techniques empiriques et magiques dans les mêmes conditions culturelles.

Néanmoins, on ne peut faire litière de tout ce que Frazer a écrit sur la magie et la religion. On y trouve du bon grain. Il fut par exemple capable (en travaillant selon sa manière, avec acharnement) de démontrer ce que Condorcet et d'autres avaient simplement posé, que ceux qui gouvernent les populations les plus primitives du monde sont souvent des magiciens et des prêtres. Et, bien qu'il n'ajoute pas grand-chose à l'explication que Tylor donne de la magie, qui, selon ce dernier, serait une mauvaise application des associations d'idées, il fournit des termes de classification montrant que ces associations sont de deux espèces, les associations de similarité et les associations de contact, la magie imitative ou homéopathique et la magie contagieuse. Mais il se contenta de montrer que l'on peut discerner certaines sensations élémentaires dans les croyances et les rites magiques. Ni Tylor, ni Frazer n'ont expliqué pourquoi, dans la magie, les gens prennent des rapports imaginaires pour des rapports réels, alors que cette erreur n'existe pas dans leurs autres activités. L'erreur ici est de ne pas reconnaître que les associations sont des stéréotypes sociaux et non psychologiques et qu'elles se produisent seulement dans des situations rituelles particulières, qui ont une durée limitée, ainsi que je l'ai montré ailleurs <sup>2</sup>.

Au sujet de toutes ces théories intellectualistes, il faut dire que, si on ne peut les réfuter, on ne peut, non plus, les défendre pour la simple raison qu'il n'existe aucun document probant sur l'origine des croyances religieuses. Les stades de l'évolution qu'ont construits leurs auteurs pour suppléer aux renseignements absents, avaient peut-être une certaine logique mais étaient sans valeur, historique. Néanmoins, s'il faut laisser de côté les vagues hypothèses évolutionnistes (ou progressionnistes), il faut retenir une grande partie de ce qui concernait la faculté de raisonnement des peuples primitifs. Ils n'ont probablement pas acquis leurs croyances comme le croyaient ces auteurs, mais l'élément raison est toujours là, en dépit des observations incomplètes, des déductions erronées et des conclusions fausses. Les croyances sont toujours cohérentes et ces peuples peuvent être critiques et sceptiques jusqu'à un cer-

---

<sup>1</sup> F. B. Jevons, « Report on Greek Mythology », *Folk-Lore*, II, 2 (1891), p. 220.

<sup>2</sup> « The Intellectualist (English) Interpretation of Magic », *Bulletin of Faculty of Arts, Egyptian University (Le Caire)*, I, part 2 (1933), pp. 282-311.



tain point au sein du système de leurs croyances ; leur pensée est par conséquent intelligible pour celui qui apprend la langue et étudie le mode de vie de ces populations.

La théorie animiste dura, sous des formes variées, pendant des années sans être contestée et laissa son empreinte sur toute la littérature anthropologique actuelle - et, pour ne citer qu'un exemple, dans l'exposé complet de Dorman sur la religion des Indiens d'Amérique, toute croyance, totémisme, sorcellerie, fétichisme, est expliquée en termes d'animisme. Mais des voix de protestation commencèrent à s'élever, à la fois au sujet de la religion et au sujet de son développement.

Avant de voir ce qu'ils avaient à dire, il faut remarquer que ces critiques avaient deux avantages sur, leurs prédécesseurs. La psychologie associationniste, qui était plus ou moins une théorie mécaniste de la sensation, céda le pas à la psychologie expérimentale dont les anthropologues purent, quoique d'une manière assez sommaire, utiliser les termes ; désormais on parlera moins des facultés cognitives et davantage des facultés affectives et volitives (des éléments orectifs de l'esprit), d'instincts, d'émotions, de sentiments et plus tard, sous l'influence de la psychanalyse, de complexes, d'inhibitions, de projections, etc. La psychologie de la Gestalt et la psychologie des foules eurent aussi leur influence. Mais ce qui fut le plus important, ce furent les grands progrès de l'ethnographie dans les dernières décennies du dix-neuvième siècle et au début de ce siècle. Les auteurs bénéficièrent alors d'une abondance d'informations de meilleure qualité : études de Fison, Howitt, Spencer et Gillen sur les aborigènes australiens ; de Tregear sur les Maoris ; de Codrington, Haddon et Seligman sur les Mélanésiens ; de Nieuwenhuis, Kruijt, Wilken, Snouck Hurgronje, et Skeat et Bladgen sur les peuplades indonésiennes ; de Man sur les insulaires Andaman ; de Im Thurn et von den Steinen sur les Amérindiens ; de Boas sur les esquimaux, et, en Afrique, de Macdonald, Kidd, Mary Kingsley, Junod, Ellis, Dennet, etc.

On a vu que Frazer différait totalement de Tylor sur un point : il soutenait que la religion était précédée par une phase de magie. D'autres auteurs adoptèrent la même opinion. Un Américain, John H. King, publia en 1892 deux volumes ayant pour titre : « The Supernatural : its Origin, Nature, and Evolution » (Le Surnaturel, son Origine, sa *Nature* et son Évolution). Ils furent peu remarqués dans le climat d'animisme qui dominait alors et tombèrent dans l'oubli jusqu'au moment où Wilhelm Schmidt les fit revivre. Aussi évolutionniste et intellectualiste que ses collègues de l'époque, King pensait que les notions d'esprit et d'âme sont trop subtiles et compliquées pour des hommes frustes - opinion qui découle logiquement du principe fondamental de l'évolution, telle qu'on se la représentait en ce temps-là, et qui voulait que tout développement allât du plus simple au plus compliqué. Il estimait qu'il devait y avoir un stade antérieur à l'animisme, un stade du mana où l'idée de chance, l'idée de ruse et de mystère constituait ce qu'il appelait le céleste. Cela provenait des déductions inexactes faites à partir d'observations de processus organiques et d'états physiques qui conduisaient l'homme primitif à supposer que la vertu, le mana, était dans des objets et des événements et en faisait intrinsèquement partie. Ainsi naquit une théorie des maléfices et des charmes qui créa la magie. Puis, par des erreurs de jugement et de faux raisonnements au sujet des rêves et des névroses, on se mit à

croire aux âmes et finalement aux esprits et aux dieux, ces différents stades dépendant du développement des institutions sociales. Pour King aussi, la religion était donc une illusion et une calamité qui arrêtaient le progrès intellectuel et moral, et les populations primitives qui croient à de telles fables sont comme des petits enfants - le développement ontogénique correspondant ici au développement phylogénique (ce que les psychologues appelaient alors la théorie de la récapitulation).

Frazer et King ne furent pas les seuls à affirmer qu'antérieurement à l'animisme la religion était passée par un stade plus primitif ; Preuss en Allemagne et Marett en Angleterre soutinrent la même thèse et s'opposèrent à la théorie de Tylor qui avait fait autorité pendant plusieurs années ; mais ils contestaient surtout la question de la chronologie et de l'ordre du développement et les critiques ne purent prouver qu'il y eût jamais un stade de la pensée tel qu'ils l'affirmaient. C'est par deux de ses élèves, Andrew Lang et R. R. Marett, que Tylor fut le plus violemment attaqué.

De même que ses contemporains, Andrew Lang était un théoricien évolutionniste, mais il refusait d'admettre que les dieux tiraient leur origine des âmes et des esprits. Il écrivit avec un grand bon sens - mêlé d'absurdités - mais comme tout le monde considérait alors l'animisme comme l'origine de la religion, ce qu'il dit sur la religion primitive fut ignoré jusqu'au moment où Wilhelm Schmidt prit sa défense. Homme de lettres romantique, Andrew Lang écrivit sur le prince Charles Edward et sur Marie Stuart et fut souvent traité de littérateur et de dilettante. Il était animiste en ce sens que, comme Tylor, il pensait que la croyance aux âmes et aux esprits avait pu naître de phénomènes psychiques (rêves, etc.), mais il se refusait à admettre que l'idée de Dieu fût un prolongement tardif des notions d'âmes, de spectres et d'esprits. Il fit remarquer que la conception d'un Dieu créateur, moral, paternel, omnipotent et omniscient se trouve chez les peuples les plus primitifs du globe et s'explique probablement par ce que l'on appelait la preuve des causes finales, conclusion rationnelle chez l'homme primitif qui pense que le monde qui l'entoure doit avoir été créé par un être supérieur. Quoi qu'il en soit, d'après les critères des évolutionnistes, l'idée de Dieu, que l'on retrouve parmi les populations de culture rudimentaire, ne peut être issue des notions d'esprit ou d'âme, ou de toute autre notion. De plus, affirme Lang, ces populations, dans bien des cas, ne considèrent pas l'être suprême comme un esprit, du moins dans le sens que nous donnons à l'esprit divin - « Dieu est esprit et ceux qui le vénèrent doivent le vénérer en esprit et en vérité » - mais plutôt comme une sorte de personne. Aussi conclut-il qu'il est inutile d'aller chercher l'idée de Dieu dans des réflexions sur les rêves ou les âmes <sup>1</sup>. L'esprit-âme et Dieu ont des origines totalement différentes et il se pourrait même que le monothéisme ait précédé l'animisme, bien qu'au point de vue historique il soit impossible de lui fixer une priorité dans le temps. Mais en dépit de cette déclaration fort sensée, Lang croyait vraiment que le monothéisme était antérieur et qu'il avait été corrompu ensuite par les idées animistes. Les deux courants de la pensée religieuse se sont finalement réunis dans le christianisme, l'un venant des sources hébraïques, l'autre des sources hellénistiques.

La thèse de Marett était très différente. Non seulement il soutenait l'hypothèse d'une phase pré-animiste, mais il contestait, en s'appuyant sur la méthodologie, le

---

<sup>1</sup> Lang, *The Making of Religion*, p. 2.

raisonnement par lequel on avait expliqué la religion. L'homme primitif ne ressemblait pas du tout au philosophe « manqué » qu'on en avait fait, disait-il. Chez les premiers hommes, ce ne sont pas les idées qui provoquent l'action, mais c'est l'action qui donne naissance aux idées : « La religion du sauvage n'est pas une religion méditée, élaborée, c'est une religion dansée »<sup>1</sup>. C'est le mouvement qui est significatif dans la religion primitive, non la réflexion, et l'action découle des états affectifs. Marett tira la conclusion suivante : à l'âge, le plus ancien, pré-animiste, on ne peut différencier la religion de la magie, comme on peut le faire plus tard lorsque la religion organisée condamne la magie qui prend alors un sens péjoratif. Il lui paraissait préférable en parlant des peuples primitifs d'employer l'expression « magico-religieux » - emploi que je trouve fâcheux, mais qui fut adopté par nombre d'anthropologues, en particulier par Rivers et Seligman. Mais Marett lui-même préférait le terme de mana, terme mélanésien introduit par les anthropologues dans leur vocabulaire conceptuel et qui, me semble-t-il, eut des effets désastreux, car, bien qu'il me soit impossible de discuter ici d'une question aussi compliquée, il me paraît évident que mana n'avait pas, pour ceux qui parlaient la langue à laquelle ce mot appartenait, la signification d'une force impersonnelle - d'une conception presque métaphysique - que lui attribuaient Marett et, par exemple, King, Preuss, Durkheim et Hubert et Mauss. D'après Marett, les populations primitives ont le sentiment que certaines personnes et certains objets possèdent un pouvoir occulte et c'est la présence ou l'absence de ce sentiment qui sépare le sacré du profane, le monde du merveilleux du monde prosaïque, et les tabous ont pour fonction de séparer ces deux mondes l'un de l'autre. Et ce sentiment est un sentiment de crainte et de mystère, un mélange d'admiration, d'émerveillement, d'intérêt, de respect, peut-être même d'amour. Tout ce qui évoque ce sentiment et tout ce qui est considéré comme mystérieux est religion. Pourquoi certaines choses évoquent-elles cette attitude et d'autres pas et pourquoi certains y sont-ils sensibles et d'autres pas ? Marett ne le dit pas. En réalité, il ne donne que peu d'exemples pour l'expliquer et des exemples cités au hasard. Bien qu'à ce stade, d'après Marett, la magie ne se différencie pas de la religion, il présente cependant de la magie une explication différente, tout en lui accordant le même caractère émotionnel. La magie est produite par la tension émotionnelle. Sous le coup d'une émotion violente, amour ou haine, et dans l'impossibilité de trouver un soulagement, on recourt au monde de l'imagination pour apaiser sa tension, comme un amoureux trahi jetterait au feu le portrait d'une maîtresse infidèle. C'est ce que Marett appelle la magie rudimentaire (Vierkandt fait le même raisonnement). Quand ces situations se reproduisent souvent, la réaction se stabilise, devient ce qu'il appelle la magie développée, un mode de comportement habituel, socialement reconnu. Le magicien est alors conscient de la différence entre le symbole et la réalisation. Il sait qu'il n'agit pas réellement, que pointer sa lance sur un ennemi pendant qu'il prononce des paroles magiques contre lui, ce n'est pas la même chose que de le percer de sa lance. Il ne confond pas, comme Tylor le croyait, un rapport imaginaire avec un rapport réel et par conséquent il n'y a pas d'analogie véritable entre la magie et la science - comme le soutient Frazer - car le sauvage n'ignore pas la différence entre le rapport de cause à effet magique et le rapport de cause à effet mécanique, entre l'action symbolique et l'action empirique. La magie est donc une activité de substitution dans les situations où l'on manque de moyens pratiques pour atteindre le but,

---

<sup>1</sup> R. R. Marett, *The Threshold of Religion*, 2e édit. (1914), p. xxxi.

elle a une fonction apaisante ou stimulante et donne aux hommes courage, soulagement, espoir et ténacité. Dans un article sur la magie dans *l'Encyclopaedia of Religion and Ethics*, de Hasting, Marett donne une explication quelque peu différente, bien que toujours apaisante, de certaines formes de magie. Des situations qui se répètent dans la vie sociale engendrent des états d'intensité émotionnelle qui, s'ils ne peuvent se donner cours dans une activité pratique, comme la chasse, la lutte, l'amour, s'exhalent dans une activité secondaire ou de substitution, telle que la danse, représentant des scènes de chasse, de lutte ou d'amour. Mais ici la fonction de l'activité de substitution sert de déversoir à l'énergie inutile. Puis ces activités cessent d'être des activités de substitution pour participer à l'action empirique, conservant leur forme mimétique, bien qu'en réalité elles soient des répercussions plutôt que des imitations.

En regard de la contribution qu'il apporte à l'explication de la magie, Marett n'apporte rien de bien positif sur la religion primitive. Il s'étend longuement sur le « sacré », à la suite de Durkheim chez lequel il a abondamment puisé et il ne fait guère que jongler avec les mots. Chargé de cours dans un collège d'Oxford, il s'est trouvé, sans doute, dans une position assez équivoque - mais étant philosophe, il se tira d'affaire (ou parut se tirer d'affaire) en faisant une distinction entre l'objet de l'anthropologie sociale qui est de déterminer l'origine de la religion - mélange d'histoire et de relations de cause à effet - et l'objet de la théologie qui se rapporte à la valeur de cette religion <sup>1</sup> ; cette position, jusqu'à un certain point, est celle de nous tous. Il conclut : « En un mot, le but et le résultat de la religion primitive est d'apporter sa consécration à la vie, de stimuler la volonté de vivre et d'agir » <sup>2</sup>.

Marett est un écrivain brillant, mais ce philosophe génial et enthousiaste qui, après avoir publié un seul article, prit la tête de l'école pré-animiste, n'a pas apporté les preuves nécessaires pour étayer ses théories. Son influence, ni sa réputation, ne furent de longue durée. Lorsqu'il disait que pour comprendre la mentalité primitive il n'était pas nécessaire d'aller vivre chez les sauvages et que la salle des professeurs d'Oxford suffisait, ses propos étaient amusants et contenaient un élément de vérité, mais manquaient de sérieux et de profondeur.

Je passerai rapidement sur les œuvres nombreuses d'un autre auteur, Ernest Crawley, qui fut directeur d'école et dont les œuvres parurent à peu près en même temps que celles de Marett. Il eut le bon sens de démolir certaines théories erronées qui avaient encore cours à l'époque : théorie sur l'exogamie (mariage de groupe), le communisme primitif, mariage par capture ; mais ses contributions positives ont moins de valeur. Dans son étude sur la religion, *The Idea of the Soul*, il suppose, à la suite de Tylor, que la notion d'esprit surgit de la notion d'âme et donna l'idée de Dieu à un degré de culture plus avancé. Mais Crawley est en désaccord avec Tylor sur l'origine de la notion d'âme. L'opinion de Tylor sur cette question, déclare Crawley, ne nous mène pas plus loin que Hobbes ou Aristote et, au point de vue psychologique, il est impossible que la notion d'âme tire son origine des rêves ; elle provient

---

<sup>1</sup> Marett, « Origin and Validity in Religion » (1re édition, 1916), et « Magic or Religion? » (lot édit., 1919). *Psychology and Folklore* (1920). Cf. aussi l'article cité dans la note suivante.

<sup>2</sup> « Religion (Primitive Religion) ». *Encycl. Brit.*, 11e édit., XIX, 105.

plutôt des sensations. L'homme primitif pouvait évoquer l'image des personnes absentes et c'est de cette dualité, de cette coexistence que sont nées les notions d'âme et d'esprit ; il s'ensuit que tout ce dont on peut se faire une image mentale peut avoir une âme, bien que l'on ne se représente pas l'âme des objets inanimés comme étant douée de mouvement, comme le pensait Tylor : « L'existence spirituelle est donc une existence mentale ; le monde des esprits est un monde mental »<sup>1</sup>. Quant à Dieu ou aux dieux, ce ne sont que des assemblages d'esprits, ou des esprits d'individus éminents, ce que Spencer avait dit. La religion est donc une illusion.

Si Crawley n'avait pas écrit autre chose sur la religion, on pourrait le placer dans la catégorie des intellectualistes et les commentaires que l'on a faits sur cette catégorie s'appliqueraient à lui. Mais d'après certaines de ses oeuvres, y compris un ouvrage antérieur qui est le plus connu de tous, *The Mystic Rose* - qui personnellement me semble comme à ses contemporains presque inintelligible - il paraît avoir une théorie plus générale de la religion. Toutes les habitudes mentales de l'homme primitif sont religieuses ou superstitieuses; par conséquent il n'y a pas lieu de séparer la magie de la religion. Dans son ignorance, il vit dans un monde de mystère où il ne fait pas de distinction entre la réalité subjective et la réalité objective. Au fond de toutes ses pensées il y a la peur, particulièrement la peur des relations entre hommes et femmes. Ce sentiment est en partie instinctif et en partie dû à l'idée plus ou moins subconsciente que les propriétés et les qualités étant contagieuses, elles peuvent se transmettre par contact. Les hommes se sentent particulièrement vulnérables lorsqu'ils accomplissent des actes physiologiques, c'est-à-dire lorsqu'ils mangent ou qu'ils ont des rapports sexuels - c'est pourquoi ils accompagnent ces actes de tabous. Crawley en arrive à la conclusion suivante : « Toutes les conceptions religieuses viennent d'origines fonctionnelles physiologiques et psychologiques plus ou moins constantes »<sup>2</sup>. Il parle même de « pensée physiologique », le processus fonctionnel produisant, par réflexe plus ou moins organique, des idées relatives à ces fonctions. D'après cette théorie, la religion primitive se réduit en somme à des tabous, qui sont des produits de la peur; les esprits auxquels croient les peuples primitifs n'étant que des concepts de danger et de peur. Il me paraît difficile de concilier cette position avec l'idée que l'âme est « le fondement de toute religion »<sup>3</sup>, exprimée dans *The Idea of the Soul* ; mais, comme je l'ai déjà dit, je trouve que Crawley est un écrivain qui manque de clarté. Néanmoins, il conserve le même thème dans tous les livres : la religion n'est finalement que le produit de la peur, de la méfiance, du manque d'initiative, de l'ignorance et de l'inexpérience de l'homme primitif. La religion n'est donc pas une chose en soi, un aspect de la vie sociale, mais plutôt une tendance qui s'infiltré dans toutes ses parties et qui se rapporte aux processus fondamentaux de la vie organique et aux conditions climatiques. L'instinct vital, la volonté de vivre, se confond avec le sentiment religieux. La religion donne un caractère sacré à tout ce qui donne la vie, la santé et la force. Si nous demandons ce qu'est le sentiment religieux on nous répond que ce n'est pas quelque chose de spécifique, « mais que c'est la tendance ou la qualité de tout sentiment qui aboutit au sacré »<sup>4</sup>. De la théorie de

<sup>1</sup> A. E. Crawley, *The Idea of the Soul*, 1909, p. 78.

<sup>2</sup> Crawley, *The Mystic Rose*, édit 1927, 1, 86.

<sup>3</sup> Crawley, *The Idea of the Soul*, 1909, p. 1.

<sup>4</sup> Crawley, *The Tree of Life* 1905, p. 209

Crawley, il ressort, comme il le dit lui-même, que plus il y a de danger, plus il y a de religion, c'est pourquoi les peuples qui en sont aux premiers stades de la culture sont plus religieux que ceux de culture avancée et les femmes plus religieuses que les hommes ; et il ressort aussi que Dieu est un produit des processus psycho-biologiques.

Avant de discuter des explications de Marett et de Crawley sur la religion et la magie, examinons encore quelques exemples similaires.

Je pense qu'il me faut dire ici quelques mots sur Wilhelm Wundt qui eut pas mal d'influence en son temps, et dont on ne parle plus guère aujourd'hui. C'est un écrivain éclectique qui n'est pas facile à situer. Son ouvrage, *Völkerpsychologie*, influence certainement Durkheim, mais on peut dire que dans l'ensemble ses explications étaient psychologiques, en même temps qu'évolutionnistes, spéculatives et souvent fastidieuses. Les idées qui ne relèvent pas directement de la perception, les idées mythologiques, comme il les appelle, ont leur origine dans les processus d'émotivité (surtout la peur - *Scheu*), « qui sont projetées à l'extérieur, dans l'environnement »<sup>1</sup>. Ce sont d'abord les croyances à la magie et aux démons, et c'est seulement au stade suivant de l'évolution - à l'âge totémique - que nous trouvons les débuts de la religion proprement dite, le culte des animaux. Puis le totémisme s'atténue, l'ancêtre-totem du clan est remplacé par l'ancêtre humain qui devient l'objet du culte. Le culte des ancêtres aboutit alors au culte du héros, puis au culte des dieux - l'âge des héros et des dieux. Le stade final est l'âge humaniste avec son universalisme religieux. Peut-être devrait-on intituler tout cela philosophie de l'histoire plutôt qu'anthropologie. C'est une lecture qui paraît aujourd'hui fort étrange à un ethnologue.

Nous sommes maintenant arrivés à une époque où les anthropologues travaillant sur le terrain ont étudié eux-mêmes les populations indigènes et non plus d'après des récits écrits par des observateurs inexpérimentés. R. H. Lowie, dont l'étude sur les Indiens Crow apporta une importante contribution à la recherche anthropologique, nous dit que la religion primitive se caractérise par « un sens de l'Extraordinaire, du Mystère ou du Surnaturel »<sup>2</sup> (remarquez les majuscules) et la réaction religieuse est une réaction de « stupéfaction, de respect mêlé de crainte ; et sa source est dans le Surnaturel, l'Extraordinaire, l'Étrange, le Sacré, le Divin »<sup>3</sup> (remarquez les majuscules). Comme Crawley, il pense qu'il n'y a pas de comportement spécifiquement religieux, qu'il n'y a que des sentiments religieux, et que la croyance des Indiens Crow en l'existence de l'esprit des morts n'est pas une croyance religieuse, parce que le sujet n'éveille pas pour eux d'intérêt émotionnel; ainsi l'athée militant et le prêtre peuvent être l'un et l'autre des individus religieux, s'ils éprouvent les mêmes sentiments, et le dogme chrétien et la théorie de l'évolution biologique peuvent être l'un et l'autre des doctrines religieuses. Le positivisme, l'égalitarisme, l'absolutisme et le culte de la raison ne se distinguent pas de la religion ; le drapeau d'un pays est un symbole religieux typique. Lorsque la magie est associée à l'émotion, elle est reli-

---

<sup>1</sup> W. Wundt, *Elements of Folk Psychology*, 1916, p. 74.

<sup>2</sup> R. H. Lowie *Primitive Religion*, 1925, p. xvi.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 322.



gion. Autrement elle est, au point de vue psychologique, l'équivalent de notre science, comme le dit Frazer.

Paul Radin, américain lui aussi, qui fit une étude remarquable sur les Indiens Winnebago, adopta presque la même position. Il n'existe pas de comportement spécifiquement religieux, il n'existe qu'un sentiment religieux, une sensibilité plus que normale à certaines croyances et à certaines coutumes, « qui se manifeste par une émotion, un sentiment d'exaltation et de crainte et un abandon complet aux sensations extérieures »<sup>1</sup>. Presque toutes les croyances peuvent s'associer à ce sentiment religieux, mais il s'associe surtout au succès, au bonheur, à une longue vie (on trouve ici l'écho de la « religion de l'esprit sain »); et l'émotion religieuse est particulièrement évidente au cours des crises de la vie, telles que la puberté et la mort. Lorsque ce que l'on considère comme de la magie suscite une émotion religieuse, il y a religion. Autrement c'est du folklore.

Je citerai un autre anthropologue américain, et des plus brillants, Goldenweiser : il affirme que les deux royaumes du surnaturel, magie et religion, se caractérisent l'un et l'autre par le « frisson religieux ».

Tous ces anthropologues ont une dette de reconnaissance envers Malinowski, pour le travail qu'il a accompli sur le terrain - mais dans ses écrits théoriques il manifeste peu d'originalité et peu d'idées personnelles. Malinowski établit une différence, comme d'autres le firent, entre le sacré et le profane et déclare que le sacré se distingue en ce que ses actes sont toujours exécutés avec révérence et une crainte mêlée de respect. La magie diffère de la religion parce que les rites religieux n'ont pas de but ultérieur, l'objectif étant atteint dans l'accomplissement même des rites -cérémonies de la naissance, de la puberté, de la mort - alors que la magie prétend arriver, à ses fins grâce aux rites, mais non trouver ses fins en eux; ainsi les rites favorisent la pêche ou la culture. Cependant, au point de vue psychologique, magie et religion sont semblables car elles ont l'une et l'autre une fonction apaisante, de « purgation » des passions (catharsis). Devant les crises de la vie, et spécialement devant la mort, les hommes anxieux et effrayés trouvent un adoucissement dans l'accomplissement des rites religieux. La discussion de Malinowski sur la magie, dans ses derniers écrits<sup>2</sup>, suit de si près une partie de la thèse de Marett qu'il est inutile d'en parler. La magie, comme la religion, fonctionne dans des situations de trouble et d'agitation. Les hommes n'ont pas les connaissances nécessaires pour surmonter leurs difficultés par des moyens empiriques, c'est pourquoi ils emploient la magie comme activité de substitution et elle apaise la tension causée par l'impuissance et le désir, tension qui menace de compromettre le succès de leur entreprise. D'où la forme mimétique des rites, l'accomplissement d'actes inspirés par les buts désirés. La magie produit donc les mêmes résultats subjectifs que l'action empirique, elle fait renaître la confiance et quelle que soit la voie où sont engagés les gens, ils peuvent continuer à la suivre.

---

<sup>1</sup> P. Radin, *Social Anthropology*, 1932, p. 244.

<sup>2</sup> Malinowski, « Magie, Science and Religion », *Science, Religion and Reality*, 1925. Dans un article antérieur, « L'aspect économique des cérémonies Intichiuma », *Festschrift Tillegnäd Edward Westermarck*, 1912, il s'intéresse davantage au rôle de la magie, en particulier à l'élément magique du totémisme, dans l'évolution économique.

Sans commentaires critiques, d'autres ont accepté cette explication, Driberg<sup>1</sup> et Firth<sup>2</sup> par exemple. En fait, il n'était pas rare de trouver des explications par l'émotivité chez les auteurs de l'époque. Même un spécialiste de la vie primitive aussi pondéré que Thurnwald soutint que les populations primitives confondent une relation imaginaire avec une relation réelle - formule Tylor-Frazer - et que leurs actions magiques sont si chargées d'émotion, leurs désirs si violents, qu'elles paralysent toutes les manières de penser qui dominent les autres aspects de leur vie<sup>3</sup>. Peut-être le meilleur exposé sur ce point de vue - à savoir que la magie est un produit d'états émotionnels, désir, crainte, haine, etc. ayant pour fonction de soulager les hommes de leur anxiété - est-il celui du psychologue Carveth Read, dans un ouvrage qui semble avoir complètement échappé à l'attention des anthropologues: *The Origin of Man and of his Superstitions*<sup>4</sup>. Il traite de la magie et de l'animisme sous le titre « croyances d'imagination » qu'il oppose aux « croyances de perception », qui sont celles du bon sens et de la science et découlent des perceptions sensorielles.

Il est nécessaire de dire au moins quelques mots de la contribution apportée par Freud. Van der Leeuw, parmi d'autres, ouvre un accès pratique à la pensée de Freud. Les peuples primitifs, dit-il, ne perçoivent pas les contradictions qui sont à la base de leurs pensées parce qu'« un besoin affectif impérieux les empêche de voir la vérité »<sup>5</sup>. Ils ne voient que ce qu'ils veulent bien voir, et c'est particulièrement le cas de la magie. Lorsqu'il se trouve dans une impasse, l'individu a le choix : soit en sortir par sa propre ingéniosité, soit se retirer en lui-même et surmonter l'obstacle en se laissant emporter par son imagination capricieuse; il peut se tourner à l'extérieur ou au-dedans ; au-dedans, c'est la méthode de la magie, ou pour employer un terme psychologique, *l'autisme*. Les magiciens croient pouvoir changer le monde par des incantations et des charmes, ils appartiennent donc à cette noble catégorie de gens qui donnent à la pensée une importance de premier plan: enfants, femmes, poètes, artistes, amants mystiques, criminels, rêveurs et fous. Tous cherchent à aborder la réalité par le même mécanisme psychologique.

Cette priorité accordée à la pensée, cette conviction qu'il est possible à l'esprit de briser le dur mur de la réalité, ou même de le supprimer, Freud dit en avoir fait la preuve chez ses malades névrosés, c'est ce qu'il appelle « la toute-puissance de la pensée » (*Allmacht der Gedanken*). Les rites magiques et les charmes de l'homme primitif correspondent psychologiquement aux actes obsessionnels et aux formules de protection des malades névrosés. Le névrosé, comme le sauvage, « croit qu'il peut, par sa pensée, changer le monde extérieur »<sup>6</sup>. Ici encore nous avons devant nous un parallélisme entre le développement ontogénique et le développement phylogénique : l'individu passe par trois phases de la libido, narcissisme, découverte de l'objet, caractérisée par le fait d'être sous la dépendance des parents, et état de maturité où l'indivi-

<sup>1</sup> J. H. Driberg, *At Home with the Savage*, s. d. (1932), p. 188.

<sup>2</sup> R. Firth, « Magie. Primitive », *Encycl. Brit.*, éd. 1955, p. XIV.

<sup>3</sup> R. Thurnwald, « Zauberei, Allgemein », *Reallexikon der Vorgeschichte*, 1929.

<sup>4</sup> C. Read, *The Origin of Man and of his Superstitions*, 1920.

<sup>5</sup> G. Van der Leeuw, « La structure de la mentalité primitive », *La Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuse*, 1928, p. 14.

<sup>6</sup> Freud, *Totem et Tabou*.



du accepte la réalité et s'adapte à elle. Ces trois phases correspondent psychologiquement aux trois phases du développement intellectuel de l'homme, la phase animiste (Freud appelle ainsi ce que d'autres appellent phase de la magie), la phase religieuse et la phase scientifique. Dans la phase narcissique, qui correspond à la phase de la magie, l'enfant, incapable de satisfaire ses désirs par ses propres mouvements, compense en surmontant ses difficultés par l'imagination et en substituant la pensée à l'action ; il est alors dans des conditions psychiques analogues au magicien ; et le névrosé est aussi comme le magicien, ils surestiment l'un et l'autre le pouvoir de la pensée. En d'autres termes, c'est la tension, un sens aigu de frustration, qui donne naissance au rituel magique qui a pour fonction d'alléger cette tension. La magie accomplit donc le désir de celui qui éprouve une satisfaction par le mécanisme de l'hallucination.

La religion est également illusion. Elle est engendrée et se maintient par le sentiment de culpabilité. Freud raconte une histoire que seul un génie pouvait se permettre de raconter car aucune preuve ne vient l'appuyer; mais on peut dire que c'est une histoire psychologique et vraie dans le sens où un mythe est vrai, bien qu'il soit inacceptable littéralement au point de vue historique. Il était une fois -l'histoire commence comme un conte de fées - à l'époque où les hommes ressemblaient plus ou moins aux singes, un mâle qui exerçait sa domination sur toute sa horde et qui gardait pour lui toutes les femelles <sup>1</sup>. Désireux de profiter, eux aussi, des femmes, ses fils se révoltèrent contre ce monopole et cette tyrannie, ils le tuèrent et le mangèrent au cours d'un festin anthropophage, idée que Freud emprunta à Robertson Smith. Les fils eurent ensuite des remords et instituèrent des tabous à propos de la consommation de leur totem qu'ils identifèrent avec leur père. Ils ne procédaient à cette cérémonie que de temps en temps, commémorant et renouvelant ainsi leur culpabilité; et ils instituèrent ensuite l'interdiction de l'inceste, interdiction qui est l'origine de la culture, car la culture découle de la renonciation. La théorie de la religion de Freud est contenue dans cette histoire allégorique, car le père dévoré c'est aussi Dieu. On peut considérer que ce mythe est un mythe étiologique qui explique le fondement du drame de ces familles viennoises dont Freud analysa cliniquement les maux et qu'il crut pouvoir appliquer pour l'essentiel à toutes les familles en général, étant donné qu'il découlait de la structure familiale. Il me paraît inutile d'entrer dans les détails. Nous connaissons tous les caractères principaux de sa thèse : les enfants aiment et détestent à la fois leurs parents ; le fils, du fond de son inconscient, veut tuer son père et posséder sa mère (complexe d'Oedipe) et la fille, du fond de son inconscient, veut tuer sa mère et être possédée par son père (complexe d'Électre).

A la surface, l'affection et le respect sont sauvegardés, et un sentiment de confiance et de dépendance se faisant jour, on projette le père qu'on idéalise et par sublimation on crée l'image paternelle de Dieu. La religion est par conséquent une illusion, et Freud intitule son ouvrage *L'avenir d'une illusion* <sup>2</sup>; mais ce n'est une illusion

---

<sup>1</sup> Freud prit cette idée chez J. J. Atkinson. Atkinson était le cousin germain d'Andrew Lang qui publia un article « Primal Law » en supplément de son ouvrage *Social Origins*, 1903. Rien n'a pu être découvert correspondant à cette famille cyclopéenne.

<sup>2</sup> *L'avenir d'une illusion*, 1928.

qu'objectivement, car subjectivement, ce n'en est pas une, car ce n'est pas le produit d'une hallucination - le père existe réellement.

On peut se livrer là-dessus à d'infinies interprétations. J'ai pris un exemple dans l'excellent ouvrage de Frederick Schleiter sur la religion primitive et je cite ses paroles ironiques à propos de *A Text-book of Mental Diseases*, de Tanzi :

Sur un rythme doux, avec des métaphores bien choisies et de brillants artifices de rhétorique, il présente un parallélisme - profond, fondamental et inébranlable - entre la religion primitive et la paranoïa... Néanmoins, ceux dont les dispositions de caractère ou le raisonnement rationnel souhaitent trouver une certaine justification et une certaine dignité dans la religion de l'homme primitif, trouveront quelque consolation dans le fait que Tanzi n'établit pas de parallélisme entre les processus mentaux de l'homme primitif et ceux de la démence précoce <sup>1</sup>.

La magie et la religion sont donc réduites l'une et l'autre à des états psychologiques : tensions, frustrations, émotions, sentiments, complexes et déceptions de toute espèce.

J'ai donné des exemples d'interprétations émotionnelles de la religion. Que devons-nous conclure de tout cela? Pour ma part, je pense que ces théories sont, pour la plupart, des conjectures, du genre de « si j'étais un cheval », avec cette différence que, au lieu de dire : « si j'étais un cheval je ferais ce que font les chevaux pour une raison ou une autre », on dit : « je ferais ce que font les chevaux d'après tel ou tel sentiment que l'on suppose pouvoir attribuer aux chevaux ». Si nous devons accomplir les mêmes rites que les primitifs, nous supposons que nous serions dans un état d'agitation émotionnelle, car autrement notre raison nous dirait que les rites sont objectivement inutiles. Il me semble que ceux qui présentent ces conclusions et même ceux qui ont eu l'occasion de faire des études sur le terrain ont fort peu de preuves pour les justifier.

Ici nous devons nous poser quelques questions. Quelle est donc cette crainte que les auteurs que j'ai cités disent être caractéristique du sacré? Certains d'entre eux affirment que c'est une émotion spécifiquement religieuse, d'autres affirment qu'il n'existe pas d'émotion spécifiquement religieuse. Quoi qu'il en soit, comment peut-on savoir qu'une personne éprouve de la crainte ou une émotion? Comment reconnaître - ce sentiment? Comment le mesurer? En outre, comme l'admet Lowie et comme d'autres l'ont souvent fait remarquer, on trouve les mêmes états émotionnels dans des formes de comportement qui sont tout à fait différentes et même opposées, par exemple le comportement d'un pacifiste et d'un militariste. Si les anthropologues devaient classer les phénomènes sociaux d'après les émotions qui sont censées les accompagner, il n'en résulterait que chaos car ces états émotionnels, à supposer qu'ils soient présents, varient non seulement d'individu à individu, mais chez le même individu en différentes occasions et même à différents moments du même rite. Il est absurde de mettre un prêtre et un athée dans la même catégorie, comme le fait Lowie;

---

<sup>1</sup> F. Schleiter, *Religion and Culture*, 1919, pp. 45-47 (à propos de Tanzi, *A Textbook of mental Disease* traduction anglaise, 1909).

et il serait encore plus absurde de dire que, lorsqu'un prêtre dit sa messe, il n'accomplit un acte religieux que s'il est dans un certain état émotionnel; et en tout cas, comment pourrait-on connaître son état émotionnel? Si nous devons classer et expliquer le comportement social par des états psychologiques supposés, nous obtiendrions vraiment d'étranges résultats. Si la religion se caractérise par un sentiment de peur, alors on pourrait dire qu'un individu qui fuit précipitamment devant un buffle qui l'attaque accomplit un acte religieux. Et si la magie se caractérise par sa fonction apaisante (catharsis), alors on pourrait dire qu'un médecin qui, par des moyens classiques, guérit un malade de ses angoisses, accomplit un acte magique.

D'autres considérations s'imposent. Un grand nombre de rites auxquels tout le monde attache un caractère religieux, tels que les sacrifices, s'accomplissent dans des situations où le trouble émotionnel et les sentiments de mystère et de crainte sont absolument hors de cause. Ce sont des rites routiniers, obligatoires et standardisés. Parler de tensions et d'autres choses du même genre, est aussi absurde que d'en parler pour expliquer pourquoi les gens de chez nous vont à l'église. Si l'on accomplit des rites à certains moments critiques, dans la maladie ou à l'heure de la mort, quand l'événement qui s'y rapporte est susceptible de provoquer angoisse et affliction, ces sentiments seront évidemment présents; mais même dans ce cas il faut rester prudent. L'expression de l'émotion peut être obligatoire, elle fait partie et partie essentielle du rite lui-même, comme les pleurs et les signes extérieurs de douleur qui accompagnent la mort et les funérailles, que les acteurs ressentent véritablement ou non la douleur. Certaines sociétés ont recours à des pleureurs professionnels. Donc, encore une fois, si des expressions émotionnelles accompagnent les rites, il se peut fort bien que ce ne soit pas l'émotion qui suscite le rite mais le rite qui déclenche l'émotion. C'est le vieux problème : rit-on parce qu'on est heureux ou est-on heureux parce qu'on rit? Nous n'allons certainement pas à l'église parce que nous sommes dans un état émotionnel intense, mais notre participation aux rites peut nous plonger dans cet état.

Au sujet de la fonction soi-disant apaisante (catharsis) de la magie, quelle preuve a-t-on que lorsqu'un individu a recours à la magie pour chasser, pêcher, cultiver la terre, c'est parce qu'il se sent frustré et que s'il est dans un état de tension l'accomplissement des rites soulage son inquiétude. Il me semble qu'il éprouve peu ou pas d'inquiétude. Quels que soient ses sentiments, le magicien doit accomplir les rites, car ils font obligatoirement partie de ses attributions. On pourrait dire que l'homme primitif accomplit ses rites parce qu'il a confiance en leur efficacité, de sorte qu'il n'a pas de raison de se sentir frustré puisqu'il sait avoir à sa portée les moyens de surmonter toutes les difficultés qui se présenteront à lui. Au lieu de dire que la magie allège la tension, on pourrait dire que la possession des moyens qu'offre la magie empêche que la tension ne se produise. Et l'on pourrait même dire, au contraire, que s'il y a état émotionnel il n'est pas à l'origine des rites mais qu'il en est la conséquence, les gestes et les charmes produisant la condition psychologique qui est supposée être la cause du rite qui s'accomplit. Nous devons nous rappeler aussi que la magie et la religion ont un rôle vicair, le magicien ou le prêtre n'étant pas la personne pour qui l'on accomplit le rite, celle-ci étant son client. La personne qui, à ce que l'on prétend, est dans un état de tension, n'est pas, la personne préposée dont les paroles et les gestes sont supposés apaiser la tension. Par conséquent, si ses gestes et ses charmes provoquent une émotion, c'est une émotion simulée. J'ajouterai que

dans le cas de Malinowski, je crois que la plupart des rites qu'il a observés étaient exécutés en sa faveur et contre paiement, sous sa tente, c'est-à-dire hors de leur, cadre habituel; dans ces conditions on ne voit pas comment on pourrait soutenir que les signes d'émotion aient pu avoir pour cause des impressions de tension et de frustration.

De plus, comme l'a remarqué Radin <sup>1</sup>, chez l'individu, l'acquisition des rites et des croyances précède les émotions dont on prétend qu'ils les accompagnent, plus tard, à l'âge adulte. L'enfant apprend à y participer avant de ressentir aucune émotion; l'état émotionnel, quel qu'il soit et s'il existe, ne peut donc en être l'origine et l'explication. Le rite fait partie de la culture dans laquelle l'individu est né, il s'impose à lui de l'extérieur, comme tout le reste de sa culture. C'est une création de la société, non d'un raisonnement ou d'une émotion individuelle, qui se trouve pouvoir les satisfaire tous les deux; et c'est pour cette raison que Durkheim nous dit qu'une interprétation psychologique d'un fait social est forcément une interprétation fausse.

Pour la même raison nous devons rejeter les théories de l'accomplissement des désirs. En comparant le névrosé au magicien, ces théories ignorent le fait que les actions et les formules du névrosé découlent d'états subjectifs, alors que celles du magicien lui sont imposées traditionnellement et socialement par sa culture et sa société et font partie du cadre institutionnel dans lequel il vit et auquel il doit se conformer ; et bien qu'il puisse y avoir certaines ressemblances extérieures dans certains cas, on ne peut en conclure que les états psychologiques soient identiques ou qu'ils soient issus de conditions comparables. En plaçant les peuples primitifs dans la même catégorie que les enfants, les névrosés, etc., on commet l'erreur qui consiste à croire que, parce que des choses se ressemblent sur un point particulier, elles sont semblables sur tous les points, on prend la partie pour le tout, pars pro toto. Tout ce que cela prouve, c'est qu'aux yeux de ces auteurs, ces différents peuples ne pensent pas sans cesse d'une manière scientifique. Mais qui donc a jamais rencontré un sauvage qui croie pouvoir changer le monde par l'une de ses pensées ? Il sait parfaitement que cela lui est impossible. C'est encore une histoire du même genre que « si j'étais un cheval » : si je devais me comporter comme se comporte un sauvage magicien, j'aurais les maladies qu'ont les malades névrosés.

Naturellement, nous ne condamnons pas irrémédiablement ces interprétations. Elles ont joué un rôle utile en réagissant contre un intellectualisme exagéré. Les désirs et les pulsions, conscients ou inconscients, motivent le comportement de l'homme, dirigent ses intérêts et le poussent à l'action ; ils jouent certainement un rôle dans la religion. Cela est indéniable. Mais il faut arriver à déterminer la nature de ces désirs et de ces pulsions et le rôle qu'ils remplissent. Je m'élève contre l'assertion pure et simple de leur importance et je conteste une explication de la religion en termes d'émotion ou même d'hallucination.

---

<sup>1</sup> Social Anthropology, p. 247.

# 3

---

## THÉORIES SOCIOLOGIQUES

[Retour à la table des matières](#)

Les explications émotionnelles de la religion primitive que j'ai présentées sont fortement marquées de pragmatisme. Si absurdes que puissent paraître à un esprit rationaliste les croyances et les rites primitifs, ils aident des gens pauvres et déshérités à faire face à leurs problèmes, à supporter leurs malheurs, dissipent le désespoir qui paralyse l'action et contribuent à une confiance propice au bien-être de l'individu en lui donnant un sens renouvelé de la valeur de la vie et de toutes les activités qui la favorisent. Le pragmatisme était très en vogue à l'époque où ces explications furent présentées et la théorie de Malinowski sur la religion et la magie aurait pu sortir tout droit de l'œuvre de William James - ce fut d'ailleurs peut-être le cas : la religion a sa valeur et elle est vraie au sens que les pragmatistes accordent au mot vrai, si elle apporte réconfort et sécurité, confiance et soulagement; c'est-à-dire si elle est utile à la vie. Parmi les auteurs qui ont traité de la pensée primitive, il faut citer Carveth Read, dont l'approche pragmatiste est clairement exposée dans un livre dont nous avons fait mention ci-dessus. Pourquoi, se demande-t-il, l'esprit humain est-il obscurci par les idées de magie et de religion? (Il considérait la magie comme antérieure à la religion, celle-ci ayant son origine dans les rêves et dans la croyance aux esprits.) Il répond que, mis à part le soulagement psychologique qu'elles procurent, ces supers-

titions furent utiles aux premiers stades de l'évolution sociale et vinrent en aide aux chefs pour maintenir l'ordre, les coutumes et appuyer leur autorité. Elles sont illusion, l'une et l'autre, mais la sélection naturelle leur a été favorable. On nous dit que les danses totémiques « donnent un excellent entraînement physique, développent l'esprit de coopération et constituent une sorte d'exercice... »<sup>1</sup>. Et l'on dit beaucoup d'autres choses du même genre. Nous verrons qu'en général les théories sociologiques sur la religion ont la même tendance : la religion contribue à la cohésion et à la continuité de la société et c'est ce qui fait sa valeur.

Cette manière pragmatique de considérer la religion existait bien avant que le pragmatisme fût érigé en doctrine philosophique. Par exemple, Montesquieu, le père de l'anthropologie sociale (bien que certains attribuent cet honneur à Montaigne), nous dit que même en admettant que la religion soit fondée sur un mensonge elle peut avoir une fonction sociale extrêmement utile, elle se conforme au type de gouvernement auquel elle est associée, la religion d'un peuple étant, en général, assortie à son mode de vie. Ce qui fait qu'il est difficile de transporter une religion d'un pays dans un autre. Il ne faut donc pas confondre fonction et vérité. « Les doctrines les plus vraies et les plus saintes peuvent avoir les plus mauvaises conséquences lorsqu'elles ne sont pas en rapport avec les principes de la société; et au contraire les doctrines les plus fausses peuvent avoir d'excellentes conséquences lorsqu'elles sont conçues pour répondre à ces principes »<sup>2</sup>. Les rationalistes les plus extrémistes du siècle des Lumières, comme Condorcet, concèdent que, même fausse, la religion eut jadis une fonction sociale utile et joua un rôle important dans le développement de la civilisation.

On trouve des aperçus sociologiques analogues dans les premiers écrits sur la société humaine. Ils sont parfois rédigés en termes que l'on appellerait aujourd'hui structuraux. Aristote dans *La Politique* déclare que « tous les peuples disent que les dieux ont, eux aussi, un roi, parce qu'ils ont eux-mêmes eu des rois; car les hommes créent les dieux à leur image, non seulement d'après leur aspect extérieur, mais aussi d'après leur mode de vie »<sup>3</sup>. Hume dit à peu près la même chose et l'on trouve cette idée d'un rapport étroit entre le développement politique et religieux, dans plusieurs traités d'anthropologie. Herbert Spencer affirme que Zeus tient, par rapport aux autres divinités, une place qui est exactement la même que celle d'un monarque absolu par rapport à l'aristocratie dont il est le chef »<sup>4</sup>. Max Müller dit que l'« hénouthéisme » (mot qu'il a inventé pour désigner une religion dans laquelle chacun des dieux que l'on invoque partage tous les attributs de l'être suprême) surgit aux époques où des tribus indépendantes se constituent en nations, car c'est une forme de religion communautaire, distincte d'une religion impériale. King, aussi, affirme qu'à mesure que les systèmes politiques se développent, les parties qui les composent sont représentées par des dieux tutélaires, et quand les parties se réunissent, quand les tribus se rassemblent pour former des nations, apparaît alors l'idée d'un être suprême. C'est le dieu tutélaire du groupe qui domine l'ensemble des éléments disparates. Finalement,

---

<sup>1</sup> Op. cit., p. 68.

<sup>2</sup> Montesquieu, *L'Esprit des Lois*, 1748.

<sup>3</sup> I, 2, 7.

<sup>4</sup> Op. cit., I, 207.

le monothéisme arrive, le céleste reflet de l'état universel, tout-puissant et éternel. Robertson Smith explique le polythéisme de l'antiquité classique, qu'il oppose au monothéisme de l'Asie, par le fait qu'en Grèce et à Rome la monarchie fut renversée par l'aristocratie alors qu'elle s'est maintenue en Asie : « Cette diversité de la fortune politique se reflète dans la diversité du mouvement religieux »<sup>1</sup>. Jevons suit le même raisonnement. Mais tout cela est un peu naïf. Les écrits d'Andrew Lang et les nombreux ouvrages de Wilhelm Schmidt contiennent d'abondantes informations qui montrent que les peuples qui n'ont pas de fonctions politiques, c'est-à-dire pas de modèle politique d'un être suprême, les peuples de chasseurs et de collecteurs, sont pour la plupart monothéistes, c'est-à-dire qu'ils n'ont qu'un dieu, sans toutefois renier d'autres dieux (car pour être monothéiste dans ce second sens il faut qu'il existe un certain polythéisme).

On trouve d'autres exemples d'analyse sociologique dans les oeuvres de Sir Henry Maine sur la jurisprudence comparée. Il explique, par exemple, la différence entre la théologie orientale et occidentale par le simple fait qu'en Occident la théologie s'associa à la jurisprudence romaine, alors qu'aucune société de langue grecque « ne manifesta jamais la moindre aptitude pour établir une philosophie du droit »<sup>2</sup>. La spéculation théologique passa du climat de la métaphysique grecque au climat du droit romain. Mais l'étude sociologique la plus poussée et la plus complète sur la religion est l'œuvre de Fustel de Coulanges, : *La Cité Antique*. Cet historien français (breton) nous intéresse d'autant plus que Durkheim, qui fut son élève, a fait une étude de la religion que je présenterai bientôt. Le thème de *La Cité Antique* est le suivant : la société ancienne classique était centrée sur la famille au sens large du mot - famille alliée ou lignée - et c'est le culte des ancêtres qui unissait ce groupe d'agnats en une corporation et lui donnait sa permanence. Le chef de famille jouait un rôle de prêtre. Cette idée centrale que les morts sont les divinités de la famille éclaire et seule permet de comprendre toutes les coutumes de l'époque: principes et cérémonies du mariage, monogamie, interdiction du divorce, interdiction du célibat, lévirat, adoption, autorité paternelle, règles de descendance, d'héritage et de succession, lois, propriété, systèmes de nomenclature, calendrier, esclavage, clientèle et bien d'autres coutumes. Les cités-états se développèrent sur le modèle structural qui avait été formé par la religion dans des conditions sociales plus anciennes.

La théorie de la religion de Durkheim, ainsi que les oeuvres de F. B. Jevons, de Salomon Reinach et d'autres auteurs sont fortement influencées également par Robertson Smith, que j'ai déjà mentionné et qui fut professeur d'arabe à Cambridge. Puisant certaines de ses idées fondamentales chez J. F. McLennan, Écossais comme lui, il fit cette hypothèse que les sociétés sémitiques de l'Arabie ancienne étaient des sociétés composées de clans matriarcaux, chacun d'eux ayant des liens sacrés avec un animal d'une espèce particulière, leur totem. Ces suppositions sont peu fondées, mais Robertson Smith y croyait. D'après Smith, les membres du clan et leurs totems étaient du même sang; et du même sang aussi le dieu du clan car on le considérait comme le père, en chair et en os, du fondateur du clan. Sociologiquement parlant, le dieu était le clan, idéalisé et divinisé. Cette projection avait sa représentation matérielle dans la

<sup>1</sup> W. Robertson Smith, *The Religion of the Semites*, 3e édit. (1927), p. 73.

<sup>2</sup> H. S. Maine, *Ancient Law*, 1912, p. 363.



créature totémique ; et le clan exprimait périodiquement l'unité de ses membres et de ces membres avec leur dieu, et se revivifiait en tuant la créature totémique et en mangeant sa chair crue dans un festin sacré, communion « dans laquelle le dieu et ses fidèles s'unissent en partageant la chair et le sang d'une victime sacrée »<sup>1</sup>. Or, puisque le dieu, les membres du clan et le totem étaient d'un même sang, les membres du clan participaient à une communion sacrée non seulement en compagnie de leur dieu mais en absorbant sacramentellement une particule de la vie divine, qu'ils incorporaient à leur propre vie. La forme du sacrifice hébreu tient son origine de cette fête de communion. Les preuves avancées à l'appui de cette théorie sont négligeables, ce qui n'empêcha pas Jevons d'y souscrire, mais pour un pasteur presbytérien, la tentative était scabreuse ; aussi Robertson Smith lui-même ou le responsable de la publication de la deuxième édition (édition posthume) de *The Religion of the Semites* de 1894 (première édition : 1889) supprima-t-il certains passages relatifs au Nouveau Testament<sup>2</sup> qui auraient pu paraître irrévérencieux. Tout ce qu'on peut dire de cette théorie, dont le raisonnement est contourné et peu solide, c'est qu'il n'y a aucune preuve que l'absorption de l'animal totem ait été la première forme de sacrifice et l'origine de la religion. En outre, il y a, dans la vaste littérature sur le totémisme à travers le monde, l'exemple d'une population australienne qui mange avec cérémonial ses totems - mais la signification de cet exemple, accepterait-on la véracité de ce témoignage, est incertaine et contestée. Cela mis à part, et bien que Robertson Smith pense que sa théorie s'applique à tous les peuples primitifs en général, il en existe un grand nombre parmi les plus primitifs qui ne pratiquent pas l'immolation et d'autres chez qui ce sacrifice n'a absolument pas le sens d'une communion. Sur ce point, Robertson Smith a induit en erreur Durkheim et Freud.

Il est aussi extrêmement improbable que l'idée de communion ait existé dans les premiers sacrifices hébreux et si elle existait, elle s'accompagnait d'une idée expiatoire. En somme, Robertson Smith ne fait rien d'autre que des suppositions sur une période de l'histoire des Sémites qui est presque absolument inconnue. De ce fait, sa théorie est à l'abri des critiques, mais elle manque de force et de conviction. En réalité, ce n'est pas une théorie historique, mais une théorie évolutionniste, comme toutes les théories anthropologiques de l'époque, et il faut clairement établir cette distinction. D'un bout à l'autre de l'œuvre, on sent un parti-pris évolutionniste ; il est particulièrement net lorsqu'il insiste sur le caractère fruste et matérialiste - ce que Preuss appelle *Urdummheit* - de la religion de l'homme primitif. Ainsi, il place le concret en opposition au spirituel, au début du développement ; et il insiste indûment sur le caractère social, en opposition au caractère personnel de la religion primitive. Il révèle ainsi l'idée fondamentale de tous les anthropologues victoriens, qui croyaient que les plus primitifs au point de vue de la pensée et des coutumes devaient être à l'opposé de ce qu'ils étaient eux-mêmes, dont la spiritualité était marquée d'individualisme.

Pour comprendre comment Robertson Smith a traité la religion sémitique ancienne et la religion primitive en général et dans une large mesure pour comprendre l'analyse de Durkheim, il faut remarquer qu'il considérait que les religions primitives

---

<sup>1</sup> The Religion of the Semites, p. 227.

<sup>2</sup> J. G. Frazer, *The Gorgon's Head*, 1927, p. 289.



n'avaient ni croyances ni dogme : « Elles consistaient uniquement en institutions et en pratiques »<sup>1</sup>. Les rites, il est vrai, étaient liés aux mythes, mais pour nous, les mythes n'expliquent pas les rites; ce sont plutôt les rites qui expliquent les mythes. S'il en est ainsi, nous devons, pour comprendre la religion primitive, chercher dans son rituel et puisque dans la religion ancienne le sacrifice est le rite fondamental, nous étudierons le *sacrificium*. De plus, puisque le sacrifice est une institution générale, nous chercherons son origine dans des causes générales.

Fondamentalement, Fustel de Coulanges et Robertson Smith présentaient ce-que l'on pourrait appeler une théorie structurale de la religion qui, d'après eux, découle de la nature même de la société primitive. Ce fut aussi le point de vue de Durkheim et il se proposa de montrer, en plus, les origines de la religion. On ne peut apprécier la valeur de l'œuvre de Durkheim - le plus grand sans doute des sociologues modernes - que si l'on tient compte de deux considérations. La première, c'est que, pour lui, la religion est un fait social, c'est-à-dire objectif. Il n'exprime que mépris pour les théories qui cherchent à l'expliquer en termes de psychologie personnelle. Comment, se demande-t-il, si la religion est née d'une simple erreur, d'une illusion, d'une sorte d'hallucination, aurait-elle pu être universelle et durable et comment un vain caprice aurait-il produit les lois, la science et la morale? L'animisme, en tout cas dans ses formes les plus typiques, ne se trouve pas dans les sociétés primitives mais dans des sociétés relativement avancées comme celles de la Chine, de l'Égypte et de la Méditerranée ancienne. Quant au naturisme (l'école du mythe naturel), peut-on mieux expliquer la religion comme une maladie du langage, une confusion de métaphores, l'influence du langage sur la pensée que comme le résultat des rêves et des transes? Mis à part le fait que cette explication est aussi peu satisfaisante que l'explication animiste, il est clair que les peuples primitifs manifestent remarquablement peu d'intérêt pour les phénomènes de la nature qui nous paraissent à nous les plus impressionnants - le soleil, la lune, les montagnes, la mer, etc. - dont le rythme régulier et monotone leur paraît tout à fait ordinaire<sup>2</sup>. Il affirme au contraire que dans le totémisme, qu'il considère comme la religion la plus élémentaire, les objets divinisés n'ont rien d'imposant et que ce sont pour la plupart d'humbles petites créatures comme des canards, des lapins, des grenouilles ou des vers, dont les qualités intrinsèques ne pouvaient certainement pas être à l'origine du sentiment religieux qu'elles inspiraient.

Il est vrai, bien sûr (et Durkheim ne l'eût pas contesté), que la religion est pensée, sentie et voulue par les individus - car la société est incapable d'exercer de telles fonctions - et de ce fait la religion est un phénomène de psychologie individuelle, un phénomène subjectif et peut être étudiée comme telle. Mais elle n'en est pas moins pour cela un phénomène social et objectif qui est indépendant de l'esprit individuel et c'est en tant que telle que le sociologue l'étudie. Trois caractéristiques lui donnent cette objectivité. D'abord, elle se transmet d'une génération à l'autre; donc si elle est individuelle, dans un sens, dans un autre elle est extérieure à l'individu, parce qu'elle

---

<sup>1</sup> The Religion of the Semites, p. 16.

<sup>2</sup> Hocart fait remarquer, op. cit., Man, 1914, p. 99, qu'aux îles Fidji où les ouragans sont chaque année un sujet de conversation, il n'a jamais entendu dire qu'il y eût une théorie Indigène sur cette question, ni qu'elle éveillât le moindre sentiment de crainte religieuse.

existe avant sa naissance et qu'elle existera après sa mort. Il l'acquiert comme il acquiert le langage, par le fait qu'il est né dans une société déterminée. Deuxièmement, elle est générale, du moins dans une société fermée. Tout le monde a les mêmes croyances et les mêmes pratiques religieuses et ce caractère général, ou collectif, lui confère une objectivité qui la place au-dessus de l'expérience psychologique de tout individu; de tous les individus. Troisièmement, elle est obligatoire. Mises à part les sanctions positives ou négatives, le simple fait que la religion ait un caractère général signifie, toujours dans une société fermée, qu'elle est obligatoire, car même s'il n'y a pas de contrainte, l'individu n'a pas le choix et doit accepter ce que tout le monde accepte, comme il accepte le langage qui lui est imposé. Fût-il même sceptique, il ne pourrait exprimer ses doutes que par rapport aux croyances que l'on professe autour de lui. S'il était né dans une société différente il aurait une série de croyances différentes, de même qu'il aurait un langage différent. On peut remarquer ici que l'intérêt que Durkheim et ses collègues manifestèrent pour les sociétés primitives venait précisément du fait que celles-ci sont, ou étaient, des communautés fermées. Les sociétés ouvertes où les croyances ne sont pas forcément transmises et où elles sont variées, par conséquent moins obligatoires, se prêtent moins bien aux interprétations sociologiques correspondant aux opinions de cette école.

L'autonomie des phénomènes religieux est le second point qu'il faut avoir présent à l'esprit. J'en ferai simplement mention car il ressort clairement de la manière dont Durkheim a traité la religion - et c'est l'objet de notre propos. Durkheim était beaucoup moins matérialiste et déterministe qu'on l'a dit. En réalité, j'aurais tendance à la considérer comme un volontariste et un idéaliste. Les fonctions de l'esprit ne peuvent exister sans les processus de l'organisme, mais cela ne veut pas dire, affirme-t-il, que les faits psychologiques puissent être réduits aux faits organiques et expliqués par eux, mais simplement qu'ils ont une base organique, *exactement* comme les processus organiques ont une base chimique. Les phénomènes ont leur autonomie à chaque niveau. De même, il ne peut y avoir de vie socio-culturelle sans les fonctions psychiques de l'esprit, mais les processus sociaux transcendent ces fonctions par lesquelles ils opèrent et ont une existence propre en dehors de l'esprit de l'individu. Le langage est un bon exemple du but que veut atteindre Durkheim. Le langage a un caractère traditionnel, général et obligatoire; il a une histoire, une structure et une fonction dont sont inconscients ceux qui le parlent, et bien que des individus aient contribué à sa formation, ce n'est certainement pas le produit de l'esprit d'un individu. C'est un phénomène collectif, autonome et objectif. Dans son analyse de la religion, Durkheim va plus loin. La religion est un fait social. Elle résulte de la nature même de la vie sociale, dans les sociétés les plus simples elle est liée à d'autres faits sociaux, le droit, l'économie, l'art, etc., qui se séparent d'elle par la suite pour mener leurs propres existences indépendantes. Elle est surtout le reflet du sentiment qu'a la société d'être autre chose qu'une simple collection d'individus, sentiment qui maintient sa solidarité et assure sa continuité. Cela ne veut pas dire qu'elle soit simplement un épiphénomène de la société, comme les marxistes le prétendent. Ayant acquis l'existence grâce à une action collective, la religion prend une certaine autonomie et prolifère de toutes sortes de manières qui ne s'expliquent pas par la structure sociale qui lui a donné naissance, mais par d'autres phénomènes religieux et sociaux appartenant à un système qui lui est propre.

Ces deux points étant posés, nous ne différons pas à présenter la thèse de Durkheim. Il part de quatre idées cardinales qu'il emprunte à Robertson Smith: la religion primitive est le culte du clan et ce culte est totémique (il pensait que le totémisme et un système clanique segmentaire ne vont pas l'un sans l'autre) et le dieu du clan est le clan lui-même, divinisé; le totémisme est la forme de religion la plus élémentaire, la plus primitive et, dans ce sens, la plus originale que nous connaissons. Il voulait dire par là qu'on le trouve dans des sociétés de structure matérielle et sociale très simple et dont on peut expliquer la religion sans emprunter aucun élément à une religion antérieure. Durkheim est donc d'accord avec ceux qui voient dans le totémisme l'origine de la religion, ou tout au moins sa forme la plus ancienne : McLennan, Robertson Smith, Wundt, Frazer dans ses *premières oeuvres*, Jevons et Freud.

Mais sur quoi fonde-t-on cette opinion que le totémisme est un phénomène religieux? Dans ses derniers écrits, Frazer le place dans la catégorie de la magie. Pour Durkheim, la religion appartient à une catégorie plus vaste, le sacré, toutes choses, réelles ou idéales, appartenant à l'une des deux classes opposées, le profane et le sacré. Le sacré est clairement identifiable du fait qu'il est isolé et protégé par des interdictions, les choses profanes étant celles *auxquelles s'appliquent* ces interdictions. Il donne ici la même fonction au tabou que celle que lui donne Marett. « Les croyances religieuses sont les représentations qui expriment la nature des choses sacrées », et les rites sont « les règles de conduite qui indiquent comment on doit se comporter en présence d'objets sacrés »<sup>1</sup>. Ces définitions valent pour la magie et la religion parce qu'elles sont l'une et l'autre sacrées, d'après le critère de Durkheim ; il propose donc un autre critère permettant de les distinguer. La religion est toujours un groupe, une affaire collective : il n'y a pas de religion sans église. La magie a une clientèle et non une église, les rapports du magicien et de son client sont comparables à ceux du médecin et du malade. Nous aboutissons à une définition finale de la religion : « Une religion est un système unifié de croyances et de pratiques relatives aux choses sacrées, c'est-à-dire aux choses qui sont mises à part et qui sont interdites - croyances et pratiques qui unissent dans une seule communauté morale appelée église, tous ceux qui y adhèrent »<sup>2</sup>. Dans cette définition les antécédents hébraïques de Durkheim se manifestent fortement, me semble-t-il, et de façon fort appropriée ; quoi qu'il en soit, d'après son critère le totémisme peut être considéré comme une religion; il est entouré de tabous et c'est une manifestation de groupe.

Dans cette religion totémique, quel est donc l'objet que l'on révère? Ce n'est pas simplement le produit d'une imagination délirante; cet objet a une base objective. C'est le culte de quelque chose qui existe réellement, bien que ce ne soit pas ce que supposent ceux qui pratiquent ce culte. Ce que les hommes adorent dans ces représentations idéales, c'est la société elle-même ou une partie de la société. Et qu'y a-t-il de plus naturel, dit Durkheim, car une société présente tout ce qu'il faut pour apporter aux esprits la sensation du divin. Elle a sur les hommes un pouvoir absolu et leur donne en même temps le sentiment d'être sous sa constante dépendance. C'est un objet de vénération et de respect. Ainsi la religion est un système d'idées par lequel

<sup>1</sup> E. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. 1912.

<sup>2</sup> Durkheim, *op. cit.*

les individus se représentent la société à laquelle ils appartiennent et les rapports qu'ils ont avec elle.

Durkheim voulut prouver l'exactitude de sa théorie en prenant comme exemple la religion de certains indigènes australiens - utilisant celle des Indiens de l'Amérique du Nord comme test, sous prétexte que c'était la forme de religion la plus simple que l'on connût. Il soutenait, non sans raison, qu'en se livrant à une étude comparée des faits sociaux, on doit noter ces faits dans des sociétés de même type et qu'une seule expérience bien contrôlée suffit pour établir une loi argument qui me paraît ignorer les exemples qui contredisent cette soi-disant loi. A l'époque, l'attention des anthropologues était concentrée sur les récentes découvertes faites en Australie par Spencer et Gillen, Strehlow et autres. En tout cas, le choix que Durkheim fit de cette région ne fut pas heureux car la littérature relative aux indigènes de ce terrain était et reste, d'après les critères modernes très confuse et très pauvre.

Les « Blackfellows » australiens, comme on les appelait, sont (j'emploie ici le temps présent des ethnologues, bien qu'ils soient peu nombreux à vivre aujourd'hui comme autrefois) des chasseurs, ils pratiquent le ramassage. Ils errent par petits groupes dans les territoires de leur tribu, cherchant du gibier, des fruits, des buissons, etc. La tribu est composée de plusieurs hordes. On est membre d'un clan lorsqu'on fait partie d'une horde et de la tribu sur le territoire de laquelle vit la horde. Il y a de nombreux clans de ce genre, dispersés sur tout le continent australien. Lorsqu'on est membre d'un clan, on a avec les autres membres de ce clan des rapports concernant une certaine espèce de phénomènes naturels, particulièrement les animaux et les plantes. L'espèce est sacrée pour le clan, on ne peut ni la manger ni lui faire du mal. Chaque clan a ses propres phénomènes naturels de sorte que la nature tout entière appartient aux clans. La structure sociale fournit donc un modèle de classification des phénomènes naturels. Puisque les choses classées d'après les clans sont associées à leurs totems, elles ont aussi un caractère sacré, et puisqu'un culte en implique un autre, tous font partie d'une même religion, la religion tribale.

Durkheim a remarqué que les créatures totémiques ne sont pas vénérées, comme le croyaient McLennan, Tylor et Wundt, et qu'elles n'avaient pas été choisies pour leur aspect imposant. En outre, ce ne sont pas les créatures elles-mêmes qui sont de première importance - elles sont sacrées, c'est vrai, mais ne le sont que secondairement - mais la représentation de ces créatures qui est gravée sur de longs morceaux de bois ou de pierre polie, les churinga, parfois percés et utilisés comme une sorte de cor. En réalité les créatures totémiques ont été choisies, semble-t-il, parce qu'elles constituaient des modèles convenant à la représentation picturale. Ces dessins sont d'abord des symboles d'une force impersonnelle répandue dans des images, des animaux et des hommes, mais qu'il ne faut pas confondre avec ceux-ci, car le caractère sacré d'un objet ne tient pas à ses propriétés intrinsèques, il lui est ajouté et superposé. Le totémisme envisage une espèce de dieu impersonnel immanent au monde, répandu dans une multitude de choses, et correspondant au *mana* et à d'autres idées similaires chez les peuples primitifs : le *wakan* et l'*orenda* des Indiens de l'Amérique du nord, par exemple. Mais les Australiens le conçoivent, non comme une forme abstraite, mais comme un animal ou une plante, le totem, qui est « la forme

matérielle sous laquelle l'imagination représente cette substance immatérielle »<sup>1</sup>. Puisque cette essence, ce principe vital, se trouve à la fois chez les hommes et dans leurs totems, et qu'il est pour les deux la caractéristique essentielle, nous pouvons comprendre ce que veut dire un Blackfellow lorsqu'il dit que les hommes de la fratrie des corbeaux, par exemple, sont des corbeaux.

Les dessins symbolisent, en second lieu, les clans eux-mêmes. Le totem est en même temps le symbole du dieu, ou principe vital, et de la société parce que dieu et la société sont une seule et même chose. «Le dieu du clan, le principe totémique, peut par conséquent n'être que le clan lui-même, personnifié et représenté à l'imagination sous la forme visible de l'animal ou du végétal qui sert de totem »<sup>2</sup>. Par les symboles totémiques les membres du clan expriment leur identité morale et leurs sentiments de dépendance les uns envers les autres et envers le groupe tout entier. Les gens ne peuvent communiquer que par signes et pour communiquer ce sentiment de solidarité il faut un symbole, un drapeau; pour ces Indigènes ce sont leurs totems, chaque clan exprimant par son emblème totémique à la fois son unité et son caractère exclusif. Les symboles concrets sont nécessaires parce que le clan est une réalité trop complexe pour être clairement représenté dans toute son unité complexe par des intelligences aussi rudimentaires<sup>3</sup>. Des esprits simples et naïfs ne peuvent se concevoir en tant que groupe social qu'à travers des symboles matériels. Le principe totémique n'est donc rien que le clan représenté sous la forme matérielle de l'emblème totémique. Par la manière dont il agit sur ses membres, le clan éveille en eux l'idée de forces extérieures qui les dominent et les exaltent et ces forces extérieures sont représentées par des choses extérieures, les formes totémiques. Le sacré n'est ni plus ni moins que la société elle-même, représentée à ses membres par des symboles.

Durkheim reconnut que les aborigènes australiens avaient des conceptions religieuses différentes de ce qu'on appelle le totémisme, mais il croyait qu'elles étaient également explicables par sa théorie. L'idée de l'âme n'est pas autre chose que le principe totémique, le *mana*, incarné dans chaque individu. C'est la société présente dans chacun de ses membres, sa culture et son ordre social qui fait d'un homme une personne, un être social au lieu d'un simple animal. C'est la personnalité sociale qui est distincte de l'organisme individuel. L'homme est un animal raisonnable et moral, mais cette partie raisonnable et morale est ce que la société superpose sur la partie organique. Comme l'a dit Miss Harrison, en commentant Durkheim : « Son corps obéit à la loi naturelle et son esprit est soumis à l'impératif social »<sup>4</sup>. L'âme n'est donc pas le produit d'une pure illusion, comme Tylor et d'autres le soutiennent. Nous sommes faits de deux parties distinctes qui sont opposées l'une à l'autre, comme le sacré et le profane. « La société s'établit en nous de manière durable... Nous sommes faits réellement de deux êtres qui regardent dans des directions différentes et presque contradictoires, l'une exerçant sur l'autre une véritable supériorité. Tel est le sens

---

<sup>1</sup> Durkheim, op. cit.

<sup>2</sup> Ibid.

<sup>3</sup> Ibid.

<sup>4</sup> J. E. Harrison, *Themis, A Study of the Social Origins of Greek Religion*, 1912, p. 487. Ce livre fut publié la même année que *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, de Durkheim. Miss Harrison avait été influencée par l'article antérieur de Durkheim, « De la Définition des Phénomènes Religieux », *L'Année Sociologique*, 11 (1899).

profond de l'antithèse que tous les hommes conçoivent plus ou moins clairement entre le corps et l'âme, l'être matériel et l'être spirituel qui coexistent en eux... Notre nature est double ; il y a vraiment en nous une particule de divinité parce qu'il y a en nous une particule de ces grandes idées qui sont l'âme du groupe »<sup>1</sup>). Il n'y a rien dans cette interprétation qui porte atteinte à la religion ou à l'homme. Au contraire, « la seule manière que nous ayons de nous libérer des forces physiques est de leur opposer des forces collectives »<sup>2</sup>. L'homme parvient alors, comme le dit Engels, à échapper au royaume de la nécessité pour atteindre le royaume de la liberté.

Quant aux être immatériels australiens - notion que Durkheim comme Tylor croyait issue de la notion de l'âme - ils avaient été, pensait-il, des totems à un moment donné. Quoi qu'il en soit, ils correspondent maintenant aux groupes tribaux. Dans chaque région plusieurs clans sont représentés, chacun ayant ses propres emblèmes totémiques et ses cultes, mais tous appartiennent à la tribu et ont la même religion, et cette religion tribale a ses dieux. Le grand dieu est simplement la synthèse de tous les totems, comme les tribus sont la synthèse de tous les clans qu'elles contiennent, et il a un caractère intertribal, qui reflète les relations sociales des tribus entre elles, particulièrement l'assistance des membres des autres tribus aux cérémonies tribales d'initiation. Ainsi, alors que les âmes et les esprits n'existent pas dans la réalité, ils correspondent à la réalité et dans ce sens ils sont réels, car la vie sociale qu'ils symbolisent est bien réelle.

Jusqu'ici, rien encore n'a été dit sur le côté rituel du totémisme australien. Nous arrivons à la partie la plus obscure et la moins convaincante de la thèse de Durkheim. Les membres d'un même clan, qui sont probablement membres d'une même tribu, se réunissent périodiquement pour accomplir des cérémonies ayant pour but d'accroître l'espèce avec laquelle ils ont des liens sacrés. Comme ils ne peuvent manger leurs propres créatures totémiques, les rites sont destinés à profiter aux membres des autres clans qui, eux, peuvent les manger; tous les clans contribuent ainsi à l'approvisionnement général. Les aborigènes exposent le but des rites, mais le but manifeste et la fonction latente ne sont pas les mêmes. Et l'interprétation sociologique que fait Durkheim de la célébration de leurs rites n'est pas conforme à l'idée qu'ils s'en font eux-mêmes. Que ces cérémonies appelées *intichiuma* n'aient pas réellement pour but d'accroître l'espèce, la preuve en est donnée, dit Durkheim, par le fait qu'elles ont lieu même lorsqu'un totem, le *wollunqua*, est un serpent qui n'existe pas, qui est considéré comme unique et qui ne se reproduit pas, ainsi que par le fait que cette même cérémonie, qui a soi-disant pour but d'accroître l'espèce, a lieu aussi pour l'initiation et en d'autres cas. Ces rites ne servent qu'à stimuler certaines idées et certains sentiments, à lier le présent au passé et l'individu au groupe. Le but déclaré est accessoire, et on s'en rend compte parce qu'il arrive que les croyances à l'efficacité matérielle des rites soient absentes, sans que cela en modifie l'exécution.

Les théories rationalistes ont généralement considéré que les idées et les croyances formaient l'essentiel de la religion et que les rites n'en étaient que l'expression

---

<sup>1</sup> Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, op. cit.

<sup>2</sup> Ibid.

extérieure. Mais, comme d'autres auteurs nous l'ont déjà montré, c'est l'action qui domine la vie religieuse. Durkheim écrit <sup>1</sup> :

Nous avons vu, en effet, que si la vie collective, quand elle atteint un certain degré d'intensité, donne l'éveil à la pensée religieuse, c'est parce qu'elle détermine un état d'effervescence qui change les conditions de l'activité psychique. Les énergies vitales sont surexcitées, les passions plus vives, les sensations plus fortes ; il en est même qui ne se produisent qu'à ce moment. L'homme ne se reconnaît pas ; il se sent comme transformé et, par suite, il transforme le milieu qui l'entoure. Pour se rendre compte des impressions très particulières qu'il ressent il prête aux choses avec lesquelles il est le plus directement en rapport des propriétés qu'elles n'ont pas, des pouvoirs exceptionnels, des vertus que ne possèdent pas les objets de l'expérience vulgaire. En un mot, au monde réel où s'écoule sa vie profane il en superpose un autre qui, en un sens, n'existe que dans sa pensée, mais auquel il attribue, par rapport au premier, une sorte de dignité plus haute. C'est donc, à ce double titre, un monde idéal.

Pour qu'une société prenne conscience d'elle-même et conserve ses sentiments au degré d'intensité nécessaire, il faut qu'elle se rassemble et se concentre périodiquement. Cette concentration provoque une exaltation de la vie mentale, qui prend la forme d'un groupe aux conceptions idéales.

Ce n'est donc pas le but que l'on assigne aux rites qui nous indique leur fonction. Leur réelle signification est d'abord de rassembler les membres du clan et deuxièmement, de renouveler chez ceux-ci un sentiment de solidarité. Les rites produisent une excitation des esprits où disparaît tout sentiment individuel et où les gens prennent conscience qu'ils forment une collectivité unie par les choses sacrées. Mais quand les membres du clan se séparent, le sentiment de solidarité baisse peu à peu et il faut le ranimer de temps en temps par un nouveau rassemblement et par la répétition des cérémonies grâce auxquelles le groupe se réaffirme. Même si les hommes croient que les rites ont une action sur les choses, il s'agit en réalité d'une influence sur les esprits. Il faut remarquer que Durkheim ne dit pas ici, comme les écrivains « émotionnalistes », qu'on accomplit les rites pour apaiser un état émotionnel. Ce sont les rites qui provoquent cet état émotionnel. On peut donc les comparer, à cet égard, aux rites expiatoires, comme les rites funéraires où les gens font expiation pour affirmer leur foi et pour accomplir un devoir envers la société et non à cause de certaines conditions émotionnelles qui peuvent être totalement absentes.

Telle était la théorie de Durkheim. Pour Freud, Dieu est le père, pour Durkheim, Dieu est la société. Or, si sa théorie est valable pour les aborigènes australiens, elle doit l'être pour la religion en général car, dit-il, la religion totémique contient tous les éléments des autres religions, même des religions les plus évoluées. Durkheim eut la naïveté de croire que ce qui était bon pour l'une l'était aussi pour l'autre. Si l'idée du sacré, de l'âme et de Dieu s'explique au point de vue sociologique pour les Australiens, alors la même explication est en principe valable pour toutes les populations chez lesquelles on trouve les mêmes idées avec les mêmes caractéristiques essentielles. Durkheim ne voulait pas qu'on l'accusât d'exposer à nouveau le matérialisme

---

<sup>1</sup> Durkheim, Les formes élémentaires de la vie religieuse, nouvelle édition. P.U.F., p. 603.



historique. En montrant que la religion est essentiellement sociale il ne veut pas dire que la conscience collective est un simple épiphénomène de sa base physiologique, de même que la conscience individuelle n'est pas une simple efflorescence du système nerveux. Les idées religieuses résultent d'une synthèse des tendances individuelles qui agissent collectivement, mais une fois qu'elles existent elles ont une vie propre : les sentiments, les idées et les images « une fois créés obéissent à leurs lois propres »<sup>1</sup>. Néanmoins, si la théorie sur la religion de Durkheim est juste, il est évident que personne n'acceptera plus les croyances religieuses, et pourtant il a lui-même montré qu'elles sont issues de l'action de la vie sociale elle-même et qu'elles sont nécessaires à sa continuité. Il était ainsi pris dans un dilemme. Tout ce qu'il pouvait dire, c'est qu'alors que la religion au sens spirituel était condamnée à disparaître, une assemblée laïque pourra produire des idées et des sentiments qui auront la même fonction. A l'appui de cette opinion, il cite la Révolution française, qui a conféré un caractère sacré aux idées de patrie, de liberté, égalité, fraternité et de raison, dont elle a fait des dieux et qui a divinisé aussi la société qu'elle avait créée. Il espérait, comme Saint-Simon et Comte, que, tandis que la religion spirituelle déclinait, une religion laïque, de caractère humaniste, la remplacerait.

La thèse de Durkheim n'est pas seulement bien présentée, elle est brillante, pleine d'imagination et même de poésie ; elle pénètre les fondements psychologiques de la religion : élimination du moi, de la personnalité, qui n'a d'existence et de signification qu'en tant que partie de quelque chose de plus grand, et de différent du moi. Mais je crains que ce ne soit qu'une approximation. Le totémisme a pu résulter de l'instinct grégaire, mais nous n'en avons pas de preuve. D'autres formes de religion ont pu se développer à partir du totémisme ou de ce qu'il appelle le principe totémique, comme l'implique la théorie de Durkheim, mais nous n'en avons pas de preuve. On peut admettre que les conceptions religieuses ont des rapports avec l'ordre social et avec des faits sociaux, économiques, politiques, moraux - et même qu'elles résultent de la vie sociale, en ce sens que sans société il n'y aurait pas plus de religion que de culture. Mais Durkheim est beaucoup plus affirmatif que cela. Il prétend que toute idée religieuse - âme, esprit - est une projection de la société ou d'une partie de la société et tient son origine d'un état d'excitation (d' « effervescence »).

Mes commentaires seront brefs et peu nombreux. Je pourrais soulever diverses objections logiques et philosophiques, mais je préfère porter les accusations sur le fait ethnographique. Celui-ci vient-il à l'appui de la rigide séparation qu'il opère entre le sacré et le profane? On peut en douter. Ce qu'il appelle « sacré » et « profane » sont certainement à un même niveau d'expérience et au lieu d'être séparés l'un de l'autre, ils sont si étroitement entremêlés qu'ils sont inséparables. On ne peut donc, ni sur le plan individuel ni sur le plan social, les placer dans des domaines fermés qui se renient mutuellement, ni abandonner l'un si on entre dans l'autre. Par exemple, dans le cas d'une maladie que l'on croit être la punition d'une faute, les symptômes physiques, l'état moral du malade et l'intervention surnaturelle forment une expérience objective, un tout, que l'on ne peut séparer. Le test que j'emploie pour ce genre de formulation est simple : Je n'ai jamais constaté que cette séparation du sacré et du profane était utile dans l'un ou l'autre cas.

---

<sup>1</sup> Op. cit.



On peut supposer ici que les définitions de Durkheim ne tenaient pas compte des fluctuations de situation et que ce qui est « sacré » l'est dans un certain contexte et dans certaines conditions et pas dans un autre contexte et dans une autre situation. Nous avons déjà fait cette observation plus haut. Chez les Zande le culte des ancêtres est centré sur des tombeaux élevés au milieu de leur cour et ils y déposent des offrandes les jours de cérémonie et parfois en d'autres occasions. Mais lorsqu'ils ne les utilisent pas dans leurs exercices rituels, les Azande s'en servent pour y poser leurs lances. Enfin, il peut être exact de délimiter le « sacré » par les interdictions chez nombre de peuples, mais ce n'est pas universellement vrai, comme Durkheim le supposait, car je ne pense pas me tromper en disant que les participants aux rites sacrificiels compliqués des populations nilotiques, ou de certaines d'entre elles, ne sont soumis à aucune interdiction.

Au sujet de l'exemple australien cité : une des faiblesses de la position de Durkheim tient au simple fait que c'est la horde, puis la tribu, chez les aborigènes australiens, qui forment les groupes constitués et non les clans extrêmement dispersés. Si la fonction de la religion est de maintenir la solidarité des groupes qui ont le plus besoin d'avoir un sentiment d'unité, les hordes et les tribus, et non les clans, devraient accomplir les rites qui provoquent l'exaltation (l'effervescence)<sup>1</sup>. Durkheim essaya d'éluder ce point faible par cette réponse qui me paraît peu satisfaisante : c'est précisément parce que les clans manquent de cohésion et qu'ils n'ont ni chefs ni territoire commun qu'il est nécessaire qu'ils se rassemblent périodiquement. Mais quel est l'intérêt de maintenir par des cérémonies la solidarité de groupements sociaux qui ne sont pas constitués et qui n'ont jamais d'activité commune en dehors de ces cérémonies?

Durkheim appuie sa thèse sur le totémisme, et presque entièrement sur le totémisme australien. Or, le totémisme australien est un totémisme très particulier et les conclusions qu'on peut en tirer, même si elles sont exactes, ne sont pas valables pour le totémisme en général. De plus, les phénomènes totémiques ne sont pas les mêmes dans toutes les régions de l'Australie. Durkheim a fait une sélection des données et des matériaux et s'est limité à l'Australie centrale et principalement à l'Arunta. Dans sa théorie il ne se soucie pas du fait que dans d'autres parties du continent australien, les cérémonies intichiuma ont une signification très différente et beaucoup moins d'importance, ou même qu'elles n'ont ni signification ni importance. Le totémisme des autres populations est donc dépourvu des caractères sur lesquels Durkheim insiste le plus - concentration, cérémonies, objets sacrés, intentions, buts, etc. L'argument selon lequel le totémisme est ailleurs une institution plus développée ou tombe en désuétude nous paraît peu admissible, car il est impossible de connaître l'histoire du totémisme, que ce soit en Australie ou ailleurs. Dire que le totémisme australien est la forme originelle du totémisme, c'est prononcer un jugement tout à fait arbitraire, fondé sur l'idée que la forme de religion la plus simple est celle de populations qui ont la culture et l'organisation sociale la plus simple. Mais admettrait-on ce critère,

---

<sup>1</sup> Il faut remarquer que la terminologie des groupes politiques des aborigènes australiens est non seulement ambiguë mais déroutante et il est difficile de savoir d'une façon précise ce que signifie « tribu », « clan », « nation », « horde » ou « famille ». Voir Wheeler, *The Tribe and Intertribal Relations in Australia*, 1910.

qu'il faudrait tenir compte du fait que certaines populations de chasseurs et de ramasseurs, aussi peu développées technologiquement que les Australiens et qui ont une organisation sociale beaucoup plus rudimentaire, n'ont pas de totems (ni de clans) ou qu'ils n'attachent pas d'importance à leurs totems et qu'ils ont pourtant des croyances et des rites. Il faut remarquer aussi que pour Durkheim le totémisme était essentiellement une religion de clan, un produit de ce genre de fractionnement social, et que par conséquent là où il y a des clans, ils sont totémiques et là où il y a totémisme la société est organisée en clans - ce qui est faux, car il y a des populations de clans sans totems et des populations qui ont des totems et pas de clans <sup>1</sup>. En réalité, comme Goldenweiser l'a fait remarquer, Durkheim s'est trompé en croyant que les Australiens étaient organisés en clans, ce qui est faux au point de vue ethnographique et cette erreur remet en question sa théorie tout entière <sup>2</sup>. Puis, en insistant sur les représentations figurées des créatures totémiques, Durkheim s'exposa à de graves critiques car la plupart des totems ne sont pas représentés de manière figurative. Il faut dire aussi qu'il est peu probable que les dieux d'Australie soient une synthèse des totems, bien que ce soit là un moyen habile de se débarrasser de leur présence. On ne peut s'empêcher de regretter que Tylor, Marett, Durkheim et tous les autres n'aient pu aller passer quelques semaines parmi ces populations au sujet desquelles ils écrivaient si librement !

J'ai relevé un certain nombre de points qui me paraissent suffisants pour mettre en doute l'exactitude de la théorie de Durkheim. Je pourrais en citer d'autres, qui se trouvent dans les critiques accablantes de Van Gennep, d'autant plus vigoureuses et caustiques qu'il fut exclu et ignoré de Durkheim et de ses collègues <sup>3</sup>.

Je dois néanmoins, avant de passer rapidement en revue des interprétations étroitement liées à celle que nous venons d'examiner, faire un dernier commentaire sur sa théorie de l'origine du totémisme et par conséquent sur la religion en général. Elle va à l'encontre de sa propre méthode sociologique, car elle présente une explication psychologique des faits sociaux, alors qu'il déclarait lui-même que de telles explications étaient invariablement fausses. Il avait le plus profond mépris pour ceux qui expliquent l'origine de la religion par le mécanisme de l'hallucination, mais je prétends que c'est précisément ce qu'il fait lui-même. Il a beau jongler avec les mots « intensité », « effervescence », « excitation », il n'arrive pas à dissimuler qu'il fait découler la religion totémique des Blackfellows de l'excitation émotionnelle d'individus rassemblés et qui éprouvent une sorte d'hystérie collective. Certaines des objections que nous avons formulées ci-dessus sont donc valables ici. Quelle preuve a-t-on pour affirmer que les Blackfellows sont dans un état d'émotion particulière pendant que s'accomplissent les cérémonies? Et s'ils sont dans cet état, alors il est évident que cette émotion est causée, comme le dit lui-même Durkheim, par les rites et les croyances qui suscitent ces cérémonies, ces rites - et ces croyances ne peuvent

---

<sup>1</sup> Lowie, *Primitive Society*, 1921, p. 137. Trad. franç. *Traité de sociologie primitive*. Payot, Paris, PBP no 137.

<sup>2</sup> Goldenweiser, « Religion and Society : A Critique of Emile Durkheim's Theory of the Origin and Nature of Religion », *Journal of Philosophy, Psychology & Scientific Methods*, XII (1917).

<sup>3</sup> A. Van Gennep, *L'état actuel du problème totémique*, 1920, p. 42 ss.

donc pas être considérées comme une conséquence des émotions. Par conséquent, une émotion intense, quelle qu'elle soit, et si un état émotionnel particulier accompagne les rites, peut être un élément important des rites et leur donner une signification profonde pour l'individu, mais ne peut en donner une explication comme phénomène social. Ce raisonnement, comme tant de raisonnements sociologiques, tourne en rond - les poussins et l'œuf. Les rites créent l'excitation, l'« effervescence », qui crée les croyances qui entraînent l'accomplissement des rites. Ou bien est-ce simplement le fait de se rassembler qui les suscite? D'un phénomène de psychologie des foules, Durkheim conclut à un fait social.

En réalité, il n'y a pas loin de la théorie de Durkheim - même s'il était indigné qu'on le lui dise - à une explication biologique de la religion, comme celle que semble nous présenter Trotter: c'est un sous-produit de l'instinct grégaire, l'un des quatre grands instincts qui régissent la vie de l'homme, les trois autres étant l'instinct de conservation, l'instinct de nutrition et l'instinct sexuel. Je dis que c'est la thèse que Trotter *semble* nous présenter, car sur cette question il n'est pas très précis. L'individu dépendant étroitement du troupeau atteint une existence plus large que sa propre existence, une existence qui l'environne, où ses complexités trouvent une solution et où ses aspirations trouvent la paix <sup>1</sup>. Mais, plus qu'une étude scientifique, le livre de Trotter est une polémique morale. Toutefois, on y trouve la même ardeur idéaliste (socialiste) que dans l'ouvrage de Durkheim.

Certaines des idées contenues dans l'ouvrage de Durkheim furent développées par ses collègues, ses étudiants ou autres, influencés par lui. Si je n'en passe que quelques-uns en revue - et rapidement - c'est parce que ces conférences ont pour but de montrer différentes manières d'aborder un sujet ou un problème et non pas d'exposer une histoire complète des idées ou une liste de ceux qui en sont les auteurs. L'un des articles les plus connus de *L'Année Sociologique*, journal fondé et publié par Durkheim, est une étude de la littérature concernant les Esquimaux, par son neveu, Marcel Mauss (en collaboration avec M. H. Beuchat) <sup>2</sup>. Le thème général de cet article est une démonstration de la thèse de Durkheim selon laquelle la religion résulte d'une concentration sociale et se maintient par des rassemblements périodiques, de sorte que le temps, comme les choses, a des dimensions sacrées et séculaires. Nous n'entrerons pas dans les détails : qu'il nous suffise de dire qu'il montre comment les Esquimaux, pendant cette partie de l'année (l'été) où les mers ne sont plus prises dans les glaces, se dispersent et vivent sous la tente où ils se groupent par familles. Quand les glaces se reforment, ils ne peuvent plus chasser le gibier et passent l'hiver en groupes plus nombreux, concentrés dans de longues maisons où différentes familles partagent la même pièce et où les gens ont des relations sociales plus étendues; l'ordre social a donc alors non seulement des proportions différentes, mais une structure différente, car la communauté n'est plus simplement constituée d'un certain nombre de familles qui vivent ensemble par commodité, mais elle prend une nouvelle forme de groupement social où les individus ont des rapports différents. Ce changement dans les rapports sociaux comporte des lois, une morale et des coutumes différentes

---

<sup>1</sup> W. Trotter, *Instincts of the Herd in Peace and War*, 5e éd. (1920), p. 113.

<sup>2</sup> M. Mauss, « Essai sur les variations saisonnières des sociétés eskimos : Étude de morphologie sociale », *L'Année Sociologique*, IX (1906).

qui n'existent pas pendant la période de dispersion. C'est lorsque ces groupes plus nombreux se forment que l'on accomplit les cérémonies religieuses annuelles; on pourrait donc dire que l'exemple des Esquimaux confirme la théorie de Durkheim <sup>1</sup>.

Si ingénieux que soit cet exposé, il ne montre guère qu'une chose, c'est que pour accomplir des cérémonies religieuses, il faut rassembler un nombre suffisant de gens qui ont des loisirs. L'exemple des Esquimaux est, en outre, très différent de celui des aborigènes australiens où les membres du clan viennent périodiquement se réunir pour leurs cérémonies totémiques. Les Esquimaux se réunissent pour des raisons différentes et quand ils se dispersent c'est par nécessité. Mauss, comme Durkheim, pensait pouvoir formuler une loi, sur une expérience bien menée, mais une telle formulation est une hypothèse et non une loi. Il se trouve que j'ai moi-même fait une étude sur les Nuer, qui ne font pas leur grand rassemblement à l'époque où ils procèdent aux cérémonies - et cela surtout pour des raisons de commodités.

Dans un autre article de *L'Année Sociologique*, Mauss, en collaboration avec le remarquable historien que fut Henri Hubert, avait antérieurement, et comme Durkheim, distingué la magie de la religion et il avait fait une étude exhaustive sur cette partie du sacré qu'est la magie <sup>2</sup>, que Durkheim n'a pas traitée dans *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. Ces deux savants avaient publié antérieurement dans le même journal une remarquable analyse du sacrifice védique et hébreu <sup>3</sup>. Mais bien que cette analyse soit remarquable, les conclusions ne sont nullement convaincantes et appartiennent à la métaphysique sociologique. Les dieux sont des représentations des communautés, ce sont des sociétés qu'on imagine et qu'on idéalise. Les renonciations du sacrifice alimentent les forces sociales, les énergies mentales et morales. Le sacrifice est un acte d'abnégation par lequel l'individu reconnaît la société, il rappelle aux consciences individuelles la présence des forces collectives, représentées par les dieux. Mais, bien que l'acte d'abnégation qu'implique tout sacrifice serve à soutenir les forces collectives, l'individu bénéficie de ce même acte parce qu'il contient et lui apporte toute la force de la société et les moyens de redresser les équilibres qui ont été rompus; l'homme se rachète par l'expiation du blâme social, conséquence de l'erreur, et rentre à nouveau dans la communauté. Tout cela me paraît être un mélange d'affirmations, de conjectures, pour lesquelles il n'existe aucune preuve satisfaisante. Ce sont des conclusions qui ne découlent pas de cette brillante analyse du mécanisme du sacrifice mais qui lui sont superposées.

Je citerai aussi, comme exemples de la méthode sociologique, deux textes remarquables, écrits par un jeune collaborateur de *L'Année Sociologique*, Robert Hertz <sup>4</sup>. Dans l'un de ces deux textes il associe le sacré et le profane aux idées de la droite et de la gauche, représentées par les deux mains, qui partout s'opposent, la droite pour la

---

<sup>1</sup> L'article de Mauss fut publié avant *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, mais Durkheim avait exposé ses idées avant que son ouvrage fût édité. Les recherches et les écrits de ces deux auteurs sont si complémentaires qu'on ne peut les séparer.

<sup>2</sup> H. Hubert et M. Mauss, « Esquisse d'une théorie générale de la Magie », *L'Année Sociologique*, VII (1904).

<sup>3</sup> H. Hubert et M. Mauss « Essai sur la nature et la fonction du sacrifice », *L'Année Sociologique*, 11 (1899).

<sup>4</sup> R. Hertz, *Death and the Right Hand*, trad. angl., 1960.

bonté, la vertu, la force, la virilité, l'Est, la vie, etc., et la gauche pour les attributs contraires. Dans l'autre texte, il essaie d'expliquer pourquoi tant de populations disposent de leurs morts, ce qui est parfaitement compréhensible, mais aussi pourquoi l'on pratique des cérémonies funéraires, en particulier pourquoi les Indonésiens enterrent deux fois leurs morts. Le corps est d'abord placé dans un lieu jusqu'à ce qu'il se décompose, puis les os rassemblés sont mis dans l'ossuaire de la « famille ». Ce procédé représente, sous le symbole matériel de la décomposition du corps, le lent passage de l'âme du mort qui quitte le royaume des vivants pour le royaume des âmes - passage d'un état à un autre état -, ces deux mouvements correspondant à un troisième état, celui où les survivants sont libérés de leur attachement pour le mort. Aux deuxièmes obsèques, ces trois mouvements aboutissent à leur fin. En réalité, ce sont trois aspects d'un même processus ; l'adaptation de la société à la perte d'un de ses membres, processus lent, parce que les êtres humains ne se résignent pas à la mort, ni à la mort physique, ni à la mort morale.

En Angleterre, les théories sociologiques sur la religion, en particulier la théorie de Durkheim, ont fortement influencé toute une génération de savants - Gilbert Murray, A. B. Cook, Francis Cornford, et autres - comme le montre clairement Jane Harrison, qui explique la religion grecque, et toute religion, en termes d'idées et de sentiments collectifs. C'est le résultat de l'agitation des esprits (effervescence) suscitée par les cérémonies, la projection de l'émotion du groupe, l'extase du groupe, *thiasos*. Même si elle avoue : « bien que les sauvages me fatiguent et me dégoûtent, je passe par nécessité de longues heures à lire leurs fastidieux faits et gestes », elle transporte sur le sol grec la prétendue mentalité des aborigènes australiens - et sous une forme grecque nous retrouvons tous les airs anciens. Les sacrements « ne peuvent être compris qu'à la lumière de la pensée totémique... »<sup>1</sup>. Les phénomènes religieux grecs « expriment et représentent la structure sociale des croyants »<sup>2</sup>. « La structure sociale et la conscience collective qui se dessine dans la structure sociale sont à la base de toute religion ». « La religion bacchique est fondée sur l'émotion collective du *thiasos*. Son dieu est une projection de l'unité du groupe ». Le Dr Verrall, dans son article sur les *Bacchantes* d'Euripide, fait une traduction éclairante : « L'extase de l'unité, dit-il, tient essentiellement au fait que *son âme plonge dans la congrégation* (le rassemblement) »<sup>3</sup>. L'individu réagit collectivement aussi à l'univers : « Nous avons vu son émotion s'étendre, se projeter dans les phénomènes naturels et nous avons remarqué que cette projection fait naître en lui les conceptions de *mana*, *orenda*... »<sup>4</sup> (que l'on met en parallèle avec les conceptions grecques du pouvoir *kratos* et de la force *bia*). Le totémisme est une « phase de la pensée collective par laquelle l'esprit humain est obligé de passer »<sup>5</sup>. Le sacrement et le sacrifice ne sont l'un et l'autre « que des manipulations du *mana* que nous avons appelé magie »<sup>6</sup>. « La religion comprend donc deux éléments, l'habitude sociale, conscience collective, et la représentation de cette conscience collective. Elle contient en un mot deux facteurs

---

<sup>1</sup> Harrison, op cit., p. XII.

<sup>2</sup> Ibid., p. XVII.

<sup>3</sup> Ibid., p. 48.

<sup>4</sup> Ibid., pp. 73-74.

<sup>5</sup> Ibid, p. 122.

<sup>6</sup> Ibid., p. 134.

indissolublement liés : les rites, qui sont la coutume, l'action collective et le mythe ou théologie, représentation de l'émotion collective, la conscience collective. Et - point extrêmement important - ils sont tous deux obligatoires et interdépendants »<sup>1</sup>.

Les défauts de la théorie de Durkheim, qui sont dus à sa recherche de l'origine et des causes de la religion, sont encore accentués dans l'œuvre d'un autre savant célèbre, Francis Cornford, qui reconnaît devoir beaucoup à Durkheim. Pour lui non plus l'individu ne compte pas, sauf comme organisme dans les communautés les plus primitives. A d'autres égards, seul le groupe compte, et le monde de la nature est classé par catégories sur le modèle de la structure du groupe social. Quant à la religion, les âmes et les dieux, qu'ils soient d'une espèce ou d'une autre, sont de simples représentations de la même structure. Dans les deux cas, la manière dont on conçoit la nature et les croyances religieuses, les catégories de la pensée sont des projections de l'esprit collectif. L'âme est l'âme collective du groupe, c'est la société elle-même qui est à la fois à l'intérieur et à l'extérieur de tout individu qui en fait partie; et elle est immortelle car, bien que ses membres meurent, la société elle-même est immortelle. A partir de la notion d'âme, la représentation d'un dieu se développe lorsque est atteint un certain degré de complexité politique, d'individualisation et de sophistication. Finalement, toute représentation religieuse est une illusion que Cornford nomme l'appel du troupeau. Il conclut donc que « la première représentation religieuse est une représentation de la conscience collective - seul pouvoir moral qui peut être ressenti comme imposé de l'extérieur et qui par conséquent a besoin d'être représenté »<sup>2</sup>.

Si utile qu'eût été l'influence d'une approche sociologique de la religion, proposant de considérer sous de nouveaux aspects les faits de l'antiquité classique, il faut admettre que des opinions comme celles que j'ai rapportées ne sont guère que des conjectures et qu'elles dépassent les limites de la spéculation légitime. Les faits sur lesquels elle s'appuie sont à la fois minces et Incertains.

En Angleterre, à une période plus récente, Radcliffe-Brown a fourni un important exposé d'une théorie sociologique de la religion primitive - très influencé par Durkheim (et également par Herbert Spencer). Il reprit la théorie du totémisme de Durkheim pour essayer de la rendre plus compréhensive<sup>3</sup>, mais n'est parvenu qu'à un résultat absurde. Il voulait montrer que le totémisme n'était qu'une forme particulière d'un phénomène universel dans la société des hommes, la loi générale faisant que tout objet ou événement qui a d'importants effets, au point de vue matériel ou moral, sur la société, devient l'objet d'une attitude rituelle (généralisation très douteuse). Les populations qui vivent de la chasse et de la cueillette ont donc une attitude rituelle envers les animaux et les plantes qui leur sont utiles. Lorsque la société est fractionnée, cette attitude générale donne naissance au totémisme. Dans son analyse du totémisme, Radcliffe-Brown évite de tomber dans l'erreur de Durkheim qui attribuait le totémisme à une psychologie de la foule; mais ailleurs et à propos, par exemple, de

<sup>1</sup> Ibid., p. 486.

<sup>2</sup> F. M. Cornford, *From Religion to Philosophy*, 1912, p. 82.

<sup>3</sup> A. R. Radcliffe-Brown, « The Sociological Theory of Totemism », *Fourth Pacific Science Congress, Java, 1929*, III, *Biological Papers*, p. 295-309.



la danse dans les îles Andaman, il adopte la même position <sup>1</sup>. Dans la danse, dit-il, la personnalité de l'individu est soumise à l'action qu'exerce sur lui la communauté et les actions et les sentiments personnels forment un concert harmonieux où la communauté arrive à un maximum d'unité et de concorde, qu'éprouvent intensément tous les individus qui en font partie. C'est peut-être le cas chez les Andamans, mais j'ai protesté contre cette généralisation, dans un de mes premiers articles, car j'ai assisté à des danses en Afrique Centrale qui, souvent, donnaient lieu à des scènes de discorde et l'expérience que j'ai acquise par la suite a confirmé ce scepticisme de jeunesse.

Nous constatons en lisant Radcliffe-Brown combien ce genre d'explication sociologique des phénomènes religieux est peu satisfaisant. Au cours d'une de ses dernières conférences publiques - les conférences Henry Myres <sup>2</sup> -, il déclara que la religion est partout l'expression d'une subordination à une puissance spirituelle ou morale qui est extérieure à nous : mis à part Schleiermacher et d'autres philosophes, c'est un lieu commun que l'on retrouve chez presque tous. Mais Radcliffe-Brown cherchait à formuler une proposition sociologique dont la portée dépasse de beaucoup ce jugement général assez vague. Pour démontrer la vérité de la thèse de Durkheim, il faudrait montrer que la conception du divin varie avec les différentes formes de société - tâche que Durkheim n'a pas entreprise. Donc, prétend Radcliffe-Brown, puisque la religion a pour fonction de maintenir la solidarité de la société, elle doit varier selon les divers types de la structure sociale. Dans les sociétés qui ont un système basé sur la famille, on trouvera le culte des ancêtres. Les Hébreux et les cités-états de la Grèce et de Rome avaient des religions nationales conformes à leur structure politique. Ce qui revient à dire, avec Durkheim, que les entités religieuses ne sont que la société elle-même - et ce raisonnement est tout juste admissible. Lorsque ce jugement ne correspond plus à une évidence il n'est que trop souvent contredit par les faits : par exemple, le culte des ancêtres est souvent la religion de populations qui n'ont pas de système de descendance, comme certaines populations africaines. Et l'exemple le plus parfait d'un système de descendance est celui des Arabes bédouins qui sont musulmans. Le christianisme et l'Islam n'ont-ils pas été adoptés par des gens qui avaient des structures extrêmement différentes ?

Ce genre d'explications sociologiques que nous venons de considérer soulève de graves objections et en particulier au sujet de l'inexactitude des données qui, comme je l'ai déjà relevé, sont souvent confuses et troublantes. Il faut aussi répéter qu'il ne faut pas passer sous silence les exemples négatifs : les populations primitives qui n'ont pas de clans et pas de totems; celles qui croient à la survie de l'âme mais ne font pas de deuxième obsèques ni de rites mortuaires ; celles pour qui les hautes qualités morales ne répondent pas à ce qu'elles considèrent comme un but; celles qui ont un système de descendance mais pas de culte des ancêtres. Lorsqu'on a enregistré toutes les exceptions, il ne reste guère de ces théories que des devinettes dont le caractère est si général et si vague qu'elles ont peu de valeur scientifique et personne ne sait comment les utiliser car personne ne peut finalement ni prouver qu'elles sont justes, ni les réfuter. Si l'on voulait soumettre à un test la théorie de Durkheim et de Mauss

<sup>1</sup> *The Andaman Islanders*, 1922, p. 246.

<sup>2</sup> Idem, « Religion and Society », *Journal of the Royal Anthropological Institute*, LXXV (1945).

sur l'origine et le sens de la religion, comment la justifierait-on ou la réfuterait-on? Si l'on voulait contester l'explication que Hertz donne des obsèques doubles, comment prouverait-on qu'elle est fautive? Comment peut-on savoir si la religion maintient ou non la solidarité d'une société? Toutes ces théories sont peut-être vraies, mais elles sont peut-être également fautes. Elles paraissent ingénieuses et logiques, mais elles rendent vaine toute recherche ultérieure, parce qu'elles proposent des explications à des faits qu'elles n'ont pu décrire et ne permettent pas une vérification expérimentale. Supposer qu'un certain type de religion est associé à un certain type de culture présenterait un certain degré de probabilité si l'on pouvait montrer historiquement non seulement que les changements de structure sociale entraînent des changements correspondants dans la pensée religieuse, mais aussi que cette correspondance est régulière ; ou bien si l'on pouvait montrer que toutes les sociétés d'un certain type ont des systèmes religieux similaires, ce qui est une vérité évidente, un axiome pour Lévy-Bruhl, dont la contribution à cette discussion fera l'objet de notre prochaine conférence.

Nous terminerons celle-ci en attirant rapidement l'attention sur la ressemblance que certaines des théories que nous avons effleurées présentent avec celles des auteurs marxistes ou de quelques-uns d'entre eux, qui à bien des égards offrent au point de vue sociologique l'exposé le plus clair. La religion est une forme de superstructure sociale, c'est un « miroir » ou un « reflet » des relations sociales, qui elles-mêmes reposent sur la structure économique de la société. Les notions d' « esprit » et d' « âme » datent d'une époque où il y avait des chefs de clan, des patriarches, « en d'autres termes, quand la division du travail entraînait la séparation du travail administratif »<sup>1</sup>. La religion commence par le culte des ancêtres, des anciens du clan : à l'origine c'est « un reflet des rapports de production (particulièrement ceux de maître à serviteur) et de l'ordre politique de la société conditionné par ces rapports »<sup>2</sup>. La religion a donc toujours tendance à prendre la forme de la structure politico-économique de la société, bien qu'il puisse y avoir un décalage chronologique dans l'adaptation de l'une à l'autre. Dans une société de clans peu apparentés les uns aux autres, la religion prend une forme de polythéisme. Là où il y a une monarchie centralisée, il y a un seul dieu - là où il y a une république commerçante et des propriétaires d'esclaves (comme à Athènes au vie siècle av. J.-C.), les dieux sont organisés en république. Il est, bien sûr, vrai que les conceptions religieuses proviennent de l'expérience et l'expérience des relations sociales sert de modèle à ces conceptions. Cette théorie peut expliquer, pendant un certain temps, les formes conceptuelles de la religion, mais non pas son origine, sa fonction et sa signification. En tout cas, l'ethnographie et l'histoire ne viennent pas à l'appui de cette thèse (il est faux de penser, comme l'affirme Boukharine, qu'au moment de la réforme les princes régnants aient pris parti pour le pape)<sup>3</sup>.

Bien qu'il me soit impossible ici d'approfondir cette question, je ferai remarquer que les sociologues de l'école française et les théoriciens marxistes ont des points communs dans leur façon d'aborder l'étude des phénomènes sociaux. Les marxistes

---

<sup>1</sup> N. Boukharine, *Matérialisme Historique - un Système de Sociologie* (1925), p. 170.

<sup>2</sup> *Ibid.*, pp. 170-171.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 178.



considèrent Durkheim comme un idéaliste bourgeois et pourtant il pourrait être l'auteur du fameux aphorisme de Marx, selon lequel ce n'est pas la conscience des hommes qui détermine leur existence mais l'être social qui détermine leur conscience.

Boukharine cite et approuve Lévy-Bruhl, que nous allons maintenant étudier.

---

# 4

---

## LÉVY-BRUHL

[Retour à la table des matières](#)

Tout exposé des théories sur la religion primitive serait incomplet s'il n'accordait une attention particulière aux écrits volumineux de Lévy-Bruhl sur la mentalité primitive, expression qui sert de titre à l'un de ses ouvrages, *La Mentalité Primitive*. Ses conclusions sur la nature de la pensée primitive ont, pendant des années, fait l'objet de vives discussions et la plupart des anthropologues de l'époque se crurent obligés de l'attaquer. Après avoir présenté et critiqué les idées de Lévy-Bruhl, j'examinerai rapidement les arguments que Pareto peut offrir à notre discussion, d'une part parce qu'il est fort utile de le comparer à Lévy-Bruhl, d'autre part parce que ce qu'il dit nous conduit à la discussion générale et au résumé qui suivra.

Par ses ouvrages sur Jacobi et sur Comte, Lévy-Bruhl avait déjà acquis une réputation de philosophe lorsqu'il se consacra, comme l'avait fait son contemporain Durkheim, à l'étude de l'homme primitif. La publication de *La Morale et la Science des Moeurs* marque sa nouvelle orientation vers l'étude de la mentalité primitive, qui deviendra son unique centre d'intérêt jusqu'à sa mort en 1939. Bien que ses principales recherches soient sociologiques et que l'on puisse par conséquent le classer avec les auteurs dont j'ai parlé, il n'entre pas très bien dans leur catégorie et refusa toujours d'être considéré comme faisant partie du groupe Durkheimien. Il est donc impropre de dire, comme le fait Webb, qu'il fut l'un des collaborateurs de Durkheim<sup>1</sup>. Il est resté purement et simplement philosophe, d'où son intérêt pour les systèmes de pensée primitifs plus que pour les institutions primitives. Il soutenait qu'il était aussi

---

<sup>1</sup> C. C. J. Webb, *Group Theories of Religion and the Individual*, 1916, pp. 13 et 41.

légitime de commencer l'étude de la vie sociale par l'analyse des idées que par celle des divers comportements. Peut-être doit-on dire qu'en tant que logicien il leur donna une priorité, car la question de la logique est primordiale dans ses livres, comme l'exige l'étude des différents modes de pensée.

Ses deux premiers livres sur les peuples primitifs, *Les Fonctions mentales dans les Sociétés inférieures* et *La Mentalité Primitive*, exposent la théorie générale sur la mentalité primitive qui l'a rendu célèbre. Dans ses derniers ouvrages il développe sa théorie, mais semble l'avoir lentement modifiée à la lumière des dernières recherches effectuées sur le terrain, car c'était un homme humble et modeste. Si l'on en juge par ses *Carnets posthumes*, il a complètement modifié sa position à la fin de sa vie, ou tout au moins a-t-il songé à le faire. Mais ce sont les opinions exprimées dans ses premiers ouvrages qui constituent sa contribution théorique à l'anthropologie et par conséquent c'est de celles-ci que nous discuterons.

Comme Durkheim, il reproche à l'école anglaise d'expliquer les faits sociaux par les processus de la pensée individuelle - qui est le produit de conditions différentes de celles qui ont formé les esprits que les savants essaient de comprendre. Ils imaginent les chemins par lesquels ils seraient parvenus aux croyances et aux pratiques des populations primitives et concluent ensuite que c'est ce chemin qu'ont suivi ces populations. En tout cas, il est vain d'interpréter l'esprit des primitifs en termes de psychologie individuelle. La mentalité de l'individu provient des représentations collectives de la société dont il fait partie, qui ont pour lui un caractère obligatoire ; et ces représentations sont fonctions des institutions. Par conséquent, certains types de représentation et certaines manières de penser appartiennent à certains types de structure sociale. Autrement dit, comme les structures sociales varient, les représentations et les pensées de l'individu varient aussi. Chaque type de société a donc une mentalité particulière, car chacune a ses habitudes et ses institutions qui ne sont qu'un certain aspect des représentations collectives ; ce sont, en somme, les représentations considérées objectivement. Par là, Lévy-Bruhl ne voulait pas dire que les représentations d'une population étaient moins réelles que ses institutions.

Or, on peut classer les sociétés humaines en un certain nombre de types différents, mais, dit Lévy-Bruhl, en considérant les choses de très haut, il y a deux principaux types, la société primitive et la société civilisée et deux manières opposées de penser, qui leur correspondent; aussi pouvons-nous parler de la mentalité primitive et de la mentalité civilisée, car il y a entre elles, non seulement une différence de degré, mais une différence de qualité. On remarquera que Lévy-Bruhl insiste sur les différences qui existent entre peuples civilisés et peuples primitifs. Et c'est sans doute là l'observation la plus importante à retenir sur son point de vue théorique et sur son originalité. Pour diverses raisons, les auteurs avaient toujours mis l'accent sur les similitudes, qui, d'après eux, existaient entre les peuples primitifs et nous-mêmes; Lévy-Bruhl estima qu'il était bon, pour changer, d'attirer l'attention sur les différences. On lui a souvent reproché de ne pas voir les ressemblances que nous avons à bien des égards avec les primitifs, mais cette critique perd de sa valeur lorsqu'on comprend son intention : il souligne les différences, les fait ressortir et laisse les ressemblances dans l'ombre. Il savait qu'il déformait les faits - qu'il faisait une

construction de l'esprit, comme l'on dit - mais il n'a jamais prétendu faire autre chose et le procédé qu'il emploie est justifié du point de vue méthodologique.

Nous autres, en Europe, dit Lévy-Bruhl, avons derrière nous des siècles de spéculation intellectuelle rigoureuse et d'analyse. Par conséquent, nous sommes orientés vers la logique, dans ce sens que nous cherchons aux phénomènes des causes naturelles; et même quand nous sommes en présence d'un phénomène que nous ne pouvons expliquer scientifiquement, nous admettons que c'est parce que nos connaissances sont insuffisantes. La pensée primitive a un caractère tout à fait différent. Elle est orientée vers le surnaturel.

Bien différente est l'attitude d'esprit du primitif. La nature au milieu de laquelle il vit se présente à lui sous un tout autre aspect. Tous les objets et tous les êtres y sont impliqués dans un réseau de participations et d'exclusions mystiques ; c'est elles qui en sont la texture et l'ordre. C'est donc elles qui s'imposeront d'abord à son attention et qui, seules, la retiendront. S'il est intéressé par un phénomène, s'il ne se borne pas à le percevoir, pour ainsi dire passivement et sans réagir, il songera aussitôt, comme par une sorte de réflexe mental, à une puissance occulte et invisible dont ce phénomène est la manifestation <sup>1</sup>.

Et si l'on nous demande pourquoi les peuples primitifs ne cherchent pas de liaisons causales objectives, nous répondrons que leurs représentations collectives, qui sont prélogiques et mystiques, les en empêchent.

Ces affirmations furent rejetées par les anthropologues britanniques que leurs traditions empiriques rendent méfiants vis-à-vis de tout ce qui présente un caractère de spéculation philosophique. Pour eux, Lévy-Bruhl était un simple théoricien en chambre qui, comme le reste de ses collègues français, n'avait jamais vu ni approché un homme primitif. Je crois pouvoir dire que je fus l'un des rares anthropologues anglo-saxons à avoir pris la parole en sa faveur, non parce que j'étais d'accord avec lui, mais parce que j'estimais qu'on peut critiquer un savant pour ce qu'il dit, mais non pour ce qu'on prétend qu'il dit. Pour le défendre, je dus donc faire l'exégèse de son œuvre <sup>2</sup> - tenter d'expliquer ce que voulaient dire les expressions et les concepts de Lévy-Bruhl qui suscitaient tant d'hostilité : prélogique, mentalité, représentations collectives, mystique, participations. Cette terminologie trouble le lecteur, du moins le lecteur britannique, qui se demande souvent ce qu'il a voulu exprimer.

Lévy-Bruhl qualifie de « prélogiques » ces modes de pensée (pensée magico-religieuse, car il ne fait pas de différence entre magie et religion) qui paraissent si vraies à l'homme primitif et si absurdes à l'Européen. Le sens qu'il donne à ce terme est tout à fait différent de celui que les critiques prétendent y voir. Il ne veut pas dire que les primitifs soient incapables de penser d'une façon cohérente, mais simplement que leurs croyances sont incompatibles avec une conception scientifique et critique

---

<sup>1</sup> Lévy-Bruhl, *La Mentalité Primitive*, Alcan, 1922, pp. 117-118.

<sup>2</sup> E. E. Evans-Pritchard, « Lévy-Bruhl's Theory of Primitive Mentality », *Bulletin of the Faculty of Arts*, Egyptian University, Le Caire, 1934.

de l'univers. Il ne dit pas que les primitifs sont inintelligents mais que leurs croyances sont, pour nous, inintelligibles. Ce qui ne veut pas dire que nous ne puissions suivre leur raisonnement, bien au contraire, car ils raisonnent logiquement; mais ils partent de prémisses différentes, qui nous paraissent absurdes. Les primitifs sont des êtres raisonnables mais ils raisonnent d'après des catégories différentes des nôtres. Ils sont logiques, mais les principes de leur logique sont différents des nôtres, ce ne sont pas les principes de la logique aristotélicienne. Lévy-Bruhl ne dit pas que les principes de logique sont absents dans l'esprit des primitifs, ce qui serait absurde. Prélogique ne veut pas dire alogique ou antilogique. Appliqué à la mentalité primitive, prélogique veut simplement dire qu'elle ne se laisse pas, comme nous, dérouter par la contradiction. Elle n'a pas le même besoin continu de logique. Ce qui nous paraît impossible ou absurde est souvent accepté sans difficulté<sup>1</sup>. Ici, Lévy-Bruhl est trop subtil, car pour lui le terme prélogique équivaut à non-scientifique, dépourvu de sens critique; l'homme primitif, d'après lui, est doué de raison, mais non-scientifique et dépourvu de sens critique.

Lorsqu'il dit que la « mentalité primitive » est prélogique, absolument dépourvue de sens critique, il ne parle pas de la faculté qu'a l'individu de raisonner, mais des catégories d'après lesquelles il raisonne. Il ne parle pas de différences biologiques et psychologiques entre les primitifs et les civilisés, mais de différence sociale. Il s'ensuit qu'il ne parle pas, non plus, d'une mentalité que les psychologues qualifient diversement de mentalité intuitive, logique, romantique, classique ou autre. Il parle d'axiomes, de valeurs et de sentiments - ce qu'on appelle modes de pensée - et il dit que chez les peuples primitifs ceux-ci ont un caractère mystique, c'est-à-dire qu'ils sont non vérifiables, imperméables à l'expérience et indifférents à la contradiction. Prenant la même position que Durkheim sur cette question, il déclare que ce sont des faits sociaux et non psychologiques, par conséquent des faits généraux, traditionnels et obligatoires. Ils existent avant que l'individu qui les acquiert soit né et ils existeront après sa mort. Même les états affectifs qui accompagnent les idées sont déterminés par la société. En ce sens, la mentalité d'un peuple est quelque chose d'objectif. Si ce n'était qu'un simple phénomène individuel, il serait subjectif, son caractère général en fait un phénomène objectif.

Ces modes de pensée, qui constituent la mentalité d'un peuple, sont, d'après Lévy-Bruhl, des représentations collectives, expression communément employée par les sociologues français de l'époque, traduction de l'allemand *Vorstellung*. Ce terme suggère quelque chose d'obscur, idée, notion ou croyance, et lorsque notre auteur dit qu'une représentation est collective, cela veut simplement dire que c'est une représentation commune à tous, ou à la plupart des membres de la société. Toute société a ses représentations collectives. La nôtre a tendance à avoir l'esprit critique et scientifique, celle des peuples primitifs à être mystique. Je pense que Lévy-Bruhl aurait admis que pour la plupart des gens elles sont, l'une et l'autre, fiduciaires.

Si Lévy-Bruhl avait voulu susciter la méfiance des Anglais il n'aurait pu mieux faire que d'utiliser le terme de « mystique ». Cependant, il précise clairement que pour lui ce mot n'a pas d'autre sens que pour les écrivains anglais le mot surnaturel -

---

<sup>1</sup> Lévy-Bruhl, *La Mentalité Primitive* (1931), p. 21.

magie et religion. Il dit à peu près ceci : « J'emploie ce terme à défaut de mieux, non par allusion au mysticisme religieux de nos propres sociétés, qui est quelque chose de tout à fait différent, mais dans le sens strictement défini où « mystique » exprime la croyance en des forces, des influences et des actions que ne perçoivent pas les sens mais qui n'en sont pas moins réelles pour cela »<sup>1</sup>. Or les représentations collectives des peuples primitifs se rapportent surtout à ces forces insaisissables. Par conséquent, aussitôt que les sensations de l'homme primitif deviennent des perceptions conscientes elles se teintent d'idées mystiques. Elles sont immédiatement conçues dans une catégorie de pensée mystique. Le concept domine la sensation à laquelle il impose son image. On peut dire que l'homme primitif voit les objets comme nous les voyons, mais les perçoit autrement, car dès qu'il leur accorde une attention consciente, l'idée mystique de l'objet s'interpose entre lui et l'objet et transforme ses propriétés purement objectives. Dans l'objet nous percevons aussi la représentation collective de notre culture, mais étant donné que celle-ci concorde avec ses caractères objectifs, nous la percevons objectivement. La représentation collective qu'a l'homme primitif est mystique, il la perçoit donc mystiquement et d'une manière qui nous est complètement étrangère et qui nous paraît absurde. La perception mystique est immédiate. L'homme primitif qui aperçoit, par exemple, une ombre, n'applique pas la théorie de sa société, d'après laquelle c'est une de ses âmes. Lorsqu'il a conscience de son ombre, il a conscience de son âme. Nous comprendrons mieux l'idée de Lévy-Bruhl si nous disons qu'à la manière dont il voit les choses, les croyances ne viennent que tard dans le développement de la pensée humaine, quand la perception et la représentation se distinguent l'une de l'autre. Nous pouvons alors dire qu'une personne perçoit son ombre et croit que c'est son âme. La notion de croyance n'existe pas chez les peuples primitifs. La croyance est contenue dans l'ombre, elle est l'ombre même. Il en est de même quand l'homme primitif voit un léopard : il ne se dit pas que c'est son frère-totem, ce qu'il voit c'est son frère totem. Les caractères physiques du léopard se fondent dans la représentation mystique du totem et lui sont subordonnés. La réalité dans laquelle vivent les primitifs, dit Lévy-Bruhl, est elle-même mystique. Toutes leurs représentations collectives, des êtres, des objets, des phénomènes naturels, sont absolument autres que ce qu'elles sont pour nous. Presque tout ce que nous y voyons leur échappe ou les laisse indifférents. D'autre part, ils y voient beaucoup de choses que nous ne soupçonnons pas<sup>2</sup>.

Allant plus loin encore, il ne dit pas seulement que les perceptions des primitifs renferment des représentations mystiques, mais que ce sont les représentations mystiques qui suscitent les perceptions. Dans le flux des impressions sensorielles il en est qui affleurent à la conscience. Dans tout ce qu'ils voient et entendent, peu de choses retiennent l'attention des hommes. Ils ne remarquent que ce qui présente un caractère d'affectivité. En d'autres termes, les intérêts de l'homme sont les facteurs sélectifs, qui sont, dans une large mesure, déterminés socialement. Les primitifs font attention aux phénomènes, en fonction des propriétés mystiques qui leur sont attribuées par les représentations collectives. Les représentations collectives règlent donc les perceptions et se confondent avec elles. Les primitifs font grande attention à leurs ombres précisément parce que, dans leurs représentations, leurs ombres sont leurs âmes. Pour

---

<sup>1</sup> Lévy-Bruhl, *Les Fonctions mentales dans les sociétés intérieures*, 2e édit. (1912), p. 30.

<sup>2</sup> *La Fonctions Mentales*, pp. 30-31.

nous, une ombre n'a rien de positif, c'est juste la négation de la lumière ; leurs représentations et les nôtres, à ce sujet, s'excluent mutuellement. Ce n'est donc pas la perception d'une ombre qui introduit la croyance (c'est l'âme qui est perçue) dans la conscience, mais plutôt la croyance qui suscite l'attention de l'homme primitif pour son ombre. Les représentations collectives, par la valeur qu'elles donnent aux phénomènes, dirigent sur eux l'attention et comme les représentations des peuples civilisés et des primitifs sont très différentes, ce qu'ils remarqueront dans le monde extérieur sera très différent, ou du moins, les raisons pour lesquelles ils remarqueront tel ou tel phénomène seront différentes.

Les représentations des peuples primitifs ont un caractère particulier, elles sont mystiques, ce que ne sont absolument pas nos propres représentations ; nous pouvons donc parler de la mentalité primitive comme étant une mentalité *sui generis*. Lévy-Bruhl donne au principe logique de ces représentations mystiques le nom de loi de la participation mystique. Les représentations collectives des peuples primitifs forment un réseau de participations qui, comme les représentations, sont mystiques aussi. Dans la pensée primitive les choses sont liées de telle façon que ce qui touche à l'une est censé toucher aux autres, non objectivement mais par une action mystique (bien que le primitif ne distingue pas entre ce qui est objectif et ce qui est mystique). Les peuples primitifs sont souvent beaucoup plus concernés par ce qu'on appelle le suprasensible - les relations mystiques, pour employer un terme de Lévy-Bruhl - des choses que par leurs relations objectives. Reprenons un exemple que j'ai déjà cité : certains peuples primitifs participent à leurs ombres, ce qui concerne leurs ombres les concerne aussi. Celui qui traverserait une place vide à midi perdrait son ombre ! D'autres peuples primitifs participent à leur nom et refusent de le révéler, car si un ennemi apprenait ce nom il serait maître de celui qui le porte. D'autres encore participent à leur enfant ; aussi, quand celui-ci est malade c'est le père qui avale le remède. Ces participations forment la structure des catégories dont est faite la personnalité sociale de l'homme primitif et dans lesquelles il se meut. Il existe une participation mystique entre l'homme et la terre sur laquelle il vit, entre un homme et son chef, un homme et sa famille, un homme et son totem et ainsi de suite, de tous les aspects de sa vie.

Il faut remarquer qu'alors que les participations de Lévy-Bruhl ressemblent aux associations d'idées de Tylor et de Frazer, les conclusions qu'il en tire sont très différentes des leurs. Pour Tylor et Frazer l'homme primitif croit en la magie parce qu'il fait un raisonnement faux à partir des observations. Pour Lévy-Bruhl, il fait un raisonnement faux parce que son raisonnement est déterminé par les représentations mystiques de sa société. La première de ces explications repose sur la psychologie individuelle, la seconde est une explication sociologique. Lévy-Bruhl a certainement raison car l'individu apprend à penser d'après les liaisons mystiques établies et non d'après ses propres observations.

La discussion de Lévy-Bruhl sur la loi de participation mystique - extrêmement originale - est la partie la plus intéressante de sa thèse. Il fut l'un des premiers, sinon le premier de tous, à montrer que les idées primitives, qui nous paraissent si étranges, parfois même absurdes, lorsqu'on les considère comme des faits isolés, prennent une signification lorsqu'on s'aperçoit qu'elles font partie d'un concept ou d'un comporte-

ment, dont chacune des parties a une relation intelligible avec les autres. Il reconnaît que ces valeurs forment des systèmes aussi cohérents que les constructions logiques de l'intellect, qu'il existe une logique des sentiments au même titre qu'une logique de la raison, mais qu'elle est fondée sur un principe différent. Son analyse ne ressemble pas aux vues de l'esprit que nous avons considérées ci-dessus, car il n'a pas la prétention d'expliquer la magie et la religion primitives par une théorie montrant comment elles ont vu le jour et quelles en sont l'origine et la cause. Il les prend telles qu'elles se présentent, analyse leur structure et en conclut que toutes les sociétés d'un certain type ont en commun une mentalité particulière.

Afin de faire ressortir le caractère particulier de cette mentalité, il montre que la pensée primitive en général diffère totalement, et qualitativement, de la nôtre (bien qu'il se trouve dans notre société des gens qui pensent et réagissent comme des primitifs et qu'il y ait peut-être, au fond de chacun de nous, quelque chose de la mentalité primitive) - cette thèse qui est son idée principale, n'est pas défendable. Il semble, d'ailleurs, l'avoir abandonnée à la fin de sa vie. Si c'était vrai, il nous serait à peu près impossible de communiquer avec les primitifs et même d'apprendre leur langue. Le seul fait que nous puissions apprendre leur langue prouve que Lévy-Bruhl a vu un contraste trop radical entre les primitifs et les civilisés. Son erreur est due, en partie, à l'insuffisance des matériaux dont il disposait lorsqu'il formula sa théorie et à la double sélection, dont j'ai déjà fait état, de ce qui était curieux et sensationnel, aux dépens de ce qui était positif et réel. Quand Lévy-Bruhl oppose civilisés et primitifs, que sommes-nous et que sont les primitifs? Il ne fait pas de distinction entre les différentes couches sociales de notre société, qui était plus compartimentée il y a cinquante ans qu'aujourd'hui, ni entre les différentes périodes de notre histoire. Les philosophes de la Sorbonne, les paysans bretons, les pêcheurs normands avaient-ils la même mentalité, au sens qu'il attribue à ce terme? Et puisque les Européens modernes sont issus des barbares, d'un type de société caractérisé par une, mentalité primitive, quand et comment nos ancêtres sont-ils passés de l'une à l'autre? Un tel développement n'a pu se produire sans que nos lointains ascendants ne possèdent, en même temps que leurs notions mystiques, certaines connaissances empiriques. Lévy-Bruhl est forcé d'admettre que les sauvages sortent parfois de leurs rêves, qu'il faut bien, lorsqu'ils se livrent à des activités techniques, que « les représentations coïncident avec leur réalité objective, sur les points essentiels, et que leurs procédés finissent par, s'adapter effectivement aux buts recherchés »<sup>1</sup>. Mais il ne l'admet que sans y attacher d'importance et sans rien changer à sa manière de voir. Pourtant il est évident que, loin d'être les enfants du caprice et de la fantaisie - comme il nous les présente -, ils doivent l'être moins que nous car ils vivent plus près des dures réalités de la nature, qui ne permettent de survivre qu'à ceux qui agissent en se fondant sur l'observation, l'expérience et la raison.

On peut se demander dans quelle catégorie il faut placer Platon et la pensée symbolique de Philon et de Plotin ; d'autant plus que parmi les exemples de mentalité primitive nous trouvons les Chinois, mêlés aux Polynésiens, aux Mélanésiens, aux Nègres, aux Indiens d'Amérique et aux Blackfellows australiens. Il faut aussi remarquer que les exemples négatifs sont, encore une fois, passés sous silence, comme cela

---

<sup>1</sup> Les Fondions Mentales, op. cit.



arrive si souvent dans les théories anthropologiques. Ainsi, nombre de peuples primitifs ne se soucient pas de leur ombre, ou de leur nom, et pourtant Lévy-Bruhl les place tous dans le même type de société.

Aucun anthropologue digne de ce nom n'accepte aujourd'hui cette théorie de deux types de mentalité distincts. Tous les observateurs qui ont étudié sur place les peuples primitifs s'accordent à dire qu'ils s'intéressent presque tous aux questions pratiques, qu'ils conduisent leurs affaires d'une manière empirique, soit sans aucune référence aux forces, influences et actions surnaturelles, soit en limitant celles-ci à un rôle subordonné et auxiliaire. Lévy-Bruhl a essayé de montrer que la mentalité primitive, ou prélogique, était indifférente à la contradiction, mais c'est une remarque fort illusoire. Cette erreur ne lui est peut-être pas entièrement imputable car à l'époque où il écrivit ses livres les plus célèbres, on ne connaissait pas encore les résultats et l'étendue des recherches qui avaient été faites sur place dans les contrées habitées par les peuples primitifs. Il ne pouvait sans doute pas se rendre compte que les contradictions ne sont frappantes que lorsque l'observateur européen note, côte à côte, des croyances qu'on trouve en réalité dans des situations différentes à divers stades de l'expérience. Peut-être ne pouvait-il voir, comme nous le voyons aujourd'hui, que les représentations mystiques ne sont pas nécessairement provoquées par des objets en dehors de l'emploi qui en est fait dans des situations rituelles, qu'elles ne sont pas, somme toute, suscitées par les objets. Par exemple, certaines populations placent des pierres entre les branches des arbres pour retarder le coucher du soleil, mais cette pierre est la première pierre venue, ramassée n'importe où, et n'a de signification mystique que pendant la durée du rite. La vue de cette pierre ou de toute autre pierre, dans toute autre situation, n'évoque pas l'idée du coucher de soleil. Comme nous l'avons vu en exposant l'œuvre de Frazer, l'association est occasionnée par le rite et ne se présente pas dans les autres situations ; on peut aussi faire observer que les objets comme les fétiches et les idoles ont une forme humaine et que leur aspect matériel n'a aucune signification, et qu'ils n'acquièrent cette signification que lorsqu'une influence surnaturelle, due à l'accomplissement d'un rite et d'une intervention humaine, vient la leur conférer, l'objet et la qualité qui lui est attribuée étant bien distincts l'un de l'autre. Les objets qui ont une signification mystique pour les adultes ne peuvent en avoir une pour les enfants car l'enfant ne les connaît pas encore, et il n'y fait même pas attention. Très souvent, chez nous, du moins, un enfant découvre son ombre. En outre, des objets qui ont une valeur mystique pour certains n'en ont pas pour d'autres - un totem qui est sacré pour un clan est mangé par d'autres clans de la même communauté. Ces considérations donnent à penser qu'une interprétation plus subtile est nécessaire. Mais je répéterai encore une fois qu'à l'époque où il écrivait, il n'avait pas à sa disposition, comme aujourd'hui, la vaste complexité et l'abondant symbolisme des langues primitives et de la pensée qu'elles expriment. Ce qui dans la traduction anglaise apparaît comme des contradictions flagrantes ne l'est peut-être pas dans la langue indigène. Quand, par exemple, on traduit qu'un homme de tel ou tel clan est un léopard, cela nous paraît absurde, mais le mot que l'on traduit par le verbe « être » peut n'avoir pas le même sens que pour nous. En tout cas, il n'y a pas de contradiction à dire qu'un homme est un léopard. La qualité de « léopard » est ajoutée en pensée aux attributs de l'homme et ne l'amointrit pas. On peut considérer les choses de différentes manières dans différents contextes. Dans un sens c'est une chose et dans un autre sens c'est quelque chose de plus que cette chose.

Lévy-Bruhl fait erreur aussi quand il suppose qu'il y a nécessairement contradiction entre une explication causale objective et une explication mystique. Les deux explications peuvent aller de pair, l'une complétant l'autre; par conséquent elles n'ont pas un caractère exclusif. Par exemple, l'idée que la mort est due à la sorcellerie n'exclut pas que l'on observe que l'homme a été tué par un buffle. Pour Lévy-Bruhl, il y a ici une contradiction à laquelle les indigènes sont indifférents. Mais il n'y a pas contradiction. Les indigènes font au contraire une analyse très fine de la situation. Ils savent très bien que le buffle a tué l'homme, mais ils pensent qu'il n'aurait pas été tué si on ne lui avait pas jeté un sort. Sinon, pourquoi aurait-il été tué, pourquoi lui, en ce lieu et en ce moment, et pas un autre? Ils se demandent pourquoi deux chaînes d'événements, indépendantes l'une de l'autre, se sont rencontrées pour amener un certain homme et un certain buffle en un point précis du temps et de l'espace. Vous conviendrez qu'il n'y a pas ici de contradiction, mais au contraire que l'explication par la sorcellerie complète celle de la cause naturelle et explique ce que nous appellerions le facteur hasard. La sorcellerie, cause de l'accident, est fortement soulignée, parce que, des deux causes, seule la cause mystique permet d'intervenir, en se vengeant sur un sorcier. On trouve le même mélange de connaissances empiriques et de notions mystiques dans les idées des primitifs sur, la procréation, les remèdes et autres sujets. Les propriétés objectives des choses et la cause naturelle des événements sont connues mais on n'insiste pas là-dessus et on les passe même sous silence parce qu'elles sont en opposition avec certaines idées sociales qui correspondent à certaines institutions, auxquelles la croyance mystique convient mieux que les connaissances empiriques. S'il n'en était pas ainsi, il serait difficile d'expliquer comment les idées scientifiques ont jamais pu se faire jour. De plus, une représentation sociale n'est pas admissible si elle est en opposition avec l'expérience individuelle, sauf si cette opposition s'explique par le caractère de la représentation elle-même, ou d'une autre représentation, l'explication étant alors constatation du conflit. Une représentation qui affirme que le feu ne brûle pas si on plonge la main dedans n'aurait pas cours longtemps. Une représentation qui affirme que le feu ne vous brûlera pas si vous avez la foi solide peut subsister. En réalité, Lévy-Bruhl, ainsi que nous l'avons constaté, admet que la pensée mystique est conditionnée par l'expérience et que dans des activités telles que la guerre, la chasse, la pêche, le traitement des maladies et la divination, les moyens doivent être rationnellement adaptés aux buts.

Tous les anthropologues sont unanimes aujourd'hui pour estimer que Lévy-Bruhl a beaucoup exagéré le caractère superstitieux - pour employer un mot plus courant que prélogique - des peuples primitifs et qu'il a insisté sur le contraste entre leur mentalité et la nôtre en nous présentant comme des êtres à l'esprit beaucoup plus positif que nous ne le sommes. A ce sujet je crois pouvoir dire, après les conversations que j'eus avec lui qu'il se trouvait dans une situation assez embarrassante.

Pour lui, le christianisme et le judaïsme étaient aussi des superstitions qui comportaient une mentalité prélogique et mystique. Mais pour ménager les susceptibilités il se garda d'exprimer cette opinion et exclut la mystique de notre propre culture aussi catégoriquement qu'il exclut l'empirisme de la culture des sauvages. Son raisonnement est faussé du fait qu'il n'a pas tenu compte des croyances et des rites d'un grand

nombre de ses compatriotes. Et comme Bergson l'a fait remarquer assez malicieusement, Lévy-Bruhl qui accuse constamment l'homme primitif de n'attribuer, aucun événement au hasard, admet donc le hasard. Il se place lui-même dans la catégorie de la prélogique.

Néanmoins, cela ne prouve pas que la pensée primitive ne soit pas plus « mystique » que la nôtre, au sens qu'il donne à ce terme. Si le contraste présenté par Lévy-Bruhl est exagéré, il n'en reste pas moins que la magie et la religion primitives nous posent un véritable problème, qui n'a pas été inventé par le philosophe français et qui trouble ceux qui ont une longue expérience des peuples primitifs. Il est exact que, souvent, les primitifs attribuent les événements, surtout les événements malheureux, aux forces suprasensibles, alors que nous, avec notre savoir plus grand, les expliquons par des causes naturelles. Néanmoins, il me semble que Lévy-Bruhl aurait pu mieux poser le problème. Il ne s'agit pas tant de l'opposition de la mentalité primitive et de la mentalité civilisée que du rapport réciproque de deux modes de pensée dans une société, qu'elle soit primitive ou civilisée, du problème des niveaux de pensée et d'expérience. C'est parce qu'il était obsédé, comme presque tous les auteurs de son temps, par les notions d'évolution et de progrès, que Lévy-Bruhl négligea ce problème. Si ses propres représentations étaient moins empreintes de positivisme il ne se demanderait pas quelles sont les différences entre la mentalité primitive et la mentalité civilisée, mais quelles sont les fonctions des deux modes de pensée dans une société et dans la société humaine en général - l'un de ces modes étant le mode « expressif », l'autre le mode « Instrumental »<sup>1</sup> (ou pragmatique). Il aurait considéré le problème sous un jour différent, comme l'ont vu sous divers aspects, Pareto, Bergson, William James, Max Weber et autres. Je présenterai ce problème en exposant brièvement les opinions de Pareto sur la pensée civilisée car son traité est un commentaire ironique de la thèse de Lévy-Bruhl. Lévy-Bruhl considère que la mentalité de notre société est assez bien définie par les oeuvres des philosophes, des logiciens et des psychologues anciens et modernes, sans préjuger des modifications qu'une analyse sociologique ultérieure pourra apporter à leurs conclusions<sup>2</sup>. Pareto puise des arguments dans les oeuvres des auteurs européens, philosophes et autres, pour montrer que la mentalité des Européens est en grande partie irrationnelle ou « non-logico-expérimentale ».

Dans l'énorme *Trattato di Sociologia generale* de Pareto, l'auteur consacre plus d'un million de mots à une analyse des sentiments et des idées. Je ne parlerai que des passages qui se rapportent à la mentalité primitive. Il emploie, lui aussi, un vocabulaire assez particulier. Dans notre société il y a des « résidus » - que nous appellerons des sentiments - dont certains contribuent à la stabilité sociale et d'autres au changement social. Les sentiments s'expriment dans le comportement et dans les « dérivations » (que d'autres écrivains appellent idéologies ou rationalisations). Or, la plupart des actions, terme sous lequel Pareto inclut la pensée, qui expriment ces résidus ou sentiments sont « non-logico-expérimentales » (non-logiques) et il faut les distinguer des actions « logico-expérimentales » (logiques). La pensée logique

---

<sup>1</sup> Voir J. Beattie, discussion récente au sujet de cette distinction dans *Other Cultures*, 1964, chap. XII.

<sup>2</sup> Les Fonctions Mentales, p. 21.

dépend des faits et non les faits de la pensée logique, tandis que la pensée non-logique est acceptée *a priori* et s'impose à l'expérience, et si elle se trouve en conflit avec l'expérience, le raisonnement intervient pour rétablir l'accord. Les actions (et les pensées) logiques concernent les arts, les sciences, la science économique ainsi que les opérations militaires, juridiques et politiques. Dans d'autres domaines sociaux, ce sont les actions (et les pensées) non logiques qui dominent. Les actions sont logiques ou non-logiques selon que leur but subjectif s'accorde avec leurs résultats objectifs, selon que les moyens sont objectivement adaptés aux fins. Le seul juge de ce test est la science moderne, c'est-à-dire la connaissance que nous possédons des faits.

Pas plus que Lévy-Bruhl lorsqu'il parle de prélogique, Pareto ne veut dire que la pensée et les actions qu'il qualifie de non-logiques soient illogiques, mais simplement qu'elles associent subjectivement seulement, et non objectivement, les moyens aux fins. Il ne faut pas non plus confondre cette question avec celle de l'utilité. Une croyance objectivement irréfutable peut n'avoir aucune utilité pour la société ou pour l'individu, alors qu'une doctrine, absurde du point de vue logico-expérimental, peut être profitable aux deux. En réalité, Pareto a pour intention de démontrer expérimentalement « l'utilité individuelle et sociale d'une conduite non-logique »<sup>1</sup>. (Frazer a souvent soutenu la même idée ; à un certain niveau de culture, dit-il, les notions de gouvernement, de propriété privée, de mariage et de respect de la vie humaine, proviennent de croyances que nous devrions trouver superstitieuses et absurdes aujourd'hui<sup>2</sup>).

La recherche qui aboutit parfois à des résultats imaginaires permet aussi parfois de découvrir les véritables causes : « Il est indéniable que sans la théologie et la métaphysique, la science expérimentale n'existerait pas. Ces trois genres d'activité sont probablement les manifestations d'un même état psychique dont l'extinction les ferait disparaître toutes trois simultanément<sup>3</sup>. »

Néanmoins, comment se fait-il que des personnes capables de se comporter logiquement agissent si souvent d'une manière non-logique? Tylor et Frazer disent que c'est parce qu'elles raisonnent mal. Marett, Malinowski et Freud disent que c'est pour soulager leurs tensions. Lévy-Bruhl et Durkheim disent que ce sont les représentations collectives qui les y poussent. Pareto y voit l'influence des résidus. J'ai remplacé le mot « résidu » par « sentiment » et Pareto emploie indistinctement les deux mots, mais à proprement parler, les résidus de Pareto sont les éléments communs des formes de pensée et d'action, dont le caractère uniforme relève du comportement et de la conversation, et les sentiments sont des concepts de ces abstractions, des attitudes constantes que nous ne pouvons observer, mais dont nous savons qu'elles existent d'après les éléments constants observés dans le comportement. Un résidu est donc une abstraction tirée de l'observation du comportement, et un sentiment est une abstraction à un niveau supérieur - une hypothèse. Un exemple : de tout temps les hommes ont festoyé mais ont donné différentes raisons à leurs banquets. « Les ban-

---

<sup>1</sup> V. Pareto, *Traité de Sociologie*. Voir aussi *Le Mythe Vertuiste et la littérature immorale*, 1911.

<sup>2</sup> Frazer, *Psyche's Task*, 1913, p. 4.

<sup>3</sup> Pareto, *Traité*, op. cit.

quets en l'honneur des morts sont devenus des banquets en l'honneur des dieux, puis des banquets en l'honneur des saints, et finalement redeviennent des banquets commémoratifs. Les formes changent mais on ne supprime pas les banquets <sup>1</sup>. D'après Pareto, le banquet est le résidu et la raison pour laquelle on le fait est une dérivation. Ce n'est pas telle sorte de banquet en particulier, mais simplement l'acte de festoyer en tout temps et en tout lieu qui constitue le résidu. L'attitude constante qui existe derrière cet élément constant qui incite aux banquets est ce que Pareto appelle un sentiment. Quoi qu'il en soit, étant donné que nous nous exprimons dans un style résumé et simplifié, un style sténographique, nous pouvons employer le mot sentiment à la fois pour l'abstraction et pour le concept qui lui correspond. Les dérivations de Pareto sont, à proprement parler, les éléments instables de l'action, mais comme ce sont souvent ces raisons que l'on donne pour faire quelque chose, à l'opposé de l'élément constant, qui est l'action même, Pareto utilise généralement ce mot pour indiquer les raisons par lesquelles les gens expliquent leur conduite. Le sentiment s'exprime donc par l'action et par l'explication qu'on en donne, parce que les hommes n'ont pas seulement besoin d'agir mais de raisonner, de justifier ce qu'ils font, peu importe que les arguments soient censés ou absurdes. Résidu et dérivation découlent donc, l'un et l'autre, du sentiment, mais la dérivation est secondaire et moins importante. Il est par conséquent absolument inutile d'interpréter le comportement des individus d'après les raisons que ceux-ci avancent pour l'expliquer. Sur ce point, Pareto critique sévèrement Herbert Spencer et Tylor qui attribuent le culte des morts à l'existence des âmes et des esprits, explication qu'on a donnée. Il faut plutôt dire que les cultes donnent naissance aux raisons, qui ne sont que des explications de ce qui se fait, des habitudes. Il critique de même Fustel de Coulanges qui dit que la possession de la terre est une conséquence de cette idée religieuse que l'esprit ancestral vivait sous la terre, alors que la possession de la terre et la religion se sont développées l'une à côté de l'autre, dans un rapport d'interdépendance et non dans un simple rapport de cause à effet, à sens unique. Bien que les idéologies puissent influencer sur les sentiments, ce sont les sentiments, ou résidus, les modes de comportement constants qui sont fondamentaux et durables, et les idées, les dérivations, ne sont en somme qu'un lien variable et changeant. Les idéologies changent, mais les sentiments qui sont à l'origine de ces idéologies ne changent pas. Le même résidu peut même donner naissance à des dérivations opposées : par exemple, ce que Pareto appelle le résidu sexuel peut s'exprimer par une haine violente de toutes les manifestations sexuelles. Les dérivations dépendent toujours des résidus et non les résidus des dérivations. Les gens trouvent toutes sortes de raisons différentes pour expliquer l'hospitalité, mais tous la pratiquent. Le résidu fait que l'on donne l'hospitalité, les raisons pour lesquelles on la donne sont les dérivations, qui, elles, ont peu d'importance. Si on persuade un homme que les raisons qui le font agir sont erronées, cela ne l'empêchera pas de s'obstiner, mais il trouvera d'autres raisons pour justifier sa conduite. Ici Pareto, inopinément approbateur, cite Herbert Spencer qui dit que ce ne sont pas les idées mais les sentiments auxquels les idées servent de guides qui gouvernent le monde, et peut-être devrions-nous ajouter les sentiments exprimés dans les actions, dans les résidus.

---

<sup>1</sup> Op. cit.

« Logiquement, écrit Pareto, on devrait d'abord croire en une religion donnée puis en l'efficacité de ses rites ; l'efficacité, logiquement, étant la conséquence de la croyance. Logiquement, il est absurde d'offrir une prière s'il n'y a personne pour l'entendre. Mais le comportement non logique suit une marche précisément inverse. Il y a d'abord une croyance instinctive en l'efficacité d'un rite, puis on souhaite une « explication » de la croyance que l'on trouve dans la religion <sup>1</sup>. »

Il existe certaines formes élémentaires du comportement qu'on trouve dans toutes les sociétés, dans des situations similaires, dirigées vers des objets similaires. Ceux-ci, les résidus, sont relativement constants car ils jaillissent de sentiments forts. La manière exacte dont les sentiments sont exprimés, et en particulier les idéologies qui accompagnent leur expression, sont variables. Dans chaque société les hommes les expriment dans la langue de leur culture. Leurs interprétations « prennent la forme qui prévaut à l'époque où elles ont lieu. Ces formes sont comparables aux modes vestimentaires de la période correspondante ». Si nous voulons connaître les êtres humains nous devons essayer d'étudier le comportement qui se cache derrière leurs idées et lorsque nous aurons vu que les sentiments dirigent leur comportement il ne nous sera pas difficile de comprendre comment les hommes ont agi, dans les temps anciens, parce que les résidus changent peu au cours des siècles, et même au cours des millénaires. S'il n'en était pas ainsi, comment pourrions-nous apprécier aujourd'hui les poèmes d'Homère, les élégies, les tragédies et les comédies des Grecs et des Romains? Ils expriment des sentiments qui sont, en grande partie, ceux que nous éprouvons. Les formes sociales, dit Pareto, restent essentiellement les mêmes, seule change la langue culturelle dans laquelle elles sont exprimées. On peut résumer la conclusion de Pareto par ces mots : la nature humaine ne change pas, ou par cette phrase dont il est l'auteur : « Les dérivations varient, les résidus demeurent » <sup>2</sup>. Pareto est donc de l'avis de ceux qui pensent qu'au commencement était l'action.

Comme Crawley, Frazer, Lévy-Bruhl et autres à la même époque, Pareto était un compilateur, il prenait ses exemples ici et là et partout, et les faisait entrer dans une classification assez élémentaire ; ses jugements sont peu profonds. Néanmoins, son traité est intéressant car bien qu'il ne contienne pas une étude des peuples primitifs, il n'est pas sans rapports avec le tableau que Lévy-Bruhl dresse de leur mentalité. Lévy-Bruhl nous dit que les primitifs sont prélogiques, par opposition à nous qui sommes logiques. Pareto nous dit que nous sommes, dans l'ensemble, non logiques. La théologie, la métaphysique, le socialisme, le parlement, la démocratie, le suffrage universel, le progrès, que sais-je encore, sont aussi irrationnels que toutes les croyances des primitifs, parce que ce sont des produits de la foi et du sentiment et non de l'expérience et du raisonnement. Et l'on peut en dire autant de nos idées et de nos actions : notre morale, notre fidélité à notre famille et à notre patrie, etc. Dans ses ouvrages, Pareto accorde autant de place aux notions et au comportement logiques de nos sociétés européennes que Lévy-Bruhl aux sociétés primitives. Nous avons peut-être un peu plus de bon sens et d'esprit critique qu'autrefois, mais pas assez cependant pour, faire une grande différence. Le rapport des zones logico-expérimentale et non-logico-expérimentale est à peu près constant dans l'histoire et dans toutes les sociétés.

---

<sup>1</sup> Traité, op. cit.

<sup>2</sup> Ibid.

Bien que les conclusions de Pareto soient en opposition avec celles de Lévy-Bruhl, on peut noter quelques ressemblances entre les concepts analytiques qu'ils emploient. « Non-logico-expérimental » correspond à « prélogique », « résidu » correspond à « participation mystique », car, pour Pareto, les résidus sont des abstractions d'éléments unis par des rapports étroits qui sont communs à toutes les sociétés lorsqu'on en a retiré les éléments variables qui s'y ajoutent, tels que les relations avec la famille, avec les lieux, avec les morts etc. Les participations particulières - d'un individu avec le drapeau de son pays, avec son église, son école, son régiment, le réseau de sentiments dans lequel vit l'homme moderne - seraient pour Pareto des dérivations. Et nous pouvons dire que les « dérivations » de Pareto correspondent aux « représentations collectives » de Lévy-Bruhl. L'un et l'autre défendent la même opinion qui est la suivante : en dehors du comportement empirique ou scientifique, les gens veulent s'assurer, que leurs idées et leur conduite seront conformes aux sentiments et aux valeurs en cours, et peu leur importe que leurs prémisses soient justes au point de vue scientifique et leurs conclusions parfaitement logiques ; ces sentiments et ces valeurs forment un système de pensée qui a sa logique propre. Tout événement, comme le dit Lévy-Bruhl, est aussitôt interprété en termes de représentations collectives, et, comme le dit Pareto, en termes de dérivations - dans la logique des représentations et des sentiments qui sont à la base des dérivations. C'est eux, et non la science, qui établissent le niveau de vie. C'est seulement dans le domaine technologique, dit Pareto, que la science l'emporte sur le sentiment dans la société moderne. D'où notre difficulté à comprendre la magie et la sorcellerie primitives, alors que nous comprenons facilement les autres notions des peuples primitifs car elles correspondent à des sentiments que nous éprouvons nous-mêmes. Les sentiments sont supérieurs à la simple observation et à l'expérience et s'imposent à celle-ci dans la vie quotidienne.

Les principales différences théoriques entre les deux auteurs résident en ce que Lévy-Bruhl considère que la pensée et le comportement mystiques sont déterminés socialement, alors que Pareto considère qu'ils sont déterminés psychologiquement ; en ce que Lévy-Bruhl voit dans le comportement un produit de la pensée, les représentations, alors que pour Pareto, la pensée, les dérivations, sont secondaires et sans importance ; en ce que, tandis que Lévy-Bruhl oppose la mentalité primitive à la mentalité civilisée, pour Pareto, les sentiments essentiels sont constants, ne varient pas ou très peu selon le genre de structure sociale. C'est sur cette dernière différence que je veux insister car, en dépit de la confusion des idées et du caractère superficiel et quelque peu vulgaire de son traité, Pareto a bien saisi le problème. Dans une allocution prononcée à Lausanne, il dit :

« L'activité humaine a deux domaines principaux : celui du sentiment et celui de la recherche expérimentale. On n'insistera jamais assez sur l'importance du premier. C'est le sentiment qui pousse à l'action, qui crée les lois morales la notion du devoir et les religions, sous toutes leurs formes complexes et variées. C'est parce qu'elles aspirent à un Idéal que les sociétés humaines subsistent et progressent. Mais le second domaine est essentiel aussi pour les sociétés ; il fournit au premier les matériaux dont il a besoin ; nous lui devons le savoir qui permet d'agir efficacement et de modifier utilement notre sentiment en l'adaptant peu à peu, très lentement, il est vrai, aux circonstances. Toutes les sciences, les sciences naturelles

---

comme les sciences sociales, ont été, au début, un mélange de sentiment et d'expérience. Il a fallu des siècles pour faire le partage de ces éléments, qui, à notre époque, est chose faite pour les sciences naturelles et qui est en train de s'accomplir pour les sciences sociales<sup>1</sup>. »

Pareto avait songé à faire une étude du rôle que jouent la pensée et l'action non-logiques dans un même type de culture et de société, l'Europe ancienne et moderne, mais ne réalisa pas son projet. Il écrivit des pages et des pages sur ce qu'il considérait comme des croyances fallacieuses et un comportement irrationnel, mais il parle peu du bon sens, des vérités scientifiques et du comportement empirique. Si Lévy-Bruhl nous laisse sous l'impression que les primitifs sont continuellement engagés dans des cérémonies rituelles et sous l'influence de croyances mystiques, Pareto, lui, nous laisse sous l'impression que les Européens ont toujours été, à toutes les époques de leur histoire, à la merci de leurs sentiments, qu'ils expriment dans une grande variété de notions et d'actions qui lui paraissent absurdes.

---

<sup>1</sup> Journal d'Économie Politique, 1917, p. 426. Appendice à An Introduction to Pareto. Hia Society, par Homans et Curtis, 1934.



# 5

---

## CONCLUSION

[Retour à la table des matières](#)

Je vous ai exposé, au moyen d'exemples, différentes théories sur les croyances et les pratiques religieuses des hommes primitifs. Ces théories sont, pour les anthropologues, lettre morte aujourd'hui et n'ont d'intérêt qu'en tant que spécimens des idées d'une époque. Certains de ces ouvrages - ceux de Tylor, de Frazer et de Durkheim - continueront d'être lus parce qu'on les considère comme des « classiques », mais ils ne stimulent plus la curiosité de l'étudiant. D'autres auteurs, comme Lang, King, Crawley et Marett, sont plus ou moins tombés dans l'oubli. Le fait que ces théories aient cessé de susciter l'intérêt est dû à plusieurs facteurs, dont je citerai quelques-uns.

La religion n'est plus au premier rang des préoccupations comme elle l'était à la fin du siècle dernier ou au début du XXe siècle. Les anthropologues avaient alors l'impression de vivre à une période où les idées traversaient une crise importante et où ils avaient un rôle à jouer. En 1878, Max Müller écrit : « Chaque jour, chaque semaine, chaque mois, les journaux les plus lus rivalisent d'efforts pour nous dire que le temps de la religion est passé, que la foi est une illusion ou une maladie infantile, qu'on a enfin découvert que les dieux étaient des inventions et qu'ils sont dis-

crédités <sup>1</sup>... » En 1905, Crawley écrit que les ennemis de la religion ont entrepris une lutte à mort pour, montrer l'opposition de la science et de la religion, que partout se répand l'opinion que la religion n'est qu'une survivance d'un âge primitif où l'on créait des mythes, et que sa disparition n'est qu'une question de temps <sup>2</sup>. J'ai signalé <sup>3</sup> le rôle joué par les anthropologues dans cette lutte, aussi n'approfondirai-je pas cette question. Si j'en fais mention ici, c'est parce que la crise de conscience explique, jusqu'à un certain point, la floraison d'ouvrages sur la religion primitive parus à cette époque ; la crise passée, les anthropologues des générations plus récentes ont perdu l'intérêt passionné que leurs prédécesseurs avaient eu pour ce sujet. *The Study of Religion*, par S. A. Cook, publié pendant la guerre de 1914-18, est le dernier en date de ces livres où vibre un sentiment d'inquiétude et de conflit.

Si la polémique a perdu de son acuité, c'est aussi que l'anthropologie est devenue une étude expérimentale; à mesure que s'est développée, en volume et en qualité, la recherche sur le terrain, on fit de moins en moins de cas des spéculations philosophiques de savants qui n'avaient jamais vu une population primitive, non seulement parce que les faits résultant de la recherche moderne faisaient planer des doutes sur leurs théories, mais parce qu'on se rendait compte que celles-ci ne s'appliquaient pas aux recherches sur le terrain. Les anthropologues s'apercevaient qu'elles avaient peu de valeur expérimentale parce qu'elles ne s'adaptaient pas aux problèmes d'observation et qu'on ne pouvait ni les vérifier ni déclarer qu'elles étaient fausses. De quelle utilité sont donc les théories sur l'origine des religions de Tylor, de Müller et de Durkheim, pour celui qui fait de la recherche sur le terrain?

Il faut insister sur le mot «origine ». C'est parce qu'on a voulu expliquer la religion par ses origines que ces débats théoriques, autrefois si animés, se sont apaisés.

Pour ma part, je trouve extraordinaire qu'on ait pu consacrer son temps à étudier ce que pouvait bien être l'origine de telle coutume ou de telle croyance, alors qu'on n'a aucun moyen de découvrir, en l'absence de documents historiques, quelle est cette origine. Et c'est pourtant ce que firent, explicitement ou implicitement, tous ces auteurs, que leurs thèses fussent psychologiques ou sociologiques. Et les plus hostiles à ce qu'ils appelaient la pseudo-histoire n'hésitaient pas à avoir recours à de telles explications. On pourrait écrire des volumes sur la confusion qui régnait dans ces discussions sur les idées d'évolution, de développement, de progrès, sur l'histoire, les primitifs, les origines et les causes, et loin de moi la prétention d'en tirer quelque chose de clair. Qu'il me suffise de dire que ces théories ne mènent à rien.

J'ai déjà présenté de si nombreux exemples que je n'en citerai plus qu'un seul. Herbert Spencer et Lord Avebury ont expliqué l'origine du totémisme par l'habitude qu'avaient certaines populations de donner êtres humains des noms d'animaux, de plantes ou d'objets inanimés. Suivons donc le raisonnement d'Avebury <sup>4</sup> : ces noms

---

<sup>1</sup> Lectures on the Origin and Growth of Religion, 1878, p. 218.

<sup>2</sup> Crawley, *The Tree of Life*, 1905, p. 8.

<sup>3</sup> Evans-Pritchard, « Religion and the Anthropologists Blackfriars, avril 1960, pp. 104-118.

<sup>4</sup> Marriage, Totemism and Religion. An Answer to Critics, p. 86.

restaient attachés aux familles des personnes qui les avaient reçus et à leurs descendants ; puis lorsque fut oubliée l'origine de ces noms, s'établit une relation mystérieuse entre les créatures et ces objets qui inspiraient de la crainte et auxquels on voua un culte. Mis à part le fait qu'il n'est pas prouvé que les créatures totémiques suscitent des sentiments de crainte et qu'elles fassent l'objet d'un culte, comment peut-on savoir si le totémisme a commencé ainsi? Cela est possible, mais comment peut-on s'en informer, et comment peut-on apprécier et vérifier une telle supposition?

Des tentatives ont été faites, en particulier par des savants allemands (Ratzel, Frobenius, Gräbner, Ankerman, Foy, Schmidt) dont la méthode est connue sous le nom de *Kulturkreislehre*, pour établir un tableau chronologique des cultures primitives d'après des preuves indirectes. Wilhelm Schmidt exposa cette méthode de reconstruction des religions primitives grâce à des critères de distribution géographique des populations de chasseurs et de ramasseurs et au niveau de leur développement économique, qui est extrêmement bas. Schmidt considère que les populations qui n'ont ni culture ni élevage - comme les pygmées ou pygmoïdes d'Afrique ou d'Asie, les aborigènes du sud-est de l'Australie, les Andamans, les Esquimaux, les populations de la Terre de Feu et certains Indiens d'Amérique - sont les populations «les plus anciennes au point de vue ethnologique ». Elles appartiennent à la culture primitive qui s'est développée en trois branches indépendantes et parallèles : filiation matrilineaire et agriculture; filiation patrilinéaire et totémisme; et enfin société patriarcale et nomade - chacune ayant ses propres habitudes d'esprit et sa propre conception du monde. Dans la culture primitive, il n'y a ni totémisme, ni fétichisme, ni animisme, ni magie et on n'y trouve que de faibles traces du culte des esprits. D'autre part, ces peuplades qui sont au plus bas de l'échelle du développement socio-culturel ont, comme le montre Andrew Lang, une religion monothéiste dont les dieux sont éternels, omniscients, bénéfiques, moraux, omnipotents et créateurs, ils satisfont tous les besoins des hommes, au point de vue social, moral et affectif. Les discussions sur le monothéisme et sur la question de savoir s'il eut priorité dans le temps, nous reportent aux temps préanthropologiques, c'est-à-dire à *The Natural History of Religion* (1757) de David Hume. Dans cet ouvrage, Hume prétend (au sens qu'avait ce mot au XVIII<sup>e</sup> siècle) que le polythéisme ou l'idolâtrie fut la première forme de religion et appuie cette affirmation sur des faits historiques, des rapports sur les peuples primitifs et sur la logique. Ces controverses étaient, comme on peut l'imaginer, empreintes de considérations théologiques et dégénéraient en polémique. Hume est un théiste, d'après ses écrits, mais on peut penser que sa position religieuse était ambiguë. Comme Lang l'a bien vu, c'est le désir de trouver une cause logique à l'univers qui conduit les hommes à croire en Dieu, car cette réponse à un stimulant extérieur, associée à une tendance à la personnification, lui donne cette idée d'un être suprême. A l'égard de cette explication des dieux, Lang et Schmidt font partie des auteurs intellectualistes. L'observation et la déduction sont à la base de cette conception. Cette théorie est peut-être une hypothèse acceptable en ce qui concerne un être créateur, mais n'explique pas, me semble-t-il, pourquoi le monothéisme prédomine parmi les populations les plus simples.

Schmidt réfutait les arguments des ethnologues évolutionnistes qui, d'après leurs schémas de développement, plaçaient ces populations les plus simples au dernier degré du fétichisme, de la magie, de l'animisme, du totémisme, et ainsi de suite. Il

défendit son opinion devant eux, mais en acceptant, comme Lang, les critères du principe évolutionniste et en attribuant aux niveaux culturels une chronologie historique. En réalité, je ne crois pas qu'au point, de vue positif il ait assis sa position fermement car son raisonnement me paraît tendancieux et ses sources incertaines. Je dois beaucoup au Père Schmidt pour son étude exhaustive des religions primitives et ses théories de la religion primitive, mais je ne pense pas que l'on puisse faire état de sa reconstitution des niveaux historiques, ni que l'on puisse accepter les méthodes qu'il employait, comme de véritables méthodes historiques. La question est compliquée et je me permets de la traiter brièvement car, bien que Schmidt ait eu une forte personnalité et un énorme savoir, et qu'il ait fondé une école à Vienne, depuis sa mort cette école n'a fait que décliner et je doute que soient nombreux aujourd'hui ceux qui défendent ses reconstitutions chronologiques, qui étaient une tentative pour découvrir l'origine de la religion alors que dans les circonstances actuelles la science ne nous fournit pas des moyens de vérification.

Il faut néanmoins remarquer que le vrai monothéisme, au sens historique du mot, est une négation du polythéisme et ne peut, par conséquent, l'avoir précédé. A ce sujet, je citerai Pettazzoni : « Chez les peuples non civilisés, nous ne trouvons pas de monothéisme, au sens vraiment historique du terme, mais nous trouvons l'idée d'un être suprême et l'identification erronée, l'assimilation trompeuse de cette idée au véritable monothéisme peut donner lieu à des malentendus, »<sup>1</sup>.

Nous devons donc ajouter le monothéisme (au sens où Schmidt l'entend) à la liste des hypothèses insoutenables qu'on a avancées à propos de son origine : fétichisme, mythe de la nature, animisme, totémisme, dynamisme (mana, etc.), magie, polythéisme et divers états psychiques. Personne ne défend ces thèses aujourd'hui. Les grands progrès faits par l'anthropologie sociale, grâce à la recherche sur le terrain, nous ont détournés de la vaine poursuite des origines et les nombreuses écoles qui se querelaient à ce sujet ont disparu.

Je pense que la plupart des anthropologues admettraient aujourd'hui qu'il est inutile de chercher un primordium à la religion. Schleiter dit : « Tous les schémas que l'on fait de la religion pour en déterminer le primordium et les différentes phases, procèdent d'un point de départ complètement arbitraire et incontrôlable »<sup>2</sup>. On a aussi clairement constaté que dans nombre de religions primitives l'esprit des gens fonctionne de différentes manières à différents niveaux et dans des contextes différents. On peut donc s'adresser à un fétiche en certaines occasions et faire appel à Dieu dans d'autres situations; une religion peut être à la fois polythéiste et monothéiste selon que l'on considère que l'Esprit est multiple ou un. Il est clair aussi que dans une même société primitive, comme le montre Radin<sup>3</sup>, il y a de grandes différences à cet égard entre les individus, différences qu'il attribue aux différences de tempérament. Enfin, je pense que l'on conviendra que l'explication s'appuyant sur un soi-disant principe de cause-à-effet de ces théories anciennes ne s'accorde pas avec la pensée

---

<sup>1</sup> Pettazzoni, *Essay on the History of Religions*, p. 9.

<sup>2</sup> F. Schleiter, *Religion and Culture*, 1919, p. 39.

<sup>3</sup> Radin, *Monotheism among Primitive Peoples*, 1954, pp. 24-30.

scientifique en général, qui s'efforce de trouver et de comprendre des rapports constants.

Dans ces théories, on admettait que nous étions à une extrémité de l'échelle du progrès et que les soi-disant sauvages étaient à l'autre extrémité et que, les hommes primitifs étant à un stade technologique assez bas, leurs idées et leurs coutumes étaient forcément l'antithèse des nôtres. Nous avons l'esprit rationnel, les primitifs sont prélogiques et vivent dans un monde de rêves et de chimères, de mystère et de crainte. Nous sommes capitalistes, ils sont communistes ; nous sommes monogames, ils sont polygames ; nous sommes monothéistes, ils sont fétichistes, animistes, préanimistes, et Dieu sait quoi encore.

On représentait donc le primitif comme un être puéril, grossier, gaspilleur, comparable aux animaux et aux imbéciles. Herbert Spencer dit que le cerveau du primitif est « non-spéculatif, incapable de critiquer et de généraliser, et qu'il n'a aucune autre notion que celles que lui donnent ses perceptions »<sup>1</sup>. Et il ajoute que les vocabulaires et les structures grammaticales restreintes des primitifs ne leur permettent d'exprimer que des idées extrêmement simples et, d'après une autorité anonyme qu'il cite, les Indiens Zuñi « doivent faire beaucoup de contorsions et de gesticulations pour que l'on comprenne ce qu'ils disent ». Les Bochimans, pour suppléer à l'indigence de leur langage, ont besoin de faire tant de signes qu'on « ne peut les comprendre dans l'obscurité » et les Arapahos « ne peuvent converser entre eux la nuit ». Max Müller cite Sir Emerson Tennent, qui dit que les Veddas de l'île de Ceylan n'ont pas de langage : « Ils se comprennent par des signes, des grimaces, des sons gutturaux, qui ressemblent peu à un langage articulé »<sup>2</sup>. En réalité, ils parlent cingalais (qui est une langue indo-européenne). Darwin, dans un passage des moins scientifiques, ne décrit-il pas les indigènes de la Terre de Feu -population assez sympathique d'après des observateurs plus objectifs - comme des animaux en quelque sorte sous-humains<sup>3</sup> ? et Galton, dans un esprit encore moins scientifique, ne dit-il pas que son chien est plus intelligent que les Damara (Herero) qu'il a rencontrés<sup>4</sup> ? On pourrait citer beaucoup d'autres exemples. On trouve une collection d'absurdes observations de ce genre dans « Aptitudes of Races »<sup>5</sup>, par le R. P. Frederic Farrar, auteur de *Erie, or Little by Little* et de *The Life of Christ*. Sa haine et son hostilité envers les nègres est égale à celle de Kingsley. Cinquante années de recherches ont montré que de tels dénigrements (dans ce contexte, ce mot est pris dans son sens étymologique et ironique) n'étaient au fond que des idées fausses, en un mot, des stupidités.

Tout cela s'accordait évidemment très bien avec les intérêts colonialistes et autres, et certains étaient tout prêts à accuser les ethnologues américains qui voulaient trouver une excuse à l'esclavage, ainsi que ceux qui désiraient découvrir un trait d'union entre l'homme et le singe.

---

<sup>1</sup> Op. cit., I, 344.

<sup>2</sup> Selected Essays on Language, Mythology and Religion, II, 27.

<sup>3</sup> Darwin, Voyage of the Beagle, 1831-1836, édit. 1906, ch. X.

<sup>4</sup> Galton, Narrative of an Explorer in Tropical South Africa, édit. 1889 p 82.

<sup>5</sup> Transactions of the Ethnological Society of London, n. s. 1867, pp. 115-126.

Il va sans dire que l'on considérait que les peuples primitifs avaient fatalement des conceptions religieuses extrêmement grossières et nous avons vu les différentes façons dont ils sont censés les avoir acquises. On a même été jusqu'à dire, non sans condescendance, que si les peuples primitifs, même ceux qui vivent de la chasse et de la collecte, ont des dieux qui possèdent des attributs moraux, c'est qu'ils les ont empruntés sans comprendre ce qu'ils représentaient à une culture supérieure à la leur, par l'intermédiaire des missionnaires ou des marchands. C'est ce que Tylor affirme, certainement à tort, comme l'a montré Andrew Lang à propos des aborigènes australiens <sup>1</sup>. Sidney Hartland avait la même opinion que Tylor <sup>2</sup>. Quant à Dorman, il déclare catégoriquement au sujet des Amérindiens : « Il n'y avait rien qui s'approchât du monothéisme avant l'arrivée des Européens... » <sup>3</sup>. Les recherches modernes ont montré le peu de valeur de ce genre de jugement; mais c'était une vérité admise sans discussion, à l'époque, que plus étaient simples la technologie et la structure sociale, plus dégradée était la conception religieuse et toute conception en général. Le très sectaire Avebury alla jusqu'à dire qu'il n'y avait ni croyances ni dieux, et par conséquent pas de religion, chez les Australiens, les Tasmaniens, les Andamans, les Esquimaux, les Indiens d'Amérique du Nord et du Sud, chez certains Polynésiens, du moins chez ceux des îles Caroline, les Hottentots, les Cafres d'Afrique du Sud, les Foulahs d'Afrique Centrale, les Bambaras d'Afrique Occidentale et les peuplades de l'île Damood <sup>4</sup>. Le fameux missionnaire Moffat qui s'excusait de ne pas décrire les manières et les coutumes des Betchouanas, parce que ce ne serait « ni instructif ni édifiant » <sup>5</sup>, dit que Satan a effacé « tout vestige d'impression religieuse dans l'esprit des Betchouanas, des Hottentots et des Bochimans » <sup>6</sup>. Il n'était pas rare d'entendre dire à l'époque que les populations totalement sous-développées au point de vue culturel n'avaient aucune religion. Telle était l'opinion de Frazer. Et même à une date plus proche de nous, Charles Singer, en 1928, affirme encore que les sauvages n'ont absolument rien qui ressemble à un système religieux, car leurs pratiques et leurs croyances n'ont aucune cohérence <sup>7</sup>. Je suppose qu'il veut dire qu'ils n'ont ni philosophie religieuse ni apologétique théologique. Les croyances primitives peuvent, en effet, être vagues et incertaines, mais ces auteurs ont oublié que c'est le cas aussi chez la plupart des gens de notre société. Et comment en serait-il autrement puisque la religion concerne des réalités que l'on ne peut appréhender par les sens ni comprendre par la raison? Si les mythes religieux des peuples primitifs paraissent parfois ridicules, ils ne le sont pas plus que ceux de la Grèce, de Rome ou de l'Inde, si admirés des humanistes et des orientalistes - et leurs dieux sont loin d'être aussi indignes.

Ces opinions, dont j'ai retracé les grandes lignes, ne seraient plus admises aujourd'hui. Étaient-elles justifiées par l'information dont on disposait alors? C'est un point sur lequel je ne me prononcerai pas, car je ne me suis pas livré aux laborieuses recherches littéraires qu'il faudrait faire pour établir ce jugement. Ma tâche consiste à

<sup>1</sup> Tylor, « On the Limits of Savage Religion », *J. A. I.*, XXI (1892), p. 293.

<sup>2</sup> Hartland, « The High Gods of Australia », *Folk-Lore*, IX (1898), p. 302.

<sup>3</sup> Dorman, *The Origin of Primitive Superstitions*, 1881, p. 15.

<sup>4</sup> *Op. cit.*, ch. 5 et 6.

<sup>5</sup> Moffat, *Missionary Labours and Scenes in Southern Africa*, 1842, p. 249.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 244. Voir pp. 260-263.

<sup>7</sup> Singer, *Religion and Science*, 1928, p. 7.

présenter un exposé, mais il faut aussi que je souligne les faiblesses fondamentales des interprétations de la religion primitive qui furent en vogue à un certain moment. La première erreur fut de prendre pour base les idées évolutionnistes, alors qu'on manquait de preuves pour les justifier. Seconde erreur : ces théories faisaient intervenir les origines chronologiques, mais étaient aussi des théories psychologiques; et même celles que nous avons appelées théories sociologiques reposaient en fin de compte sur des suppositions psychologiques, du genre « si j'étais un cheval ». On ne peut s'en étonner dans la mesure où il s'agissait d'anthropologues en chambre, limités à leur propre culture, à leur propre société, et dans cette société, à un petit groupe d'intellectuels. Je suis certain que des hommes comme Avebury, Frazer et Marett n'avaient qu'une vague idée de la mentalité de l'ouvrier anglais ; comment auraient-ils compris celle des primitifs qu'ils n'avaient jamais vus? Les explications qu'ils donnaient de la religion primitive découlaient de l'introspection. Si le savant avait cru aux mêmes choses que les primitifs, s'il avait pratiqué les mêmes cultes, il aurait été guidé par une certaine forme de raisonnement, influencé par un état émotionnel ou plongé dans une psychologie de la foule, ou entraîné dans un réseau de représentations mystiques collectives.

Combien de fois nous a-t-on averti du danger qu'il y avait à interpréter la mentalité des anciens et des peuples primitifs d'après notre propre psychologie, qui a été modelée par des institutions très différentes des leurs - Adam Ferguson, Sir Henry Maine et bien d'autres nous ont mis en garde, y compris Lévy-Bruhl qui, à cet égard, fut le plus objectif des auteurs qui ont traité de la mentalité primitive et dont nous avons parlé. « Les savants allemands, écrivait Bachofen à Morgan, se proposent de rendre l'antiquité intelligible en la comparant aux idées populaires d'aujourd'hui. Dans la création du passé, ils ne voient qu'eux-mêmes. C'est un rude travail que de pénétrer dans la structure d'un esprit différent du nôtre »<sup>1</sup>. C'est en effet un rude travail, surtout lorsqu'il s'agit de sujets difficiles comme la magie et la religion primitives, où l'on a tendance à transplanter nos idées dans les leurs. S'il est vrai, comme l'ont dit les Seligman, qu'en ce qui concerne la magie, les populations noires et blanches manquent totalement de compréhension vis-à-vis l'une de l'autre<sup>2</sup>, il est probable que les idées du primitif sont gravement déformées, surtout par ceux qui n'ont jamais vu de peuples primitifs, et qui considèrent la magie comme une superstition puérile. Ils ont tendance à analyser ce phénomène en s'imaginant être dans les mêmes conditions que le primitif.

Comme je l'ai fait remarquer au cours de ma première conférence, je considère que ce problème de traduction est primordial dans notre discipline. J'en donnerai encore un exemple: pour qualifier les croyances des indigènes, nous employons le terme « surnaturel » parce que, pour nous, c'est à ce mot qu'elles répondent; mais en réalité ce terme crée un malentendu. Pour nous, qui avons une conception de la loi naturelle, le mot « surnaturel » évoque quelque chose qui est en dehors du principe de cause à effet, mais il a peut-être un tout autre sens pour l'homme primitif. Ainsi, nombre de peuples croient que la mort est causée par la sorcellerie; or ils ne voient rien de surnaturel dans la sorcellerie, rien pour eux n'est au contraire plus naturel. Ils

<sup>1</sup> Resek, Lewis Henry Morgan: American Scholar, 1960, p. 136.

<sup>2</sup> C. G. et B. Z. Seligman, Pagan Tribes of the Nilotic Sudan, 1932, p. 25.



en voient les effets par leurs organes des sens et ils voisinent avec les sorciers. Si quelqu'un mourait autrement que victime de la sorcellerie, cette mort ne leur paraîtrait pas naturelle. Nous pouvons revenir ici à la question du sacré et du profane, à la signification du *mana*, à la différence entre magie et religion, notions qui me paraissent encore très confuses, parce que nous ne nous rendons pas compte que nous sommes *devant des* problèmes sémantiques essentiels - ou, si vous préférez : devant des problèmes de traduction. Mais c'est un sujet qui demande à être discuté longuement et que j'espère traiter plus tard.

J'attirerai simplement et brièvement l'attention sur la grave confusion qui dura pendant des années et qui ne s'est pas entièrement dissipée, au sujet du concept (polynésien) du *mana*. Confusion qui est en partie due à *des récits* contestables, reçus de Mélanésie et de Polynésie, et surtout aux spéculations d'auteurs comme Marett et Durkheim qui concevaient le *mana* comme une force vague, impersonnelle, une sorte de fluide au d'électricité répandue dans les personnes et les choses. Des recherches récentes montrent qu'il faut y voir une efficacité du pouvoir spirituel émanant des dieux et des esprits, et transmis aux êtres humains, particulièrement aux chefs - grâce ou vertu qui leur permet de réussir dans ce qu'ils entreprennent et qui correspond à des idées semblables en de nombreuses parties du monde <sup>1</sup>.

J'ai ici une autre mission à remplir, qui est d'indiquer la marche à suivre pour faire des recherches sur la religion primitive. Je ne nie pas que les croyances des peuples aient des motivations rationnelles. Je ne nie pas que les rites religieux puissent s'accompagner d'expériences émotionnelles, que, le sentiment ait une place importante dans l'accomplissement des rites. Je ne nie pas que les idées et les pratiques religieuses dépendent directement des groupes sociaux, que, la religion enfin soit un phénomène social. Mais je conteste qu'on puisse l'expliquer par fun de ces faits nu par l'ensemble de ces faits, et je soutiens que la recherche des origines - qu'on ne parvient pas à trouver - n'est pas une bonne méthode scientifique. Origines et essences ne concernent pas la science qui s'occupe de relations. Dans la mesure où les faits des religions primitives peuvent s'expliquer sociologiquement, ils se rapportent à d'autres faits, ceux avec lesquels ils forment un système d'idées et de pratiques et avec d'autres phénomènes sociaux qui leur sont associés. Comme exemple d'explication partielle, je prendrai la magie. Essayer de comprendre ce qu'est la magie, sa nature, est impossible; elle devient plus intelligible si on la considère non seulement par rapport aux activités empiriques, mais par rapport à d'autres croyances, comme faisant partie d'un système d'idées, d'un mode de pensée, car il est certain que la magie n'est pas tant un moyen d'agir sur la nature que de s'opposer à la sorcellerie et à d'autres forces mystiques qui empêchent les entreprises humaines d'atteindre leur but. Comme exemple d'explication des rapports de la religion avec d'autres faits sociaux, non religieux, citons le culte des ancêtres, que l'on ne comprend qu'en le plaçant dans le contexte des relations familiales. Les esprits ont un pouvoir sur leurs descendants dont ils sanctionnent la conduite en veillant à ce qu'ils remplissent leurs obligations les uns envers les autres et en punissant ceux qui manquent à leurs devoirs. Dans

---

<sup>1</sup> Hocart, « Mana », *Man*, 1914, 46. « Mana again », 1922, 79. Firth, « The Analysis of Mana : an Empirical Approach », *Journal of the Polynesian Society*, XLIX, 1940, pp. 483-610. A. Capell, « The Word Mana : a Linguistic Study », *Oceania*, IX (1938), pp. 89-96. Lehmann, *Mana, Der Begriff des ausserordentlich Wirkungsvollen bei Südseevölkern*, 1922, passim.

certaines sociétés, Dieu est à la fois un et multiple - il est un dans ses relations avec tous les hommes et multiple dans une variété d'esprits, qui sont en rapport avec telle ou telle fraction de la société. Il est évidemment nécessaire de connaître la structure de la société pour comprendre certains caractères de la pensée religieuse. Les rites religieux ont lieu en certaines occasions, pour des cérémonies relatives à la situation de l'individu ou du groupe, naissance, initiation, mariage, mort. Pour comprendre le rôle que joue ici la religion, il faut donc connaître la structure sociale. J'ai donné des exemples très simples. On peut faire une analyse de ce genre chaque fois que la religion a une relation fonctionnelle avec tout autre fait social - moral, éthique, économique, juridique, esthétique ou scientifique - et lorsqu'on a analysé tous ces points on a vraiment saisi le phénomène dans tous ses aspects sociologiques.

Tout cela revient à dire que pour expliquer les faits religieux il faut tenir compte de la totalité de la culture et de la société où ils se produisent ; il faut essayer de les comprendre en termes de *Kulturganze*, comme disaient les psychologues partisans de la théorie de la Gestalt, en termes de ce que Mauss appelle le fait total. Il faut considérer les faits religieux comme une relation réciproque des parties dans un système cohérent, chaque partie n'ayant de signification que par rapport aux autres et le système lui-même n'ayant de signification que par rapport à d'autres systèmes institutionnels, comme faisant partie d'un ensemble plus vaste.

J'ai le regret de dire qu'on a fait très peu de progrès dans cette voie. La crise religieuse passée, les anthropologues se sont désintéressés des religions primitives et depuis la fin de la première guerre mondiale jusqu'à une date récente, ceux qui ont fait des recherches sur le terrain ont abandonné ce sujet. Sans doute, l'étude sur le terrain de ce sujet particulier exige-t-elle une tournure d'esprit poétique qui évolue facilement parmi les images et les symboles. Alors que dans d'autres domaines de l'anthropologie des progrès considérables ont été faits, dans l'étude des liens de parenté et des institutions politiques, par exemple, je ne pense pas qu'on ait avancé au même rythme dans l'étude des religions primitives. La religion s'exprime dans les rites, or, sur les quatre-vingt-dix-neuf publications de l'Institut Rhodes-Livingstone, parues au cours des trente dernières années, trois seulement ont pris comme sujet les rites, ce qui montre à quel point a baissé l'intérêt suscité par ces questions <sup>1</sup>. Je suis néanmoins heureux de constater -m'intéressant moi-même à la religion primitive - qu'elle semble depuis quelque temps susciter un renouveau d'attention, et d'un point de vue que nous avons appelé « relationnel ». Tout en me gardant d'établir une sélection, je citerai quelques ouvrages récents sur les religions africaines: *Divinity and Experience* du Dr Godfrey Lienhardt, étude analytique de la religion des Dinka du Soudan <sup>2</sup>, l'étude de John Middleton sur les conceptions et les rites religieux des Lugbara de l'Ouganda <sup>3</sup> et l'étude du Dr Victor Turner sur les rites et le symbolisme chez les Ndembu, en Rhodésie du Nord <sup>4</sup>. Et en dehors des travaux de professionnels,

<sup>1</sup> R. Apthorpe, Introduction à « Elements in Luvale Beliefs and Rituals », par C. M. N. White, Rhodes Livingstone Papers, no 32 (1961), p. IX.

<sup>2</sup> G. Lienhardt, *Divinity and Experience. The Religion of the Dinka*, 1961.

<sup>3</sup> J. Middleton, *Lugbara Religion*, 1960.

<sup>4</sup> V. W. Turner, « Ndembu Divination : its Symbolism and Techniques », Rhodes-Livingstone Papers, no 31 (1961); « Ritual Symbolism, Morality and Social Structure among the Ndembu », Rhodes-Livingstone Journal, no 30 (1961).

je citerai les recherches de Tempels<sup>1</sup> et de Theuws<sup>2</sup> sur les Baloubas, au Congo. Ces recherches récentes sur des sociétés particulières nous rapprochent de la formulation du problème que pose le rôle joué par la religion, et d'une façon plus générale, de ce qu'on pourrait appeler la pensée non-scientifique, dans la vie sociale.

Si nous parvenons à établir une théorie sociologique générale de la religion, nous devons prendre en considération toutes les religions et pas seulement les religions primitives; ce n'est qu'en procédant ainsi que nous en comprendrons les caractères essentiels. Les progrès de la science et de la technologie ont vidé de sens la magie, mais la religion persiste et son rôle social s'étend et comprend des personnes de plus en plus éloignées de nous; elle n'est plus, comme dans les sociétés primitives, limitée aux liens de parenté et aux activités de la communauté.

Si nous ne pouvons énoncer des principes généraux sur la religion, nous en restons donc aux innombrables études particulières qui ont été faites au sujet de populations particulières. Au cours du siècle dernier, on tenta de formuler ces principes généraux sous forme d'hypothèses psychologiques et sociologiques, mais ces tentatives de formulations générales ayant été abandonnées par les anthropologues, l'absence d'une méthode commune causa un sérieux préjudice au sujet qui nous occupe. La méthode dite fonctionnaliste était trop vague, trop teintée de pragmatisme et de théologie pour pouvoir durer. Elle s'appuyait sur des analogies biologiques trop inconsistantes; la recherche comparative n'apporta que peu de soutien aux conclusions des travaux particuliers; en fait, les études comparatives passèrent de mode.

Plusieurs philosophes ont essayé de définir, le plus largement possible, le rôle de la religion dans la vie sociale. Voyons ce que nous pouvons apprendre d'eux. Pareto, en dépit d'une oeuvre trop prolixe qui fourmille de plagiats et de banalités, a du moins le mérite d'avoir vu que les modes de pensée non-logiques, c'est-à-dire les actions (et les idées qui leur sont associées) dont les moyens ne sont pas, du point de vue de la science expérimentale, rationnellement adaptés aux buts, jouent un rôle primordial dans les relations sociales; il place la religion dans cette catégorie. La prière est peut être efficace, bien que Pareto n'en soit pas convaincu; mais son efficacité n'est pas unanimement reconnue par l'opinion scientifique. Lorsque s'impose une précision technique, qu'il s'agisse de science, d'opérations militaires, de lois ou de politique, la raison doit dominer. Ailleurs, dans nos relations sociales, et dans le domaine des valeurs, des affections et des fidélités, c'est le sentiment qui domine: dans l'attachement à notre famille, à l'église, à l'État et dans notre conduite envers nos camarades; et ces sentiments sont extrêmement importants car ils comprennent les sentiments religieux. En d'autres termes, certaines activités exigent une attitude rigoureusement rationnelle - « rationnelle » étant ici une abréviation de « logico-expérimentale » - mais elles ne peuvent s'exercer que s'il existe une certaine solidarité entre les personnes qui y sont engagées, et un certain ordre, une certaine sécurité qui dépendent de sentiments communs, qui découlent d'un besoin moral et non technique et qui sont fondés sur des impératifs et des principes, et non sur l'observation et l'expérience. Ce

---

<sup>1</sup> P. Placide Tempels, *Bantu Philosophy*, 1959.

<sup>2</sup> Theuws, « Le Réel dans la conception Luba », *Zaire*, XV, (1961), I.

sont des constructions du cœur, plus que de l'esprit, qui ne sert ici qu'à trouver des raisons pour les protéger. D'où l'objectif de Pareto qui est de démontrer expérimentalement « l'utilité au point de vue individuel et social, d'une conduite non-logique »<sup>1</sup>. Je pense qu'il veut dire que dans le royaume des valeurs, seuls les moyens - et non le but - sont dictés par la raison; telle était aussi l'opinion d'Aristote et de Hume.

Pour prendre un autre exemple, le philosophe Henri Bergson fait la même distinction, mais d'une manière différente, entre les deux modes de pensée et les deux comportements, l'un étant religieux, l'autre scientifique. Étudions-les dans leur application et ne nous laissons pas égarer par Lévy-Bruhl en nous imaginant que l'homme primitif explique les effets physiques par des causes mystiques ; il explique leur signification humaine, la signification qu'ils ont pour lui. La différence entre les sauvages et nous-mêmes tient simplement au fait que nous avons plus de connaissances scientifiques qu'eux : « Ils ignorent ce que nous avons appris »<sup>2</sup>.

Ces commentaires présents à l'esprit, examinons la thèse principale de Bergson. La société et la culture, dit-il, sont au service de la biologie et les deux types de fonction mentale servent la biologie de différentes manières et sont complémentaires. Il y a deux sortes d'expérience religieuse, la religion statique qui est celle de la société fermée, et la religion dynamique ou mystique (au sens individualiste de ce terme dans les écrits historiques et les études comparées de la religion, et non au sens où Lévy-Bruhl l'emploie). La première est, bien entendu, caractéristique des sociétés primitives. Or, l'évolution biologique, au point de vue de la structure et de l'organisation, suit deux directions : l'une tend à la perfection de l'instinct dans tout le règne animal, l'homme excepté, l'autre à la perfection de l'intelligence de l'espèce humaine. L'intelligence a ses avantages et ses désavantages. A la différence des animaux, l'homme primitif prévoit les difficultés et redoute de ne pouvoir les surmonter. Mais il est obligé d'agir. Il sait qu'il mourra un jour, et ce sentiment d'impuissance inhibe l'action et met la vie en péril. La réflexion, pâle reflet de la pensée, présente un autre danger. Les sociétés durent parce que leurs membres sont liés par une obligation morale ; mais l'individu peut fort bien, par son intelligence, arriver à se dire que ses propres intérêts égoïstes ont la priorité, qu'ils soient ou non incompatibles avec le bien général.

Face à ces dilemmes, la nature (ces réifications abondent dans l'œuvre de Bergson) opère une sorte d'accommodation pour redonner confiance à l'homme et lui imposer son sacrifice, en faisant appel aux profondeurs de l'instinct qui sont enfouies derrière l'intelligence. La nature utilise l'aptitude de l'être humain à fabriquer des mythes, pour endormir son intelligence sans toutefois la détruire. De là naissent la magie et la religion, entremêlées au début et qui, par la suite, vont chacune son chemin. Elles remédient à la mise en sommeil de l'intelligence et permettent à l'homme qui voit des forces imaginaires dans la nature, ou fait appel à des esprits qu'il invente, de poursuivre son but; elles l'obligent aussi à oublier ses intérêts égoïstes pour satisfaire à l'intérêt commun et à se soumettre, grâce aux tabous, à la discipline sociale. Ce que l'instinct accomplit pour les animaux, la religion raccommode pour

---

<sup>1</sup> Traité de sociologie, op. cit.

<sup>2</sup> Bergson, Les deux sources.... op. cit.

l'homme, elle vient au secours de son intelligence en lui fournissant dans les situations critiques des représentations spirituelles. La religion n'est donc pas, comme certains le croient, un produit de la peur, mais une garantie et une assurance contre la peur. Finalement, c'est un produit de l'instinct, une impulsion vitale qui, combinée à l'intelligence, assure à l'homme sa survivance et lui permet d'atteindre dans son évolution ascendante les plus hautes cimes. C'est, dit Bergson, « une réaction défensive de la nature contre le pouvoir dissolvant de l'intelligence »<sup>1</sup>. Étant donné que ces fonctions de la religion, quelles que soient les constructions extravagantes de l'imagination auxquelles elle donne lieu, n'étant pas ancrées dans la réalité, sont essentielles à la survivance de l'individu et de la société, ne nous étonnons pas que certaines sociétés ne possèdent ni science, ni art, ni philosophie, mais qu'il n'en existe aucune qui n'ait pas de religion. « La religion étant coexistante avec l'espèce humaine doit faire partie de notre structure »<sup>2</sup>.

Bergson utilise des sources d'information indirectes, particulièrement les ouvrages de Lévy-Bruhl, lorsqu'il traite des idées primitives dans les sociétés contemporaines simples, mais pour lui l'homme primitif est un être préhistorique et hypothétique, un moyen dialectique qui lui permet d'insister sur le contraste qu'offrent la religion statique de la société fermée et la religion mystique de la société ouverte de l'avenir, que son imagination, guidée par son expérience religieuse personnelle, se plaît à entrevoir.

Vous avez pu remarquer que, d'une manière très générale, « l'instinct » chez Bergson correspond aux « résidus non-logico-expérimentaux » de Pareto, et au « pré-logique » de Lévy-Bruhl - et que « l'intelligence », chez Bergson, correspond au « logico-expérimental » de Pareto, à la « logique » de Lévy-Bruhl, et que le problème, vu par Pareto et par Bergson, est sensiblement le même, bien que leurs points de vue divergent. On peut enfin observer que tous trois disent à peu près la même chose au sujet du caractère de l'irrationnel, mais parlent fort peu du rationnel; par conséquent on ne sait pas bien en quoi consiste le contraste.

Prenons un dernier exemple : le sociologue allemand Max Weber<sup>3</sup> traite le même problème, mais d'une manière moins explicite. Il oppose « rationnel » à « traditionnel » et à « charismatique » et ces termes correspondent à peu près aux termes des autres auteurs. Il distingue ces trois types « purs » d'activité sociale. Le rationnel est le type d'activité sociale le plus intelligible, on peut l'observer dans l'économie capitaliste de l'Europe, mais il existe évidemment dans toute administration bureaucratique, enroutinée, et il aboutit à une complète dépersonnalisation. Le traditionnel se caractérise par une pieuse fidélité à tout ce qui a toujours existé, il règne dans les sociétés conservatrices qui changent peu et dans lesquelles dominent les sentiments affectifs ou affectuels. Les sociétés primitives appartiennent à cette catégorie, mais Max Weber semble avoir peu lu les ouvrages concernant ces sociétés. Le charismatique, jusqu'au moment où il s'enlise dans la bureaucratie, est l'activité sociale où apparaît l'esprit en pleine liberté : il est représenté par le prophète, le héros guerrier, le révolu-

---

<sup>1</sup> Op. cit.

<sup>2</sup> Ibid.

<sup>3</sup> Max Weber, *Essays in Sociology*, 1947.

tionnaire, etc. ; aux époques troublées, le chef auquel on attribue des dons extraordinaires et surnaturels. Dans toute société peuvent surgir de tels chefs.

Max Weber comme Bergson fait une distinction entre ce qu'il appelle le religiosité imprégnée de magie, religion des populations primitives et barbares, et les religions universalistes des prophètes qui brisèrent les liens mystiques » (au sens qu'il donne à ce mot) de la société fermée, des groupes et des associations de la vie communautaire, bien que les unes et les autres s'intéressent surtout aux biens de ce monde : santé, longévité, fortune. En un sens, la religion n'est pas en soi irrationnelle. Le puritanisme, l'apologétique et la casuistique sont extrêmement rationnels. Cela étant, les doctrines peuvent créer un éthos favorable aux développements laïcs : les sectes protestantes et le capitalisme occidental, par exemple. Mais il n'en reste pas moins vrai que la religion est en butte à l'esprit rationnel laïque qui la déloge partout où il le peut dans les domaines du droit, de la politique, de l'économie et de la science, ce qui aboutit, selon le mot de Friedrich Schiller, au « désenchantement du monde ». Dans un autre sens, la religion est non-rationnelle, même dans ses aspects rationalisés, et bien que Max Weber voie en elle un refuge contre les courants de la vie moderne qui annihilent la personnalité, il ne peut se résoudre à bénéficier lui-même de ce refuge et préfère encore, dit-il, être emprisonné dans une société impitoyable, être un rouage de la machine et être obligé de renoncer à vivre comme un individu, qui a des rapports personnels avec d'autres individus, devrait pouvoir le faire. Néanmoins, la religion joue encore un rôle important dans la vie sociale et le sociologue doit montrer ce qu'est ce rôle, non seulement dans les sociétés rationalisées de l'Europe occidentale, mais aussi aux époques passées et dans d'autres parties du monde - et comment dans différents types de société, différents types de religion influèrent sur d'autres aspects de la vie sociale et furent aussi influencés par eux. En résumé, nous devons nous demander quel est le rôle du non-rationnel dans la vie sociale et quel est le rôle joué dans cette vie sociale par le rationnel, le traditionnel et le charismatique. Les questions que pose Max Weber ressemblent beaucoup à celles que posent Pareto et Bergson.

Telles sont les questions. Les réponses sont-elles ici plus satisfaisantes que celles que nous avons considérées dans les précédentes conférences ? Je ne le crois pas. Elles sont trop vagues, trop générales, un peu trop faciles et fallacieusement teintées de pragmatisme. La religion entretient la cohésion sociale, met la confiance dans le cœur des hommes, et ainsi de suite. Ces explications nous mènent-elles très loin ? Et si elles sont justes (ce qu'il faudrait prouver), comment peut-on arriver à déterminer la manière qu'emploie la religion pour produire ces effets ?

Je répondrai à la question que j'ai moi-même posée en disant que si le problème est vaste, il est du moins très réel et les réponses peu éloquentes. Je propose donc que nous fassions des recherches à ce sujet. Nos universités portent peu d'intérêt à l'étude de la religion comparée, sur laquelle elles n'ont d'autres données que celles que leur apportent les livres - textes sacrés, écrits théologiques et mystiques, exégèses et tout ce qui s'ensuit. Mais pour l'anthropologue ou le sociologue, j'estime que c'est là un des aspects les moins importants de la religion, car ceux qui écrivent des livres sur les religions historiques ne connaissent pas toujours la signification qu'avaient les mots-clés pour les auteurs des textes originaux. Les reconstructions philologiques et les



interprétations de ces mots-clef sont souvent incertaines, contradictoires et peu plausibles, comme par exemple l'interprétation du mot « dieu ». Celui qui étudie une religion ancienne ou les débuts d'une religion n'a d'autre moyen que de chercher ce mot dans les textes, car ceux qui vivaient au moment où furent écrits ces textes ne sont plus. Il peut en résulter, de sérieuses déformations, comme lorsqu'on dit que le bouddhisme et le jaïnisme ont un caractère athée. Il est évident que les fondateurs ont pu considérer ces religions comme des systèmes philosophiques et psychologiques, mais il n'en était certainement pas ainsi pour, le commun des mortels ; et l'anthropologue s'intéresse surtout au commun des mortels. Ce qui est important pour l'anthropologue, c'est de connaître l'effet des croyances et des pratiques religieuses sur l'esprit, les sentiments, la vie et les rapports réciproques des membres d'une société. Peu de livres décrivent et analysent le rôle de la religion dans les communautés hindoues, bouddhistes, musulmanes ou chrétiennes. Pour l'anthropologue, la religion se limite aux effets qu'elle produit. J'ajoute que les études des peuples primitifs ont été peu nombreuses jusqu'ici. Les sociétés civilisées et les sociétés primitives offrent à la recherche un énorme champ inexploré.

En outre, la religion comparée doit être comparée d'une manière relationnelle si l'on veut retirer un enseignement utile de cet exercice. Si la comparaison s'arrête à la simple description - les chrétiens croient ceci, les musulmans cela, les Hindous, autre chose - et même si elle fait un pas de plus, en proposant des classifications : la religion de Zoroastre, le judaïsme, l'islam sont des religions prophétiques, l'hindouisme, le bouddhisme, des religions mystiques (ou : certaines religions acceptent le monde tel qu'il est, d'autres le renient), nous n'allons pas loin dans la compréhension des ressemblances ou des différences. Les monistes indiens, les bouddhistes et les manichéens peuvent tous se ressembler par le désir qu'ils ont de se libérer de leur corps et de se détacher du monde des sens, mais il s'agit de savoir comment cet élément commun est relié aux autres faits sociaux. Une tentative fut faite dans cette direction par Weber et Tawney<sup>1</sup>, qui ont établi un rapport entre certaines doctrines protestantes et certains changements économiques. Loin de moi l'idée d'amoindrir le mérite des spécialistes en religion comparée, car, comme je l'ai déjà dit, les anthropologues eux non plus n'ont pas fait beaucoup de progrès dans les études relationnelles qui sont, je crois, les seules à pouvoir nous mener à une solide sociologie de la religion.

Je dirai, pour conclure, que les différentes théories que nous avons examinées, isolément ou dans leur ensemble, ne nous apportent guère que des conjectures de bons sens et, pour la plupart d'entre elles, n'atteignent pas leur but. Si nous nous demandons (ce que nous ne manquerons pas de faire) quel rapport elles ont avec notre propre expérience religieuse - et si, par exemple, elles éclairent d'un jour nouveau la parole du ,nouveau Testament : « Je vous laisse ma paix, je vous donne ma paix... » - nous constaterons que ces rapports sont à peu près inexistantes, et nous resterons sceptiques sur leur valeur en tant qu'explications des religions des primitifs, qui, eux, ne peuvent avoir recours à cette preuve. Cela s'explique, en partie, je crois, par le fait que les auteurs s'attachent à rechercher l'explication des origines et des

---

<sup>1</sup> M. Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, 1930. R. H. Tawney, *Religion and the Rise of Capitalism*, 1944.



essences et non des relations, ce qui, me semble-t-il, résulte du fait qu'ils considèrent que les âmes, les esprits et les dieux de la religion n'ont aucune réalité. Car si on les considère comme de pures illusions, il faut alors faire appel à une théorie biologique, psychologique ou sociologique, pour expliquer pourquoi en tout temps et en tout lieu, les êtres humains ont été assez stupides pour être le jouet de ces illusions. Celui qui croit à l'existence d'un être spirituel n'a pas besoin de telles explications, car si imprécise que soit l'idée que les peuples primitifs se font de l'âme et de Dieu, ce n'est pas, pour eux, seulement une illusion. Dans la mesure où l'étude de la religion est un facteur de la vie sociale, peu importe que l'anthropologue soit théiste ou athée, puisque dans tous les cas il ne tient compte que de ce qu'il observe. Mais si le théiste et l'athée tentent, l'un et l'autre, d'aller plus loin, chacun suivra un chemin différent. L'athée recherchera une théorie biologique, psychologique ou sociologique pour expliquer l'illusion. Le croyant cherchera plutôt à comprendre comment un peuple conçoit une réalité et les relations qu'il entretient avec elle. Pour l'un comme pour l'autre, la religion fait partie de la vie sociale, mais pour le croyant elle a aussi une autre dimension. Sur ce point je suis d'accord avec Schmidt <sup>1</sup> qui réfute l'argument de Renan : « Si la religion appartient essentiellement à la vie intérieure, on ne peut vraiment la comprendre que de l'intérieur. Et il n'est pas douteux que celui qui la saisira le mieux sera celui dans la conscience duquel l'expérience religieuse aura un rôle à jouer. Il n'est que trop à craindre que le non-croyant parle de religion comme un aveugle des couleurs, ou un sourd d'une belle composition musicale. »

Au cours de ces conférences, je vous ai exposé certaines des tentatives qui ont été faites dans le passé pour expliquer les religions primitives et je vous ai invités à reconnaître qu'aucune d'elles n'étaient entièrement satisfaisante. Mais je ne voudrais pas que vous puissiez croire que tant d'efforts et de travail aient été inutiles. Si nous sommes à même aujourd'hui de relever les erreurs contenues dans ces théories sur les religions primitives, c'est en grande partie parce qu'elles nous ont incités à faire une analyse logique des idées qu'elles renfermaient et à les soumettre à la preuve des faits ethnologiques et des études sur le terrain. Les progrès de l'anthropologie sociale au cours des quarante dernières années nous ont apporté des connaissances qui nous permettent aujourd'hui de relever les erreurs de théories qui parurent convaincantes à un moment donné, et ces connaissances, nous les devons aux pionniers dont les œuvres ont été examinées au cours de ces conférences.

---

<sup>1</sup> W. Schmidt, *The Origin and Growth of Religion*, 1931, p. 6.

# BIBLIOGRAPHIE

[Retour à la table des matières](#)

- ALLIER, RAOUL. Le Non-civilisé et nous, Payot, Paris, 1927.
- ATKINSON, J. J. Primal Law in Social Origins by Andrew Lang, 1903.
- AVEBURY, RT. Hon. LORD. Marriage, Toltemism and Religion. An Answer to Critics, 1911.
- BAKER, SIR SAMUEL. « The Races or the Nile Basin », Transactions of the Ethnological Society of London, N. S., vol. V, 1867.
- BEATTIE, JOHN. Other Cultures, 1964. Traduction française: Introduction à l'anthropologie sociale, Payot, Paris (à par.).
- BENEDICT, RUTH. « Religion » in Franz Boas and others, General Anthropology, 1938.
- BERGSON, HENRI. Les deux sources de la morale et de la religion. Alcan, 1932.
- BLEEKER, C. J. The Sacred Bridge, 1963.
- BOAS, FRANZ. The Mind of Primitive Man, 1911.
- BORKENAU, Franz, Pareto, 1936.
- BOUKHARINE, Nikolai. Historical Materialism. A System of Sociology, 1925.
- BOUSQUET, G. H. Précis de sociologie d'après Vilfredo Pareto, 1925.  
- Vilfredo Pareto, sa vie et son oeuvre, 1928.
- BUBER, Martin. Between Man and Man, 1961 (ire pub. 1947.)
- CAPELL, A. « The Word Mana : a Linguistic Study », Oceania, vol. IX, 1938.
- CLODD, EDWARD. Tom Tit Tot, 1898.  
- « Presidential Address », Folk-lore, vol. VII, 1896.
- COMTE, AUGUSTE. Cours de philosophie positive, 1908, vol. IV-VI (ire pub. 1830-42.)
- CORNFORD, F. M. From Religion to Philosophy, 1912.
- CRAWLEY, A. E. The Mystic Rose, 1927 (édit. revue par Theodore Besterman), 2 vol. (ire pub. en 1902.)  
- The Tree or Life, 1905.

- The Idea of the Soul, 1909.
- CROOKE, W. « Method of Investigation and Folk-lore Origin », Folk-lore, vol. XXIV, 1913.
- DARWIN, CHARLES ROBERT. Voyage of the Beagle, 1831-36, 1906 (ire pub. en 1839).
- DAVY, GEORGES. Sociologues d'hier et d'aujourd'hui, 1931.
- DE BROSES, CH. R. Du Culte des dieux fétiches ou parallèle de l'ancienne religion de l'Égypte avec la religion actuelle de la Nigritie, 1760.
- DORMAN, RUSHTON M. The Origin of Primitive Superstitions, 1881.
- DRIBERG, J. H. The Savage as he really is, 1929.
- At Home with the Savage, 1932.
- DURKHEIM, E. « De la définition des phénomènes religieux », L'Année sociologique, vol. II, 1899.
- Les Formes élémentaires de la vie religieuse, 1912.
- ESSERTIER, D. Philosophes et savants français du XXe siècle, la sociologie, 1930.
- EVANS-PRITCHARD, E. E. « Heredity and Gestation as the Azande see them », Sociologus, 1931. (Réimpr. in Essays in Social Anthropology, 1962.)
- « The Intellectualist (English) Interpretation of Magic », Bulletin of the Faculty of Arts, Egyptian University (Le Caire), vol. 1, 1933.
- « Lévy-Bruhl's Theory of Primitive Mentality », Bulletin of the Faculty of Arts, Egyptian University (Le Caire), vol. 11, 1934.
- « Zande Therapeutics », Essays presented to C. G. Seligman, 1934.
- « Science and Sentiment. An Exposition and Criticism of the Writings of Pareto », Bulletin of the Faculty of Arts, Egyptian University (Le Caire), vol. III, 1936.
- Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande, 1937.
- a Obituary : Lucien Lévy-Bruhl, 1939 », Man, 1940, no 27.
- Nuer Religion, 1956. Traduction française: Payot, Paris (à par.).
- « Religion and the Anthropologist », Blackfriars, April 1960. (Réimpr. in Essays in Social Anthropology, 1962.)
- FARNELL, L. R. The Evolution of Religion, 1905.
- FARRAR, THE REVD. F. W. « Aptitudes of Races », Transactions of the Ethnological Society of London, N. S., vol. V, 1867.
- FIRTH, Raymond. « The Analysis of Mana : an empirical Approach », Journal of the Polynesian Society, vol. XLIX, no 196, 1940.
- « Magic, Primitive », Encyclopaedia Britannica, 1955, vol. XIV.
- FLUGEL, J. C. A Hundred Years of Psychology, 1833-1933, 1933.
- FORTUNE, R. F. Sorcerers of Dobu, 1932.
- FRAZER, J. G. Psyche's Task, 1913.
- The Golden Bough, 3rd edit., 1922, 2 vol. (ire pub. en 1890)
- The Gorgon's Head, 1927.

- FREUD, SIGMUND. Totem et Tabou, (1913). Traduction française: Payot, Paris.  
- L'Avenir d'une illusion (1928). Traduction française: P.U.F.
- FUSTEL DE COULANGES, N. D. La Cité antique (1864).
- GALTON, Francis. Narrative of an Explorer in Tropical South Africa, 1889 (ire pub. en 1853.)
- GINSBERG, MORRIS. Essays In Sociology and Social Philosophy, vol. III. Evolution and Progress, 1961.
- GOLDENWEISER, ALEXANDER A. « Religion and Society: A Critique of Émile Durkheim's Theory of the Origin and Nature of Religion », Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods, vol. XII,  
- « Form and Content in Totemism », American Anthropologist, N. S., Vol. XX, 1918.  
- Early Civilization, 1921.
- HADDON, A. C. Magic and Fetishism, 1906.
- HARRISON, JANE ELLEN. Themis. A Study of the Social Origins of Greek Religion, 1912.
- HARTLAND, E. SIDNEY. The Legend of Perseus, 3 vol., 1894-6.  
- « The High Gods of Australia », Folk-lore, vol. IX, 1898.
- HEILER, Friedrich. Das Gebet, 1919. Traduction française: La prière. Payot, Paris.
- HENDERSON, L. J. Pareto's General Sociology. A Physiologist's Interpretation, 1935.
- HERTZ, ROBERT. Death and the Righ Hand, 1960. (ire pub. en France en 1907 et 1909.)
- HOCART, A. M. « Mana », Man, 1914, 46.  
- a Mana again », Man, 1922, 79.  
- The Progress of Man, 1933. Traduction française: Payot, Paris: Les progrès de l'homme.
- HOGBIN, H. Ian. « Mana », Oceania, vol. VI, no 3, 1936.
- HOMANS, G. C., et CURTIS, C. P. An Introduction to Pareto. His Sociology, 1934.
- HUBERT, H., et MAUSS, AL « Essai sur la nature et la fonction du sacrifice », L'Année sociologique, vol. 11, 1899.  
- « Esquisse d'une théorie générale de la magie », L'Année sociologique, vol. VII, 1904.  
- Mélanges d'histoire des religions, 2e édit., 1929.
- HUME, DAVID. The Natural History of Religion, 1956 (ire pub., 1757).
- JAMES, E. O. Primitive Ritual and Belief, 1917.
- JAMES, WILLIAM. The Principles of Psychology, 1890.  
- The Varieties of Religious Experience, 13e impr., 1907 (1re pub. en 1902).  
- Pragmatism and four Essays from the Meaning of Truth, 1959 (ire pub. en 1907 et 1909).
- JEVONS, F. B. « Report on Greek Mythology », Folk-lore, vol. II, no 2, pp. 220-41, 1891.

- An Introduction to the History of Religion, 9th edit., s. d. (ire pub. en 1896).
- An Introduction to the Study of Comparative Religion, 1908.
- KING, JOHN H. The Supernatural : its Origin, Nature, and Evolution, 2 vol., 1892.
- KISHIMOTO, Hideo. « An Operational Definition of Religion », Numen, Dec. 1961.
- KROEBER, A. L. The Religion of the Indians of California, University of California Publications, vol. IV, 1907.
- LALANDE, ANDRÉ. Vocabulaire technique et critique de la philosophie, art. a Logique », 1932.
- LANG, Andrew. The Making of Religion, 1898.
  - « Are Savage Gods borrowed from Missionaries ? », The Nineteenth Century, Jan. 1899.
  - Social Origins, 1903.
- LEHMANN, F. R. Mana, Der Begriff des « ausserordentlich Wirkungsvollen » bei Südseevölkern, 1922.
- LEROY, OLIVIER. La Raison primitive, Essai de réfutation de la théorie de prélogisme, 1927.
- LEUBA, JAMES H. A Psychological Study of Religion, its Origin, Function and Future, 1912.
- LÉVI-STRAUSS, CLAUDE. Le Totémisme aujourd'hui (1962).
- LÉVY-BRUHL, LUCIEN. La Morale et la science des mœurs, Se édit., 1937.
  - Les Fonctions mentales dans les sociétés inférieures, 2e édit., 1912.
  - La Mentalité primitive, 14e édit., 1947.
  - L'Âme primitive, 1927.
  - La Mentalité primitive (The Herbert Spencer Lecture), 1931.
  - Le Surnaturel et la nature dans la mentalité primitive, 1931.
  - L'Expérience mystique et les symboles chez les primitifs, 1938.
  - Les Carnets de Lucien Lévy-Bruhl, 1949.
  - « Une lettre de Lucien Lévy-Bruhl au Professeur Evans-Pritchard », Revue philosophique, no 4, 1957.
  - (« A Letter to E. E. Evans-Pritchard, The British Journal of Sociology, vol. 111, 1952.)
- LIENHARDT, GODFREY. Divinity and Experience. The Religion of the Dinka, 1961.
- LOISY, ALFRED. Essai historique sur le sacrifice, 1920.
- LOWIE, ROBERT H. Primitive Society, 1921. Traduction française: Traité de sociologie primitive. Payot, Paris, PBP, no 137.
  - Primitive Religion, 1925.
- MAINE, Sir HENRY SUMNER. Ancient Law, 1912 (ire pub. 1961).
- MALINOWSKI, BRONISLAW. « The Economic Aspect of the Intichiuma Ceremonies », Festschrift Tillëgnad Edvard Westermarck, 1912.

- Il Baloma ; the Spirits of the Dead in the Trobriand Islands », *Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. XLVI, 1916.
  - *Argonauts of the Western Pacific*, 1922. Traduction française: *Les Argonautes...* N.R.F.
  - « Magie, Science and Religion », *Science, Religion and Reality*, 1925 (ed. J. A. Needham).
  - *Crime and Custom in Savage Society*, 1926. Traduction française: in *Trois essais sur la vie sociale des primitifs*. Payot, Paris, PBP no 109.
- MARETT, R. R. *The Threshold of Religion*, 2nd edit., 1941 (1re pub. en 1909).
- *Anthropology*, 1912.
  - « Magic », in Hastings, *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, vol. VIII, 1915.
  - *Psychology and Folk-lore*, 1920.
  - *The Raw Material of Religion*, 1929.
  - *Faith, Hope and Charity in Primitive Religion*,
  - « Religion (Primitive Religion) », *Encyclopaedia Britannica*, 1re édit., vol. XXIII.
- MAUSS, M. « Essai sur les variations saisonnières des sociétés eskimos. Étude de morphologie sociale », *L'Année sociologique*, vol. IX, 1906.
- *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, 1923.
- McLENNAN, J. F. *Studies in Ancient History, The Second Series*, 1896.
- MIDDLETON, JOHN. *Lugbara Religion*, 1960.
- MOFFAT, R. *Missionary Labours and Scenes in Southern Africa*, 1842.
- MONTESQUIEU, M. DE SECONDAT, BARON DE. *L'Esprit des lois*, 1748.
- MÜLLER, F. Max. *Lectures on the Origin and Growth of Religion*, 1878.
- *Selected Essays on Language, Mythology and Religion*, 2 vol., 1881.
  - *Introduction to the Science of Religion*, 1882.
  - *Chips from a German Workshop. Essays on Mythology and Folk-lore*, vol. IV, 1895.
  - *The Life and Letters of the Ri. Hon. Friedrich Max Müller*, édit. par sa femme, 2 vol. 1902.
- MYRES, J. L. « The Methods of Magie and of Science », *Folk-lore*, vol. XXXVI, 1925.
- NORBECK, EDWARD. *Religion in Primitive Society*, 1961.
- OTTO, Rudolf. *Das Heilige* (1917). Traduction française: *Le Sacré*. Payot, Paris, PBP no 128.
- PARETO, Vilfredo. *Le Mythe vertuiste et la littérature immorale*, 1911.
- *Trattato di sociologia generale*, 2 vol. (1916).
  - *Journal d'Économie Politique*, 1917, p. 426 sq. (Appendice à G. C. Homans and C. P. Curtis, *An Introduction to Pareto*. His *Sociology*, 1934.)
- PETTAZZONI, RAFFAELBE. *Essays on me History of Religions*, 1954.

- L'onnisienza di Dio (1955).
- PREUSS, K. T. « Der Ursprung der Religion und Kunst », Globus, 1904-5.
- RADCLIFFE-BROWN, A. R. The Andaman Islanders, 1922.
- « The Sociological Theory of Totemism », Fourth Pacific Science Congress, Java, 1929, vol. 3, Biological Papers, p. 295-309.
- Taboo, 1939.
- « Religion and Society », Journal of the Royal Anthropological Institute, 1945.
- RADIN, PAUL. Social Anthropology, 1932.
- Primitive Religion. Its Nature and Origin, 1938.
- Monotheism among Primitive Peoples, 1954.
- READ, CARVETH. The Origin of Man and his Superstitions, 1920.
- REINACH, SALOMON. Orpheus. A History of Religions, 1931 (ire pub. 1909).
- RESEK, CARL. Lewis Henry Morgan ; American Scholar, 1960.
- RIGNANO, EUGENIO. The Psychology of Reasoning, 1923.
- RIVERS, W. H. R. Medicine, Magic and Religion, 1927.
- ROSKOFF, Gustav. Das Religionswesen der rohesten Naturvölker, 1880.
- SCHLEITER, FREDERICK. Religion and Culture, 1919.
- SCHMIDT, Wilhelm. The Origin and Growth of Religion, 1931.
- Der Ursprung der Gottesidee. 12 vol., 1912-55.
- SELIGMAN, C. G. and B. Z. Pagan Tribes of the Nilotic Sudan, 1932.
- SINGER, CHARLES. Religion and Science, 1928.
- SMITH, W. ROBERTSON. The Prophets of Israel, 1902 (ire pub. 1882).
- The Religion of the Semites, 3rd edit., 1927 (ire pub. 1889).
- SNAITH, NORMAN H. The Distinctive Ideas of the Old Testament, 1944.
- SÖDERBLOM, N. Das Werden des Gottesglaubens, 1916.
- SOROKIN, PITIRIM. Contemporary Sociological Theories, 1928.
- SPENCER, HERBERT. A System of Synthetic Philosophy, vol. 6. The Principles of Sociology, vol. 1, 1882.
- STEINER, Franz. Taboo, 1956.
- SWANSON, Guy E. The Birth of the Gods. The Origin of Primitive Beliefs, 1960.
- SWANTON, JOHN R. « Some Anthropological Misconceptions P, American Anthropologist, N. S., vol. XIX, 1917.
- « Three Factors in Primitive Religion ». American Anthropologist, N. S., Vol. XXVI, 1924.
- TAWNEY, R. H. Religion and the Rise of Capitalism, 1944 (ire pub. 1926).
- TEMPELS, R. P. Placide. La Philosophie bantoue, 1944.
- THEUWS, TH. « Le Réel dans la conception Luba », Zaïre, vol. XV, 1, 1961.



- THOMAS, N. W. « Magie and Religion : a Criticism of Dr. Jevons' Paper », Folklore, vol. XXIX, 1918.
- THURNWALD, R. « Zauber, Allgemein », Reallexicon der Vorgeschichte, 1929.
- TROELTSCH, ERNST. Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen, 1911.
- TROTTER, W. Instincts of the Herd in Peace and War, 5e impression, 1920 (1re pub. en 1916).
- TURNER, V. W. « Ndembu Divination : its Symbolism and Techniques », Rhodes-Livingstone Papers, no 31, 1961.
- « Ritual Symbolism, Morality and Social Structure among the Ndembu P, Rhodes-Livingstone Journal, no 30, 1961.
- TYLOR, Edward B. Researches into the Early History of Mankind, 2nd edit. 1870 (1re pub. en 1865).
- Primitive Culture. 2 vol., 30<sup>e</sup> édit. 1891 (1re pub. en 1871).
  - Review of Dorman, Rushton M., The Origin of Primitive Superstitions, The Academy, Sat., 5 nov. 1881.
  - « On the Limits of Savage Religion », Journal of the Anthropological Institute, vol. XXI, 1892.
- VAN DER LEEUW, G. « La Structure de la mentalité primitive », Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuse, 1928.
- L'Homme primitif et la religion, étude anthropologique, 1940.
- VAN GENNEP, ARNOLD. L'État actuel du problème totémique, 1920.
- WACH, JOACHIM. Sociology of Religion, 1947. Traduction française: Sociologie de la religion. Payot, Paris.
- WEBB, CLEMENT. C. J. Group Theories of Religion and the Individual, 1916.
- WEBER, Max. Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus, 1904-5.
- From Max Weber : Essays in Sociology, 1947.
  - The Religion of China : Confucianism and Taoism, 1951.
  - The Religion of India : The Sociology of Hinduism and Buddhism, 1958.
- WHEELER, GERALD C. The Tribe and Intertribal Relations in Australia, 1910.
- WHITE, C. M. N. « Elements in Luvale Beliefs and Rituals ». Rhodes-Livingstone Papers, no 32, 1961.
- WILLIAMSON, ROBERT W. Religious and Cosmic Beliefs of Central Polynesia, 2 vol., 1933.
- Religion and Social Organization in Central Polynesia, 1937.
- WILSON, BRYAN R. Sects and Society. A Sociological Study of three Religious Groups in Britain, 1961.
- WORSLEY, PETER. The Trumpet shall Sound, 1957.
- WUNDT, WILHELM. Völkerpsychologie, vol. 11, 1906.
- Elemente der Völkerpsychologie, 1912.
- ZAEHNER, R. C. AI Sundry Times, 1958.