

Marcel MAUSS (1909)

“ La prière ”

Un document produit en version numérique par Jean-Marie Tremblay,
professeur de sociologie au Cégep de Chicoutimi
Courriel: jmt_sociologue@videotron.ca
Site web: <http://pages.infinit.net/sociojmt>

Dans le cadre de la collection: "Les classiques des sciences sociales"
Site web: http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques_des_sciences_sociales/index.html

Une collection développée en collaboration avec la Bibliothèque
Paul-Émile-Boulet de l'Université du Québec à Chicoutimi
Site web: <http://bibliotheque.uqac.quebec.ca/index.htm>

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

Marcel Mauss (1909)

« La prière »

Une édition électronique réalisée à partir du texte de Marcel Mauss (1909), « *La prière*. » Texte extrait de **La prière**. Paris: Félix Alcan, Éditeur, 1909, pp. 3 à 175. Ce texte est la 1re partie inachevée de la thèse de Mauss sur la prière. L'auteur retira ce livre de l'imprimerie de la maison d'édition, Félix Alcan, en 1909. Texte reproduit in **Marcel Mauss, Oeuvres. 1. Les fonctions sociales du sacré** (pp. 357 à 477). Paris: Les Éditions de Minuit, 1968, 634 pages. Collection: Le sens commun.

Polices de caractères utilisée :

Pour le texte: Times, 12 points.
Pour les citations : Times 10 points.
Pour les notes de bas de page : Times, 10 points.

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

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

Édition temporaire du 3 octobre 2002
réalisée à Chicoutimi, Québec.



Table des matières

“ La prière ”.

Livre I

Chapitre premier. - Introduction générale.

Chapitre second.

- I. Historique de la question.
- II. La prière, phénomène social.
- III. Méthode.

La définition.
L'observation.
Explication

Chapitre troisième. - Définition initiale

- I. Le rite.
- II. La prière.

Livre II - Nature des rites oraux élémentaires.

Chapitre premier. - Historique de la question et délimitation du sujet.

- I.
- II.

Chapitre second. - Y-a-t-il des prières en Australie ?

- I.
- II. - Les débuts.

Chapitre troisième. - Les formules de l'intichiuma.

- I. - Introduction.
- II. - Les intichiuma arunta.

La prière (1909)

Livre I

[Retour à la table des matières](#)

Livre I

Chapitre I

Introduction générale

[Retour à la table des matières](#)

De tous les phénomènes religieux, il en est peu qui, même à ne les considérer que du dehors, donnent aussi immédiatement que la prière l'impression de la vie, de la richesse et de la complexité. Elle a une merveilleuse histoire : partie de bas, elle s'est élevée peu à peu jusqu'aux sommets de la vie religieuse. Infiniment souple, elle a revêtu les formes les plus variées, tour à tour adorative et contraignante, humble et menaçante, sèche et abondante en images, immuable et variable, mécanique et mentale. Elle a rempli les rôles les plus divers : ici elle est une demande brutale, là un ordre, ailleurs un contrat, un acte de foi, une confession, une supplication, une louange, un hosannah. Parfois une même sorte de prières a passé successivement par toutes les vicissitudes : presque vide à l'origine, l'une se trouve un jour pleine de sens, l'autre, presque sublime au début, se réduit peu à peu à une psalmodie mécanique.

On comprend tout l'intérêt qu'il peut y avoir à étudier et à suivre à travers toutes ses variations une chose aussi complexe et aussi protéiforme. Nous avons ici une occasion, particulièrement favorable, pour montrer comment une même institution

peut s'acquitter des fonctions les plus différentes, comment une même réalité peut revêtir de multiples formes tout en restant elle-même et sans changer de nature¹. Or ce double aspect des choses religieuses et sociales a été trop souvent méconnu. Tantôt on ne voit en elles que des notions simples, d'une simplicité abstraite où la raison se meut sans peine. Tantôt on leur prête une complexité désespérante qui les soustrait aux prises de la raison. En réalité tout ce qui est social est à la fois simple et complexe. C'est sur une matière concrète et pleine de mouvement que l'abstraction du sociologue s'exerce et peut légitimement s'exercer. Une étude de la prière illustrera utilement ce principe.

Mais ce n'est pas seulement pour ces raisons extérieures que la prière doit attirer l'attention, c'est avant tout à cause de sa très grande importance intrinsèque. Elle est en effet, à plusieurs points de vue, un des phénomènes centraux de la vie religieuse.

En premier lieu la prière est le point de convergence d'un grand nombre de phénomènes religieux. Plus que tout autre système de faits, elle participe à la fois de la nature du rite et de la nature de la croyance. Elle est un rite, car elle est une attitude prise, un acte accompli en face des choses sacrées. Elle s'adresse à la divinité et l'influence ; elle consiste en des mouvements matériels dont on attend des résultats. Mais en même temps, toute prière est toujours, à quelque degré un *Credo*. Même la où l'usage l'a vidée de sens, elle exprime encore au moins un minimum d'idées et de sentiments religieux. Dans la prière le fidèle agit et il pense. Et action et pensée sont unies étroitement, jaillissent dans un même moment religieux, dans un seul et même temps. Cette convergence est d'ailleurs toute naturelle, La prière est une parole. Or le langage est un mouvement qui a un but et un effet ; il est toujours, au fond, un instrument d'action. Mais il agit en exprimant des idées, des sentiments que les mots traduisent au dehors et substantifient. Parler, c'est à la fois agir et penser : voilà pourquoi la prière ressortit à la fois à la croyance et au culte.

Cette nature de la prière en favorise l'étude. On sait combien il est difficile d'expliquer un rite qui n'est qu'un rite, ou un mythe à peu près pur². Un rite ne trouve sa raison d'être que lorsqu'on a découvert son sens, c'est-à-dire les notions qui sont et ont été à sa base, les croyances auxquelles il correspond. Un mythe n'est vraiment expliqué que quand on a dit de quels mouvements, de quels rites il est solidaire, quelles sont les pratiques qu'il commande. D'une part le mythe n'a guère de réalité s'il ne se rattache à un usage déterminé du culte ; et, d'autre part, un rite n'a guère de valeur s'il n'est pas la mise en jeu de certaines croyances. Une notion religieuse détachée des pratiques où elle fonctionne est chose floue et vague ; et une pratique dont on ne sait pas, de source certaine, le sens n'est, pour la science, qu'une série mécanique de mouvements traditionnels, dont le rôle ne peut être déterminé que de façon tout hypothétique. - Or ce sont précisément d'ordinaire, des mythes et des rites à peu près isolés qu'étudient la mythologie et la ritologie comparées. On commence à peine à étudier ces faits où représentation et action s'appellent intimement, et dont l'analyse peut être si fructueuse. La prière est précisément un de ceux-là, le rite y est uni à la croyance. Elle est pleine de sens comme un mythe ; elle est souvent aussi riche en idées et en

¹ Sur ces phénomènes de transmutation, dans l'art et dans ce qu'il appelle le « mythe », voir les ingénieuses remarques de M. Wundt sur l'Umwandlung der Motive. *Völkerpsychologie*, II, Bd, I, pp. 430, 590.

² Sur les rapports du mythe et du rite, voir nos observations, *Année sociologique*, 6. Introduction à la rubrique *Mythes*, pp. 242-246, cf. Mauss « L'art et le mythe d'après M. Wundt », *Revue philosophique*, 1908, p. 17.

images qu'une narration religieuse. Elle est pleine de force et d'efficacité comme un rite ; elle est souvent aussi puissamment créatrice qu'une cérémonie sympathique. Au moins dans le principe, lorsqu'on l'invente, elle n'est rien d'aveugle ; jamais elle n'est quelque chose d'inactif. - Ainsi un rituel de prières est un tout, où sont donnés les éléments mythiques et rituels, nécessaires pour le comprendre. On peut même dire qu'une seule prière comprend, souvent exprimées nettement, un certain nombre de ses propres raisons. Tandis que, dans les autres rites, le corps d'idées et de sentiments reste d'ordinaire dans un état vague ; au contraire, les nécessités du langage font que la prière précise souvent elle-même les circonstances, les motifs de son énonciation. L'analyse de la prière est donc plus facile que celle de la plupart des phénomènes religieux.

Par cela même l'étude de la prière nous permettra de jeter quelque lumière sur la question si controversée des rapports entre le mythe et le rite. Ce qui a donné naissance au débat, c'est que chacune des deux écoles, ritualiste ¹ et mythologiste, posait en axiome que l'un de ces deux éléments était antérieur à l'autre. Par suite tout le problème se réduisait à chercher lequel des deux était le principe religieux par excellence. - Or, en fait, tout rite correspond nécessairement à une notion plus ou moins vague, et toute croyance suscite des mouvements, si faibles qu'ils soient. Mais c'est surtout dans le cas de la prière que la solidarité de ces deux ordres de faits éclate avec évidence. Ici le côté rituel et le côté mythique ne sont, rigoureusement, que les deux faces d'un seul et même acte. Ils apparaissent en même temps, ils sont inséparables. Certes la science peut les abstraire pour mieux les étudier, mais abstraire n'est pas séparer. Surtout il ne peut être question d'attribuer à l'un ou à l'autre une sorte de primauté.

En second lieu la prière est un phénomène central en ce sens qu'elle est un des meilleurs signes par lesquels se dénote l'état d'avancement d'une religion. Car, dans tout le cours de l'évolution, ses destinées et celles de la religion sont étroitement associées. L'histoire de presque tous les autres rites consiste en une régression continue. Il y a des ordres de faits qui ont presque totalement disparu : tel le système des interdictions alimentaires. Très développé dans les religions élémentaires, il n'en reste plus guère dans certaines confessions protestantes qu'une mince survivance, de même le sacrifice qui, pourtant, est caractéristique de religions parvenues à un certain degré de développement, a fini par perdre toute vie vraiment rituelle. Le bouddhisme, le judaïsme, l'islam ² ne le connaissent plus, dans le christianisme il ne survit plus que sous forme mythique et symbolique. Tout au contraire la prière, dont il n'existe à l'origine que des rudiments indécis, formules brèves et éparses, chants magico-religieux dont on peut à peine dire qu'ils sont des prières, se développe ensuite, sans interruption, et finit par envahir tout le système des rites. Avec le protestantisme libéral elle est devenue presque le tout de la vie religieuse ³. Elle a donc été la plante merveilleuse qui, après s'être développée à l'ombre des autres, a fini par les étouffer sous ses vastes rameaux. L'évolution de la prière est en partie l'évolution religieuse elle-même ; les progrès de la prière sont en partie ceux de la religion.

¹ Pour un exposé de la thèse ritualiste, voir R. Smith, *Religion of Semites*, 2e édit., p. 16.

² Dans sa forme théorique naturellement Car dans le culte des saints, dans les pratiques du serment, dans un bon nombre de fêtes plus ou moins populaires, l'islam a gardé des sacrifices, la plupart vestiges d'anciens cultes.

³ V. Sabatier, *Esquisse d'une philosophie de la religion, d'après la psychologie et l'histoire*, Paris, 1897, p. 24 et suiv.

Aussi peut-on suivre, à travers le développement de la prière, tous les grands courants qui ont agi sur l'ensemble des phénomènes religieux. On sait en effet, au moins en général, que la religion a subi une double évolution. - D'abord elle est devenue de plus en plus spirituelle. Tandis qu'elle consiste, dans le principe, en rites mécaniques, matériels et précis, en croyances étroitement formulées et faites presque exclusivement d'images sensibles, elle a tendu, dans son histoire, à faire de plus en plus grande la place de la conscience. Les rites sont devenus des attitudes de l'âme plutôt que des attitudes du corps, ils se sont enrichis d'éléments mentaux, de sentiments et d'idées. Les croyances de leur côté s'intellectualisent et, de moins en moins matérielles et détaillées, se réduisent à un nombre de jours plus petit de dogmes au sens à la fois riche et variable ¹. - En même temps qu'elle se spiritualise la religion tend de plus en plus à s'individualiser. Les rites commencent par être surtout collectifs ; ils ne sont guère accomplis qu'en commun, par le groupe rassemblé. La plupart des croyances n'existent d'abord que sous une forme traditionnelle ; strictement obligatoires, ou tout au moins communes, elles étaient répandues dans toute la collectivité avec une uniformité dont nous pouvons difficilement nous représenter la rigueur. L'activité des individus en matière de notions et d'actes religieux s'exerçait alors dans les limites les plus étroites. L'évolution a renversé la proportion, et c'est, à la fin, l'activité du groupe qui se trouve limitée. Les pratiques religieuses sont devenues pour la plupart vraiment individuelles. L'instant, le lieu, les conditions, les formes de tel ou tel acte dépendent de moins en moins de causes sociales. De même que chacun agit presque à sa guise, de même chacun est aussi, dans la mesure du possible, le créateur de sa foi. Même certaines sectes protestantes, les remonstrants par exemple, reconnaissent à tout membre de l'Église une autorité dogmatique. Le « dieu intérieur » des religions les plus avancées est aussi le dieu des individus.

Ces deux processus sont particulièrement marqués dans la prière. Elle a même été l'un des meilleurs agents de cette double évolution. D'abord toute mécanique, n'agissant que par les sons proférés, elle a fini par être toute mentale et toute intérieure. Après n'avoir fait qu'une part minime à la pensée, elle finit par n'être plus que pensée et effusion de l'âme. D'abord strictement collective, dite en commun ou tout au moins suivant des formes rigoureusement fixées par le groupe religieux, quelquefois même interdite ², elle devient le domaine de la libre conversation de l'individu avec Dieu. - Si elle a pu se plier ainsi à cette double transformation, c'est grâce à sa nature orale. Tandis que les rites manuels tendent naturellement à se modeler sur les effets matériels à produire beaucoup plus que sur les états mentaux dont ils procèdent, la prière, étant une parole, se trouve, par cela même, plus proche de la pensée. C'est pourquoi elle a pu s'abstraire, se spiritualiser, en même temps que les choses religieuses devenaient plus immatérielles et transcendantes. Et d'autre part les mots qui la composent jouissent d'une relative mobilité. Plus plastiques que ne peuvent l'être des gestes impersonnels, elle a pu suivre les variations et les nuances des consciences individuelles, et, par suite, laisser la plus grande liberté possible à l'initiative privée. C'est ainsi que en même temps qu'elle a profité de l'évolution religieuse, elle en a été l'un des meilleurs agents.

¹ Ces lignes générales de l'évolution des religions sont, en d'autres termes que nous croyons plus exacts, à peu près ceux que développe M. Tiele. Voir *Elements of the Science of Religion*, 1898, II, p. 130 sq.

² *Jure pontificum cautum est, ne suis omnibus du Romani appellarentur, ne exaugurari possent, Servius, ad Aen. II, 35 n. Cf. Pline, N. H. XXVIII, 18; cf. Wissowa, Religion and Kultus der Römer, 1902, p. 333.*

On voit tout l'intérêt que présente la question de la prière. Il ne saurait, évidemment, être question d'étudier la totalité des manifestations d'une institution aussi générale et aussi complexe, dans son fond et dans son histoire. Il est nécessaire de sérier les problèmes et les difficultés, et de séparer les uns des autres les divers moments d'un long devenir, les multiples aspects et les nombreuses fonctions d'un rite essentiel.

De ce que nous venons de dire a propos du double intérêt que présente l'étude des origines de la prière et de son évolution, il résulte qu'une étude d'ensemble devrait comprendre au moins trois parties.

Dans la première, on chercherait, dans les religions élémentaires, comment la prière s'est formée. On assisterait, sinon à sa naissance, du moins à ses premiers vagissements. On chercherait ses origines modestes, qui peuvent fort bien être des formes de rites oraux plus riches et plus frustes cependant que celles que nous avons l'habitude d'appeler proprement des prières, c'est-à-dire des requêtes adressées à la personnalité divine ou spirituelle tout au moins. On atteindrait ainsi, autant qu'il est possible, les germes mêmes dont tout est sorti, germes qui peuvent être aussi différents des premiers effets, que la graine ressemble peu à l'arbre. - Puis on étudierait les premières transformations de la prière, les premières formes arrêtées, spécifiques, qu'elle revêtit. Pour cela on considérerait des religions encore suffisamment proches des premières religions étudiées et pourtant suffisamment évoluées pour avoir constitué un rituel précatisf détaillé. On serait ainsi conduit à expliquer ce qui a pu faire sortir la prière de ses rudiments.

La prière proprement dite une fois donnée, avec un certain nombre de ses divisions principales, il y aurait ensuite à suivre son évolution dans les deux directions que nous avons indiquées. Pour déterminer suivant quelles règles la prière s'est progressivement spiritualisée, il faudrait trouver un type de religion à longue histoire, ou, en partant de formes équivalentes à celles que nous aurait présentées la plus évoluée des religions primitives étudiées d'abord, on s'élèverait sans interruption, ni chronologique, ni logique, jusqu'aux formes les plus hautes, les plus pures, les plus réduites à l'acte en esprit. Pour cette étude, aucune société ne peut nous fournir un terrain plus propice que l'Inde ancienne. En effet le rituel védique est certainement parti d'un état qui rappelle celui des plus perfectionnées des rituels polynésiens. Et cependant, on sait de combien il dépassa ce niveau. Du simple mantra des écoles brahmaniques, des Védas réguliers ou du Véda des magiciens, on passe, sans secousse, sans sortir de la même littérature védique, à l'hymne mythique, moral, puis philosophique, théosophique¹ ; de là on passe à la prière mentale, à la concentration mystique de la pensée, supérieure à tout rite, supérieure même aux dieux ; c'est le *dhyâna* de l'ascète qui vient aboutir soit au Nirvâna bouddhique, soit à l'anéantissement de la conscience individuelle au sein du brahman suprême dans les écoles orthodoxes. Non seulement

¹ Une partie de cette histoire a été décrite par M. Oldenberg, *Le Bouddha, sa vie, sa doctrine, son Église*, trad. Foucher. 2e édit., pp. 1-80 ; par M. Deussen. *Allgemeine Geschichte der Philosophie*, t. I et II, *Die Philosophie des Veda; Die Philosophie der Upanishads*, Berlin, 1896, 1898 ; par M. Oltramare, *Histoire de la théosophie hindoue*, I. Bibl. d'Et. du Musée Guimet.

ces espèces de prières se sont logiquement superposées dans la suite des temps, et il est possible d'en suivre le régulier enchaînement, mais encore à chaque révolution des institutions religieuses de l'Inde on les voit coexister en proportions variées, dans des liturgies organiques, s'harmoniser les unes avec les autres au sein de la masse compacte des croyances et des pratiques.

Une troisième étude aurait pour objet l'évolution qui a fait de la prière un rite de plus en plus individuel. L'exemple typique serait ici, de préférence, fourni par les religions sémitiques (de Syrie et de Palestine) et par la religion chrétienne des premiers siècles. Alors qu'à un moment donné, dans la plupart des sanctuaires, la prière du simple fidèle, du laïque était pour ainsi dire interdite, il vint un temps où elle fut formellement prescrite¹. La prière dite en commun², ou bien au nom soit du peuple, soit du sacrifiant, par le prêtre, strictement liturgique et traditionnelle, fut peu à peu supplantée, dans nombre de cas, par une oraison libre, dont la forme était choisie par le fidèle lui-même, d'après ses sentiments et d'après les circonstances. Même, par un curieux retour, on vit l'ancienne prière collective, mécanique, à énoncé immuable, à récitation obligatoire, se réduire à n'être plus, grâce aux qualités poétiques qu'on lui prêtait, qu'un des moyens d'expression de l'âme individuelle.

Mais la prière n'a pas eu seulement une marche ascendante. Elle a eu aussi ses régressions, dont il est nécessaire de tenir compte si l'on veut retracer la vie de cette institution. Maintes fois, des prières qui étaient toutes spirituelles deviennent l'objet d'une simple récitation, exclusive de toute personnalité³. Elles tombent au rang d'un rite manuel, on remue les lèvres comme ailleurs on remue les membres. Les prières continuellement répétées, les prières en langue incomprise, les formules qui ont perdu tout sens⁴, celles dont les mots sont tellement usés qu'ils sont devenus inconnais-sables sont des exemples éclatants de ces reculs. Il y a plus, on voit, dans certains cas, la prière la plus spirituelle, dégénérer jusqu'à n'être plus qu'un simple objet matériel : le chapelet, l'arbre à prières, le moulin à prières, l'amulette, les phylactères, les *mezuzoth*, les médailles à formules, les scapulaires, les ex-voto⁵, sont de véritables prières matérialisées. La prière dans des religions dont le dogme s'est détaché de tout fétichisme devient elle-même un fétiche.

De ces quatre parties, la première seule est l'objet de cet ouvrage. Car pour comprendre toute la suite de l'évolution, il faut d'abord connaître les formes élémentaires.

¹ Nous faisons allusion surtout à la naissance de la synagogue, qui est avant tout une « assemblée » de prières : voir Isi. Loeb, « La communauté des pauvres », *Revue des études juives*, 1889 ; Israël Lévi, « Les dix-huit bénédictions », *ibid.*, 1896, p. 16 ; *ibid.*, p. 61 ; Schürer, *Geschichte des Volkes Israël im Zeitalter Jesu*, 2e édit., II, p. 45 sq.

Sur les origines de la prière chrétienne, voir Von der Goltz, *Das Gebet in der ältesten Cbristenheit*, 1901, et nos observations, *Année sociologique*, 6, p. 216.

² On sait maintenant que les psaumes furent, dès l'origine, des compositions liturgiques. Les uns appartiennent au rituel du temple : psaumes alphabétiques des douze et vingt-quatre apôtres, cf. Gressmann, *Musik und Musikinstrumente im Alten Testament*, 1903 ; psaumes du Hallel ; cf. Cheyne, *The Origin and Religious Content Psalter*. Oxford, 1891 ; les autres proviennent de la « communauté des pauvres », cf. Coblenz, *Ueber das betende Ich der Psalmen*, etc. Francf., 1897.

³ C'est par exemple le cas des prières entrées dans la magie, ex. Dietrich, *Eine Mithrasliturgie*, 1902.

⁴ On verra plus loin que ces phénomènes d'usure sont loin d'être incompatibles avec des états de civilisation extrêmement primitifs ; car nous en trouverons de nombreux exemples en Australie. L. III, 2e partie, chap. III.

⁵ Sur l'importance, par exemple, de cette dernière forme de régression, dans nos pays, on pourra consulter avec fruit, R. Andree, *Ueber Votiv-und Weihegaben*, Brunswick, 1906, où on trouvera des listes de formules.

Nous voulons procéder par ordre, suivant la nature des faits ; comme le biologiste qui, ayant commencé par connaître les organismes monocellulaires, peut passer ensuite à l'étude des organismes polycellulaires, sexués, et ainsi de suite. Nous croyons, en effet, que, pour longtemps, en sociologie, l'étude des formes frustes est plus intéressante, plus urgente, même pour la compréhension des faits actuels, que l'étude des formes qui ont précédé immédiatement ceux-ci. Ce ne sont pas toujours les faits les plus voisins dans le temps qui sont les causes profondes des faits que nous connaissons. Aussi les systèmes de prières de la Grèce et de Rome, sur lesquels nous sommes d'ailleurs mal informés¹ et qui semblent, avant ce qu'on appelle le syncrétisme, avoir été très pauvres, n'ont eu qu'une faible influence sur le système des Églises chrétiennes. Aussi bien est-il presque impossible de suivre un autre ordre. Les faits que présentent même des rituels encore barbares comme le rituel védique sont si abondants, si touffus que l'on ne saurait s'y reconnaître, même avec l'aide de ces théologiens conscients que furent les brahmanes, si l'on ne dispose de quelques hypothèses conductrices que, seule, peut donner l'analyse des formes élémentaires.

¹ Cf. plus bas.

Livre I

Chapitre II

I.

Historique de la question

[Retour à la table des matières](#)

La pauvreté de la littérature scientifique sur une question d'une importance aussi primordiale, est vraiment remarquable. Les savants, anthropologues et philologues, qui ont fondé la science des religions, ne se sont pour ainsi dire pas posé le problème ¹. C'est que, pour des raisons diverses, il se trouvait en dehors de leurs champs d'études. - Les auteurs de l'école philologique, de Kuhn ² et Max Müller ³ à V. Henry et Usener, n'ont demandé à la philologie que ce qu'elle pouvait leur donner. Ils ont analysé objectivement les noms des dieux, et, soit à travers ces noms, soit à part, les mythes qui décrivent les dieux. Ils cherchaient plutôt à déterminer le sens des mots que prononce le fidèle, plutôt qu'à en expliquer l'efficacité. Ils ne sont guère sortis du

¹ Cf. plus loin, liv. II, chap. I. Voir Farnell, *Evolution of Religion*, 1906, p. 168, sq.

² Il y a cependant un bel article de Kuhn, sur les formules magiques dans le folklore européen, *Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft*, 1864, XIII, p. 49, sq. ; p. 113, sq.

³ Voir plus loin la discussion d'un court travail, de Max Müller, résumé d'ailleurs d'un cours à l'Université d'Oxford.

domaine de la croyance ¹. La prière, qui est un rite, leur échappait. Quant aux anthropologues, ils ont été surtout préoccupés de rechercher ce qu'il y a de commun dans la vie religieuse de toute l'humanité, ils n'ont guère étudié les civilisations supérieures que pour y trouver les traces des civilisations les plus primitives ². De là l'importance que l'étude des survivances a prise dans leur esprit, dans leurs systèmes. Il n'est donc pas surprenant qu'ils aient négligé la prière qui, loin d'être une survivance, est selon certains d'entre eux un produit tardif de l'évolution de la religion ³.

Les historiens ne pouvaient s'en désintéresser aussi complètement. Soit dans les manuels et dictionnaires d'histoire des religions, soit dans des monographies d'ailleurs fort rares, on trouve d'excellents renseignements sur différents rituels ⁴. Mais c'est surtout à décrire que s'attache l'historien. Il ne recherche ni les principes ni les lois. Il expose en quoi consiste le système de prières dans telle ou telle religion, il n'étudie ni une espèce de prières, ni la prière en général. Les rapports qu'il établit entre les faits sont essentiellement, sinon exclusivement, d'ordre chronologique. Il détermine moins des causes que des antécédents. - Sans doute ces relations chronologiques peuvent être symptomatiques de relations causales. Parfois même, quand l'historien se trouve en présence de faits non datés, c'est par la manière dont ils se conditionnent, hypothétiquement, qu'il établit leur ordre de succession. C'est ce qui est arrivé surtout pour le rituel védique et sémitique ⁵. Ainsi les matériaux de notre recherche sont parfois, dans l'histoire, soumis comme à un commencement d'élaboration. Mais ce sont toujours des vues fragmentaires, sporadiques, accidentelles. Nous ferons notre profit de ces éléments d'explication, qui doivent être retenus. Ils ne constituent pourtant pas une théorie.

Encore convient-il d'ajouter que les historiens n'ont pas toujours attaché à notre sujet l'intérêt qu'il mérite. Les ethnographes en parlent à peine ⁶. Les historiens des religions orientales en ont mieux senti l'importance ; mais l'étendue de leurs travaux est peu en rapport avec la place qu'occupe la prière dans les religions dont ils s'occu-

¹ Vers la fin de leur vie cependant, Usener, cf. « Ueber zwei Rechtsriten, » Hessische Blätter für Volkskunde, t. I ; V. Henry, La magie dans l'Inde antique. 1904, prirent un intérêt croissant à l'étude des rites en tant que rites.

² Cf. encore, J. J. Frazer, On the Scope of Social Anthropology. (Leçon d'ouverture, Liverpool, 1907.)

³ Cf. plus loin, liv. II, chap. I et II.

⁴ Pour donner une idée de l'ignorance où nous sommes encore de ces questions, voir en ce qui concerne la prière chez les anciens, en Grèce et à Rome : C. Ausfeld, « De graecorum precationibus quaestiones », Jahrb. f. Klass. Phil. Fleckeisen, XXVIII, Teubner, 1903, p. 305, sq. ; à ajouter à la bibliographie : Chételat, De precatione apud poetas graecos et latinos, 1877, L'abbé Vincent, La prière chez les Grecs et les Latins, 1887 ; C. Ziegler, De precationum apud Graecos formis, etc. Diss. Bresl. 1905 ; H. Schmidt, « Veteres philosophi quomodo judicaverint de precibus » (Religionsgesch. Unters. u. Vorarb. hergg. v. Dietrich. u. R. Wunsch, IV, I, X. 1907). Le vieux travail de E. v. Lasaulx, Die Gebete der Griechen und der Römer, 1842, est toujours précieux à consulter. - Mais il n'y a guère en ceci faute des philologues, la littérature classique et même les monuments sont si pauvres en prières !

⁵ Les débats sur l'ancienneté relative du rituel des magiciens Atharva Veda et sûtra en dépendant, et des rituels des divers prêtres, Rigveda, Yajurveda, etc., sont précisément dominés par des questions de ce genre : les uns maintenant que l'âge des textes n'est point celui des faits et que la tradition Atharvanique est aussi ancienne que l'autre ; les autres maintenant implicitement que les emprunts nombreux de l'Atharva véda aux autres védas, lui donnent un âge inférieur. Voir un excellent exposé de la question, Bloomfield, « The Atharva Veda ». Grundriss der indo-arischen Philologie, II, I, II, 1904.

⁶ Nous citerons, presque comme une exception, le beau rituel Pawnee publié par Mrs. A. Fletcher, « The Hako. A Pawnee Ceremony », 22nd Ann. Rep. of the Bur. of Amer. Ethno., 1904 (texte, musique, commentaire théologique des prières).

pent. Les Védas, nous entendons les samhitâs, les recueils d'hymnes et de formules ne sont qu'un vaste missel. Or en dehors des chapitres de Bergaigne sur la question ¹, il n'y a peut-être pas d'étude d'ensemble sur la prière védique. Les Védas ont été traités, avec raison, comme un recueil de textes dont il fallait constituer l'histoire avant tout ². Mais, quant aux faits dont ils sont pleins, on les a surtout traités, autrefois comme un recueil de mythes, puis, aujourd'hui, comme un catalogue de rites de toutes sortes ; et parmi ces rites, on s'est attaché à ceux de la magie, du sacrifice plutôt qu'à la prière elle-même. On ne s'est mis que très récemment à collationner ce que les commentateurs brahmaniques aux Védas, les Brâhmañas, disaient de la prière ³, à fixer cette figure curieuse du dieu de la prière, Brahmañaspati, qui joue un si grand rôle dès les Védas et était, dans l'histoire de l'Inde, destiné à de si hautes métamorphoses ⁴. Pour les autres documents de la liturgie hindoue, l'étude est à peine commencée. Il en est de même pour le bouddhisme, pour les religions chinoises, pour les gâthas de l'Avesta, dont on ne s'est servi que pour dater - avec quels écarts de dates ! - l'Avesta. Quant aux religions de l'antiquité classique, la littérature historique sur la prière est pauvre, probablement parce que les documents n'abondaient guère. Les religions sémitiques et la religion chrétienne font seules, à quelque degré, exception. Des nécessités pratiques, d'exégèse, des questions de rituel et de théologie, ont suscité des travaux sur l'histoire de la liturgie hébraïque, juive, chrétienne, qui sont tout à fait importants, mais toujours fragmentaires ⁵. - Il est difficile d'assigner une cause à cette indifférence relative, les matériaux ne manquent pas. Ainsi, malgré le nombre d'[en grec dans le texte] que contiennent la littérature et les inscriptions grecques, l'histoire de ce mot n'a pas encore été fixée avec précision, sauf sur un point : l'attitude des philosophes vis-à-vis de la prière ⁶. On n'a que tout récemment approfondi la question des prières assyro-babyloniennes ⁷ et des incantations ⁸. Et pourtant les cylindres liturgiques forment à peu près le quart de tout ce qui nous est resté écrit de cette civilisation ⁹. - C'est sans doute que l'histoire se contentait volontiers autrefois d'une étude extérieure des faits. Il n'y a pas longtemps, elle n'était encore qu'un récit, plus ou moins artistique des événements politiques, des plus superficiels de la vie sociale. Mais la pression des sciences sociales en voie de formation l'a amenée à étudier des phénomènes sociaux de plus en plus intimes. Or la prière semble être précisément un de ces faits qui ne s'imposent pas à l'attention d'un observateur dont la science est scrupuleuse, mais peu profonde.

¹ Bergaigne, *La Religion védique*, II, 2.

² Weber, *Indische Studien*, X ; Oldenberg, *Die Hymnen des Rig Veda*, 1888 ; Bergaigne, *Histoire de la liturgie védique*, jour. As. 1892. On trouvera un bon exposé de ces questions et de leur bibliographie, Winternitz, *Geschichte der indischen Litteratur*, I, 1905, p. 61, sq.

³ Sylvain Lévi, *La doctrine du sacrifice dans les Brahmanes*, 1898, p. 100.

⁴ Strauss, *Brhaspati im Veda*, Kiel, Diss., 1905.

⁵ Cf. plus haut, cf. Th. Engert, *Der betende Gerechte der Psalmen*, Würzburg, 1902 ; O. Dibelius, *Das Vaterunser*, etc., Giessen, 1903 (cf. *Année sociologique*, 7, p. 304, sq.).

⁶ H. Schmidt, *Veteres philosophi*, etc., 1907.

⁷ Voir Jastrow, *the Religion of Babylonia and Assyria*, 1898, p. 292, sq. ; Zimmern, *Babylonische Busspsalmen*, Leipzig, 1888 et suiv., voir bibliographie du sujet dans Jastrow, *Die assyrisch-babylonische Religion*.

⁸ King, *Babylonian Magic and Sorcery*, Londres, 1896, part. I Fossey, *La magie assyrienne*, 1902, p. 93, sqq.

⁹ Sur la prière en Égypte nous ne saurions citer aucun travail d'en. semble : la question n'a été abordée que de biais, soit dans des travaux philologiques, portant en particulier sur le Livre des Morts, soit dans des études de rituels spéciaux. Le plus instructif est celui de M. Maspero, « La table d'offrandes dans le rituel funéraire », *Rev. hist. des relig.*, 1896, 1897.

Jusqu'à présent les théologiens et les philosophes ont été à peu près les seuls théoriciens de la prière. Mais quel que soit l'intérêt de leurs théories, elles sont loin de satisfaire aux exigences scientifiques.

Les théologiens ont fait de nombreuses théories de la prière. Ils ont cherché pourquoi ils priaient, pourquoi ils employaient telle ou telle prière en telle ou telle circonstance. Ils ont été amenés à classer et à expliquer leurs prières. Souvent leurs explications¹, leurs discussions, leurs classifications sont infiniment précieuses, car ils avaient parfois, dans l'Inde par exemple, un sens très exact des rites qu'ils pratiquaient². Mais la manière dont ils les conçoivent n'est elle-même qu'un document sur leur état d'esprit, quelque claire que soit leur conscience religieuse, l'expose qu'ils font de leurs expériences n'a rien de scientifique. Ils partent de croyances positives, reçues dans la religion qu'ils pratiquent, qu'ils analysent au moment même où ils écrivent, et c'est par rapport à ces croyances qu'ils essaient de construire un système plus ou moins ordonné de leurs rites, de leurs idées, de leurs sentiments. Aussi voient-ils parfois les faits à travers des idées religieuses qui n'y correspondent point ou n'y correspondent plus. Une pratique ancienne n'est comprise que grâce à un dogme nouveau³. Une prière d'un caractère nettement magique, voire théurgique, apparaîtra, en théologie, à l'un des rabbins qui rédigeront les Talmud ou à un Père de l'Église, comme une prière adorative⁴. Enfin il ne faut pas perdre de vue que la théologie a, avant tout, un but pratique ; elle vise surtout à être directrice de la liturgie. Si elle s'efforce de systématiser, de comprendre les prières, c'est avant tout pour en propager ou en diriger l'emploi. Aussi les recherches historiques qu'elle inspire consistent-elles principalement à établir quel est le texte le plus ancien, le plus authentique, le plus canonique, le plus divin. Voilà le principe de toutes les spéculations théologiques sur la prière, depuis le traité des Berakhôth dans la Mischnâ et le Talmud, depuis la Didaché et Irénée, jusqu'à la foule innombrable des ouvrages catholiques, orthodoxes, protestants ou juifs. Comme elles nous renseignent sur le sens que les fidèles les plus éclairés, et souvent l'autorité religieuse elle-même, attachaient aux rites, ces théories dogmatiques sont pour nous des documents précieux. Mais ce sont des faits proprement dits. Ils ne peuvent que nous mettre sur la voie des explications. Ils servent à l'analyse, ils n'en tiennent pas lieu.

Les philosophes, eux, ont tenté une explication rationnelle de la prière. Ils se sont proposé d'en déterminer les causes humaines. Mais ils ont voulu tout de suite trouver une théorie générale qui s'étende à l'ensemble des faits. Ils ont admis comme évident que c'est une unique modalité du sentiment religieux qui s'est épanouie partout dans la prière. Pour eux, il y a un état d'âme commun à toute l'humanité que la prière ne fait que traduire ; et ils ont entrepris de le décrire. À cet égard la méthode d'introspection leur a paru tout indiquée. Il leur a semblé tout naturel d'analyser leurs propres notions qui leur sont données en pleine et claire conscience - ils le croient - pour être en mesure de comprendre les idées d'autrui. Il ne leur a pas paru possible de trouver ailleurs qu'en eux-mêmes ces choses intimes qui, selon eux, sont la racine de tous les faits

¹ Peu de lectures sont plus utiles que celles du *De oratione*, d'Origène.

² Par exemple la classification des Vedas en vedas des hymnes, psalmodiés par le hotar et chantés par l'udgâtar (Rig Veda et Sâma Veda); veda des formules murmurées ou dites par l'adhvaryu, l'officiant (Yajur Veda); veda des formules magiques, du brahman (Atharva Veda) est, au fond, parfaite.

³ C'est, en partie, ainsi qu'il faut concevoir l'histoire des débats dogmatiques sur le canon de la messe ou les psaumes. On trouvera un bon exposé de l'histoire des premiers débats concernant la valeur des psaumes dans Engert, op. cit.

⁴ Cf. plus loin.

religieux. - Mais il se trouve alors qu'ils ressemblent aux théologiens. Ce qu'ils étudient n'est pas la prière, c'est l'idée qu'ils s'en font. Et comme, finalement, les idées d'un homme réfléchissent toujours plus ou moins celles de son milieu, c'est la manière dont la prière est comprise par eux et autour d'eux qui devient la matière de leur étude. De ce point de vue, leurs théories comme celles des théologiens n'ont plus qu'une valeur documentaire - elles nous renseignent non plus sur la pratique elle-même, mais sur la représentation que s'en fait le philosophe, et, à la rigueur, que s'en font ses contemporains. - Aussi toute la marche de ces dissertations est-elle dominée par l'état mental de ces auteurs. Comme ils ne définissent que leur idée, ils ne délimitent pas le cercle de faits qu'ils seraient tenus de parcourir tout entier et dont ils s'astreindraient à ne jamais sortir, s'ils voulaient soumettre leurs conceptions à un sérieux contrôle. Rien n'oblige le philosophe à tenir compte des faits contraires, et rien ne l'empêche de spéculer sur des faits plus ou moins voisins de ceux qu'il étudie, mais, en réalité, profondément différents. Aussi, même quand il a été nourri à la saine école de l'histoire des religions, ne fait-il guère qu'illustrer ses vues générales d'exemples qui, fussent-ils nombreux et topiques, ne constituent pas des preuves. Pour la même raison les questions qu'il traite ne sont pas celles qu'imposent les faits mais celles que lui suggèrent ses préoccupations personnelles ou celles du public. Les termes dans lesquels elles sont posées, la façon dont elles sont rangées, ne sont pas irrésistiblement ordonnées par la méthode et par les rapports naturels des choses, mais par des considérations subjectives, souvent même par des préjugés courants, inconsciemment partagés par l'auteur.

Pour préciser les observations qui précèdent, appliquons-les aux théories de Tiele et de Sabatier sur la prière. Nous les choisissons à la fois parce qu'elles sont les plus récentes et parce qu'elles ont eu le plus grand succès.

Dans un livre qui est une philosophie de l'histoire des religions et des institutions religieuses, Tiele ¹, au milieu d'une foule de questions qui se rapportent au culte, traite de la prière ². Il y voit une conversation spirituelle avec Dieu, un mouvement vers la divinité. Admettant, pour ainsi dire a priori, la doctrine chrétienne ³ il va jusqu'à dire que la « réponse de Dieu c'est la prière », que cet acte de l'homme est lui-même l'effet d'une sorte de réaction de Dieu. Nous sommes donc bien en présence d'une notion toute subjective. C'est un fait de conscience personnel à Tiele et à ses coreligionnaires, qui est l'objet de l'analyse. - Il y a plus, quand l'auteur passe à la philosophie de l'histoire et essaie de reconstituer à grands traits l'évolution de la prière, c'est de ce même point de vue subjectif qu'il examine et résout des questions qui sont pourtant des questions de faits. Voulant réfuter la théorie suivant laquelle la prière aurait eu tout d'abord un pouvoir contraignant sur le dieu, aurait été primitivement théurgique ⁴ ; il se borne à démontrer dialectiquement, au nom de sa définition, qu'elle ne peut venir de l'incantation magique, « de même que la religion ne peut venir de la superstition ». C'est donc son idée de la prière et de la religion qui domine toute son argumentation. On voit en même temps que toute l'étude porte d'emblée, sans aucune délimitation, ni division préalable sur tous les faits, C'est de toute la prière que, tout

¹ Elements of the Science of Religion (Gifford Lectures), 2 vol. Edinbourg, 1898 et 1899. M. Tiele y a considéré d'abord l'évolution des religions prises globalement, animisme, polythéisme, etc., puis les principales institutions : prière, sacrifice, église, etc.

² Vol. II, p. 130. Cf. Pfeleiderer, Religionsphilosophie, 2e édit. p. 301.

³ On pourrait même dire celle du protestantisme ultra libéral, socinienne, remonstrante, car Tiele était remonstrant.

⁴ Tiele ne dit pas contre quels théoriciens il combat. Nous supposons qu'il s'adressait à Max Müller, cf. plus loin.

de suite, il s'agit. Aussi aucune méthode ne préside à la recherche : les questions sont choisies arbitrairement ; beaucoup et d'essentielles sont laissées dans l'ombre ; d'autres sont rapidement tranchées bien qu'elles soient insolubles, par exemple celle de l'universalité de la prière ¹.

Le même procédé, les mêmes principes conduisent Sabatier à des vues presque opposées. Tiele faisait de la prière une « manifestation » importante, mais relativement secondaire de la « religion ». Pour Sabatier, elle en est l'essence. « La prière, dit-il, voilà la religion en acte ². »

Comme si tout rite n'avait pas ce caractère ! comme si l'attouchement d'une chose sacrée, comme si tout contact avec la divinité n'était pas également un commerce avec Dieu. Ainsi, « l'élan intérieur de l'âme vers le Dieu intérieur », tel qu'il se réalise dans l'oraison méditative

d'un protestant ultra-libéral devient le type générique de la prière, l'acte essentiel de toute religion. c'est-à-dire que religion et prière sont définies par leurs formes dernières, les plus subtiles, les plus rares. - Sabatier, il est vrai, est le premier à reconnaître que ses conceptions sont le produit d'une évolution, et il entreprend de nous la retracer ³. Il nous montre donc comment, à l'origine, la prière n'avait de religieux que la croyance en son efficacité. Contrairement à Tiele, il admet qu'elle a primitivement tenu les dieux en servage. Puis, selon lui, le fétichisme et le polythéisme auraient établi une sorte de contrat entre les dieux et l'homme qui, dès lors, aurait prie pour recevoir. La religion d'Israël aurait réalisé un nouveau progrès : la piété et la morale ayant fusionné, il en serait sorti une prière de confiance, d'abandon, de joie. Mais le monothéisme farouche du judaïsme laissait subsister la crainte d'un dieu trop extérieur à l'homme. C'est l'avènement de l'Évangile qui achève l'évolution : depuis Jésus l'homme a pu s'adresser à Dieu comme à son père ⁴. Mais quelque intérêt que puisse avoir cet exposé historique, on voit combien les faits sont arbitrairement choisis. Sur les origines, le fétichisme (à supposer qu'il en existe un), sur le mosaïsme, le christianisme, nous n'avons que des vues cavalières, des raccourcis philosophiques qui ne sauraient être considérés comme des preuves. Ce n'est pas en quelques lignes, même puissamment condensées, qu'on peut dégager l'essence de grandes religions. - D'un autre côté des faits essentiels qui infirment la théorie ne sont pas examinés. Ainsi Sabatier admet comme évident que la prière est un fait individuel, alors qu'il y a de nombreuses religions ou il est interdit au laïc ou à la femme de prier ⁵. - C'est qu'en réalité les résultats de la discussion sont prédéterminés par la foi de l'auteur. Il s'agit beaucoup moins d'analyser les faits que de démontrer la supériorité de la religion chrétienne.

¹ El. Sc. Relig., II, p. 133.

² Esquisse d'une philosophie de la religion d'après la psychologie et l'histoire, Paris, 1897, p. 24, p. 14.

³ Op. cit., I, chap. IV, § 4.

⁴ Op. cit., p. 191.

⁵ Cf. plus loin.

II

La prière, phénomène social

[Retour à la table des matières](#)

Si les théoriciens ne sont pas sortis des généralités, c'est que, par la manière dont ils se posaient le problème, ils se retiraient eux-mêmes des données nécessaires pour le résoudre. En effet la prière est essentiellement, pour eux, un phénomène individuel ; c'est une chose du for intérieur : c'est une œuvre de la personne spirituelle, une manifestation de son état d'âme ¹. Quant aux formes qu'elle revêt, ils y voient une sorte de chute ; c'est, selon eux, quelque chose d'extérieur et d'artificiel, une sorte de langage que l'autorité ecclésiastique ou quelque poète, quelque spécialiste, a inventée pour la commodité du fidèle, et qui ne prend de sens que par les sentiments personnels qui viennent s'y exprimer. Dans ces conditions, la prière devient un phénomène insaisissable, qu'on ne peut plus connaître qu'en s'interrogeant soi-même, ou en interrogeant ceux qui prient. Il n'y a plus d'autre méthode possible que l'introspection, avec, tout au plus, le contrôle que fournissent d'autres introspections, les « expériences religieuses », comme on dit, que la littérature théologique a pu enregistrer. Or, que l'on fasse de l'introspection personnelle ou que l'on recoure à ces statistiques psychologiques si fort à la mode aujourd'hui, on ne peut déterminer ainsi que la manière dont tels et tels, en tel nombre, se figurent qu'ils prient. - Mais il nous arrive sans cesse d'accomplir un acte dont il nous est impossible d'apercevoir les raisons, le sens, la portée, la nature véritable ; souvent nos efforts pour être conscients n'arrivent qu'à nous tromper sur nous-mêmes. L'idée que nous pouvons nous faire, même d'une pratique qui nous est habituelle, n'en est qu'une expression tout à fait inadéquate. Autre chose est la connaissance empirique d'une langue, même celle qu'en possèdent un poète, un dramaturge, autre chose est la connaissance qu'en possèdent le philologue et le linguiste. De même autre chose est la prière et autre chose est la représentation que, par ses seuls moyens, peut s'en forger un esprit, même religieux et cultivé.

S'il est un fait pour lequel l'observation intérieure est radicalement incompétente, c'est bien la prière. Bien loin qu'elle soit élaborée tout entière par la conscience individuelle et que, par suite, nous puissions l'appréhender aisément, par un regard intérieur, elle est grosse d'éléments de toutes sortes dont l'origine nous échappe ainsi que la nature. Tout le mythe et tout le rite viennent y converger. Analysons par exemple une des formules religieuses les plus simples ² qui soient, celles de la bénédiction :

¹ Cf. Höffding, *Philosophie de la religion*, trad. fr. p. 140, sq.

² On pourra voir un bon exemple d'analyse d'une formule importante dans O. Dibelius, *Das Vaterunser*, Giessen, 1902. L'analyse comparée des dogmes et formules qui s'y croient, du sens

« *In nomine patris*, etc. » Presque toute la dogmatique et presque toute la liturgie chrétiennes s'y trouvent intimement combinées. « *In nomine* », vertu attribuée au verbe même de la bénédiction, au nom du dieu, et vertu spéciale attachée à la personne qui prononce la formule, ce qui implique toute l'organisation sacerdotale quand c'est un prêtre qui bénit, l'individualisation de la religion quand c'est un laïque qui bénit, etc. *Patris* : nom de père donné à un dieu unique, par suite monothéisme, conception du dieu intérieur, etc. *Filii* : dogme du fils, de Jésus, messianisme, sacrifice du dieu, etc. *Spiritus sancti* : dogme de l'Esprit, du Logos, de la Trinité, etc. Enfin surtout l'ensemble de la prière porte la marque de l'Église organisatrice du dogme et du rite. Et il s'en faut que nous soyons aujourd'hui en état d'apercevoir tout ce que contient un énoncé en apparence aussi simple. Non seulement il est complexe par le nombre des éléments qui y entrent, mais encore chacun d'eux résume toute une longue histoire, que la conscience individuelle ne peut naturellement pas apercevoir. Une interjection comme celle qui commence la prière dominicale est le fruit du travail des siècles. Une prière n'est pas seulement l'effusion d'une âme, le cri d'un sentiment. C'est un fragment d'une religion. On y entend retentir l'écho de toute une immense suite de formules ; c'est un morceau d'une littérature, c'est le produit de l'effort accumulé des hommes et des générations.

C'est dire qu'elle est avant tout un phénomène social, car le caractère social de la religion est suffisamment démontré. Une religion, c'est un système organique de notions et de pratiques collectives ayant trait aux êtres sacrés qu'elle reconnaît. Alors même que la prière est individuelle et libre, même quand le fidèle choisit à son goût les termes et le moment, il n'y a rien d'autre en ce qu'il dit que des phrases consacrées, et il n'y parle que des choses consacrées, c'est-à-dire sociales. Même dans l'oraison mentale où, selon la formule, le chrétien s'abandonne à l'esprit, [en grec dans le texte], cet esprit qui le domine c'est celui de l'Église, les idées qu'il agite avec sont celles de la dogmatique de sa secte, les sentiments qui s'y jouent sont ceux de la morale de sa faction. Le bouddhiste, dans sa méditation ascétique, dans ses exercices, ses *karmasthâna*, délibérera tout autrement avec soi, parce qu'une autre religion s'exprime dans sa prière.

La prière est sociale non seulement par son contenu, mais encore dans sa forme. Ses formes sont d'origine exclusivement sociale. Elle n'existe pas en dehors d'un rituel. Ne parlons pas des primitifs formalismes où nous aurions trop beau jeu pour établir notre thèse. Mais même dans les plus hautes religions, celles qui appellent tout le monde à la même prière, la masse des fidèles ne se sert que des recueils consignés. La *tephilah* et le *mahzor*, les surates liturgiques, le paroissien et le bréviaire, le *book of common prayer*, et les recueils des diverses « confessions » satisfont amplement aux besoins de l'immense majorité des « croyants ». Non seulement le texte est traditionnel, mais il en vient à se matérialiser dans un livre, dans *le livre*. D'un autre côté les circonstances, le moment, le lieu où les prières doivent être dites, l'attitude qu'il faut prendre, sont rigoureusement fixés. Ainsi même dans les religions qui font le plus de place à l'action individuelle, toute prière est un discours rituel, adopté par une société religieuse¹. Elle est une série de mots dont le sens est déterminé et qui

qu'elles avaient pour la primitive tradition chrétienne et du sens qu'elles avaient pour Luther, montre de façon frappante ces changements de sens, de portée.

¹ Ainsi pour la prière individuelle dans la synagogue, *Talm. Babl. Berakhot*, 16 a. Schürer, *Geschichte des Volkes Israël in der Zeit Jesu*. 2e édit. II, p. 25, 45 sqq. ; cf. J. J. Kohler art « Prayer » *Jewish Encyclopaedia*.

sont rangés dans l'ordre reconnu comme orthodoxe par le groupe ¹. Sa vertu est celle que lui attribue la communauté. Elle est efficace parce que la religion la déclare efficace. Sans doute dans certaines religions, l'individu peut parfois prier pour s'astreindre à suivre des formes imposées du dehors. Mais le fait est rare, la méditation intérieure n'est pas devenue une pratique courante. De plus, si librement qu'on prie, on observe toujours les principes généraux des rites, en ce qu'on ne les viole pas. Consciemment ou non, on se conforme à certaines prescriptions, on prend une attitude réputée convenable ². Et c'est avec les phrases du rituel que l'on compose son discours intérieur. L'individu ne fait donc qu'approprier à ses sentiments personnels un langage qu'il n'a point fait. C'est le rituel qui reste la base même de la prière la plus individuelle.

Ce qui montre bien que la prière est essentiellement un phénomène social, c'est qu'il y a des religions où elle n'est dite que par le groupe ou par l'autorité sacerdotale. Il arrive même qu'une règle précise interdise tout autre mode de prier. C'est le cas de l'Inde. Il est *défendu* à quiconque n'est pas brahmane de prier ³. Les brahmanes, le mot l'indique, sont les prieurs ⁴. Ce sont les hommes du *brahman*, du mot sacré. Nul ne partage avec eux cette fonction. Le fait est d'autant plus remarquable que le sacrifice collectif, et en général toutes les cérémonies populaires et nationales ou urbaines *semblent* avoir disparu du brahmanisme proprement dit. C'est toujours pour un individu et non pour la collectivité que s'accomplissent les rites ⁵. Mais le bénéficiaire n'est pas l'auteur des rites : il n'a pas le droit de les accomplir, ni par conséquent de dire les prières s'il n'est prêtre lui-même. Tout au moins, s'il lui arrive d'intervenir au cours de l'opération religieuse, c'est seulement sur l'invitation du prêtre et dans les formes rigoureusement prescrites. Il ne fait que répéter le *mantra*, qu'on lui fait réciter. Et cela n'est permis qu'aux castes supérieures, aux *ksatriyas*, aux nobles et aux hommes libres, aux initiés, à ceux auxquels on confère le cordon brahmanique. Bien qu'eux aussi soient « deux fois nés », ils ne prient que par l'intermédiaire de celui auquel la société religieuse a donné le droit et le pouvoir exclusif de prier. Les

¹ Ce que disait le R. Bekai du Shemoné Esté, des dix-huit bénédictions, est juste le contraire de ce qui s'est produit dans la synagogue. Mais son dire contient une juste appréciation de la valeur des formules canoniques : « Et il faut que tu saches que du temps de Moïse, notre maître, jusqu'aux jours de la grande synagogue, la prière en Israël était sans ordonnance établie pour nous tous, et que chacun, chaque fidèle à part, se faisait sa formule (le sens du mot hébreu est proprement : énigme) et priait à sa volonté, suivant son savoir et sa science, son talent de parole ; c'est alors que vinrent les hommes de la grande synagogue, et ils instituèrent cette prière qui est le Shemoné Esré, de telle sorte qu'il y eut une prière ordonnée qui valut pour tout Israël » Or hahaiim. 113.

Sur l'histoire du Shemoné Esré, voir Is. Loeb, « Les dix-huit bénédictions », Revue des études juives, 1889, p. 17 sqq. ; Is. Lévi, « Des dix-huit bénédictions et les psaumes de Salomon », Rev. des ét. j., 1896 ; « Encore un mot », etc., ib., p. 161, etc.

² Cf. Matth. VI, 5 et 6. Opposition de la prière individuelle et de la prière en commun de la synagogue. Mais cette opposition vient de la synagogue elle-même et n'est pas une invention chrétienne.

³ Manu. IX, 19, interdiction absolue aux femmes ; X, 74-80 ; cf. « Visnu », II, 1-7. Vasistha, II, 13-19 ; cf. les textes rassemblés dans Weber, Indische Studien, X, p. 4, 17, sq. ; cf. Oldenberg, Religion du Véda, trad. Henry, p. 316, sq.

⁴ Cf. Strauss, Brhaspati. Kiel (dissert.) 1905, et les textes cités.

⁵ Cf. Hubert et Mauss. « Essai sur le sacrifice », *Mélanges*, cf. Oltramare, *Le yajamâna*, Muséon, 1900.

Nous soulignons *semblent* parce que, à notre avis, les textes dans lesquels est consigné le rituel védique ont plutôt une valeur théorique qu'une réelle véracité historique. Ils ne représentent pas toute la religion hindoue de l'époque antérieure au bouddhisme, mais cette partie dont l'exercice était conféré aux diverses écoles brahmaniques.

castes inférieures, elles, ne font qu'horreur aux grands dieux, qui ne les écoutent point.

Chez les Hébreux nous ne trouvons pas de prohibition explicite de la prière individuelle. Mais, en fait, les seules prières dont nous possédons le texte son essentiellement collectives ¹. Ce sont, en premier lieu, des cantiques chantés soit par le peuple assemblé ², soit par les troupes de pèlerins qui montaient à Jérusalem, soit par la communauté des justes et des pauvres où furent composés bon nombre de ces chants ³; on trouve ensuite des psaumes liturgiques, manifestement destinés à être dits en public ⁴. La plupart trahissent même par leur aspect, leur caractère lévitique et sacerdotal : ou bien ils portent une rubrique qui détermine leur emploi dans le service du temple ⁵, ou bien ils sont rédigés d'une façon qui démontre qu'ils étaient récités par des équipes de chantres ⁶; un troisième groupe comprend ou des chants nettement populaires, pris, lorsqu'on ne sut plus l'hébreu, et le sens primitif, pour des chants religieux ⁷. Enfin vient un ensemble d'imitations de modèles anciens. Même les textes les plus récents, comme la prière de Salomon ⁸, parlent surtout de la prière d'un peuple. Enfin l'évolution même du judaïsme, la longue lutte entre le Temple et la Synagogue, la peine qu'eut la prière synagogale à se faire reconnaître comme légitime, bien qu'elle fût encore collective, démontrent bien que la prière était au début réservée au temple, au peuple qui s'y rassemblait, aux lévites qui le représentaient, une équipe par tribu, au fidèle qui venait, accompagné par les prêtres, aborder Iahvé, et accomplir son vœu ou exécuter son expiation ⁹.

Ce ne sont là, il est vrai, que deux cas particuliers, celui d'un temple et celui d'une religion ¹⁰; et ils peuvent avoir pour causes la main mise de deux sacerdoce sur des cultes. Mais, à tout le moins, prouvent-ils que la prière *peut* n'être qu'un phénomène social. Toutefois, cette évolution possible a des causes profondes. Nous aurons l'occasion de le voir dans les religions élémentaires; au principe nous ne trouvons que des

¹ Nous disons Hébreux bien que très peu de textes bibliques de prière (le cantique de Deborah est archaïsant et non archaïque) soient antérieurs à l'exil. Voir Cheyne, *The Psalter*; mais s'il en est ainsi de la religion postexilique, nous supposons qu'il en est à bien plus forte raison de même du culte du premier temple avant la destruction.

² De ce nombre est cette espèce de chanson, de chant populaire magico-religieux qui est, à notre avis, le plus ancien, le plus primitif morceau de prière que nous ait conservé la Bible. C'est un vrai chœur de faiseurs de pluie : *Nomb. XXI, 17, 18*. A Béer (le puits), Moïse a fait monter l'eau et Israël chanta ce cantique :

Monte ! puits ! (premier hémistiche qui manque dans les LXX, mais qui est précisément intéressant parce qu'il donne un caractère magique à tout ce cantique). | Chantez lui (au puits) |. Le puits ils l'ont sondé | les chefs, ils l'ont creusé | les nobles du peuple |, avec leurs bâton. de commandement, avec leurs bâtons d'appui. | (Les LXX ont une autre version du dernier vers. M. Budde propose d'ajouter à cette sorte de ronde les deux mots : *ummidbar mattanâ*, mais c'est inutile et le texte est, à partir de cet endroit, trop corrompu pour qu'on puisse l'amender.) Nous sommes reconnaissant à notre élève, M. de Félice, d'avoir rappelé ce texte à notre attention.

³ Voir les auteurs cités plus haut.

⁴ Voir Kohler, *The Psalms and their Place in the Liturgy* (Gratz College Publ., p. 31 sq. cf. Talm. Babl., traité Berakhot. 14. a. pour la façon dont la foule répétait le premier vers.

⁵ Ainsi la dédicace au chef des chantres, de 55 psaumes, etc.

⁶ Nous faisons surtout allusion aux psaumes alphabétiques, 34, 37, etc.

⁷ Le Cantique des cantiques.

⁸ I Rois, VIII, 23 sqq. à partir de 29 il n'est plus question que du peuple.

⁹ Schürer. *Gesch. Volk. Isr.*, 2e édit. II, p. 447 sq. *non obstant* : les textes cités par Cheyne, art. « Prayer », *Encyclopaedia biblica*, p. 3827.

¹⁰ Cf. le principe romain, cité plus haut.

Prières collectives, ou à forme rigoureusement collective ¹. Sans doute on ne constate pas que la prière individuelle ait été formellement proscrite. Mais, d'abord, comme le rituel n'y est pas condensé en règles précises, on ne peut s'attendre à rencontrer une interdiction de ce genre. De plus, l'absence d'une telle interdiction peut être très bien due à ce qu'on n'aurait même pas l'idée d'une prière individuelle. Au reste, et quoi qu'il en soit sur ce point, par cela seul que dans deux cas, importants et significatifs, la prière nous apparaît comme une manifestation essentiellement sociale, nous sommes fondés à conclure qu'elle n'est pas un phénomène essentiellement individuel.

Ce qui achève de démontrer que la prière est un phénomène collectif, ce sont les relations qui la lient à d'autres phénomènes collectifs. Il y a notamment tout un ordre de faits évidemment sociaux qui soutiennent avec elle d'étroits rapports de parenté. Ce sont les formules juridiques et morales ². Une théorie de la prière ne sera certainement pas inutile à qui voudra comprendre le serment, le contrat solennel ³, les tournures de phrases requises par l'étiquette, qu'il s'agisse de chefs, de rois, de cours ou de parlements, les appellations de la politesse. Tous ces faits sont si voisins de la prière que nous aurons plus tard à les en distinguer. La formule initiale de la plupart des prières sacramentaires dans le catholicisme et celle par laquelle s'ouvre le prononce de nos jugements se superposent presque trait pour trait. Aux expressions rituelles *in nomine Patris*, etc., correspondent les mots consacrés « Au nom du peuple français, etc. ». Les uns et les autres ont une valeur évocatoire et placent la chose qu'ils solennisent sous la protection d'un être qu'ils nomment et rendent présent. Et par les formules, c'est à tout le formalisme ⁴, d'une manière générale, que la prière se trouve reliée. Par suite elle aide à le comprendre. Même le caractère créateur des formes que la société impose n'apparaît nulle part mieux que dans la prière. Leur vertu *sui generis*, la marque particulière qu'elles impriment aux actes, y ressort mieux qu'en nulle autre institution. Car la prière n'agit que par le mot et le mot est ce qu'il y a de plus formel au monde. Jamais donc le pouvoir efficace de la forme n'est aussi apparent. La création par le verbe est le type de la création *ex nihilo* ⁵.

Même il n'y a guère de sphère de la vie sociale où la prière ne joue ou n'ait joué quelque rôle. Elle touche à l'organisation de la famille lors de l'initiation, du mariage, etc. Elle cimente les alliances, les adoptions. Elle intervient dans toute la vie judiciaire avec le serment ⁶. Elle joint la morale dans la confession, la prière expiatoire, la culpabilité. Elle a même des fonctions économiques. Les prières en effet sont souvent de véritables valeurs ⁷, elles contribuent à faire la richesse des classes sacerdotales. De plus, il y a des civilisations entières où elles passent pour être des facteurs de la production. L'efficacité qu'on leur attribue est analogue à celle du travail ou des arts

¹ Cf. plus loin.

² Les relations étaient particulièrement étroites dans le très ancien droit Romain. Huvelin, « Nexum », in Datenberg et Saglio, *Dict. des Antiquités*.

³ Voir des ex. dans Ziebarth, « Der Fluch im griechischen Rechte », *Hermes*, XXX, 1895.

⁴ Sur le formalisme en général, et en particulier dans le droit romain. III, voir Iehring, *Esprit du droit*, p. 156, 255, etc.

⁵ C'est le type de l'éternité, en même temps que de la causalité, dit Manu, II, 84 ; « toutes les autres activités prescrites par les Vedas sont périssables (en elles-mêmes et par leurs fêtes, dit le commentaire), les libations et les sacrifices, etc. ; impérissable, inaltérable, est au contraire le brahman (la formule), et c'est Prajâpati (le dieu cause, maître des êtres). » Cf. Visnu, 56, 18, sqq. Vasistha, XXVI, 9, 10.

⁶ Voir en particulier, Huvelin, « Magie et droit individuel », *Année sociologique*, 1907, 10, p. 31, sqq. Westmarck, *Origin and Evolution of Moral Ideas*, 1906, I, p. 568

⁷ Voir le vers Rg Veda, II, 32, 13, cf. Manu. IV, 234.

mécaniques. Pour de nombreuses tribus australiennes le meilleur moyen d'assurer la reproduction des espèces animales dont elles se nourrissent est d'accomplir certaines cérémonies, de prononcer certaines Paroles, de réciter certains chants.

Mais lorsque nous disons que la prière est un phénomène social, nous n'entendons pas dire qu'elle n'est à aucun degré un phénomène individuel. Interpréter ainsi notre thèse serait la mal comprendre. Nous ne pensons pas que la société, la religion, la prière soient choses extraordinaires, soient concevables sans les individus qui la vivent. Mais nous estimons que, toute en se réalisant dans l'esprit de l'individu, la prière a surtout une existence sociale, au dehors de l'individu, dans la sphère du rituel, de la convention religieuse. En réalité, nous ne faisons que renverser l'ordre dans lequel les deux termes sont d'ordinaire étudiés, nous n'en nions aucun. Au lieu de voir dans la prière individuelle le principe de la prière collective, nous faisons de la seconde le principe de la première. Nous échappons ainsi à l'inconvénient de dériver le complexe du simple, la prière canonique de l'Église de la prière spontanée de l'individu. Mais nous ne méconnaissons pas pour cela l'importance du facteur individuel. Que chacun ait pu ou su prier à sa façon dès l'origine, c'est ce que nous ne savons pas, mais dont nous ne trouverons aucune preuve et dont on pourrait difficilement en trouver une qui nous satisfît. Qu'il y ait eu dès le principe des inventeurs de prières c'est, au contraire, ce que nous aurons nous-même à constater. Mais le rôle que l'individu joue nécessairement dans le fonctionnement des pratiques collectives ne leur enlève pas leur caractère collectif. De même que chacun a son style, son accent, tout en parlant le langage national, chacun peut se créer sa prière, sans que la prière cesse d'être une institution sociale. Quant aux prières qui, composées par les individus, entrent dans les rituels, à partir du moment où elles y sont reçues, elles cessent d'être individuelles. Et d'ailleurs, si elles ont pu se généraliser et devenir obligatoires c'est d'abord qu'elles satisfaisaient aux exigences du rituel constituées, c'est ensuite qu'elles répondaient à des besoins collectifs d'innovation religieuse. Enfin elles doivent aussi leur succès à l'autorité que l'opinion confère à leurs auteurs. Ceux-ci ne sont pas des poètes quelconques mais des prêtres, des prophètes, des voyants, c'est-à-dire les hommes que la communauté croit en relations avec les dieux¹. Quand ils parlent ce sont les dieux qui parlent par leurs bouches. Ils ne sont pas de simples individus, ils sont eux-mêmes des forces sociales.

¹ Justement, dans les sociétés australiennes que nous allons étudier, l'invention des formules est le privilège de ces magiciens, bordes, dont nous avons montré qu'ils n'agissent que parce qu'ils sont doués d'une autorité sociale, et sont eux-mêmes suggestionnés par la société. « L'origine des pouvoirs magiques », *Mélange d'histoire des religions*, II.

III

Méthode

[Retour à la table des matières](#)

Il nous reste à déterminer la méthode qui convient le mieux à notre sujet. Bien que nous pensions qu'il ne faut pas agiter perpétuellement les questions de méthodologie ¹, il nous paraît cependant qu'il y a intérêt à expliquer ici les procédés de définition, d'observation d'analyse qui seront appliqués au cours de ce travail. On pourra, ainsi, faire plus facilement la critique de chacune de nos démarches et en contrôler les résultats.

Du moment que la prière, partie intégrante du rituel, est une institution sociale, l'étude a une matière, un objet, une chose à quoi elle peut et doit s'attacher. En effet, tandis que, pour les philosophes, les théologiens, le rituel est un langage conventionnel par lequel s'exprime, imparfaitement, le jeu des images et des sentiments intimes, il devient, pour nous, la réalité même. Car il contient tout ce qu'il y a d'actif et de vivant dans la prière : il garde en réserve tout ce qui fut mis de sens dans les mots, il contient en germe tout ce qu'on en pourra déduire, même par des synthèses nouvelles : les pratiques et les croyances sociales qui y sont condensées sont lourdes du passé et du présent, grosses de l'avenir. Donc, quand on étudie la prière de ce biais, elle cesse d'être quelque chose d'inexprimable, d'inaccessible. Elle devient une réalité définie, une donnée concrète, quelque chose de précis, de résistant et d'arrête qui s'impose à l'observateur.

[Retour à la table des matières](#)

Définition. - Si nous savons maintenant qu'il existe quelque part un système de faits appelés prières, nous n'en avons encore qu'une appréhension confuse : nous n'en connaissons pas l'étendue, ni les limites exactes. Il nous faudra donc, avant tout, transformer cette impression indéfinie et flottante en une notion distincte. C'est la l'objet de la définition. Il n'est pas question, bien entendu, de définir d'emblée la substance même des faits. Une telle définition ne peut venir qu'au terme de la science, celle que nous avons à faire au début ne peut être que provisoire. Elle est seulement destinée à engager la recherche, à déterminer la chose à étudier, sans anticiper sur les résultats de l'étude. Il s'agit de savoir quels sont les faits qui méritent d'être appelés

¹ On reconnaîtra dans ce qui va suivre une application des principes posés par M. Durkheim, *Règles de la méthode sociologique*, 3e édition, 1907, cf. Mauss et Fauconnet, Art. « Sociologie », *Grande Encyclopédie*.

prières. Mais cette définition pour être provisoire ne saurait être établie avec trop de soin, car elle dominera toute la suite du travail. Elle facilite en effet la recherche parce qu'elle limite le champ de l'observation. En même temps elle rend méthodique la vérification des hypothèses. Grâce à elle on échappe à l'arbitraire, on est obligé de considérer tous les faits de prière et de ne considérer qu'eux. La critique peut alors se faire d'après des règles précises. Pour discuter une proposition, il faut faire voir : ou que la définition était mauvaise et viciait toute la suite du raisonnement, ou qu'on a négligé tel fait qui rentrait dans la définition, ou bien enfin qu'on a fait entrer en ligne de compte des faits qui n'y rentraient pas.

Au contraire, quand la nomenclature n'est pas arrêtée, l'auteur passe insensiblement d'un ordre de faits à l'autre, ou un même ordre de faits porte différents noms chez différents auteurs. Les inconvénients qui résultent de l'absence de définition sont particulièrement sensibles dans la science des religions où l'on s'est peu préoccupé de définir. C'est ainsi que des ethnographes aptes avoir dit que la prière est inconnue de telle ou telle société, nous citent des « chants religieux », de nombreux textes rituels qu'ils y ont observés ¹. Une définition préalable nous épargnera ces déplorables flottements et ces interminables débats entre auteurs qui, sur le même sujet, ne parlent pas des mêmes choses.

Puisque cette définition vient au début de la recherche, c'est-à-dire à un moment où les faits sont seulement connus du dehors, elle ne peut être faite que d'après des signes extérieurs. Il s'agit exclusivement de délimiter l'objet de l'étude et par conséquent d'en marquer les contours. Ce qu'il faut trouver c'est quelques caractères apparents, suffisamment sensibles qui permettent de reconnaître, presque à première vue, tout ce qui est prière. Mais d'un autre côté ces mêmes caractères doivent être objectifs. Il ne faut s'en fier ni à nos impressions ni à nos prénotions, ni à celles des milieux observés. Nous ne dirons pas d'un acte religieux qu'il est une prière parce que nous le sentons tel, ni parce que les fidèles de telle ou telle religion le nomment ainsi ². De même que le physicien définit la chaleur par la dilatation des corps et non par l'impression du chaud, c'est dans les choses elles-mêmes que nous irons chercher le caractère en fonction duquel la prière doit être exprimée. Définir d'après des impressions revient à ne pas définir du tout ; car rien n'est plus mobile qu'une impression elle change d'un individu à l'autre, d'un peuple à l'autre elle change, dans un individu comme dans un peuple suivant l'état d'esprit où ils se trouvent. Aussi lorsqu'au lieu de constituer arbitrairement, mettons, mais avec le souci de la logique et le sens du concret - la notion scientifique de la prière on la compose à l'aide d'éléments aussi inconsistants que le sentiment des individus, on la voit ballottée entre les contraires, au détriment du travail. Les choses les plus différentes sont appelées prières soit au cours d'un même travail, par un même auteur, soit suivant les auteurs qui donnent au mot des sens divers, soit suivant les civilisations étudiées ³. De cette manière on en vient à opposer comme contradictoires des faits qui ressortissent à un même genre, ou à confondre des faits qui doivent être distingués. De même que l'ancienne physique faisait du chaud et du froid, deux natures différentes, de même, un idéaliste, aujourd'hui encore, se refusera à admettre qu'il y ait quelque parenté entre la prière et la grossière incantation magique. Le seul moyen d'échapper à des

¹ Voir plus loin, II, chap. II.

² Ceci sera pourtant une forte présomption, mais seulement au cas où les rituels seront bien nettement établis, et des canons imposés.

³ Ainsi l'on ne doute pas que l'épiclese du canon de la messe ne soit une prière, mais on doute que celle des papyrus hellénistiques en soit une. Cabrol, Origines liturgiques, 1906 1^{re} Conférence; « La prière antique », 1900, p. 1300.

distinctions, aussi arbitraires que certaines confusions, c'est d'écarter, une bonne fois, toutes ces pré-notions subjectives pour atteindre l'institution elle-même. A cette condition, cette définition initiale sera déjà un premier gain pour la recherche. Car la propriété qu'elle fait ressortir, étant objective, exprime à quelque degré la nature de la chose. Quoiqu'extérieure, elle est solidaire des propriétés plus essentielles, dont la découverte devient ainsi plus facile. C'est ainsi que la dilatation des corps par laquelle on définit la chaleur correspond aux mouvements moléculaires qu'a découverts la thermodynamique.

[Retour à la table des matières](#)

L'observation. - Une fois les faits définis, il faut entrer en contact avec eux, c'est-à-dire les observer. Mais l'observation en ce qui concerne notre sujet présente des difficultés particulières et s'exerce dans des conditions spéciales. Les faits qui servent de matière à une théorie de la prière ne sont pas donnés immédiatement comme un organisme est donné au zoologiste qui en fait la description. Ils sont enregistrés dans des documents historiques ou ethnographiques à travers lesquels il faut aller les retrouver de manière à déterminer leur véritable nature. Un procédé spécial est donc nécessaire pour les dégager, et dans une certaine mesure, les construire. C'est ce mode particulier d'observation que les sciences historiques désignent sous le nom de critique. Partant des mêmes données que l'histoire, la sociologie doit leur appliquer les mêmes méthodes. Sans doute c'est en dehors d'elle qu'est née la critique, mais elle doit s'en assimiler les principes essentiels, car elle n'a que faire de faits inauthentiques et controuvés. C'est ce qu'on a trop souvent oublié en matière d'ethnographie. Il n'est pas de faits qui appellent autant la critique, il n'en est pas auxquels elle soit aussi peu appliquée ¹. Même l'école anthropologique emploie d'ordinaire les matériaux ethnographiques dont elle se sert sans les avoir suffisamment critiqués ².

Mais ce n'est pas assez dire que la sociologie doit emprunter à l'histoire ses procédés. En même temps qu'elle en généralise l'emploi elle y apporte un autre esprit. Elle les rend plus clairs, plus conscients, plus rigoureux ; elle étend le cercle de leur application tout en les maintenant à leur place. Car il est arrivé que les historiens ont fait de la critique presque le but de la recherche. Posant en principe qu'un fait ne peut être utilisé avant d'avoir été déterminé dans tous ses détails, ils s'attardent sans fin à ses discussions désespérantes et ajournent sans limites l'heure de la systématisation. Au contraire, du moment qu'on voit dans la critique un simple moyen initial de la science elle est orientée vers des buts définis.

La première chose à faire en face d'un document est d'en rechercher la valeur ³, c'est-à-dire d'établir le coefficient d'erreur qu'il comporte, étant donné l'état où il se trouve, la façon dont il nous a été transmis, la date, les sources, etc. C'est ce qu'on appelle ordinairement la critique externe. Nous aurons, naturellement à nous en servir

¹ Nous avons tenté de donner un échantillon de ce que nous entendions par ce genre de critique, et dans les chapitres que nous publions plus loin, et dans un autre travail : « L'origine des pouvoirs magiques », *Mélanges*, II.

² Nous faisons exception pour les travaux de M. N. W. Thomas.

³ Sur la critique historique, voir Seignobos et Langlois, *Introduction aux études historiques*, Paris, 1898, 1^{re} partie. Nous ne suivons pas, naturellement, les opinions exposées par M. Seignobos dans la seconde partie de l'ouvrage.

de manières différentes suivant qu'il s'agira de textes ou bien d'informations indirectes concernant la prière. Prenons nos exemples dans le domaine de l'ethnographie, puisque c'est ce domaine que nous aurons tout particulièrement à parcourir dans la suite de ce premier travail. Si, jusqu'à présent, les renseignements des ethnographes ont été trop dédaignés par certains sociologues, c'est tout simplement parce qu'ils ne les avaient pas soumis à la critique nécessaire. Il est en réalité très possible de déterminer la part d'interprétation personnelle que contient une observation. Ainsi quand un anthropologue, même aussi avisé que Curr, dit qu'il n'y a pas de prières chez les Australiens, nous n'accorderons aucune créance à son affirmation. D'abord parce qu'il est coutumier de ces négations précipitées. Ensuite parce qu'il nous rapporte lui-même un certain nombre de rites qui méritent certainement le nom de prières ¹. Quand nous sommes en présence de véritables textes de prières nous sommes plus voisins des faits originaux, mais encore faut-il tenir compte de tout ce qui nous en sépare. La plupart du temps nous ne possédons que des traductions, dont il nous faut déterminer la valeur d'après la compétence, la conscience de l'auteur, etc. Puis il nous faut mesurer l'authenticité du document rapporté, suivant les conditions dans lesquelles il a été recueilli, l'informateur qui l'a dicté, etc. Ainsi Ellis, dans ses *Polynesian Researches* ², nous donne un long texte d'hymne sans mentionner dans quelle partie de Tahiti il l'a observé, à quelle époque, quelle est sa source. Nous savons d'autre part que si Ellis connaissait fort bien la langue de l'île, il était fort dévot. Nous ne devons donc nous servir de ce texte qu'avec les précautions que rendent nécessaires et l'état d'indécision où sa lecture nous laisse, et les préjugés de son traducteur.

Mais à la critique du document doit s'ajouter la critique du fait rapporté dans le document. La première ne peut dispenser de la seconde même quand le document est date. Car, par exemple, un document récent peut enregistrer des faits anciens, et, de deux documents de date différente ce n'est pas toujours dans le moins ancien que se trouvent les faits les plus récents. C'est ainsi qu'on trouve dans la Bible des rites évidemment postérieurs à certains rites magiques que le Talmud seul nous a conservés. Cette seconde sorte de critique a reçu le nom de critique interne. Elle a pour objet d'établir le fait lui-même, en le situant dans son milieu, et en le décomposant en ses éléments. Pour cela on en détermine la date, c'est-à-dire, au fond, la période religieuse à laquelle il appartient, le système rituel auquel il se rattache, la signification qu'il a dans son ensemble et dans chacune de ses parties. Pour procéder à ces déterminations, les historiens emploient divers procédés qui tous nous paraissent reposer sur un même principe de nature évidemment sociologique, c'est le principe de l'interdépendance des phénomènes sociaux. Par exemple on date une prière d'après l'antiquité des formes verbales et syntactiques qui y sont employées, ce qui revient à mettre en rapport cette institution sociale qu'est la prière avec cette autre institution sociale qu'est le langage ³. Ou bien on fait voir que tel texte mentionne ou implique des événements qui n'ont pu se produire qu'à tel moment de l'évolution. Ou bien encore on classe chronologiquement une série d'hymnes, partant de ce principe que les « formes pures » dépendent des « formes impures », et par conséquent leur sont postérieures ou inversement. D'ailleurs, d'une manière générale, il est aisé de com-

¹ Voir plus loin, liv. II, chap. II.

² Ve édit., vol. II, p. 1501, sq.

³ Tel est le cas de la plus grande partie des travaux philologiques sur les Gâthas de l'Avesta ou les différentes parties des divers Vedas. Voir Bloomfield, « On the Relative Chronology of the Vedic Hymns », Journ. Amer. Or. Soc., 1900, XXI. Le critère de la langue est un des meilleurs, mais n'est pas des plus sûrs : les rituels font en effet abus de langages archaïques, même en Australie (cf. plus loin, II, chap. III), et la langue artificielle d'un rite récent peut contenir des formes plus anciennes que celle d'un rite ancien.

prendre comment à la base de tous ces raisonnements il y a le même axiome fondamental : car comment relier un fait à un milieu, sinon en faisant voir comment ce milieu a agi sur ce fait.

Tel étant le postulat de la critique interne, les historiens qui s'en servent font donc, consciemment ou non, oeuvre de sociologue ¹. Or l'application d'une méthode est d'autant plus régulière et plus sûre qu'elle est plus consciente. Le sociologue en faisant siens les procédés de la critique ne peut donc manquer d'en rendre l'emploi plus fructueux.

Une fois que le principe sur lequel ils reposent est ainsi devenu clair, on est en meilleure situation pour l'appliquer conformément à sa véritable nature.

Notamment on est moins exposé à lui substituer d'autres principes qui en réalité n'ont ni le même sens ni la même valeur. Ainsi la critique, et surtout la critique biblique, a fait un usage parfois abusif du principe de contradiction. On admet comme évident que deux faits contradictoires ou simplement contraires sont nécessairement de dates ou d'origines différentes. Par exemple, selon la plupart des auteurs ², les *dânastùti* (glorifications et bénédictions appelées sur le sacrifiant) qui terminent un grand nombre d'hymnes védiques, seraient interpolées, tout simplement parce qu'elles ne se raccordent pas immédiatement au reste du texte. Mais il n'a jamais été nécessaire qu'elles s'y relient intimement. Préjuger que les prières sont toutes nécessairement bien faites c'est méconnaître la vraie nature des liens qui unissent entre eux les phénomènes sociaux. S'il est un point que la science des religions a mis en lumière, c'est qu'une même notion ou une même action religieuse peut avoir les sens les plus différents, les plus contradictoires. Une même institution sociale peut avoir les fonctions les plus variées, produire les effets les plus opposés. Une même prière qui commence par un acte de désintéressement peut finir par un acte intéressé. Il s'en faut qu'une simple contradiction logique soit le signe d'une incompatibilité réelle entre les faits.

En même temps on est débarrassé d'un certain nombre de questions plus ou moins oiseuses que la critique agite volontiers, et l'on est amené à s'en poser d'autres plus essentielles. On suppose souvent que chaque prière a eu un auteur, et pour en établir le texte et le sens, on recherche quel fut cet auteur ? quelles furent ses expressions ? quelles furent ses idées ? Or, posée dans ces termes, la question est la plupart du temps insoluble. En effet, d'ordinaire, les religions attribuent à des auteurs mythiques, dieux, héros ou voyants, la composition des prières. Mais même là où il y a eu de véritables inventions de prières, comme dans les religions récentes, il y a eu comme une tendance du rituel à faire disparaître toute trace de particularités individuelles. Tout autre est la véritable question critique si l'on voit dans la prière une institution sociale ³. Dès lors en effet, la question essentielle n'est plus de se demander quel auteur a imaginé telle prière, mais quelle collectivité l'a employée, dans quelles conditions, à quel stade de l'évolution religieuse. On ne recherche plus le texte original, mais le texte reçu, traditionnel et canonique ; ce ne sont plus les idées d'un homme qu'on essaie de retrouver sous les mots, mais celles d'un groupe.

¹ Cf. Bouglé. Qu'est-ce que la sociologie. La sociologie inconsciente, Paris, F. Alcan, 1907.

² Max Müller, *Sanskrit Literature*, p. 49 ; Macdonnel, *Sanskrit Literature*, p 127.

³ M. Loisy a appliqué récemment des principes de ce genre à l'exégèse des Évangiles, qui furent avant tout, d'après lui, la propriété des diverses Églises, *Les Évangiles synoptiques. Introduction*.

De ce même point de vue le problème de la date perd de sa prépondérance. Sans doute les questions de chronologie ne sauraient être négligées. Mais, sous cette réserve, la valeur d'un fait pour une théorie systématique de la prière, dépend beaucoup moins de son âge approximatif que de la place qu'il occupe dans l'ensemble du rituel. C'est moins dans le temps que dans la liturgie qu'il importe avant tout de le situer. Voici par exemple la collection des psaumes connue sous le nom de Hallel. La date en est imprécise, mais l'emploi rituel en est plus facilement déterminable. On peut établir qu'ils étaient chantés lors des sacrifices des trois grandes fêtes et de la Néoménie, mais non à l'occasion du sabbat, de Roch Hachanah, ou de Kippour¹. D'où il suit qu'ils faisaient partie du rituel des anciens sacrifices solennels. Ils prennent ainsi tout leur sens et peuvent entrer plus facilement dans une théorie soit de la prière juive, soit de la prière en général. Et par surcroît, la question de la date se trouve dans une certaine mesure éclaircie. Car le Hallel est ainsi rattaché à la plus ancienne des liturgies du temple, celle des fêtes agraires et astronomiques, par opposition à celle du sabbat et des fêtes mosaïques. Nous hésiterons par suite à dire qu'il n'existait pas de psaumes de ce genre lors du premier temple, sans pouvoir affirmer pourtant que c'est la rédaction actuelle qui y était en usage.

Le sociologue n'a donc pas de moindres exigences que le plus scrupuleux historien. Lui aussi s'efforce d'apercevoir tout le détail des faits, et se fait une règle de les rattacher à un milieu bien décrit. Mais la fixation du détail n'est pas pour lui le tout de la science. Et le milieu sur lequel se porte son attention c'est avant tout l'ensemble d'institutions sociales, dont le fait est solidaire. Conduite dans cet esprit, la critique ne risque pas de se perdre en commentaires, en discussions de simple curiosité. Elle prépare les voies à l'explication.

[Retour à la table des matières](#)

L'explication. - Expliquer c'est établir, entre les faits une fois déterminés, un ordre rationnel. Le sociologue qui traite de la prière ne doit pas en effet se borner à décrire la manière dont on prie dans telles ou telles sociétés, il doit rechercher les rapports qui unissent les faits de prières les uns aux autres et aux autres faits qui les conditionnent. Il s'agit de construire une hiérarchie de notions qui s'éclairent mutuellement, et dont l'ensemble constitue une théorie de la prière.

Mais une telle systématisation peut s'opérer de deux manières différentes. En premier lieu, par l'analyse de phénomènes plus ou moins nombreux, mais suffisamment choisis, on constitue une notion générique. On l'exprime en une formule qui donne comme le schème du fait à expliquer, qu'il s'agisse de la prière ou du sacrifice, de la peine ou de la famille. On peut alors chercher à rendre compte des caractères très généraux des faits dont l'analyse a cette notion. Cela fait on examine comment cette formule schématique varie, lorsqu'on fait intervenir telle ou telle cause en fonction de laquelle l'institution doit varier. On a ainsi un système de concepts allant du plus général au plus particulier, où l'on peut voir comment et pourquoi le genre, en

¹ V. Kohler, op. cit. : cf. plus haut; cf. *Encyclopaedia Biblica*, s. v. *Hallel*.

s'enrichissant de différences spécifiques, donne naissance à la diversité des espèces. C'est cette méthode que nous avons employée nous-même en une autre occasion ¹.

Mais il y a un second procédé d'explications qui peut être également employé. Au lieu de partir du genre pour aboutir à l'espèce, on part des formes les plus rudimentaires qu'ait présentées le fait considéré pour passer progressivement aux formes de plus en plus développées, et l'on fait voir comment les secondes sont sorties des premières. On a ainsi, comme dans le premier cas, une série de notions hiérarchisées. Seulement, dans l'explication schématique on se place en dehors du temps et de l'espace, puisqu'on considère le genre et toutes les espèces comme s'ils étaient donnés en un même moment logique. Ici au contraire on a affaire à des types qui se sont réellement succédé dans l'histoire, qui sont nés les uns des autres, et l'on se propose de retracer l'ordre de leur genèse. C'est pourquoi cette explication peut être appelée génétique. Ainsi, en ce qui concerne notre sujet, si l'on emploie le premier procédé, on commencera par déterminer, à l'aide de bonnes observations, les traits constitutifs de la prière en général, pour chercher ensuite comment elle devient, suivant les circonstances, prière d'expiation, d'action de grâces, hymne, prière de demande, prière votive, etc. Si on l'explique génétiquement, on se demande quelle est la plus rudimentaire de toutes les formes de la prière qui sont connues, pour déterminer ensuite la forme immédiatement supérieure qui en est sortie, la façon dont elle en est dérivée, et ainsi de suite, jusqu'à ce qu'on soit parvenu aux plus récentes. On verra, par exemple dans l'Inde, certains hymnes védiques d'un panthéisme syncrétique donner naissance à la prière mystique ² des Upanishads, et à celle-ci succéder la méditation ascétique, brahmanique ou bouddhiste.

Quoique ces deux méthodes soient également licites, la seconde nous paraît mieux appropriée à l'étude de la prière. En effet quand il s'agit d'une institution qui a constamment évolué, et qui, au cours de cette évolution, a revêtu une grande multiplicité de formes, l'explication schématique, parce qu'elle fait abstraction de l'histoire, ne peut bien retracer la physionomie réelle des faits. Elle ne convient véritablement que dans les cas où le phénomène prend quelque part des formes assez achevées pour qu'il soit relativement aisé d'en dégager l'essence, et où les variations qu'il a subies sont assez restreintes, en nombre comme en importance. Or la prière est, nous l'avons vu, dans un perpétuel devenir. Il serait bien difficile de fixer un moment où elle se réalise plus complètement que partout ailleurs. La succession historique des formes devient donc le facteur important de l'explication.

D'ailleurs, d'une manière générale, l'explication génétique présente certains avantages. Elle suit l'ordre des faits et ainsi laisse moins de place à l'erreur. Par cela même elle rend les omissions plus difficiles, car une lacune dans la suite de l'évolution créerait une solution de continuité qui serait vite sentie. De plus on se rend mieux compte de la nature des faits quand on assiste à leur genèse. Enfin elle peut servir à préparer une explication schématique qui serait beaucoup plus parfaite venant après une revue méthodique et une première systématisation des faits.

Le premier moment d'une explication génétique consiste à établir une classification généalogique des types de prières, c'est-à-dire à constituer des types en les ran-

¹ H. Hubert et Mauss, « Essai sur la nature et la fonction du sacrifice », *Mélanges d'histoire des religions*, 1909.

² Cf. les références citées plus haut; pour se faire une idée de la question, on pourra consulter Winternitz. *Geschichte der indischen Litteratur*, 1905, pp. 110, 130.

geant d'après l'ordre de leur évolution. A elle seule une classification de ce genre nous fournit déjà, au fur et à mesure de ses progrès, une première explication. Chaque type de prières a en effet pour matière première le type ou les types immédiatement antécédents, sa généalogie nous permet de savoir de quoi il est fait. Mais en dérivant ainsi le supérieur de l'inférieur nous n'entendons nullement expliquer le complexe par le simple. Car les formes les plus rudimentaires ne sont à aucun degré plus simples que les formes les plus développées. Leur complexité est seulement de nature différente ¹. Les éléments qui se distingueront et se développeront dans la suite de l'évolution y sont rassemblés dans un état de pénétration mutuelle, L'unité résulte de leur confusion ; celle-ci est telle que le type ne peut être caractérisé par aucun d'entre eux, mais par cette espèce de mélange, de fusion tellement intimes qu'une séparation radicale serait arbitraire, contraire à la raison et aux faits. Il faut bien se garder de l'erreur trop souvent commise qui fait qu'on a conçu les formes primitives comme réduites à un seul élément. Toutes sortes de difficultés inextricables sont venues de cette erreur initiale. Ainsi on agite encore parfois la question de savoir si la prière vient de l'incantation magique ou inversement ². En réalité, si nous la déduisons, ce sera d'un principe plus complexe qui les comprendra toutes deux à la fois.

Mais si les formes les plus organisées sortent des plus rudimentaires, celles-ci ne contiennent pas en elles-mêmes la cause de leur évolution. La classification généalogique nous donne un tableau raisonné de la genèse, elle ne nous en fait pas connaître les facteurs déterminants. Les forces qui transforment le système de la prière lui sont nécessairement extérieures. Où avons-nous donc des chances de les trouver ? Ce n'est pas dans la constitution mentale de l'individu que nous les découvrirons. Les lois générales de la représentation humaine, partout identiques à elles-mêmes, ne sauraient expliquer une telle diversité de types. Elles peuvent tout au plus rendre compte de la possibilité de la prière en général. Même une telle explication, par les conditions les plus lointaines, reste évidemment très distante des faits. A plus forte raison ne saurait-elle nous faire comprendre comment telle religion a tel système de prières, pourquoi, par exemple, la prière mystique s'est développée dans tel cas tandis que la prière adorative se développait surtout dans tel autre. - Les causes vraiment déterminantes et immédiatement prochaines de toutes ces variations ne peuvent se trouver que dans un milieu également variable, et en relations immédiates avec la prière. C'est le milieu social. Il existe entre une prière donnée, une société et une religion données, un lien nécessaire. Et dès maintenant on peut dire que certains types de prières sont caractéristiques de telle organisation sociale et inversement. Ainsi là où on trouve des prières magico-religieuses destinées à entretenir la vie de certaines espèces animales ou végétales, on peut être sûr qu'on est en présence de groupes totémiques ³. Ce caractère déterminant des causes sociales se manifeste également dans la diversité des transformations que subit parfois un même type de prière suivant les milieux où il se développe. D'un même rituel bouddhique, essentiellement méditatif et spirituel à l'origine ont pu sortir des formes aussi contraires que la *dharani* tibétaine, japonaise, népalaise ou chinoise, véritable matérialisation de la prière, et les formules mystiques des bonzes siamois et birmans. De même le catholicisme et le christianisme orthodoxe ont développé une prière mécanique et idolâtrique, tandis que le protestantisme développait surtout la prière mentale et interne. C'est qu'une même forme contient en elle des possibles très divers et même opposés, et suivant ces circonstances, c'est l'une

¹ Cf. Mauss, « Leçon d'ouverture du Cours d'histoire des religions », *Rev. de l'hist. des religions*, 1902.

² Cf. plus loin, II, chap. I.

³ Cf. plus loin, II, chap. III, parag. 5 une application de ce principe.

ou l'autre de ces virtualités qui se réalisent. Ce qui montre, par surcroît, que l'évolution de -la prière n'est pas soumise à un déterminisme rigide, mais laisse au contraire une certaine place à la contingence.

Quant à l'instrument de l'explication génétique, il est le même qu'il s'agisse de la classification généalogique ou de la détermination des causes. C'est la méthode comparative. Car, en matière de phénomènes sociaux, on ne peut arriver à une explication quelconque que par voie de comparaison.

Tout d'abord, pour ce qui est de la constitution des types, elle suppose évidemment que l'on rapproche divers systèmes de prières, afin d'en dégager les caractères communs. Mais il faut avoir soin de ne comparer que des choses comparables entre elles. Les différents rituels avec lesquels on entreprend de former un type, doivent donc appartenir à des religions de même ordre. Il est vrai que, dans l'état actuel de la science, nous ne pouvons pas nous appuyer sur une classification objective des religions. Cependant il est incontestable que, dès à présent, de grandes catégories commencent à être établies, on peut donc limiter le champ de la comparaison, de manière à éviter des assemblages de faits trop discordants. Par exemple on ne nous contestera pas le droit de comparer les religions australiennes entre elles, et de déterminer ainsi la nature de la prière dans les religions du même type. Dans de telles comparaisons ce sont surtout les concordances qui entrent en ligne de compte. Toutefois, si on ne recherche pas en même temps et avec le plus grand soin les différences, on s'expose à prendre pour essentielles des ressemblances tout à fait fortuites, car les choses les plus disparates peuvent être semblables par certains côtés, et par conséquent être classées ensemble. De même que l'on a défini poisson tout animal qui vit dans l'eau, on pourrait définir l'hymne par le chant et le confondre par suite avec des chants populaires. Inversement ces similitudes superficielles entraînent toujours à leur suite des différences également superficielles, et peuvent induire à opposer radicalement des choses qui sont de même nature. Par cela même qu'on rapproche l'hymne du chant on pourrait le séparer de la prière dont il n'est qu'une variété. Si nous croyons devoir insister sur cette règle de méthode, c'est que la science des religions et, plus généralement, la sociologie, l'a trop souvent méconnue. Comme notre science en est encore à ses débuts, l'attention se porte plus volontiers sur les concordances qui par leur répétition frappent l'esprit. On néglige de pousser l'analyse jusqu'à l'élément différentiel. C'est ainsi qu'on a constitué de vastes genres de faits aux contours indéfinis et composés d'éléments au fond hétérogènes, c'est le cas de ces notions courantes, totémisme, tabou, culte des morts, patriarcat, matriarcat, etc.

Les types une fois constitués, leur généalogie apparaît pour ainsi dire d'elle-même. Le type supérieur rentre toujours pour ainsi dire dans le type inférieur dont il est immédiatement sorti ; ils ont des parties communes qui manifestent leur parenté. En effet, dans la plupart des cas, les formes élémentaires ne disparaissent pas complètement devant les formes les plus élevées ¹, mais elles persistent au-dessous, à côté, ou à l'intérieur même de ces dernières, comme pour témoigner de leur origine. Ainsi nous avons vu dans l'Inde le simple mantra magique subsister côte à côte avec l'oraison ascétique ². De plus, il arrive très souvent que l'on peut suivre directement, dans l'histoire, l'évolution au cours de laquelle des types nouveaux se sont constitués ;

¹ Cf. plus haut.

² Les pouvoirs magiques (le mantra, en particulier), ont même, dans la mystique hindoue, bouddhique et brahmanique, la propriété de l'ascète, du yogin, cf. Patañjali, *Yogasûtra*, IV, I ; Childers, *Pali Dictionary*, s. v°, *iddhi*, *jhānam*.

et alors il n'est plus nécessaire d'induire leur ordre de succession, on n'a qu'à l'observer.

Tandis que, pour constituer les types, c'était sur les concordances que portait immédiatement la comparaison, quand on veut déterminer des causes, ce sont les différences qui sont les plus instructives. Ainsi les traits distinctifs de la prière australienne, point de départ de notre recherche tiennent à ce que le milieu social australien a lui-même de spécifique. C'est donc en rapprochant les caractères différentiels et de cette organisation sociale, et de cette sorte de prière, que nous pourrions arriver à découvrir les causes de cette dernière. A plus forte raison en sera-t-il ainsi quand, nous élevant au-dessus des formes élémentaires, nous aurons à rechercher comment elle a évolué, car les changements successifs par lesquels elles ont passé, sont évidemment en rapport avec les changements parallèles qui se sont produits dans les milieux sociaux correspondants.

Mais dans ces milieux sociaux on peut distinguer en quelque sorte deux sphères concentriques, l'une formée par l'ensemble des institutions générales de la société, l'autre par l'ensemble des institutions religieuses. Ces deux facteurs jouent un rôle évidemment inégal dans la genèse des types de prières. Parfois l'organisation sociale, soit politique, soit juridique, soit économique, agit directement. Par exemple on a, suivant les cas, les prières du culte national, celles du culte domestique on a des prières, pour la chasse, pour la pêche, etc. Souvent même la structure de la prière dépend de la structure sociale. Ainsi les formes élémentaires de la prière nous apparaîtront comme liées à l'organisation du clan. Cependant, en général, la prière est plus immédiatement en rapport avec le reste des phénomènes religieux et c'est sous leur action directe qu'elle évolue. Ainsi elle est tout autre suivant que les puissances mythiques sont ou non personnifiées, suivant qu'il existe ou n'existe pas un sacerdoce. Certes, même dans ces derniers cas c'est encore le milieu social général qui est le moteur dernier, car c'est lui qui produit dans le milieu religieux les modifications qui se répercutent dans la prière. Il n'en est pas moins vrai que les causes prochaines sont particulièrement religieuses. C'est donc dans ce cercle déterminé des phénomènes sociaux que la comparaison devra le plus généralement se mouvoir.

Tels sont les principaux procédés dont nous aurons à nous servir au cours de notre travail. Pour les exposer, nous avons dû les séparer les uns des autres. Mais ce n'est pas à dire que nous les emploierons chacun à part, dans des instants successifs. Il y aurait un stérile excès de dialectique à tenter de résoudre chaque problème non pas tout entier à chaque fois qu'il s'en présente un, mais en plusieurs fois, suivant les divisions de la méthode. Seule la définition provisoire doit faire l'objet d'une recherche distincte parce qu'elle constitue la démarche initiale dont toutes les autres dépendent. Mais ensuite, toutes les formes de la critique et tous les modes de comparaison, seront naturellement mêlés dans la pratique. Les distinctions qui précèdent ne sont pas les cadres anticipés de notre exposition, elles sont simplement destinées à préciser notre position et à rendre plus facile le contrôle de nos observations et de nos hypothèses.

Livre I

Chapitre III

Définition initiale

[Retour à la table des matières](#)

La première démarche que nous ayons à faire est donc de trouver une définition provisoire de la prière. Il s'agit de déterminer un signe extérieur mais objectif grâce auquel les faits de prières puissent être reconnus. Car il faut bien comprendre que nous ne voulons pas faire autre chose que systématiser des faits. Lorsque nous disons « la prière », nous n'entendons pas qu'il existe quelque part une entité sociale qui mériterait ce nom et sur laquelle nous pourrions immédiatement spéculer. Une institution n'est pas une unité indivisible, distincte des faits qui la manifestent, elle n'est que leur système. Non seulement « la religion » n'existe pas et il n'y a que des religions particulières, mais encore chacune de celles-ci n'est rien autre chose qu'un ensemble plus ou moins organisé de croyances et de pratiques religieuses. De même le mot de prière n'est qu'un substantif par lequel nous dénotons un ensemble de phénomènes dont chacun est individuellement une prière. Seulement tous ont en commun certains caractères propres qu'une abstraction peut dégager. Nous pouvons donc les rassembler sous un même nom qui les désigne tous et ne désigne qu'eux.

Mais si, pour constituer cette notion, nous ne sommes aucunement liés par les idées courantes, nous ne devons pas leur faire inutilement violence. Il ne s'agit pas du tout d'employer dans un sens entièrement nouveau un mot dont tout le monde se sert,

mais de mettre à la place de la conception usuelle, qui est confuse, une conception plus claire et plus distincte. Le physicien n'a pas défiguré le sens du mot chaleur quand il l'a définie par la dilatation. De même le sociologue ne défigurera pas le sens du mot prière quand il en délimitera l'extension et la compréhension. Son seul but est de substituer à des impressions personnelles un signe objectif qui dissipe les amphibologies et les confusions et, tout en évitant les néologismes, prévienne les jeux de mots.

Mais définir c'est classer, c'est-à-dire situer une notion par rapport à d'autres préalablement définies. Or, la science des religions ne s'est pas encore suffisamment attachée à classer méthodiquement les faits dont elle traite, et par conséquent, ne nous offre guère de définitions auxquelles nous puissions nous référer. Il nous faudra donc définir nous-mêmes les phénomènes en fonction desquels nous aurons à exprimer la prière. Bien entendu, il ne peut s'agir ici, pour eux comme pour la prière elle-même, que de définitions provisoires.

I.

Le rite

[Retour à la table des matières](#)

On classe d'ordinaire la prière parmi les rites de la religion : ce qui nous fournit déjà un premier élément de la définition, si du moins cette classification peut être acceptée. Mais pour établir dans quelle mesure elle est fondée, il faudrait d'abord savoir ce que l'on appelle rite. Comme on emploie couramment le mot sans qu'il ait été régulièrement défini, il nous faut procéder nous-mêmes à cette définition¹. D'ailleurs, quand bien même la classification courante se trouverait justifiée, elle ne pourrait servir à nous éclairer sur les caractères de la prière qu'autant que ceux du rite auraient été préalablement déterminés.

Que les rites soient des actes, c'est ce que tout le monde nous concèdera sans peine. La difficulté est de savoir quelle espèce d'actes ils constituent.

Parmi les actes de la vie religieuse il en est qui sont traditionnels c'est-à-dire accomplis suivant une forme adoptée par la collectivité ou par une autorité reconnue. D'autres au contraire, par exemple les pratiques individuelles² de l'ascétisme, sont rigoureusement personnels ; ils ne sont pas répétés, ils ne sont soumis à aucune réglementation. Les faits que l'on désigne couramment sous le nom de rites rentrent

¹ Voir Hubert et Mauss, « Esquisse d'une théorie générale de la magie ». *Année sociologique*, 7, p. 14 et suiv.

² Nous ne savons, n'ayant pas étudié la question, dans quelle mesure la pratique individuelle s'oppose à la règle de la secte ou de l'ordre, ni s'il est possible qu'il y ait ascétisme sans règle. C'est peu probable cependant : cf. Zöckler, *Askese und Mönchtum*, I, p. 170, sqq.

évidemment dans la première catégorie. Mais lorsqu'ils laissent le plus de place à l'individualité, il y a toujours en eux quelque chose de réglé. Ainsi dans la glossolalie des premiers temps de l'Église, le néophyte extasié laissait vagabonder ses exclamations ; ses discours hachés et mystiques. Mais elle avait pris place dans le rituel de la messe, en faisant même partie intégrante ; elle devait se produire à un moment déterminé, et c'est pourquoi elle est un rite ¹.

Mais tous les actes traditionnels ne sont pas des rites. Les usages de la politesse, ceux de la vie morale, ont des formes tout aussi fixes que les rites religieux les plus caractérisés. Et en fait on les a souvent confondus avec ces derniers. Cette confusion n'est d'ailleurs par sans être fondée dans une certaine mesure. Il est certain, en effet, que le rite se relie au simple usage par une série ininterrompue de phénomènes intermédiaires. Souvent ce qui est usage ici est rite ailleurs ; ce qui a été un rite devient un usage, etc. Ainsi le simple bonjour répandu dans toute l'Europe est un véritable souhait, nettement formulé et n'a pourtant qu'une signification conventionnelle. Au contraire, les lois de la politesse sont données dans *Manu* ² comme des rites strictement définis, qui varient suivant les qualités religieuses des personnes. Mais le fait qui les différencie, c'est que dans le cas des usages de la politesse, des coutumes, etc., l'acte n'est pas efficace par lui-même. Ce n'est pas qu'il soit stérile en conséquences. Seulement ses effets tiennent, principalement ou exclusivement, non pas à ses qualités propres, mais à ce qu'il est prescrit. Par exemple, si je ne salue pas, je froisse quelqu'un, je m'expose au blâme de l'opinion ; et si je salue j'évite tout ennui. Mais cette sécurité, ce blâme, ce froissement, ne viennent pas de ce que le salut est fait de tels ou tels mouvements, mais de ce que je dois saluer dans des circonstances déterminées. Au contraire, les rites agraires, par exemple, ont, de par l'opinion, des effets qui tiennent à la nature même de la pratique. Grâce au rite les plantes poussent. Sa vertu vient non seulement de ce qu'il est fait en conformité avec une règle donnée, elle vient encore et surtout de lui-même. Un rite a donc une véritable efficacité matérielle. En somme, à cet égard, les usages de la vie morale sont de tous points comparables aux usages que l'on suit dans les jeux traditionnels, chants et rondes, et danses d'enfants ou d'adultes, dont bon nombre d'ailleurs sont même des survivances d'anciens rites ³. Sans doute il y a entre eux cette différence que, dans un cas, on agit sérieusement et que dans l'autre on joue, mais de part et d'autre si on donne à l'acte telle ou telle forme, ce n'est pas que cette forme ait par elle-même une vertu spéciale, c'est simplement parce qu'elle est imposée par la règle. Les Australiens eux-mêmes ont admirablement fait la distinction. Dans certaines tribus lorsqu'un groupe local en rencontre un autre, on fait un *corroborée*, ou, plus exactement, un *altertha*, série de réjouissances et de danses, qui présentent même assez souvent un caractère totémique. Mais ces sortes de fêtes ne sont nullement assimilées, par les indigènes eux-mêmes, aux grandes cérémonies de *l'intichiuma* (du groupe totémique), ni à celles de l'initiation, bien qu'il y ait entre les unes et les autres les plus étroites ressemblances. Dans un cas on observe l'usage pour exercer une action sur certaines choses, augmenter la quantité de nourriture, la fertilité des fleurs, etc. Dans l'autre on l'observe pour l'observer. Un rite est donc une action traditionnelle efficace.

¹ Paul, I. Cor. 14, surtout ib., 26; cf. Hilgenfeld, *Die Glossolalie in der alten Kirche*, 1850 ; Weiszäcker, *Die Versammlungen der ältesten Christengemeinden*, Jahr. Deut. Theol., 1874, p. 589.

² *Manu*, II, 120, sq. Cf. Tylor, art. « Salutations », *Encyclopaedia Britannica*; Ling Roth, « Salutations », *Journal of the Anthropological Institute*, XIX, 166, sq.

³ M. Stewart Culin, « The Games of the North American Indians », *24th, Ann. Rep. of the Bur. of Amer. Ethno.*, 1907, démontre que tous les jeux des Indiens de l'Amérique du Nord sont d'anciens rites.

Mais il y a des actions traditionnelles, qui sont tout aussi collectives que les rites, qui ont une efficacité peut-être plus marquée, et qui, pourtant, doivent en être distinguées. Ce sont les techniques industrielles. Nous n'avons pas à démontrer qu'elles sont efficaces ; d'un autre côté rien n'est plus collectif. Elles sont déterminées par les instruments en usage dans une société donnée, par l'état où se trouve la division du travail économique, etc. Et l'on sait que les sociétés se caractérisent peut-être autant par leur civilisation matérielle que par leur langage, leur structure juridique, la religion qu'elles observent. Par exemple, la manière dont les pêcheurs se répartissent leurs tâches et combinent leur action varie suivant le développement des arts matériels, l'habitat, les croyances religieuses et magiques, la forme de la propriété, la constitution de la famille, etc. Il importe d'autant plus de distinguer tous ces faits des rites, qu'ils leur sont étroitement associés dans la pratique. Ainsi dans la chasse, la pêche, l'agriculture, rites et techniques mêlent tellement leur action que l'on ne distingue pas la part des uns et des autres dans le résultat commun. Tel sacrifice printanier contribue, tout autant que les labours, à faire germer les grains ¹. Parfois même le rite est en même temps une technique. En Polynésie le tabou du sommet des cocotiers est certainement institué pour un motif tout à fait matériel économique. De même la *schehitâ* juive est non seulement un moyen de tuer les bêtes, mais encore un sacrifice.

Le n'est pas d'après la nature des actes et leurs effets réels qu'il est possible de distinguer ces deux ordres de faits. De ce point de vue tout ce qu'on pourrait dire des rites, c'est qu'ils ne peuvent produire les résultats qu'on leur attribue. A ce compte on ne pourrait distinguer les rites des pratiques erronées. On sait bien pourtant qu'une pratique erronée n'est pas un rite ². Donc, c'est en considérant non pas l'efficacité en elle-même, mais la manière dont cette efficacité est conçue que nous pourrions trouver la différence spécifique. Or, dans le cas de la technique, l'effet produit est censé provenir tout entier du travail mécanique effectif. Et cela d'ailleurs a bon droit, car justement l'effort de la civilisation a en partie consisté à réserver aux techniques industrielles et aux sciences sur lesquelles elles reposent, cette valeur utile que l'on attribuait autrefois aux rites et aux notions religieuses. Au contraire, dans le cas de la pratique rituelle, de toutes autres causes sont censées intervenir auxquelles est imputé tout le résultat attendu. Entre les mouvements dont est fait le sacrifice de construction et la solidité de la maison qu'il est censé assurer, il n'y a même au regard du sacrifiant aucune espèce de rapport mécanique ³. L'efficacité prêtée au rite n'a donc rien de commun avec l'efficacité propre des actes qui sont matériellement accomplis. Elle est représentée dans les esprits comme tout à fait *sui generis*, car on considère qu'elle vient tout entière de forces spéciales que le rite aurait la propriété de mettre en jeu. Alors même que l'effet réellement produit résulterait en fait de mouvements exécutés, il y aurait rite si le fidèle l'attribuait à d'autres causes. Ainsi l'absorption de substances toxiques produit physiologiquement un état d'extase, et cependant elle est un rite pour ceux qui imputent cet état non à ses causes véritables mais à des influences spéciales ⁴.

¹ Ainsi à propos du sacrifice du soma, dans l'Inde védique, le Rig Veda disait qu'il vaut mieux qu'un labour de sept charrues, voir Bergaigne, *Religion védique*, III, p. 8 et 9, n. 1.

² Un exemple classique de pratique erronée est celui des gens de Tahiti plantant les clous que leur avait donnés Cook ; ils s'imaginaient que c'étaient des graines, qu'il suffisait de semer pour en avoir de nouvelles.

³ Voir Hubert et Mauss, *Mélanges*.

⁴ Voir plus loin, liv. III, partie II, chap. III.

Mais suivant la nature de ces forces, une autre distinction est nécessaire. Dans certains cas, elles résident dans le rite lui-même. C'est lui qui crée, et qui fait. Par une vertu qui lui est intrinsèque, il contraint directement les choses. Il se suffit à lui-même. Ainsi par le seul effet de ses incantations, de ses actes sympathiques, etc., le sorcier fait la pluie et le vent, arrête la tempête, donne la vie et la mort, jette et détruit les sorts, etc. Le rite est comme animé d'un pouvoir immanent, d'une sorte de vertu spirituelle. Il y a en lui de l'esprit, du « mana », comme on dit en Mélanésie, car même ce mot d'esprit est encore trop précis pour bien rendre cette notion vague de faculté créatrice. Les rites qui ne présentent que ces caractères peuvent, à bon droit, être appelés magiques ¹. Mais il en est d'autres qui ne produisent leurs effets que par l'intervention de certaines puissances qui sont considérées comme existant en dehors du rite. Ce sont les puissances sacrées ou religieuses, dieux personnels, principes généraux de la végétation, âmes imprécises des espèces totémiques, etc. C'est sur elles que le rite est censé agir et à travers elles sur les choses. Ce n'est pas que le rite ne garde pas sa force spéciale, mais il y a, en outre, d'autres forces *sui generis* qui concourent au résultat et que le rite met en mouvement. Parfois même ce sont elles qui ont le principal pouvoir créateur, et le rite n'a plus qu'un pouvoir de provocation. C'est aux rites de ce genre que nous réservons le nom de religieux. Ils se distinguent des rites magiques en ce qu'ils ont une caractéristique de plus ; ils sont efficaces, de cette efficacité propre au rite, mais ils le sont à la fois par eux-mêmes et par l'intermédiaire des êtres religieux auxquels ils s'adressent. Ainsi l'Indien fait un rite magique lorsque, partant pour la chasse, il se croit capable d'arrêter le soleil en mettant une pierre à une certaine hauteur dans l'arbre ², et Josué faisait un rite religieux lorsque pour arrêter le même soleil il invoquait la toute-puissance de Iahvé.

Il y a d'ailleurs d'autres signes extérieurs, corollaires des premiers, par lesquels ces deux sortes de rites peuvent être distingués l'une de l'autre. Les premiers exercent souvent leur influence d'une manière coercitive, ils nécessitent, ils produisent les événements avec un certain déterminisme ³. Les seconds ont au contraire souvent quelque chose de plus contingent. Ils consistent plutôt en sollicitations par voie d'offrandes ou de demandes. C'est que, quand on agit sur un dieu, ou même sur une force impersonnelle comme celle de la végétation, l'être par lequel l'action s'exerce n'est pas inerte, comme sont les bestiaux avant le sort qui leur est lancé. Il peut toujours résister au rite, il faut donc compter avec lui. Ce qui achève de rendre sensible la distance qu'il y a entre ces deux ordres de pratiques, c'est qu'elles ne sont pas accomplies par les mêmes agents. C'est le sorcier, l'homme médecine, qui, en principe, exerce la magie ; c'est le groupe religieux agissant tout entier ou par l'intermédiaire de ses représentants qui a principalement charge de rendre leur culte aux choses sacrées. Et cette distinction se rencontre dès les sociétés les plus élémentaires.

Mais pour caractériser les deux sortes de rites nous les avons considérées sous leurs formes extrêmes. En réalité ce sont des espèces d'un même genre, entre lesquelles il y a une solution de continuité. En effet, entre les choses purement profanes et les choses proprement sacrées, il y a toute une série d'êtres intermédiaires, démons, génies, fées, etc. Ces êtres ambigus rappellent certains caractères des puissances

¹ Cf. Hubert et Mauss. « Esquisse d'une théorie générale de la magie ». *Année sociologique*, 7.

² Frazer, *Golden Bough*, I, p. 20, sq.

³ Cf. Hubert et Mauss. « Esquisse d'une théorie générale de la magie », p. 16 et suiv. Il reste bien entendu que la religion est normalement théurgique, et la magie normalement propitiatoire, mais à des degrés différents.

religieuses, mais ils sont de moindre qualité. Le sorcier a prise sur eux, il les contraint et se les asservit comme il ferait de choses profanes. Si donc les rites correspondants ont quelque ressemblance avec les rites de la religion, ils n'en ont pas moins un caractère magique. Non seulement entre la magie et la religion il y a toute une gamme de transition, mais encore elles ne se distinguent souvent que par leur place dans les rituels, et non pas par la nature de leur action. Il y a des êtres religieux sur lesquels on exerce une action aussi contraignante que sur des démons ou sur des choses profanes. Inversement il y a des démons avec lesquels on use de procédés qui sont empruntés au culte proprement dit. Par une cérémonie sympathique le clan des Kangourous contraint le kangourou, son totem, à se reproduire ¹. Au contraire il est des génies auxquels on présente des offrandes et des hommages ². D'autres fois, on voit un rite magique, tout en conservant sa nature propre, s'intercaler dans la trame d'une cérémonie religieuse, ou inversement. Au cours du plus grand sacrifice brahmanique, surgissent à chaque instant de véritables rites magiques, pour la mort de l'ennemi, la prospérité des troupeaux, contre la stérilité des femmes ³, etc. Il ne saurait donc être question, comme on l'a proposé ⁴, de mettre la magie Complètement en dehors des phénomènes religieux. Mais tout en constatant leurs rapports, il ne faut pas méconnaître les différences qui les séparent. Les rites de la religion ont un caractère différentiel qui tient à la nature exclusivement sacrée des forces auxquelles ils s'appliquent. Nous pourrions donc, en concluant, les définir : *des actes traditionnels efficaces qui portent sur des choses dites sacrées.*

II

La prière

[Retour à la table des matières](#)

Nous sommes maintenant en état de montrer qu'un groupe considérable de faits que tout le monde désigne sous le nom de prières, présente tous les caractères du rite religieux tel qu'il vient d'être défini.

¹ Cf. plus loin, liv. II, chap. III.

² Cf. « Origine des pouvoirs magiques », *Mélanges*.

³ On trouvera de nombreux exemples dans le sacrifice du soma Caland et Henry, *L'Agnistoma*, I, p. 13, 14, 26, 27, etc., et presque chaque page ; nous n'admettons pourtant pas que, pour être magiques par nature, tous ces rites cessent d'être des rites religieux. Il y a dans le rituel de la religion, des actes, des choses, des idées que celle-ci peut utiliser comme les utilise la magie, à laquelle elle vient faire concurrence. C'est pourquoi, malgré M. Caland, qui range (après Sten Konow. *Das Sâmaviddhânabrahmana, Ein altindisches Handbuch der Zauberei, 1893*), parmi les rites magiques (mantras et manuels) les sacrifices spéciaux à tel ou tel but (« Over de Wenschoffers », *Versl. en Mededeel. der Kon. Akad. d. Wetensch. Afd. Letterk. IV, V, p. 436*; « Altindische Zauberei, Darstell. d. Altind. Wunschoffer », *Verhdl. d. Kon. Ak. v. Wet. Afd. Letterk. X, n° 1, 1908*), nous dirons que ces rites sympathiques et autres font partie de la religion.

⁴ M. Frazer. Cf. plus loin; cf. Hubert et Mauss, *Mélanges*, p. XXX.

En premier lieu toute prière est un acte ¹. Elle n'est ni une pure rêverie sur le mythe, ni une pure spéculation sur le dogme, mais elle implique toujours un effort, une dépense d'énergie physique et morale en vue de produire certains effets. Même quand elle est toute mentale ², qu'aucune parole n'est prononcée, que tout geste est presque aboli, elle est encore un mouvement, une attitude de l'âme.

De plus elle est un acte traditionnel en tant qu'elle fait partie d'un rituel. Nous avons vu d'ailleurs que, même là où elle paraît le plus libre, elle est encore liée par la tradition. En tout cas si l'on rencontrait des actes religieux qui, tout en ressemblant par certains côtés à la prière, ne présenteraient aucune trace de conformisme, une différence aussi essentielle nous obligerait à les classer à part et à les désigner par un autre nom.

Elle est également efficace et d'une efficacité sui *generis*, car les mots de la prière peuvent causer les phénomènes les plus extraordinaires. Certains rabbins des premiers temps pouvaient, par une *berakâ* dite à propos, transmuter l'eau en feu ³, et les grands rois pouvaient, par certaines formules, changer les brahmanes impies en insectes que dévoraient les villes changées en fourmilières ⁴. Même lorsque toute efficacité semble avoir disparu de la prière devenue pure adoration, lorsque tout le pouvoir semble réservé à un dieu, comme dans la prière catholique, juive ou islamite, elle est encore efficace, car c'est elle qui incite le dieu à agir dans telle ou telle direction.

Enfin son efficacité est bien celle des rites religieux, car elle s'adresse à des forces religieuses. Par cela même elle se trouve distinguée d'un autre fait voisin avec lequel elle a été souvent confondue : l'incantation. Celle-ci en effet consiste aussi en paroles efficaces. Mais, en principe, la pure incantation est une et simple, elle ne fait appel à aucune force extérieure à elle-même. Elle agit seule, c'est le sort prononcé qui, directement, s'attache à la chose ensorcelée. Elle constitue donc essentiellement un rite magique et nous avons un moyen très simple de distinguer ces deux ordres de faits. Nous dirons qu'il y a probablement prière toutes les fois que nous serons en présence d'un texte qui mentionne expressément une puissance religieuse. À défaut de cette mention, nous userons encore de la même dénomination, si le lieu, les circonstances, l'agent du rite ont un caractère religieux, c'est-à-dire s'il est accompli dans un lieu sacré, au cours d'une cérémonie religieuse ou par une personnalité religieuse. Dans les autres cas nous dirons qu'il y a incantation magique pure ou forme mixte.

Mais entre les incantations et les prières, comme généralement entre les rites de la magie et ceux de la religion il y a toutes sortes de degrés. Certaines prières en effet sont par certains côtés de véritables incantations. Par exemple celles qui servent à consacrer produisent nécessairement la consécration. Inversement certaines incantations contiennent des louanges et des sollicitations aux démons ou aux dieux, auxquels elles s'adressent. D'un autre côté entre les deux domaines, il y a de perpétuels échanges. De très grands dieux peuvent être priés d'accorder leur concours à des rites magiques fort secondaires. Dans l'Inde, Varuna intervient dans la guérison

¹ Cf. *Encyclopédie des sciences religieuses* (Lichtenberger), art. « Prière ».

² Ainsi il n'est aucune Église ou secte chrétienne qui n'ait rattaché la notion de prière à celle de l'édification [en grec dans le texte], dans laquelle est précisément impliquée cette idée de l'acte, I. Pierre, 2, 5 ; I Cor., 14, 4, sqq.

³ *Blau, Altjüdisches Zauberwesen, 1901, p. 16, sqq.*

⁴ Les pouvoirs du *mantra* sont un des ressorts les plus puissants de la littérature épique et védique.

magique de l'hydropisie ¹. La plus ancienne prière mystique de l'Inde se trouve dans l'Atharva Véda, Véda des incantations ; dans le Rigvéda ² elle servait à un rite solaire qui était de nature sympathique, et on peut l'interpréter soit comme un exposé mystique soit comme une série de devinettes ³. Quelquefois c'est le système de la prière qui finit par s'annexer lui-même l'incantation ainsi le traité Berakhôt dans la Mischnâ et les Talmud ⁴, se compose normalement de véritables incantations qui n'ont rien de religieux en dehors de l'invocation à Iahvé par laquelle elles débutent. L'Atharva-Véda après avoir été longtemps tenu en dehors du cercle des Vedas, finit par leur être assimilé. C'est-à-dire qu'il devint également un recueil de formules religieuses, un des piliers sur lesquels était censé reposer le monde ⁵. Enfin ce qui est prière pour une Église devient très souvent recette magique pour les fidèles d'une Église différente. - Puisque donc ces deux ordres de rites sont à ce point voisins, puisqu'il y a entre eux des communications constantes, et qu'ils sont comme dans un état de continuelle osmose, on peut prévoir qu'il nous sera impossible de les séparer radicalement au cours de notre étude. Nous devons même nous attendre à rencontrer bien des faits ambigus qui ne comportent exactement aucune qualification précise. Si nous nous en tenions à la seule considération de la prière *stricto sensu*, nous nous exposerions à voir surgir çà et là des prières auxquelles nous ne saurions assigner d'origine et à en voir s'évanouir d'autres sans que nous puissions dire où elles ont disparu. D'ailleurs comme les faits de la religion et ceux de la magie font, dans une société donnée, partie d'un même système et se rattachent peut-être à une même origine, l'étude comparative ne peut manquer d'en être intéressante. Toutefois il n'en était pas moins nécessaire de les distinguer par un signe objectif ; car c'est à cette condition qu'il nous sera possible de marquer la place respective de l'incantation et de la prière, tout en déterminant les liens qui les unissent.

Mais l'ensemble des rites religieux doit être divisé en deux grands ordres : les uns sont manuels, les autres oraux. Les premiers consistent en mouvement du corps et déplacement d'objets, les autres en locutions rituelles. On conçoit en effet que la parole ait un tout autre pouvoir d'expression que le geste, et que n'étant point faite de manœuvres mais de simples mots, elle ne puisse devoir son efficacité aux mêmes causes. La prière est évidemment un rite oral. Ce n'est pas qu'il n'y ait des cas incertains dont la classification est parfois difficile. Ainsi, on pourrait dire avec une certaine raison que dans la prière mentale il n'y a rien de verbal. Mais en réalité une oraison intérieure est encore une oraison, et pour qu'il y ait langage il n'est pas nécessaire que le mot soit matériellement prononcé. C'est toujours un acte mental ⁶. -

¹ Kauçika sûtra, 25, 37, etc. Atharva Veda, I, 10, cf. V. Henry, La magie dans l'Inde, p. 209.

² Nous faisons allusion à l'hymne R. V., I, 164 = A. V. IX, 9 et 10. employé au mahâvrata (Çaṅkhâyana çrauta sûtra, 16, 22, 7. Cf. Sâyana ad R. V. I, 164) et à un rite de prospérité (Kauçikasûtra, 18 25), lequel fait d'ailleurs partie du recueil des Upanisad, Aitareya Aranyaka, 5, 3, 2.

³ On peut à notre avis concilier les deux traductions. Les représentants de la seconde sont : Haug, « Vedische Rätselfragen und Rätsew prüche », Sitzber. d. phil. mat. Classe d. K. Bayer. Ak. d. Wiss. II; V. Henry, Atharva Véda. Les livres VIII et IX, p. 107 sq., 143 sq; M. Deussen est celui qui a donné l'interprétation la plus mystique, Allgem. Gesch. der Philos. I, I, p. 105 sq. On trouvera une bibliographie de la question et une traduction fort raisonnable dans Lanmann-Whitney, Atharvaveda Samhitâ, II, p. 533. (Nous remercions sincèrement l'université Harvard du cadeau qu'elle a bien voulu nous faire de ses superbes publications ; celle-ci, et la Vedic Concordance de M. Bloomfield nous ont été et nous sont toujours toujours précieuses, indispensables.)

⁴ Blau, loc. cit., voir Jewish Encyclopaedia, t. XXI, p. 713.

⁵ On trouvera une excellente histoire de cette destinée de l'Atharva veda dans Bloomfield, « The Atharva Veda ». *Grundr. d. Indo-Ar. Philol.* p. B, sq.

⁶ Cf. Paul, Ephes, V, 17, 18 : [en grec dans le texte].

D'autre part il y a certains rites manuels, nettement symboliques que l'on pourrait appeler des prières, parce qu'ils sont en réalité une sorte de langage par geste ; par exemple toutes les dramaturgies religieuses, qui ont pour but de reproduire les hauts faits des dieux, leurs luttes contre les démons, etc., sont des pratiques équivalentes aux chants priés qui racontent aux dieux leur propre histoire et les incitent à renouveler leurs exploits. Mais elles ne sont que sur la marge de la prière, comme le langage par gestes est sur la marge du langage articulé, et par conséquent, nous ne les retiendrons pas dans notre définition. - Au contraire il y a certains rites oraux que nous considérerons comme des prières, quoiqu'ils soient devenus manuels par une série de dégradations, c'est ce que nous avons appelé les régressions de la prière. Leur origine en effet est toujours orale, c'est à la vertu des mots qu'ils doivent leur pouvoir.

Mais tous les rites religieux oraux ne sont pas des prières : c'est le cas du serment, du contrat verbal d'alliance religieuse, du souhait, de la bénédiction et de la malédiction, du vœu, de la dédicace orale, etc. - Un trait essentiel les distingue. Leur principal effet consiste à modifier l'état d'une chose profane à laquelle il s'agit de conférer un caractère religieux. Un serment, un contrat rituel ¹ est destiné à consacrer avant tout une parole donnée, à la mettre sous la sanction des dieux témoins. Par le souhait, un événement acquiert une vertu qui en assure la réalisation ². Dans la bénédiction et la malédiction, c'est une personne qui est bénie ou maudite. Dans le vœu ou la dédicace ³, la promesse ou la présentation font passer une chose dans la sphère du sacré. Sans doute tous ces rites mettent en mouvement des puissances religieuses, qui contribuent à donner cette qualité nouvelle à ce qui est déclaré, souhaité, voué. Mais le terme de l'acte n'est pas l'influence conquise sur les choses religieuses, c'est le changement d'état produit dans l'objet profane. - Au contraire la prière est avant tout un moyen d'agir sur les êtres sacrés ; c'est eux qu'elle influence, c'est chez eux qu'elle suscite des modifications. Ce n'est pas qu'elle n'ait quelque retentissement dans le domaine commun ; d'ailleurs, il n'y a vraisemblablement pas de rite qui ne serve en quelque manière au fidèle. Quand on prie, on attend généralement quelque résultat de sa prière, pour quelque chose, ou pour quelqu'un, ne fût-ce que pour soi ⁴. Mais ce n'est là qu'un contre-coup qui ne domine pas le mécanisme même du rite. Celui-ci est tout entier dirigé vers les puissances religieuses auxquelles il s'adresse, et c'est secondairement, par leur intermédiaire, qu'il lui arrive d'affecter les êtres du profane. Parfois même tout son effet utile se réduit au simple réconfort qu'elle apporte au priant, c'est le monde divin qui absorbe presque tout son efficace. - Toutefois, la différence entre la prière et les autres rites religieux oraux n'est point tellement tranchée qu'on puisse dire avec précision où l'une commence et où les autres finissent. Une prière peut servir de serment ⁵ ; un souhait peut prendre la forme d'une prière. Une supplication peut s'intercaler dans une bénédiction. On peut vouer quelque chose à un dieu par une formule nettement précatrice. Mais si ces deux régions de la vie religieuse sont séparées par des frontières indécises, elles ne laissent pas d'être distinctes, et il importait de marquer cette distinction pour prévenir les confusions possibles.

¹ Sur le serment dans l'antiquité classique, voir Glotz art. Jusjurandum, Daremberg et Saglio, Dictionnaire des Antiquités; Hirzel, Der Eid, Leipz. 1902 ; Wenger, « Der Eid in den griech. Papyrusurkunden », Zeitschr. d. Savigny Stiftung, 1902, XXIII, R. Abth. 158-274; cf. Huvelin, « Magie et droit individuel », Année sociologique, 10, P. 32, n. 1, 12 et Westermarck, Origin and Evolution of Moral Ideas, 1, 58-61, etc.

² Voir G. Rousse, Greek Votive Offerings, 1903.

³ Voir Rousse, ib.; R. Andree, Votiv-und Weihegaben, 1906.

⁴ A remarquer l'emploi du moyen dans les verbes [texte en grec], praecor.

⁵ Cf. Cheyne, « Blessings and Cursings », *Encyclo. Bibl.*

Nous arrivons donc finalement à la définition suivante : *la prière est un rite religieux, oral, portant directement sur les choses sacrées*¹.

¹ De ce point de vue il est inutile de distinguer entre le charme et la prière, comme le font MM. Marrett et Farnell (cf. plus loin). Non seulement dans toute prière, il y a, même en adoptant leur terminologie, un charme, mais encore il est inexact d'exclure toute théurgie de toute religion.

La prière (1909)

Livre II

Nature des rites oraux élémentaires

[Retour à la table des matières](#)

Livre II

Chapitre I

Historique de la question et délimitation du sujet

[Retour à la table des matières](#)

Maintenant que nous sommes en possession d'une définition du rite oral religieux et, en particulier, de la prière nous pouvons entrer dans la discussion du seul problème que nous nous soyons assigné dans ce premier travail : celui des origines de la prière qui va nous forcer d'ailleurs à traiter du problème, plus général, de l'origine de la croyance aux formules religieuses, dans les sociétés à structure primitive.

I

Si la littérature scientifique relative à la prière en général se réduit à peu de chose, comme on l'a vu, celle qui concerne la question spéciale qui nous occupe est encore plus maigre. C'est à peine si nous pouvons citer quelques noms.

Des deux philosophes de la religion dont nous avons discuté les doctrines, l'un, Sabatier, passe, après un rapide coup d'œil, à côté du problème sans même chercher à établir la matérialité des faits : il ne s'assure pas si la prière, telle qu'il l'entend, c'est-à-dire conçue comme la « religion en acte et en esprit » est bien le phénomène universel

qu'il dit ¹ ; l'autre, Tiele ² se borne à opposer des objections dialectiques à ceux qui veulent déduite la prière primitive de formules théurgiques ; il n'invoque comme faits à l'appui de son dire que certaines formules très raffinées de religions déjà très élevées ³. Au surplus, l'un et l'autre ⁴, comme la plupart des philosophes de la religion, ne sont guère préoccupés de chercher la forme et le sens exact des rites dans les sociétés inférieures ; tout leur travail est tendu vers la critique ou vers la démonstration de l'excellence de certains états d'âmes religieux.

Parmi les anthropologues il n'y a que MM. Tylor, Farrer et Max Müller qui aient touché à la question.

Pour le premier ⁵ la prière aurait commencé par être une simple expression, immédiate, d'un désir matériel, et aurait été adressée aux puissances surnaturelles, aux esprits dont l'animisme explique la naissance. Les Américains du Nord seraient précisément à ce stade de l'institution ; les Hindous de l'antiquité, les Grecs et les Romains ne s'en seraient pas dégagés. Mais M. Tylor, à cette époque où l'anthropologie, la sociologie se fondaient à peine, mêlait tous *les peuples primitifs en un genre immense, sans espèces, ni hiérarchies*. Il débutait donc par des rituels qui sont évidemment déjà d'un rang très élevé ⁶ dans des sociétés d'une civilisation déjà haute. Et d'autre part, en vertu de son système animiste, il supposait acquise, dès l'origine, la notion de personnalités à la fois spirituelles et divines, laquelle est, à notre avis, une notion tardive, et que la prière, à sa naissance, contribuera précisément à former.

La théorie de Max Müller ⁷ est en partie identique à la théorie de M. Tylor, en partie à celle de Farrer ; le philologue s'est, ici, comporté en anthropologue. Il part des faits que venait, récemment, de signaler M. Codrington ⁸ chez les Mélanésiens, et ses indications ne sont pas sans importance. Il entrevoit clairement qu'il *existe* des prières différentes de ce que nous avons coutume de nommer ainsi, et qui pourtant ont droit à ce nom. Dans une rapide esquisse des formes qu'elle revêtait il émet l'idée qu'elle aurait débuté par des expressions telles que « que ma volonté soit faite » pour aboutir à des expressions tout opposées, « que ta volonté soit faite ⁹ ». Entre ces deux types caractérisés s'étageraient les prières sémitiques, védiques. Mais ces développements brillants ne peuvent suppléer à des preuves. D'abord si les formules citées ont bien un caractère primitif, comme elles coexistent, d'après M. Codrington, avec d'autres prières, d'une valeur supplicatoire précise ¹⁰ rien n'établit, en fait, que les unes soient

¹ Esquisse, p. 23, 40.

² Elements of the Science of Religion, Edimbourg, 1898, II, p. 150.

³ Ib. p. 154.

⁴ Comme leurs imitateurs, R. Pfeleiderer (Grundriss der Religionsphilosophie, p. 190) ; Bousset (Das Wesen der Religion, leçons de Göttingen, Göttingen, 1904, p. 21). Un anthropologue disert, M. Crawley, est tombé dans la même erreur. Il est vrai que son ouvrage a un caractère philosophique, The Tree of Life, 1906, p. 62, 182. Il connaît pourtant les faits australiens et discute l'interprétation que M. Frazer en propose, mais il conduit le débat en théologien (M. Lang, Mythes, cultes et religions, trad. p. 180, a la même attitude).

⁵ Civilisation primitive (tr. fr.), II, p. 468.

⁶ Voir Waitz, Anthropologie der Naturvölker (2), IV, p. 508.

⁷ « On Ancient Prayer » in Semitic Studies (Kohut). Berlin, Calvary, 1896, pp. 1-51). (extrait d'un cours non publié, fait en 1895 à Oxford). Cf. Préface à Wyatt Gill, Myths and Songs of South Pacific. Lond. 1890.

⁸ The Melanesians, etc. Oxford, 1890.

⁹ On Ancient Prayer, p. 41. Cf. Anthropological Religion, Londres, 1893, p. 320.

¹⁰ The Melanesians, p. 71, p. 123.

plus primitives que les autres et que l'injonction ait précédé l'invocation. D'autre part, le problème fondamental concernant la prière reste à traiter. Comment des mots peuvent-ils avoir une vertu, commander à une divinité ? C'est ce qui demeure incompréhensible, surtout si l'on admet les doctrines de Max Müller sur l'origine de la religion, universelle, sens, commun à tous les hommes, de l'infini. Même on ne s' imagine pas comment Max Müller ne s'aperçut pas de la contradiction grave qui existait entre ses deux doctrines : car si la prière a débuté par l'incantation, la magie, c'est que la divinité n'était nullement conçue comme représentation d'un infini de grandeur et de moralité.

Max Müller se rattachait ¹ en somme à une intéressante dissertation d'un des initiateurs, un peu oublié, de nos études, M. Farrer ². Celui-ci partant de faits américains, africains, polynésiens, soutient que la prière « des sauvages » fut d'abord une incantation magique. Mais, d'une part, les rituels de l'observation desquels il parlait contiennent bien autre chose que des enchantements ; ils comprennent d'importants rites oraux qui ne peuvent être considérés comme tels. Et, d'autre part, les sociétés très avancées, à religions fort élevées, qu'il étudiait ne pouvaient lui fournir ni des faits suffisamment primitifs, ni des moyens d'aborder la question fondamentale de l'efficacité des mots.

Il semble pourtant que, à part M. Tylor, il règne une certaine unanimité sur la question de la forme primitivement incantatoire de la prière. Deux travaux récents de M. Marett ³ et de M. Rivers ⁴ considèrent en somme cette théorie comme une vérité acquise ; l'un voit toute l'évolution religieuse allant de l'enchantement à la prière, qu'il restreint à la supplication ; l'autre marque d'une façon intéressante le caractère qu'il croit exclusivement magique de la liturgie des Todas ⁵, qu'il considère comme primitifs, mais qu'il sait distinguer pourtant des formules proprement maléficiaires.

Partant du travail et des documents de M. Marett, un historien de la religion grecque, M. Farnell, dans un livre sur l'évolution de la religion, a récemment émis quelques hypothèses sur l'« histoire de la prière ⁶ ». Il se distingue pourtant de ses prédécesseurs sur un point. S'il admet, comme eux qu'il puisse y avoir des peuples sans prières, bornés, en fait de rituel oral, aux charmes, il croit cependant que, dès l'origine, au charme s'est opposée la prière pure, où le Dieu a été invoqué comme un parent et un ami. Pour lui, il faut classer les religions suivant une sorte de dosage des charmes et des prières qu'elles contiendraient toutes. Nous aurons assez souvent, dans la suite, à discuter cette théorie pour ne pouvoir élever ici un débat qui supposerait terminé l'examen des faits. Il nous suffit d'avoir indiqué le lien qui la rattache à l'hypothèse actuellement en honneur.

¹ Il ne la cite pas, mais le livre eut assez de succès pour que nous pensions qu'il fut connu de l'un des fondateurs de la science des religions.

² « The Prayers of Savages », in *Primitive Manners and Customs*, London, 1872.

³ « From Spell to Prayer ». - *Folklore*, 1904, p. 132, sq.

⁴ « On Toda Prayers ». - *Folklore*, 1904, p. 166, sq.

⁵ Cf. *The Todas*, Macmillan, 1906, p. 216, sq. Cf. plus loin, L. R. Farnell, *Evolution of Religion* (Crown Theological Series), 1905, chap. III. « History of Prayer. »

⁶ *Op. cit.*, p. 167 ; la preuve citée est empruntée à un article de M. Latham, « The Tribes and Subtribes... the Bahr el Gazal », *Journ. of the Anthr. Inst.* 1904, p. 165. Elle ne vaut pas. Le texte veut simplement dire qu'il n'y a pas de prières adressées au grand Dieu. Et l'affirmation est d'ailleurs elle-même assez invraisemblable, car les peuples Nilotiques, arrivés à un haut degré de civilisation, sont parmi les plus religieux des peuples africains.

Cependant toutes ces théories pèchent par de graves défauts de méthode. En premier lieu, si les rites oraux débutèrent par la magie comment et pourquoi la prière en est-elle sortie ? Pourquoi la nature, le dieu cessent-ils d'être dépendants de la voix de l'homme ¹ ? Parce qu'on s'aperçoit expérimentalement des échecs du rite ? Mais outre que, justement la croyance à la magie elle-même est fondée sur l'impossibilité d'une pareille mise à l'épreuve ², on n'explique nullement pourquoi ces puissances que l'on cesse de contraindre, on se met à les invoquer au lieu, simplement, de cesser de leur parler. En second lieu, tous ces travaux laissent dans l'obscurité l'origine non seulement de la prière, mais encore de l'incantation dont il s'agit précisément d'expliquer la possibilité. Car faire du charme oral ou de la requête adressée à l'esprit la forme primitive de la prière ne suffit pas pour qu'on comprenne comment ce charme a pu être cru actif, cette requête nécessitante, utile. En troisième lieu, tous partent de comparaisons hâtives. Aucun ne nous décrit un système liturgique qui serait entièrement réduit à l'incantation. Aucun n'étudie de faits suffisamment primitifs pour que nous soyons assurés qu'il n'en existe pas de plus proches de ceux qu'on peut se figurer avoir été les formes primaires de l'institution. C'est à ce triple défaut qu'il nous faut échapper.

II

[Retour à la table des matières](#)

Pour cela il nous faut choisir comme terrain de recherches un groupe de sociétés bien délimitées, où le rituel oral se présente dans les conditions suivantes - 1° il faut qu'il ait un caractère religieux assez accusé, pour que nous soyons assuré, au cas où il ne serait pas composé seulement de pures prières, mais des rites plus complexes, que la prière peut être déduite de ces rites sans lacune impossible à combler ; 2° il faut qu'il soit observable dans des conditions telles que l'explication même de ces rites soit possible, c'est-à-dire telles qu'on puisse, avec quelque chance de succès, former une hypothèse sur l'origine de la foi mise en eux ; 3° il faut que l'on soit bien assuré que, dans ces sociétés, il n'y a pas d'autres modes de rites oraux que ces modes primitifs, et qu'il n'est pas possible de trouver, dans l'état actuel de nos connaissances, de phénomènes plus élémentaires.

A cette triple exigence, répond, croyons-nous, l'observation des sociétés australiennes ³. Ce sera à la suite de ce travail à le démontrer. Mais il est utile d'indiquer,

¹ M. Frazer a appliqué cette théorie à la magie et à la religion qu'aurait précédé un âge magique de l'humanité, cf. *Golden Bough*, II., 140 sqq. III, 530 sq.

² Voir Hubert et Mauss, « Esquisse d'une théorie générale de la Magie », *Année sociologique*, 7, p. 101 sq.

³ Nous ne tiendrons pas compte, sauf pour indiquer des références, des rapprochements, des faits tasmaniens, bien que les indigènes de Tasmanie aient été certainement de même souche que les Australiens, et aux plus primitifs, c'est ce qui est admis généralement : voir Howitt, « President's Address », *Austral. Ass. Adv. Sc.* 1898, IV, Melbourne ; *Native Tribes of South-East Australia* (dorénavant *S. E. A.*), Londres 1905, ch. I. On trouvera d'ailleurs tous les documents utiles rassemblés dans la monographie de M. Ling Roth, *The Tasmanians*, Halifax, 1899. -L'observation des Tasmaniens, si elle avait pu être faite, eût été capitale pour nous, puisqu'ils représentaient,

brèvement, ici, que nous ne pouvions pas trouver un champ d'observation plus favorable.

En premier lieu, parmi les sociétés actuellement observables ou historiquement connues, nous n'en connaissons pas qui présentent à un degré égal les signes incontestés d'une organisation primitive et élémentaire. Petites, pauvres, de faible densité, arriérées au point de vue technologique, stagnantes au point de vue moral et intellectuel, possédant les structures sociales les plus archaïques que l'on puisse imaginer, elles permettent même de se représenter schématiquement, tout en supposant derrière elles une longue histoire, les premiers groupements humains dont les autres tirent leur origine. Nous n'allons pas jusqu'à soutenir, comme M. Schoetensack ¹, dans une sorte d'ivresse anthropologique, qu'ils sont les hommes primitifs ; que, demeurés au berceau de la race humaine, à l'endroit où celle-ci est née par évolution, ils n'ont jamais eu besoin d'innover, d'évoluer. Néanmoins nous ne connaissons que deux groupes d'hommes, dits primitifs, qui nous donnent l'impression que leur histoire parte d'aussi bas, et ait été aussi peu traversée par les vicissitudes de la vie et de la mort des races, des civilisations, des sociétés. Ce sont d'abord les Aghans de la terre de Feu ², mais ils sont actuellement à peu près disparus avant d'avoir été systématiquement décrits ³, ils étaient peut-être plutôt dégénérés que vraiment primitifs. Ce sont ensuite les Seri de l'île de Tiburon dans le golfe de Californie. Mais la monographie de M. Mac Gee est, croyons-nous, superficielle ⁴, l'auteur est demeuré peu de temps parmi eux, et ils restent en somme presque inconnus

d'ailleurs, si par certains côtés ils paraissent être primitifs ⁵, ils semblent bien aussi avoir derrière eux une longue histoire ⁶, et leur langue et leur race les rattachent nettement au grand groupe américain des Yuma, Pima, Papagos, etc. ⁷. Les autres parties de l'humanité qu'on a l'habitude de considérer comme primitives, ne le sont pas. Même les pygmées africains ⁸, les négritos de Malaisie ⁹ qui sont évidemment fort

vivants, une période de l'humanité disparue, dans nos régions avec les civilisations paléolithiques les plus anciennes, cf. Tylor, « On the Tasmanians as Representatives of Eolithic Man, » *Journal of the Anthropological Institute* (dorénavant J. A. I.), 1895, p. 413. - Mais les Tasmaniens ont été détruits avant qu'on eût pris sur les sociétés qu'ils formaient aucune observation précise. Cependant, les quelques documents qui les concernent ne contredisent aucune des données fournies par les religions australiennes, et même certains pourront être précieux à titre de comparaison.

- ¹ « Die Bedeutung Australiens für die Geschichte der Menschheit, » in *Zeitschrift für Ethnologie*, 1901, p. 127, sq., cf. Klaatsch, *Verhandl. Deut. Anthro. Tags. z. Frankfurt*, in *Mitthlg. d. Anthr. Gesell.* in Tien, 1907, p. 83.
- ² A bien distinguer des Onans, sur lesquels voir Bunsen, « The Onans of Tierra del Fuego, » in *Geographical journal*, 1905, I, p. 513, qui sont des Patagonsiens immigrés ; ils se rattachent par suite à la grande race et à la grande civilisation caraïbe ; sur celle-ci cf. Verneau, *Les Patagonsiens*, Paris, 1899.
- ³ Hyades et Deniker, *Mission scientifique à la Terre de Feu*, vol. IV. Les observations sur la religion, en particulier, sont sommaires et ont été prises dans de mauvaises conditions.
- ⁴ « The Seri Indians », in *XVIIth Annual Report of the Bureau of American Ethnology*, 2 Pt. Washington, 1899 (1900).
- ⁵ Absence du « sens du couteau ». Mac Gee, loc. cit. p. 152 *, 154 * ; réduction des groupes sociaux à deux clans totémiques, croyances amorphes, p. 269.
- ⁶ Poterie, celle des « olle » en particulier, Mac Gee, loc. cit. p. 220 arc composite, p. 195 *, sq.
- ⁷ Sur ce point, cf. Mac Gee, loc. cit. p. 293 *, sqq., et Alzadar, *Estudios sobre los Indios del Mexico Norte*, Mexico, 1903, p. 180 sq. (semble être inspiré par les documents de M. Mac Gee).
- ⁸ Voir la bibliographie les concernant, M. Schmidt, « Die Pigmäer des Ituri, » in *Zeitschr. f. Ethno.*, 1905, p. 100 sqq., y ajouter Mgr Le Roy, *Les Pygmées africains*, Paris, Mame, 1905.
- ⁹ Sur ceux-ci voir les ouvrages cités par MM. Skeat et Blagden, *The Pagan Races of the Malay Peninsula*, Macmillan, 1906, p. XXX, sq. [9] Sur les Négritos des Philippines, voir les publica-

« sauvages » comme on dit, vivent au milieu de grandes civilisations barbares, bantou ou nilotique en Afrique, malayo-polynésienne en Malaisie ; et ils participent dans une certaine mesure à celles-ci. Quant aux Veddhas¹ et aux sauvages asiatiques, on a fait justice des théories échafaudées sur le dénuement de leur civilisation et leur privation de religion.

Non seulement les sociétés australiennes portent des signes de primitivité, mais elles sont encore à la fois assez nombreuses, assez homogènes et en même temps assez hétérogènes entre elles pour former un groupe éminemment favorable à des recherches sur l'ensemble d'un rituel et de ses variations. Bien qu'étendant leur habitat sur tout un continent elles forment pourtant une sorte de tout, d'unité ethnique comme on dit improprement, de « province géographique » comme disait Bastian², c'est-à-dire qu'elles ont une civilisation, qu'elles forment une famille de sociétés unies non seulement par les liens de l'histoire, identité, technique, linguistique, esthétique, des systèmes juridiques, religieux³, mais encore par les liens de la race⁴, de telle sorte qu'un certain nombre de thèses applicables à certaines d'entre elles auront des chances d'être applicables aux autres. S'il y a des variations elles s'opèrent à partir d'un fonds commun, où toutes viennent se fondre. Les comparaisons à l'intérieur du groupe se font donc avec les moindres risques. Et ainsi, tout en laissant aux faits leur couleur locale, australienne, du moins pendant tout notre travail de description, nous satisferons à la fois aux exigences de la science qui compare et de l'ethnographie historique qui cherche à spécifier.

tions de *l'Ethnological Survey*, dirigé par M. Jenks ; cf. *Année sociologique*, 10, p. 213. Ceux-ci ont assez complètement perdu toute originalité.

- ¹ Ce sont MM. Sarrasin qui ont lancé ces légendes, *Die Veddahs von Ceylon*. Bâle, 1888. Nous attendons donc avec impatience et quelque défiance leurs observations sur les Toalas de Célèbes.
- ² Sur la notion de la province géographique, voir Bastian, *Das elementare Völkergedanke*, Berlin, 1874. Convenons qu'il est incontestable qu'au nord de l'Australie se sont exercées des influences malaises, au nord-est des influences océaniques : voir Maj. Campbell, « Mem. Resid. Melville Isl. and Port Essington, » *Journ. Roy. Geogr. Soc.* 1843, vol. 13, p. 180, sq. G. W. Earl, « On the Aboriginal Tribes of the Northern Coast of Australia. » *Journ. Roy. Geogr. Soc.* 1845, vol. XVI, p. 239 ; cf. N. W. Thomas, « Australian Canoes and Rafts, » *J. A. I.* 1905, type 3, p. 70. Cependant le présent travail pourra être considéré comme contribuant à établir cette unité des populations australiennes. Le seul qui l'ait contestée, c'est M. Mathew, *Eaglehawk an Crow*, (Londres, Nutt, 1899,) qui voit même dans la division des clans primaires la preuve de l'existence de deux races séparées et attribue l'une au rameau papouan, l'autre à la branche dravidienne de l'humanité. Nous ne discuterons pas ; cette thèse n'est même pas fondée sur les preuves linguistiques que l'auteur prétend avoir trouvées. Les seuls points qu'on puisse lui concéder : c'est qu'il est fort possible que les Tasmaniens ne soient pas tout à fait de même race ou de même civilisation que les Australiens, et représentent une couche antérieure de population, et cela pour qui l'ait contestée, c'est M. Mathew, *Eaglehawk and Crow*, (Londres, des raisons d'ordre géologique (cf Howitt, loc. cit.), et zoologique (absence du dingo, cf. *Transactions of the Royal Society of South Australia*, Mémoire II) et technologique (voir Tylor, loc. cit.).
- ³ Sur ce point nous renvoyons simplement aux travaux des ethnographes ; il y aurait bien des réserves à faire sur beaucoup d'entre eux, mais ils n'en ont pas moins leur valeur : voir Waitz, *Anthropologie der Naturvölker*, IV, 2 ; Brough Smyth, *Aborigines of Victoria*, Melbourne 1875, I, p. LXXX sqq. ; Curr. *The Australian Race*, 1882, I, p. 28 sqq. ; Howitt, *locis citatis plus haut* ; Schotensack, op. cit. ; F. Graebner, « Kulturstadien und Kulturkreise in Australien und Melanesien », *Zeitschrift für Ethnologie*, 1905, p. 410, sqq. Les premiers observateurs avaient déjà noté ces uniformités, surtout linguistiques, voir J. Eyre, *Journey of discovery*, etc., 1835, II, app.
- ⁴ Voir Topinard, *Les Indigènes australiens*, Paris, 1878 ; Helms, « Anthropology » in *Trans. Roy. Soc. South Australia*, 1895, vol. XVII.

Mais cette homogénéité n'exclut pas une certaine hétérogénéité. On a dédaigné dans la civilisation australienne plusieurs courants, plusieurs types ¹. D'autre part on a distingué, presque unanimement et surtout justement en ce qui concerne les phénomènes religieux, plusieurs stades d'évolution ². Le débat porte sur le rang à assigner aux diverses sociétés. Nous-même nous serons obligé d'aborder la question. Mais peu importe en ce moment. Il suffit à notre travail que cette diversité elle-même ne soit pas mise en doute. Il suffit que nous donnions bien ici la sensation que toutes les sociétés que nous allons étudier ne sont ni toutes à un même niveau, ni toutes uniformisées et orientées dans les mêmes voies. Car si, à travers ces variations, nous pouvons arriver à constituer un type de rites oraux primitifs, si nous pouvons en établir la probable universalité pour cette masse de sociétés diverses, c'est que nous aurons touché à un phénomène nécessaire pour des sociétés de ce genre. En même temps, les variations de grandeur, de forme, de teneur, de saveur religieuse même, auxquelles sera soumis ce type de rites, ne seront pas, maintes fois, moins intéressantes à observer que le type général lui-même. Se rattachant elles-mêmes à des phénomènes sociaux déterminés, elles s'expliqueront et, expliquées, serviront à l'explication générale.

Ajoutons que les sociétés australiennes commencent à être parmi les mieux connues de celles qu'on est convenu d'appeler primitives. Non seulement les dernières expéditions de MM. Spencer et Gillen ³, les dernières recherches de M. W. Roth ¹ ont

¹ Nous considérons comme acquis les résultats des travaux de Howitt, sur les types d'initiation, Cf. S. E. A. conclusion p. 618. sqq., de M. Thomas sur les arts nautiques, cf. op. cit. Déjà nous sommes obligés de tenir sous quelque soupçon les travaux de ces mêmes auteurs, si distingués qu'ils fussent, sur les classes matrimoniales, Howitt, *Ibid.* p. 150 sqq. ; Thomas, *The Marriage Laws of Australians*, Cambridge Univ. P., 1906. - L'hypothèse, émise à ce même propos, par M. van Gennep d'une double origine du système de filiation, est sans fondement. *Mythes et légendes d'Australie*, Paris, Maisonneuve, 1906, p. xc. M. Graebner, l'adopte au fond, et sans beaucoup plus de raisonnements, voir F. Graebner, « Kulturschichten und Sozialverhältnisse in Australien, » *Globus*, 1906, I, pp. 323, 373, etc. - Pour nous, il n'y a de démontré que l'existence de ces types et de ces courants. Mais nous attendons plus de la constitution d'une technologie comparée et d'une philologie comparée des Australiens que de travaux qui soulèvent tout d'un coup trop de questions sociologiques encore mal élucidées. On pourra cependant suivre, de façon fort sûre et fort claire, dans le travail de M. Thomas, un certain nombre d'usages concernant les régimes familiaux.

² Frazer, « The Beginnings of Totemism and Religion, » *Fortnightly Review*, 1905 ; Spencer in « Presid. Address. » *Austral. Ass. Adv. sc.*, 1904, VIII, p. 160 (primitivité des Aruntas), contra Howitt, S.E.A. 150 sq. Lang, *The Secret of the Totem*, p. 175 ; van Gennep, *Mythes*, etc. P. LXXX. Cf. Thomas in *Man*, 1904, n° 40 ; 1905, n° 42 ; 1906, n° 42, à la suite de M. Durkheim, sur le « Totémisme », *Année sociologique*, 5 (1902). 8 (1903-1904).

³ *The Native Tribes of Central Australia*, Macmillan, 1899 (dorénavant N. T.), *The Northern Tribes of Central Australia*, Macmillan, 1904 (dorénavant N. T. C.) seront parmi nos principales sources. MM. Spencer et Gillen ont tous deux la fortune d'avoir été considérés comme « complètement initiés » parmi les Arunta (cf. N. T. C. p. xi), et à ce titre ils ont eu accès à bien des spectacles, à bien des traditions, bien des pratiques qui, même pour des observateurs mieux doués qu'eux, seraient restés secrets. Cependant quelque cas particulier que nous fassions de leurs travaux, nous ne les manierons pas avec une foi aveugle. On trouvera plus loin de nombreuses discussions des documents qu'ils nous transmettent. Voici dans quel esprit ces discussions seront conduites. D'abord il nous paraît certain que les Arunta sont et ont été beaucoup plus touchés par la civilisation européenne que MM. Spencer et Gillen ne veulent bien nous l'indiquer. Cf. n. T. p. 12 et Schultze, « Notes on the Aborigines of the Finke River. » *Transactions of the Royal Society of South Australia*, 1891, vol. XIV, pt. II, p. 218. Entre la fondation de la station d'Alice Springs (où va une diligence régulière depuis quelques années, cf. R. H. Mathews, « Notes on the Languages of Some Tribes of Central Australia », *Journ. R. Soc. n. S. Wales*, XXXVIII, p. 420), bien des coutumes ont pu perdre de leur originalité. Voilà pour ce qui touche aux Arunta eux-mêmes. En ce qui concerne les observateurs, eux-mêmes, il y a lieu de distinguer : la connaissance approfondie

été opérées avec toutes les ressources de l'ethnographie moderne ; non seulement, celles que publient actuellement les missionnaires du centre sont dirigées à partir d'un des meilleurs musées ethnographiques ², mais encore les documents plus anciens, de Howitt, publiés d'abord petit à petit, puis repris en masse ³ et complétés, dans une

des faits Arunta semble appartenir à M. Gillen, protecteur des indigènes de la région depuis vingt ans ; et les deux auteurs semblent n'avoir qu'une connaissance peu détaillée des autres tribus, acquise à peu près dans les mêmes conditions pour tous deux. Cependant, si cette étude des Arunta a été extrêmement poussée, d'une part elle ne l'a été que pendant un petit nombre d'années (Cf. les documents que M. Gillen transmet à M. Stirling pour rédiger la section *Anthropology*, IV de la *Horn Expedition*, p. 179 sq.). Elle n'a pas été approfondie également sur tous les points (cf. *Année sociologique*, 2, pp. 219, 221), ainsi nous connaissons à peine treize *intichiuma* sur près de cent qui doivent exister si du moins les principes posés sont exacts, et sans M. Strehlow nous n'en connaîtrions pas les formules. Elle ne porte aussi, vraiment, que sur les groupes d'Alice Springs et des environs. De là les différences notables que nous aurons à noter avec les documents des missionnaires allemands, de la Mission d'Herrmannsburg, sur les bords de la Finke. Elle n'a pas été conduite avec une suffisante sévérité ; MM. Spencer et Gillen semblent s'être fiés par trop aux deux vieillards intelligents avec lesquels ils ont été en rapport (cf. *N. T. C.* p. XIII et R. H. Mathews, loc. cit., p. 420 ; cf. Klaatsch, « Schlussbericht meiner Reise etc. », *Z. f. Ethn.*, 1907, p. 730 ; ils ne se sont pas informés si d'autres qu'eux n'avaient pas déjà commencé et même fort avancé le travail ; ils eussent pu trouver d'utiles secours, philologiques surtout, chez les missionnaires. Cf. H. Kempe, « Grammar and Vocabulary of the Languages Spoken by the Aborigines of the Macdonnell Ranges ». *S. A. in Trans. Roy. Soc. S. Austr. vol. XIV*, pt. I, sq., Cf. Planert (d'après le missionnaire Wettengel), *Australische Forschungen*, 1, *Aranda Grammatik*, *Z. f. E.* 1907, p. 55 sq. ; et Basedow, *Vergleichende Grammatik*, *Z. f. E.* 1908, p. 105 sq., ; car MM. Spencer et Gillen sont aussi mal doués l'un que l'autre au point de vue philologique : ils n'ont aucun système de transcription, exemple : ce que M. Planert, un linguiste de profession, écrit *atua* (homme) en écriture phonétique ils l'écrivent *ertwa*, ce qui ne donne approximativement le son indiqué qu'en vertu des règles de la prononciation anglaise ; ils ne se sont constitué ni un recueil de textes en arunta, ni un lexique sûr ; ils ne connaissent pas les langues des tribus voisines. Nous n'oserions même affirmer qu'ils aient jamais communiqué avec leurs frères arunta autrement qu'en « pidgin English », à plus forte raison avec les autres tribus, Urabunna du Sud ou Warramunga du Nord en particulier. Nous aurons à donner de nombreuses preuves de ce qui vient d'être avancé. - Cela étant, il est d'autant plus à regretter que ces auteurs n'aient pas pris un soin plus exact de nous donner les noms de leurs informateurs, les conditions de chacune de leurs observations, etc. - Nous n'en rendons pas moins hommage au sens merveilleux des faits, des faits intéressants surtout, qu'ont eu ces observateurs. Les travaux anciens et récents des missionnaires Strehlow, *Die Aranda Stämme* (publié par F. v. Leonhardi) *Veröffl. v. Städt. Völkermuseum*, Frankfurt, a M. I. *Mythologie der Aranda und Loritja* (Luritcha de Spencer et Gillen), de Kempe, de Schultze, nous permettent assez souvent une suffisante critique.

¹ M. Roth a publié : 1° *Ethnological Researches among the Aboriginus of Central North western Queensland*, Brisbane, Gov. Print., 1898 (dorénavant, *Ethn. Res.*) ; 2° 8 fascicules de *North Queensland Ethnography Bulletin*, Brisbane, Gov. Pr. 1900-1907 ; ses observations sont plus sèches, plus concises, mais plus sporadiques et dispersées que celles de MM. Spencer et Gillen ; l'explication simpliste (sauf en matière technologique ou proprement ethnographique) y empêche bien des observations. Nous ne savons si M. Roth a vraiment dit à M. Klaatsch (cf. « Schlussbericht meiner Reise », p. 739), qu'il n'avait jamais constaté de totem au Queensland (contra, cf. les textes de M. Roth cités plus loin sur l'appel des animaux par leurs homonymes) ; en tout cas une pareille idée vicie ses observations : le totémisme est en effet une de ces coutumes volontiers tenues secrètes qu'il faut chercher pour trouver.

² Voir Strehlow-Leonhardi, *Die Aranda Stämme*, etc. Francfort, 1907.

³ *The Native Tribes of South East Australia*, Macmillan, 1904, (dorénavant *S.E.A.*) pour les travaux antérieurs que M. Howitt ne mentionne même pas complètement, voir bibliographie in *S. E. A.* - M. Howitt n'a eu une connaissance personnelle et approfondie que des Kurnai du Gippsland ; ses observations furent signalées par M. Fison (alors résident aux Fiji et voyageant quelquefois en Australie) et, indirectement par Morgan, auquel Fison et Howitt signalèrent les nomenclatures de parenté par groupe, et dédièrent leur premier ouvrage, *The Kamilaroi and Kurnai*, Londres, Melbourne, 1875. Mais elles ont été prises plus de vingt ans après l'occupation européenne du pays (N.-E. Victoria) ; elle furent longtemps incomplètes et, par exemple, lorsque M. Howitt

certaine mesure, sont d'une grande valeur. Et certaines parties des vieux livres de Woods¹, de Grey², d'Eyre³ valent les meilleurs travaux actuels. De plus nous commençons tant à l'aide des anciens linguistes que des nouveaux⁴, à nous faire une idée assez exacte de la structure des langues australiennes, des modes de la pensée qui y sont suivis, leurs facultés d'expression. Enfin nous disposons d'un assez grand nombre de textes de mythes et de formules en traduction juxtalinéaire (voir plus chap. III, IV, V) pour que nous soyons assuré que ce travail sur la prière primitive ne sera pas dénué de toute valeur, lorsque la philologie des langues australiennes sera finalement établie.

Ce n'est pas que tous les faits soient connus, ni que ceux qui le sont le soient tous bien. Nous devons encore nous attendre à des surprises. On se souvient de celle que

s'aperçut de l'existence de l'initiation, il dut s'en faire répéter les cérémonies. Voir « The Jeraeïl Ceremony of the Kurnai Tribe », *J. A. I.* XV, 1885, p. 455), de même pour le combat règle, *S.E.A.* p. 344, 345; d'autre part, si elles ont été conduites avec une réelle précision, certains points, la mythologie par exemple, ont été négligés peut-être par force, vu la disparition des vieillards dépositaires des traditions ; cf. *Kamilaroi and Kurnai* 252 ; On *Australian Medicine Men. J.A.I.*, 1883, p. 413). Enfin elles n'ont été prises qu'avec une précision philologique relative, M. Howitt se servant surtout de l'anglais des indigènes (cf. *S.E.A.*, p. 627), et se faisant dicter, traduire à l'occasion, avec un certain soin, un certain sens linguistique, les phrases ou les mots qui l'intéressaient, voir ex. in *S.E.A.*, p. 630, cf. à propos du Kuringal, Yuin, pp. 533, 534. - L'autre tribu que M. Howitt connaît moins bien, est celle des Dieri qu'il fut un des premiers Européens à explorer (cf. Howitt, « Personal Reminiscences of Central Australia », *Inaugur. Addr. Austr. Ass. Adv. Sc.*, Adelaïde, 1907, p. 31, sqq. (Dieri, Yantruwanta, Yaurorka), qu'il revit fréquemment, mais seulement en somme pour compléter ou vérifier les observations, anciennes de Gason ou récentes d'un missionnaire, M. Siebert. - Aux autres tribus du S.-E. de l'Australie, M. Howitt eut un accès plus ou moins direct : celles qu'il groupe sous le nom de Yuin (montagnes du N.-E. de Victoria et S.-E. de la côte des Nouvelles-Galles du Sud), il ne les a observées que déjà bien adultérées par la civilisation européenne (il dut provoquer aussi leurs cérémonies d'initiation cf. « On Certain Australian Ceremonies of Initiation », *J. A. I.*, XIII, p. 410), et n'a eu avec elles, que des rapports plus ou moins intimes, et par l'intermédiaire d'indigènes d'inégale qualification, inégalement interrogés (ainsi M. Howitt n'a pas, à propos des cérémonies d'initiation, appris tout ce qu'il eût pu apprendre de Berak, un vieil indigène que M. Mathews a interrogé depuis, cf. plus loin). Pour toutes les autres tribus, sauf celles des environs de Maryborough, Howitt se servit d'informations de colons plus ou moins liés avec les tribus voisines.

¹ *The Native Tribes of South Australia*, Adelaide, 1875.

² *Journal of Two Expeditions of Discovery into the Interior of Western Australia*, 2 vol. Londres, 1835.

³ *Journals of Expeditions of Discovery into Australia etc. including An Account of the Manners and Customs of the Aborigines*, 2 vol. Lond. 1845 (tribu d'Adelaïde d'après Moorhouse, tribus du bas Murray d'après des observations personnelles prises pendant environ trois ans et après de sérieux efforts).

⁴ Les principaux travaux qui méritent d'être cités sont ceux de Teichelmann et Schürman, *Vocabulary of the Tribes Neighbouring Port Lincoln*, 1834 ; Threlkeld, *A Key to the Structure of the Aboriginal Language Spoken by the Awabakal Tribe of Port Macquarie*, Sydney, 1850, etc. ; An *Awabakal English Lexicon*, *ibid.*, réimprimé avec d'autres travaux de cet auteur et d'autres auteurs (A. Günther, Wiradhuri, etc. ; Livingstone, Tribus de la Wimmera), in J. Fraser, Threlkeld, *A Grammar*, etc., Sydney, 1892, la réimpression n'est ni complète, ni parfaite. - W. Ridley, *Kamilaroi and other Australian Languages*, etc. 2e édit., 1875, n. S. W. Gov. Print. ; Rev. Hey, in Roth, *N. Q. Ethn., Bulletin*, n° 6, « A Grammar of the Ngerrikundi Language » ; Rev. Gale, n° 9, *Bul.* 7, « A Grammar of the Kokowarra and Kokoyimidir Languages », etc. Nous disposons enfin, dans les récents documents des missionnaires allemands, d'un groupe important de textes, Arunta, Loritja, traduits mot à mot (pour les grammaires et lexiques, voir plus haut). Nous ne nous servons qu'avec précaution des travaux linguistiques, désordonnés pour le moins, de M. R. H. Mathews, et des vocabulaires publiés par Brough Smyth, *The Aborigines of Victoria*, II, p. 1, sqq. 310, et de ceux de Curr.

causa l'apparition du premier livre de MM. Spencer et Gillen. Certains savants n'en sont pas encore revenus, et sont pour ainsi dire fascinés par les Arunta. D'autres découvertes pourront également bouleverser un certain nombre de nos idées, et il faut encore en attendre, puisque sur les deux cent cinquante sociétés australiennes que décomptait Curr, en y comprenant des sociétés actuellement disparues, mais en n'y comprenant pas de nombreuses tribus encore ignorées, une trentaine à peine sont connues à des degrés divers d'approximation. Cependant comme les documents de première main, que nous avons pu dépouiller en grande partie, portent sur des sociétés répandues à travers tout le continent et possédant les systèmes d'organisation et de religion les plus divers, les découvertes Possibles ne pourront, pensons-nous, donner des faits entièrement contradictoires à ceux que nous allons étudier. Et d'autre part, quelque diverse et inégale que soit l'autorité des preuves que nous invoquerons, elles sont de provenance si variée et se contrôlent si aisément entre elles que la critique en est, selon nous, facile.

Mais avant de passer à la description, puis à l'explication des formes primitives de la prière en Australie, et, par hypothèse, en général, il nous faut répondre à une objection de principe, à laquelle nous n'attachons, quant à nous, aucune importance, mais qui pourrait nous être spécieusement opposée. De quel droit choisir ainsi parmi les faits de prière ? De quel droit conclure de la prière dans les religions australiennes aux origines de la prière en général ?

Il est certain que la seule manière d'établir méthodiquement que la prière australienne est un échantillon du type originel de la prière serait de faire voir que, de ce genre de formules, toutes les autres formes de prière sont sorties. Ce n'est évidemment pas au cours d'un seul et unique travail qu'une semblable démonstration peut être tentée. Cependant à défaut de cette preuve qui seule serait décisive, des raisons très sérieuses nous autorisent à considérer provisoirement comme primitifs les faits que nous allons étudier. C'est d'abord que nous les observons dans les sociétés les plus inférieures que nous connaissions. Il y a donc toutes chances pour que les faits religieux que nous y rencontrons aient le même caractère de primitivité que les autres faits sociaux. En second lieu, nous verrons que la prière australienne est étroitement liée au système totémique, c'est-à-dire au système religieux le plus archaïque, dont l'histoire et l'ethnographie nous ont, jusqu'à présent, révélé l'existence. Enfin et surtout, nous montrerons que, tout en étant très différente de ce que nous appelons d'ordinaire de ce nom, cependant elle contient tous les éléments essentiels des rites plus complexes et plus épurés auxquels les religions idéalistes réservent cette dénomination. En même temps que, par sa simplicité, sa grossièreté même le rituel oral australien nous reporte évidemment aux premières phases de l'évolution religieuse. On a même peine à concevoir comment il pourrait en exister un qui fût simple. On y découvre tout l'avenir en germe. C'est donc tout au moins une forte présomption que cet avenir en est sorti.

D'ailleurs, il est clair que les résultats auxquels nous pouvons être conduits ne sauraient être que provisoires. Les conclusions de la science ont toujours ce caractère et le savant doit toujours se tenir prêt à les réviser. Si l'on vient à découvrir une forme de prière plus élémentaire, ou à établir que, dans des conditions déterminées, la prière est née d'emblée sous une forme plus complexe, il y aura lieu d'examiner les faits qui pourront être produits à l'appui de l'une ou de l'autre assertion. Il nous suffit pour l'instant que l'analyse n'ait encore rien atteint qui fût plus simple, et, inversement, que toutes les formes plus développées de prières que nous connaissons soient manifestement le produit d'une plus ou moins longue évolution historique.

Livre II

Chapitre II

Y a-t-il des prières en Australie ?

I

[Retour à la table des matières](#)

Sur la question ainsi posée nous nous trouvons en présence de deux thèses contraires. Suivant les uns, non seulement la prière existe en Australie, mais elle a déjà la forme d'une supplication, d'une invocation, d'un appel adressé à une divinité puissante et indépendante, tout comme dans les religions les plus avancées ¹. Suivant les autres, au contraire, les Australiens ne connaîtraient rien qui pût être appelé du nom de prière ². Examinons successivement les documents sur lesquels reposent l'une et l'autre assertion.

¹ Voir Crawley, *The Tree of Life*, Lond. 1906, p. 80. Le P. W. Schmidt semble devoir conclure dans le même sens ses articles sur « L'origine de l'Idée de Dieu », *Anthropos*, 1908, n° 1-4, puisqu'il admet comme certains les documents de Mrs. Langloh Parker que nous discutons plus loin. Cf. Andrew Lang. Préface du livre de Mrs L. Parker, *The Euahlayi Tribe*, Lond., 1905, p. 20; *Magic and Religion*, Londres, 1901, p. 36, sqq.

² « The Beginnings of Totemism », in *Fortnightly Review.*, 1899. « Remarks on Totemism ». J. A. I., 1899, p. 280 ; *Golden Bough*, 2e édit., p. 363, n° 1 (voir les passages cités in *Année sociologique*, 5, p. 212). « Some Ceremonies of the Central Australian Tribes », in *Austral. Ass. Adv. Sc.* Melbourne, VII, 1901, pp. 313-322. - M. Frazer a récemment atténué ces affirmations, et a aperçu les linéaments de ce qu'il appelle prière, c'est-à-dire une oraison propitiatoire, et du

Parmi les informations sur lesquelles se sont appuyés ceux qui croient avoir trouvé en Australie des prières, au sens européen du mot, les unes sont si évidemment dénuées de toute valeur qu'il n'y a pas lieu de s'y arrêter ¹. D'autres plus dignes de foi sont dénuées de toutes preuves ², réduites à la simple assertion, sans un seul texte de formule à l'appui. D'autres qui semblent plus précises, et contenir un commencement de démonstration, sont, au fond, causées par de simples confusions, de simples fautes de nomenclature. A propos de tribus cette fois bien localisées, les auteurs emploient le mot d'invocation, d'adjuration, de supplication, là où ils ne pourraient prouver l'existence que d'un rite oral probablement fort simple. Lorsqu'Oxley ³ nous dit que la tribu de Sydney ⁴ priait, il ne dit rien de net ; lorsque Heagney parle d'adjuration aux esprits invisibles, pour envoûter, de supplication pour fabriquer la pluie, il commet de vraies fautes de langage ; lorsque Peechey ⁵ parle de propitiation et d'invocation à propos de ce qu'il appelle lui-même des « corroborées », c'est-à-dire des danses chantées, « pour la pluie » il abuse du droit d'interpréter. L'emploi d'aucun de ces termes n'est justifié.

Plus importants sont les documents qu'a publiés Mrs Langloh Parker sur les Euahlayi ⁶. Elle parle d'une cérémonie funéraire où aurait été prononcée une sorte de prière à *Baiame*, le grand dieu créateur de toutes ces tribus des Prairies ⁷. On y recommandait l'esprit du mort au dieu, et on le suppliait : de vouloir bien laisser entrer le défunt, fidèle à ses lois, fidèle sur terre, dans son séjour céleste, dans *Bullimah*, le « pays de beauté ⁸ » ; de le sauver de l'enfer, *Eleanbah wundah* ¹. C'est le plus vieux

sacrifice dans les religions australiennes, voir « The Beginnings of Religion and Totemism », in *Fortnightly Review*, 1905, p. 162, sqq., p. 168. Cependant M. Spencer, « Totemism in Australia », *Pres. Addr. Austral. Ass. Adv. Sc.*, Dunedee Meet., 1904, p. 376 sqq., et M. Gillen, « Magic amongst the Natives of Australia », *Austr. Ass. Adv. Sc.*, 1901, Melbourne, VIII, 162, sqq., restent, eux, à leur ancien point de vue.

Nous mentionnons pour mémoire les opinions dubitatives de M. Topinard, *Les sauvages australiens*, 1887, p. 21 ou négatives d'Elie Reclus, *Les primitifs*, 2e édition, p. 231.

¹ Par exemple, celles du nègre Andy, un imposteur, sur toutes les tribus des Nouvelles-Galles du Sud, in Manning, « The Aborigines of New South Wales ». *Journal Roy. Soc. n. S. Wales*, 1892, p. 160, 161.

² Entre autres, Manning (Kamilaroi de l'Est), (Thuruwul), Port-Macquarie, loc. cit., p. 161, en contradiction avec Threlkeld loc. cit., plus loin; Wyndham (Kamilaroi de l'Ouest), « The Aborigines of Australia » in *J. Pr. R. S. N. S. W.*, 1889, XXVIII, p. 36 et 37 (prières à Baiame), mais le document nous semble provenir d'Andy. Cf. Andy dans Frazer, « The Aborigines of n. S. W. », *J. Pr. R. S. N. S. W.* 1889, XVIII, p. 166 ; Wrixen (tribu de Melbourne), dans une discussion sur une communication aux *Proceed. Roy. Col. Inst.*, Lond., 1890, XXII, p. 47 ; le meilleur témoignage de ce genre est celui de Dawson, *The Present State of Australian Aborigines in North West Victoria*, Melbourne, 1822, p. 210.

³ Oxley. *Journal of two Expeditions from Port Jackson*, etc. Lond. 1820, p. 162.

⁴ Tribu de la rivière Barcoo (groupe Barkunji probablement), in Curr, *Austral. Race*, II, n° 107, p. 377.

⁵ « Vocabulary of the Cornu Tribe » (groupe Wiraijuri). *J.A.I.* 1870, p. 143. s. v. *coola-boor*, dieu.

⁶ Yualeai de certains autres auteurs, Nouvelles-Galles du Sud, Riv. Barwan (organisation et langue du type Kamilaroi).

⁷ *Australian Legendary Tales*, Londres, Nutt., 1897, p. x, *More Australian Legendary Tales*, Londres, Nutt., 1899, p. 96. Nous ne sommes pas sûr que Mrs. Parker ait assisté elle-même à cette cérémonie, puisqu'elle dit elle-même dans son dernier livre, *The Euahlayi Tribe*, 1905, p. 89, qu'on lui a affirmé que ce rite aurait été pratiqué « dans d'autres circonstances ».

⁸ *Bullimab* veut aussi dire cristal ; le cristal magique, qui forme les épaules de Baianne, est en même temps la substance céleste et belle par excellence, cf. *Austr. Leg. Tales*, p. 91.

magicien, *wirreenun*, qui, face à l'Est, et la tête baissée, comme toute l'assistance, debout, prononce cette oraison ².

Quelque éclatante que soit l'affirmation de Mrs. Parker, elle nous paraît des plus contestables. D'abord, la nature même du formulaire employé trahit une origine chrétienne, un emprunt au moins indirect au vocabulaire biblique, voire protestant. « Écoute donc notre voix Baiame ³. » Ensuite nous avons toutes sortes de raisons de supposer que la tribu observée est tout au moins dans un état de réceptivité qui l'inclinait à des imitations de ce genre. Elle était en voie de décomposition dès la jeunesse de Mrs L. Parker ⁴ ; elle comprenait des nombreux éléments étrangers ⁵ qui, eux au moins, pouvaient avoir été soumis à une certaine évangélisation ; et puisque notre observatrice grandit, vécut pour ainsi dire parmi eux et ne songea que sur le tard à noter et à publier ses observations, qu'elle ne date pas, tout nous porte à croire que cette description relate une coutume récente, postérieure à l'influence exercée directement ou indirectement par les blancs. On ne peut pas ne pas songer à l'usage européen qui veut que les parents du mort se tiennent en cercle, debout et la tête baissée, lors de l'ensevelissement. D'ailleurs ⁶, ce fait isolé paraîtra encore plus invraisemblable, lorsqu'on se sera rendu compte que la prière *pour* le mort (et non pas *au* mort), est certainement de toutes les formes des rites oraux une des plus raffinées, des plus rares, des plus récentes. Elle n'apparaît même avec certitude que dans le christianisme, et encore dans un christianisme déjà éloigné de ses propres origines ⁷ ; il est donc invraisemblable que les Australienx- aient franchi d'un bond, sans un secours étranger, tous les stades qui les séparaient de ces formes compliquées et sublimes de la prière. Au surplus, rien ne prouve même que cette pratique ait été constamment observée soit avant, soit après les observations de Mrs Parker et nous croyons avoir la preuve que, pendant tout le séjour de l'observatrice parmi eux, les Euahlayi n'ont pas été sans changer de rites funéraires. En effet, dans sa relation de l'enterrement du vénérable Eerin, l'auteur ne nous parle pas d'un rite important qui nous est, au contraire, bien mentionné dans le récit de l'ensevelissement de la vieille Beemunny, une femme, à laquelle pourtant moins d'égards sont dus qu'à la dépouille mortuaire d'un homme. Nous voulons parler d'un rite, bien australien certes, de la mélodie funéraire, chantée sur le tombeau, où l'on évoque tous les noms du défunt, ses totems et ses sous-

¹ Wundah, mauvais esprit dans ces langues. Cf. Vocabulaire de Gunther (Wiraijuri) in Threlkeld (éd. Fraser), *ad. verb.* Nous ne comprenons pas Eleanbah ; mais on voit combien nous sommes près de la notion d'enfer, cf. *Euahl. Tr.*, p. 78. Eleanbah Wundah, grand-feu, mouvement perpétuel.

² *Euahl. Tr.* p. 8.

³ Cf. C. H. Richards, « crying heart », in Vocabulaire Wiraijuri. « The Wiraa-dthooree, etc., Science of Man », *Australasian Anthropological journal* (dorénavant Science of Man.), 1903, VI, p. 320 ; Cf. F. Tuckfield in Cary, *Vocabulary of the Geelong and Colac Tribes*, 1840. *Austr. Ass. Adv. Sc.*, 1898. Sydney, VII, pp. 863, 864 ; tout ceci vient sûrement du *Book of Common Prayer* Anglican.

⁴ Cf. *Euahl. Tr.*, p. 76, existence de nombreux métis, sévérités des vieux *wirreenun* contre la dissolution des mœurs.

⁵ Préface à *Austr. Leg. Tales*, p. III.

⁶ Nous ne nions nullement que, sous l'influence européenne, cette coutume n'ait pu facilement s'installer : certaines idées, propres à ces tribus, la rendaient possible ; en particulier, les relations qui existent entre la qualité d'initié et l'état de l'âme après la mort (voir plus loin, liv. II, chap. V).

⁷ Voir Salomon Reinach, « L'origine des prières pour les morts », in *Cultes, mythes et religions*, Leroux, 1905, p. 316. Peut-être, dans le christianisme, égyptien ou anatolien, ces rites proviennent-ils de sources mystiques, mais il est impossible de dire si celles-ci sont elles-mêmes anciennes ou récentes.

totems ¹. A moins d'admettre, ce que semble faire Mrs. Parker, que le rituel est très différent pour les hommes et pour les femmes ², et que pour les unes il n'était pas fait d'appel à Baiame, pour les autres pas d'appel aux totems, ce qui nous paraît, à nous, invraisemblable. Car, à tout le moins, les deux rites devraient être employés aux funérailles des hommes, s'il n'y avait eu, à des dates déjà anciennes, d'importantes altérations du culte des morts.

D'un second fait, non moins net, de prière à Baiame, Mrs. Parker se porte garante, bien que, à vrai dire, elle n'en ait pas été directement témoin car il s'agit d'initiation et elle n'a assisté à aucune *boomer* ³. Voici en quoi il consiste. Lors de la seconde initiation ⁴, après que le jeune homme a été admis à contempler les figures sculptées sur les arbres, moulées en relief sur le sol et tracées sur le gazon, du grand dieu Baiame et de sa femme Birragnooloo ⁵, après avoir entendu le chant sacré de Baiame ⁶, le jeune homme, nous dit-elle, assiste enfin à la prière qu'adresse à Baiame le plus ancien des magiciens présents (*würmiennes* ⁷). Celui-ci « demande » à Baiame « de faire vivre les noirs longtemps sur la terre, parce qu'ils ont été longtemps fidèles à ses lois, comme le démontre l'observance de la boorah ». « Le vieux magicien répète ces mots plusieurs fois dans la posture, et avec la voix de l'implorant, la face tournée vers l'Est, direction où l'on enterre les morts. » Mais on peut se demander si l'interprétation de ces dires d'un indigène n'est pas un peu forcée par l'auteur, ou s'il ne s'est pas mêlé, dans le premier témoignage lui-même de l'indigène une certaine tendance complaisante. Le langage de la formule est bien biblique ⁸. Il peut se faire qu'il ne s'agisse ici que d'un rite très commun en cette région de l'Australie mais qui ne constitue pas une prière du genre de celle qu'indique Mrs. Parker. Dans toutes ces tribus du centre et du midi des Nouvelles-Galles du Sud, les vieillards procèdent à une sorte de démonstration non seulement artistique, par les peintures et sculptures, et dessins, mais encore parlée, de l'existence du grand dieu, Baiame ou un autre, au ciel ⁹. Il y a même un certain nombre de ces cérémonies d'initiation où un vieillard, ou des vieillards, souvent enterré et comme sur le point de renaître ¹⁰ entre en relations orales avec le grand dieu, il fait, dans sa tombe s'il y a lieu, demandes et réponses, comme s'il était un esprit conversant avec une autre personnalité spirituelle. Dans tous ces cas, si nous sommes bien en présence de prières au sens général que nous avons

¹ *Euahl. Tr.*, p. 85, à moins que le *Goohnai* de l'enterrement du vieil Eerin, *More Austr. Leg. Tales*, ne soit le même que celui-ci, et qu'il n'y ait en tout ceci que des fautes graves de rédaction.

² *Euahl. Tr.*, p. 89.

³ Prononcer à l'anglaise : *Bura*, ordinairement écrit *bora*. Mrs. Parker ne parle des cérémonies d'initiation que par oui-dire, et, de plus, au prétérit : les rites étaient tombés en désuétude au moment où elle recueille enfin ou peut recueillir ses matériaux.

⁴ *Euahl. Tr.*, pp. 79, 80.

Voir les discussions sur ce même texte entre M. Marett, « Australian Prayer, » *Man.*, 1907, n° 2, réponse de M. Andrew Lang, *ibid.*, n° 12 ; réponse de M. Marett, *ibid.*, n° 72.

⁵ *Ibid.*, p. 79.

⁶ *Ibid.*, p. 80, sur lequel voir plus loin, liv. II, chap. V.

⁷ *Ibid.*, p. 79.

⁸ Encore ici nous ne nions pas qu'il y ait eu, dans les religions australiennes, des éléments qui rendaient possible cet emprunt. On en trouvera plus loin certains exemples, car il est certain que les dieux, dans certains cas, sont dits exiger l'observance de la borah (v. liv. II, chap. VI, caractère religieux).

⁹ Quelques-uns de ces faits Howitt, *S.E.A. pp.* 523, 528, 543, cf. plus bas, liv. II, chap. V.

¹⁰ Nous faisons allusion aux rites que nous groupons plus loin sous le nom de *yibai-malian*, liv. II, chap. V, § I, qui se rattachent à la fois au culte totémique de l'initiation, à la donation du nom, et au culte des grands dieux de l'initiation.

fixé, nous sommes loin de cette formule intermédiaire entre un *credo*, une prière dominicale, et un écho du Décalogue, que Mrs. Parker met dans la bouche des vieux sorciers. Au surplus si le rite a jamais existé, il doit avoir été récent, car il n'avait pas encore trouvé sa place dans le mythe, relaté ailleurs, de la première bora, instituée par Baiame lui-même ¹ : ce mythe, fondement de toute la liturgie, ne parle nullement d'un ordre que Baiame eut donné aux hommes de le prier lorsqu'ils serviraient ses lois.

Nous estimons au surplus, toutes ces observations de Mrs. Parker un peu suspectes. Elles ont pu être viciées par une idée préconçue. Car notre auteur pose en principe qu'il ne peut y avoir de peuple ou de religion sans prière ². On sent le danger d'un pareil principe de recherche, qui a poussé Mrs. Parker à accuser certains traits d'un rituel plus ou moins ancien.

La thèse contraire compte parmi ses partisans les ethnographes les plus autorisés. C'est le cas de Curr ³ qui connaissait intimement un assez grand nombre de tribus, du Queensland au Murray inférieur. M. Howitt n'est pas moins radical dans ses négations ⁴. MM. Spencer et Gillen, eux, aggravent en somme, pour toutes les tribus du Centre australien, la thèse de Curr ; ils assurent n'avoir même pas constaté les idées nécessaires à la formation de la prière ⁵, ils certifient le caractère magique de tout le rituel oral aussi bien que manuel des Arunta, et des autres tribus de leur domaine ⁶.

Autour de ces témoins, observateurs de beaucoup de sociétés australiennes s'en groupent d'autres, non moins tranchants, non moins précis : Ed. Stephens, à propos de la tribu d'Adélaïde ⁷, M. Semon, parlant de celles du Queensland méridional ⁸, Mrs. Smyth, décrivant les Boandik du S. W. de Victoria ⁹, Mann, d'après un résident (T. Petrie ¹⁰), qui avait séjourné longtemps dans la tribu de Moreton Bay ¹¹. Enfin, sur les tribus du sud de l'Australie occidentale, nous disposons des précieuses négations d'un évêque catholique, fondateur de la mission de la Nouvelle Norcic : il croit que

¹ *More Austr. Leg. Tales*, p. 94, sqq.

² *Euahlayi Tr.*, p. 80. On trouvera p. 79, la preuve que Mrs. Parker a dû causer de la prière avec ses informateurs indigènes, puisqu'ils lui répondent, comme l'Indien américain faisait à Oglethorpe, que des prières journalières leur paraissaient une insulte à Baiame. Ils lui ont certainement fait les réponses qu'ils croyaient leur être demandées.

³ *Australian Race*, I, pp. 44, 45, « que rien de la nature du culte, de la prière ou du sacrifice n'ait été observé, c'est ce qui est certain ».

⁴ *S.E.A.*, p. 503.

⁵ N. T. C., p. 491. « There is never an idea of appealing to any alcheringa ancestor ». M. Strehlow lui-même qui pourtant affirme l'existence des dieux, *altjira*, n'a pas trouvé de prière chez les Arunta (à la façon dont il entend le mot), voir N. W. Thomas, « The Religious Ideas of the Arunta. » *Folk-Lore*, 1905, p. 430.

⁶ Voir loc. cit.

⁷ « The Aborigines of South Australia. » J. R. S. N. S. W. 1889, vol. XXXIII, p. 482.

⁸ Herbert et Burnett Rivets (groupe de la Dora, Kumbiningerri, etc.) - Cf. R. H. Matthews, « The Toara Ceremony of the Dippil Tribe », *American Anthropologist*, sq. VII, p. 210 ; « The Thoorga Language, etc., in Notes on the Lang », etc., *Journ. of the Roy. Geogr. Soc. Queensl.* XIII, p. 200 ; voir Semon, *In the Australian Bush*, Londres, 1891, p. 230 (nie aussi l'existence de toute religion).

⁹ Dans l'évangélisation, Mrs. Smyth dit que les missionnaires et elle ne rencontrèrent aucun système de culte à renverser. *The Booandik Tribe*, etc. Adélaïde, 1879, p. 33.

¹⁰ « Notes on the Aborigines of Australia », in *Spec. Vol. Proc. Geogr. Soc. Australia*, Sydney, 1865, pp. 76, 77.

¹¹ *Mémoires historiques de l'Australie Occidentale*, traduction de Falcimane, Paris 1845, p. 259.

Motagon est le dieu créateur, bon, et que son idée répond à la primitive révélation ¹, mais il convient qu'il n'était nullement révééré, ni par prière, ni par offrande.

Un symptôme plus grave encore que ces négations succédant à des recherches probablement consciencieuses, c'est que, dans les langues australiennes dont nous possédons des vocabulaires, des lexiques ou des textes, par exemple, des traductions de la Bible, nous ne trouvons rien qui rappelle le mot prière ². Même où l'on en eut besoin, par exemple pour la propagande religieuse, il fallut ou introduire des mots, ou en forger, ou faire dévier le sens de certains autres. Et cela non seulement pour faire comprendre le rite chrétien, mais encore pour transcrire l'ancien testament lui-même. Dans les Évangiles et le Genèse en awabakal écrits par l'excellent Threlkeld, les mots qui remplacent « prier » « prière » sont composés à l'aide d'un thème verbal *wya* qui veut dire simplement parler ³. Dans le vocabulaire *dieri* de Gason, le seul mot qui se rapproche de celui de prière ne signifie qu'incantation ⁴. Le petit lexique du protecteur des indigènes, Thomas, de Victoria ⁵, nous montre les Européens entant simplement le mot « *thank* » sur la langue *bunurong*, *wurnjerri*, etc., afin d'exprimer les « grâces » à la divinité, et créant, pour désigner le vœu, nous ne savons comment, un mot nouveau « *pardogurrabun* ».

Mais ces négations si nettes et ce silence inquiétant du langage lui-même ne suffisent pas à prouver l'absence de toute prière. Il faut en effet compter avec les préjugés des Européens ethnographes, missionnaires et même philologues. Les distinctions ici se comprennent par des confusions arbitraires ailleurs. Même les textes de la Bible où la prière n'était pour l'Hébreu qu'une parole solennelle, un moyen d'accès à la divinité inaccessible hors des formes nécessaires, sonnent aux oreilles d'un missionnaire protestant ou catholique comme d'édifiantes effusions de l'âme. Ni ces négations ni ce silence ne suffisent à prouver l'absence de toute prière.

Le fait que ces différents observateurs n'en aient pas même trouvé de traces, peut tenir à de tout autres causes. Manifestement ils partent du même postulat que les partisans de la thèse opposée. Polir eux, la prière chrétienne, la prière conçue tout au moins comme un commerce spirituel entre le fidèle et son dieu, est le type même de la prière. Sous l'influence de ce préjugé, ils étaient hors d'état d'apercevoir ce qu'il y a de commun entre la prière ainsi entendue et le genre de paroles que l'Australien adresse à ses puissances sacrées familières. C'est d'ailleurs, pour la même raison, que MM. Spencer et Gillen se refusent à voir dans le système des rites et des croyances totémiques une religion proprement dite. Leur conclusion négative manque donc, en l'espèce, de l'autorité qui, d'ordinaire, s'attache à leur témoignage. Pour découvrir la prière en Australie, il faut l'avoir ramenée à ses éléments essentiels, et avoir appris à ne pas voir toutes les choses religieuses à travers des idées chrétiennes.

¹ P. 345, malgré l'interprétation donnée p. 200, du corroboree comme constituant une messe. Cf. *Jalaru* : danse, p. 345.

² Voir les lexiques indiqués ; ex. Teichelmann et Schürmann, in *Willhelmi*. *Evangelische Missionszeitsch.*, Basel, 1870, p. 31. sqq.

³ Évangile selon saint Luc (réédit. Fraser), *Wiyelli-ela*, p. 129, cf. vers. 19, 20, ma parole, mes paroles, *wyellikanne*, *ibid.*, chap. II, vers. 34, p. 34; *ibid.*, ch. III, vers. 21 ; *wyelliela*, en faisant sa prière; *ibid.*, ch. IV, vers. 19, pour annoncer, cf. 7, 10 ; *ibid.*, ch. IX, vers. 29 *wyelliela*, prière (de Jésus) ; *ibid.*, 22, 40, p. 187, *wyella*, prier *ibid.*, vers 41, 42, 43, 45, *wyella*, parler; cf. *A Grammar*, p. 10, sur le sens du mot *wya*, amen : prier, *ewyelliko* ; cf. *A Key to the Awabakal*, p. 112, s. v. *wya*, voir *wyellikane*, quelqu'un qui parle, qui appelle.

⁴ In *Curr*, *Austr. R.*, II, p. 92.

⁵ Ce sont les langues de la rivière *Yarra*, supérieur, *Brough Smyth*, *Abor. Vict.*, II, p. 128, cf. p. 132, bas.

La prétendue indigence du vocabulaire n'est pas plus démonstrative. Ce qu'on voulait faire exprimer au langage, c'est l'idée de la prière, telle qu'on la concevait ; et il est naturel qu'il s'y soit refusé, puisque cette idée était étrangère à l'indigène. Le mot manquait comme la chose. A des hommes imbus d'idées théologiques, élémentaires ou raffinées, comme l'étaient les auteurs de ces travaux linguistiques, il était impossible de franchir l'abîme qui sépare l'idée qu'ils peuvent se faire du langage convenable envers Dieu et du genre de paroles adressées par l'Australien à ses totems, à ses esprits. Les observateurs étaient naturellement hors d'état d'apercevoir ce qu'il peut y avoir de commun entre une prière chrétienne et un chant destiné à enchanter un animal, De là leurs dénégations. Et si le langage est incapable d'exprimer cette idée de la prière que le prosélytisme voulait inculquer, c'est tout simplement que ces langues et ces religions n'étaient pas mûres pour cette forme de prière qu'on voulait enseigner ; mais ce n'est pas à dire que d'autres systèmes de prières n'y étaient pas en usage.

Quels sont ces systèmes de prières ? c'est ce que nous allons démontrer.

II

Les débuts

[Retour à la table des matières](#)

Ce que nous trouvons, ce n'est, - et dans cette mesure il faut faire part à la thèse négative, - à aucun degré, des, prières d'adoration, d'humiliation, d'effusion mentale. Mais il en existe d'un autre genre, d'autres genres. Dans le tissu des cultes Australiens entrent de nombreux rites oraux qui méritent ce nom si l'on adopte la définition suffisamment générale que nous proposons plus haut. On pourra, par la suite, voir comment des rites oraux informes peuvent avoir la nature et les fonctions de la prière sans avoir l'allure morale, la valeur psychologique, la teneur sémantique des discours religieux auxquels nous avons l'habitude de réserver ce nom.

Mais il y a plus, dès les religions australiennes, on peut apercevoir, outre la masse des formes élémentaires, confuses, complexes, des linéaments, des débuts, des essais d'un langage plus achevé. L'institution déjà vivante commence à balbutier suivant des rythmes qui, plus tard, donneront sa mesure à tout le rituel oral. Naturellement tous ces usages ne sont séparés que par des nuances du type général des rites oraux que nous constituerons plus tard. Mais comme sur l'œuf apparaît la tache de sang, le noyau d'où provient le poussin, de même en Australie apparaissent plus ou moins vivement colorées, ici et là, des tentatives de prières au sens européen du mot. Elles nous permettront de comprendre comment a pu naître cette espèce à laquelle les observateurs ou les savants ont cru pouvoir réduire le genre. Elles nous mettront sur

la voie où l'on devra chercher pour trouver les lois d'une évolution. Elles donneront enfin la sensation que, si entre les pratiques orales des Australiens et celles mêmes des religions anciennes, il y a une distance considérable, il existe et il a existé des liens logiques qui relient les deux rituels. Car des faits comme ceux que nous allons décrire eussent été impossibles si le reste du rituel oral de nos primitifs n'avait eu à aucun degré les caractères génériques de la prière, et s'était entièrement réduit à l'incantation.

Nous attribuerons plus tard plus d'importance, toute leur valeur aux rites pour provoquer la pluie. Mais dès maintenant nous pouvons détacher de leur étude celle de quelques documents. On comprend en effet que même à des observateurs intimement liés avec les indigènes, des rites de ce genre aient fait l'effet de véritables prières européennes. Ils expriment évidemment, soit qu'ils chassent la pluie, soit qu'ils la provoquent, le désir, le besoin, la détresse, morale et matérielle de tout un groupe. Les mots y prennent facilement la contenance d'une sorte de vœu, de souhait. Et comme la pluie, l'eau est d'ordinaire conçue comme résidant quelque part, dans un endroit d'où on la fait sortir, les formules semblent adressées à une puissance personnelle dont on sollicite la venue ou l'aide mystérieuse. Il importe de fixer la limite derrière laquelle ranger ces rites et qu'ils n'ont pas dépassée en Australie ¹.

Bunce ² nous dit que ³ lors d'une tempête, à l'arrivée au campement, « un groupe de vieillards se mirent à prier pour avoir du beau temps ; leur prière consistait en un chant mélancolique et continu. Ils continuèrent cet office pendant assez longtemps », mais trouvant que leur bon dieu, pour l'instant, était sourd à leurs appels, ils s'écrièrent : « Marmingatha bullarto porkwadding ; quanthurra - Marmingatha est très maussade et pourquoi ⁴ ? » Malgré la précision des termes, nous ne voyons ici qu'une prière d'un tout autre genre que celui auquel pensait Bunce. Il est clair que dans ce cas il y eut rite oral, des paroles, des phrases ont été chantées. Mais nous n'en avons pas la formule, et rien n'assure qu'elle ait eu un caractère précatif. La suite même du rite paraît plutôt impliquer l'interprétation contraire. Car, constatant leur insuccès, les vieillards « crachèrent en l'air vers l'orage en lui adressant un cri de mépris ⁵ ». Il est donc très probable que les premiers mots adressés à Marmingatha étaient plutôt des ordres que des marques de respect, puisque la même individualité spirituelle est exposée à des insultes. D'ailleurs, même s'il y avait bien eu à ce moment prière, et non pas, simplement, un rite qu'on interpréta de cette façon, on ne pourrait rien conclure du fait. La tribu de Geelong, parquée à ce moment dans sa station de protection, était déjà évangélisée. C'est ce que démontre l'emploi même du mot *marmingatha*, au

¹ A vrai dire il en est peu qui aient été, en général, plus nettement classés par les ethnographes parmi les rites magiques, mais il est inutile d'opposer les erreurs des uns aux erreurs des autres. Cf. plus loin. Liv. III, chap. I, les rites magiques. Pour un certain nombre de ces rites, c'est complètement sans droit. Cf. plus loin, liv. II, chap. II. Mais il est bien probable que ce classement est le résultat d'une tradition déjà vieille en anthropologie, et auxquels les questionnaires, en particulier celui de la Société de géographie de Londres, celui de l'Anthropological Institute, celui même de M. Frazer, ont prêté leur autorité.

² *Australasiatic Reminiscences*, p. 73, cité in Brough Smyth. *Abor. Vict.*, I, p. 127, 128. Bunce est un excellent observateur et connaissait bien la langue.

³ Tribu de Geelong (groupe de Bunurong).

⁴ De cette traduction nous pouvons vérifier le sens de deux mots, à l'aide du vocabulaire de Bunce, in B. S. *Abor. Vict.*, II, p. 134.

⁵ Sur des faits de même genre, voir plus loin. Nous soulignons le mot lui, qui dénoterait que *marmingatha*, c'est non pas une divinité, mais l'orage lui-même.

vocabulaire de Bunce lui-même ¹ : ce mot qui signifiait probablement un père ², un ancêtre, un esprit tout au plus ³, y désigne tout, le personnel, le dieu, les actes, et en particulier la prière, de la religion évangélique.

D'autres rites oraux du même groupe se réduisent encore de la même façon. Par exemple les prières des enfants pour la pluie chez les Euahlayi, sont tout au plus une sorte de ronde magique ⁴. De même lorsque Gason trouva chez les Dieri qu'on invoquait, suppliait Moora Moora, dieu créateur, pour avoir la pluie ⁵, il faisait un simple contresens, et sur la nature de la divinité interpellée, et sur la nature de la formule que nous possédons maintenant ⁶. Il n'y a là que des ancêtres totémiques d'un clan de la Pluie ; et on ne leur adresse que des prières qui ont fort peu affaire avec le système de l'invocation chrétienne ⁷.

Il nous faut donc chercher ailleurs des faits plus nets et plus accusés ⁸. Dans un certain nombre de tribus, tout à fait isolées les unes des autres, le nom des totems ⁹ est prononcé à la manière dont est évoquée dans des religions bien autrement élevées, la personnalité divine. En réalité et en esprit, l'animal auxiliaire est présent à son adorateur. « Chez les Mallanpara ¹⁰ lorsqu'on se couche ou s'endort, ou se lève, on doit prononcer, à voix plus ou moins basse, le nom de l'animal, etc., dont on est l'homonyme, ou qui appartient au groupe dont on fait partie ¹¹, en lui ajoutant le mot « wintcha, wintcha » - où ? où ? (es-tu ?). On doit, s'il y a lieu (c'est-à-dire si l'usage en existe par ailleurs ¹²) imiter le bruit, le cri, l'appel (de l'animal) ¹³. Le but vers lequel tend cette pratique, enseignée par les anciens aux jeunes gens aussitôt qu'ils

¹ B. S. II, p. 141, *marmingatha* : divine, minister, Lord, Supreme Being, orison, a prayer, religion ; *marmingatha ngamoodjitch*, preacher (cf. *ngamoordjitch marmingatha*, p. 145. parson, priest). L'histoire du mot semble avoir été la suivante. *Marmingatha* a été employé au début de la prière dominicale qu'on s'est efforcé d'apprendre aux gens de Geelong, et a fini par désigner tout ce qui concerne la religion évangélique.

² *Marmoonth*, père; *ib.*, p. 141, *marmingatha* doit vouloir dire « notre père ».

³ Cf. à propos de la tribu de la R. Yarra supérieure (autre groupe bunurong) un document de Thomas, in B. S., *Abor. Vict.*, I, p. 466. un marminarta, esprit qui possède un vieillard.

⁴ Mrs. L. Parker, *Euahl. Tr.*, p. 12 Cf. un rite équivalent des enfants chez les Dieri. Gason in *Curr. Austr. R.*, II, p. 92. Voir plus loin chap. V, pour des rites du même genre.

⁵ *The Dyerie Tribe*, Melbourne, 1874, réimprimé in Woods, *The Native Tribes of South Australia*, 1886, et in *Curr* (d'après lequel nous citons), *The Austr. R.*, II, n° 55, p. 66, 68. Cf. Gason à Howitt in Howitt, « The Dieri and other Kindred Tribes », etc., *J.A.I.*, XX, p. 92 ; Gason à M. Frazer, *J.A.I.*, XXIV, p. 175. (C'est aussi Moora Moora qui inspire les rites).

⁶ Voir plus loin, chap. III, § 4.

⁷ Sur la valeur générale des rites pour faire la pluie, un des meilleurs avis est celui du vieux Collins. *An Account of the English Colony of New South Wales*, 2e édit., Lond., 1801, p. 555.

⁸ M. Frazer a récemment signalé un certain nombre de faits que nous classons ici, et bien indiqué qu'ils constituent des débuts de la Prière, même entendue comme propitiatoire, « The Beginnings of Religion and Totemism », in *Fortnightly Rev.*, 1905, II, p. 164.

⁹ Nous laissons de côté la question de savoir si ce sont des totems individuels ou des totems de clan.

¹⁰ Rivière Tully. Queensland n. W. Centr, voir Roth, « Superstition, Magic, Medicine », in *Bull.*, V, § 7, p. 20, 21, M. Roth n'écrivant pas très bien, notre traduction n'est pas aussi littérale que celles que nous donnons d'ordinaire.

¹¹ M. Roth, qui ne croit pas au totémisme, entend ici les classes matrimoniales.

¹² Par exemple dans ce que M. Roth appelle, avec quelque esprit de système, des jeux cérémoniels imitatifs d'animaux, « Games, Sports and Amusements. » *Bulle.*, V p. 8, no 1 ; p. 28, no 64.

¹³ La phrase de M. Roth est épouvantable. « S'il y a quelque bruit, cri ou appel qu'il faille faire en même temps, on peut l'imiter ». Mais on peut à la rigueur comprendre qu'il s'agit d'un usage équivalent à celui du cri de l'animal poussé dans beaucoup de cérémonies totémiques (cf. « Games ; etc. », loc. cit., cf. plus loin, chap. IV, § 3).

sont d'âge à apprendre ces choses, est qu'ils soient heureux et habiles à la chasse, et reçoivent tous les avertissements utiles contre tout danger¹ qui pourrait leur arriver de l'animal, etc., dont ils portent le nom. Si un homme à nom de poisson l'invoque ainsi régulièrement, il aura du succès à la pêche et en prendra bon poids à l'occasion, quand il sera affamé². Si un individu néglige d'appeler le tonnerre, la pluie³, etc., à condition, naturellement, qu'ils soient ses homonymes, il perdra le pouvoir de les faire⁴. Serpents, alligators, etc., ne viendront pas gêner leurs homonymes, au cas où ils seraient régulièrement évoqués (sic) sans donner un avertissement, un signe, un « quelque chose » que l'aborigène sent dans son ventre, un chatouillement qu'il sent dans ses jambes. Si l'individu néglige cette pratique, ce sera sa faute s'il est pris ou mordu⁵ ». « Cette invocation d'homogène n'est pas réputée avoir grande action en faveur des femmes. Si on appelle d'autres êtres (choses et espèces sacrées), que ses homonymes, cela ne donne aucun résultat ni en bien ni en mal⁶. »

Nous aurions volontiers classé avec cet appel au totem, un usage du même genre, d'une autre tribu du Queensland. « On y crie, avant de s'endormir, l'un ou l'autre des noms des animaux, plantes, choses reliées à la division primaire de la tribu dont on fait partie⁷. L'animal ou la chose ainsi appelée avertit, pendant la nuit, de l'arrivée des

¹ Cas remarquable de totems offensifs, le texte doit être, pour être compris, rapproché de celui que nous citons plus loin, et qui l'explique, p. 122, n. 4. Le fait peut paraître extraordinaire, mais ne l'est pas, dans de nombreuses sociétés australiennes. Certains totems sont de nature dangereuse et leur culte consiste plutôt à les conjurer. D'autre part il n'est pas hors de la nature du totem d'être dangereux pour son compagnon humain, en particulier dans le cas de viol des interdictions totémiques (voir sanctions, plus loin, liv. III, chap. IV), même l'âme peut être dangereuse pour l'individu qui la possède, parce qu'elle est extérieure à lui ; ainsi dans la tribu de la Pennefather (Roth. Sup. Mag., p. 29, n° 115), le choi ou le ngai peuvent, résidant dans un arbre, faire tomber leur homme qui y est monté.

² Cas de consommation du totem qui n'a rien à faire avec le sacrement totémique, tel que les Arunta le pratiquent. Est-elle restreinte au cas de disette ? le texte « should he be hungry » le ferait peut-être croire.

³ Il y a un clan de la pluie dans cette tribu, *Ibid.*, p. 9, n° 16. Ce clan semble d'ailleurs avoir parmi ses sous-totems, J'éclair et le tonnerre.

⁴ Faire le tonnerre ? probablement le faire cesser.

⁵ *Ibid.*, p. 40, sect. 150 ; cf. *ibid.*, p. 26, n° 104 (semble être le même fait).

⁶ *Ibid.*, p. 21, sect. 74.

⁷ Rivière Proserpine, Koko-yimdir, Roth, *ibid.*, p. 21, sect. 74. Sur les classes matrimoniales, voir Durkheim, « Origine de la prohibition de l'inceste », *Année soc.*, I, p. 11. De longs débats, entre observateurs et entre théoriciens n'ont rien ajouté à la théorie proposée ou ne l'ont pas vraiment contredite. Nous ne nous y mêlons donc pas. Disons simplement que toutes les sociétés australiennes, sauf un petit nombre, connaissent cette organisation. Elles se divisent en quatre, et, en certains cas huit classes, réparties elles-mêmes entre deux phratries à l'intérieur desquelles tout connubium est interdit. Un individu d'une classe donnée ne peut épouser qu'un individu d'une classe donnée d'une autre phratrie, les enfants étant nécessairement dans une autre classe que celle de l'ascendant dont ils tirent leur filiation (père ou mère suivant les cas, le système des huit classes ayant pour but de tenir compte des deux descendance : dans la phratrie et dans les totems ; voir Durkheim, « Sur l'organisation matrimoniale des sociétés australiennes », in *Année Soc.*, 8, p. 116, sqq. Un bon exposé des faits et des doctrines, surtout fort complet au point de vue des documents, est celui de M. n. W. Thomas, *Kinship Organisations and Group Marriage in Australia* (Cambr. Arch. a, Ethn. Ser, 1. Cambridge, Un. Pr., 1906). La tribu de la Proserpine est, avec les Wakelbura, Pegullobura, la tribu de Port Mackay, etc., parmi celles qui classent les choses suivant les classes matrimoniales. Cf. Durkheim et Mauss, « Classifications primitives », p. 12, cf. plus loin, liv. III, chap. ni. Elle se répartit les choses ainsi :

Kurchilla : arc-en-ciel, opossum, guane de terre, lézard tacheté

Kupuru : « stinging tree », emou, anguille, tortue ;

Banbari : miel, « sting ray », baudicot, aigle-faucon ;

Wungko : vent, pluie, serpent brun, serpent tapis.

autres animaux, etc., durant le sommeil ». Autrement dit, si nous comprenons bien ces obscures phrases, l'animal auxiliaire ¹ veille sur son allié, il l'avertit de tout ce qui pourrait lui arriver de la part des êtres subsumés, classés sous les autres classes matrimoniales. Par exemple, supposons-nous, à un Kurchilla, l'opossum, qui est de cette classe, annoncera dans le même l'arrivée de la pluie, sainte pour le Wungko. Mais nous ne sommes pas sûrs qu'il s'agisse bien là de totems ; car il n'est question ici ni de clans portant ces noms, ni d'un culte adressé, en dehors de ces rites, à ces espèces et à ces choses, parmi lesquelles le vent, la pluie. Cependant il est très probable qu'elles en sont ; dans tout le groupe de tribus voisines, existe précisément un type très spécial de totémisme, où les gens du totem et ceux apparentés de sa classe, ont seuls droit de consommer le totem et les totems de leur classe ², et où les interdictions alimentaires souvent par conséquent les classes ³, la nourriture et le culte étant pour ainsi dire réparties, avec un minimum de coopération entre les deux phratries. Il faut d'ailleurs faire sa part à la tendance, systématique selon nous, avouée en tout cas, qui pousse M. Roth à ne voir nulle part des totems, même là où existent sûrement ⁴ des familles nommées d'après des animaux ou des choses et possédant sur elles un pouvoir singulier.

Le fait quoique rare n'est d'ailleurs pas isolé. Nous trouvons cet usage chez les Parnkalla, de Port-Lincoln (S. A.) ⁵ sous une forme intermédiaire entre celle des deux rites que nous venons de décrire. Le nom des totems" y est crié pendant la chasse ; en cas de succès, tandis qu'on se frappe l'estomac, « Ngaitye paru ! Ngaitye paru ! » « my meat, My meat », traduit Schürmann ⁶. D'autres formules, au contraire, ne semblent pas réservées aux membres du clan totémique, mais à ceux des autres clans qui peuvent chasser l'animal, et auxquels est concédé, par les gens du clan, à l'aide des « distiques de chasse », une sorte de pouvoir sur l'animal chassé ⁷. Elles évoquent aussi les vertus de l'espèce totémique et des charmes qu'elle fournit ⁸. Si bien qu'on dirait que les Parnkalla ont connu des rites oraux du genre de ceux pratiqués par les deux tribus du Queensland, si éloignés d'eux qu'il ne peut être question d'un emprunt.

¹ Nous disons ici animal auxiliaire, parce que, même s'il y a totem, quelque rare que soit ce genre de totémisme en Australie, il est évidemment conçu comme auxiliaire. Au surplus, la différence qui existe entre le totémisme Australien et les autres, sur ce point, a été exagérée, surtout par M. Spencer, « The Totemism in Australia », VIII, *Meet. Austr. Ass. Adv. Sc.*, 1904, p. 80 ; nous l'établirons plus loin, liv. III, II, chap. IV.

² Voir Plus loin, liv. II, chap. IV, dernier paragraphe.

³ Voir sur les Pitta Pitta, *Ethn. Res.*, pp. 57, 58, cf. Roth in *Proceed. Roy. Soc. Queensl.*, 1897, p. 24 ; « Food, its Quest and Capture », etc., *Bull. VII*, p. 31, sect. 102.

⁴ Cf. plus haut, p. 121, n. 2, p. 122, n. 1, et plus bas, chap. III.

⁵ Cette tribu se rattache certainement au groupe du centre australien. Cf. Howitt, *S.E.A.*, p. 111 ; cf. Spencer et Gillen, *N.T.C.*, p. 70.

⁶ Schürmann, « The Aboriginal Tribe of Port Lincoln », in *Woods, Nat. Tr.*, p. 219. Le mot de ngaitye voulait dire totem dans ces tribus et les tribus avoisinantes (appartenant déjà à un autre type de civilisation) et signifiait « ma chair », cf. Taplin, *The Narinyerri* . . . etc., p. 2. Schürmann a donc, en vertu du document précédemment cité, mal traduit, et eût dû dire « ma chair ! ma chair, mon totem ». Peut-être le rite avait-il même un sens fort complexe que nous serons toujours hors d'état de démêler (le mot ni-ngaitye, les prieurs (sic), Taplin, *ibid.*, p. 64, correspondait peut-être à cette pratique totémique).

⁷ Schürmann, *ibid.*, *ibid.*, p. 220, cf. John Eyre, *journeys of Discovery*, II, pp. 333, 334 (tribu voisine d'Adélaïde), semble avoir vérifié ces assertions.

⁸ Cf. Teichmann et Schürmann in *Wilhelmi*, « Die Eingeborenen, etc. », in *Aus allen Weltteilen*, I, 1870, p. 13. - Ces textes sont analysés plus loin, L. II, chap. VI, car ils donnent une bonne idée du conglomérat de formules dont tout ceci est parti. Cf. aussi chap. V, paragraphe 5 pour une explication générale de ces formes du culte totémique.

On peut même voir dans la coïncidence la preuve de la possibilité d'une même évolution, d'une même tendance vers la formation de prières proprement dites.

Les principaux caractères de celle-ci sont en effet déjà rassemblés, d'une manière très sommaire certes, mais déjà empreinte d'une assez forte religiosité. Cette régularité du rite, cette obligation de l'accomplir, chez les Mallanpara, cette émotion divinatoire, que son accomplissement confère à son observateur, cette prescience des rêves qu'elle donne chez les Kokowarra, singularisent même déjà fortement ces rites parmi les autres du rituel australien. Au surplus il ne leur manque aucun des traits généraux que nous avons définis comme étant ceux de la prière ; elles agissent, elles utilisent des puissances sacrées conçues comme intermédiaires, elles font partie d'un culte régulier dans deux cas, réglé dans l'autre. Et pourtant, mesurons quelle distance sépare un rite de ce genre, la mentalité qu'elle révèle, des rites plus élevés. Combien est faible la nuance qui sépare ces invocations des évocations, voire des évocations magiques. Un seul appel, celui des Mallanpara ; fait allusion à cette distance où seront, dans les rituels perfectionnés, situés les dieux, et justement il est d'une concision toute impérative « où ? où ? ». C'est un appel qui est une sorte d'ordre, le dieu vient comme le chien se range à la voix de son maître.

Nous rencontrerons ailleurs de ces rites d'appel du totem. Ils prennent place dans d'autres groupes de pratiques, dans les fêtes les plus importantes du culte australien ¹, et nous aurons à ce moment à mieux marquer leur valeur, et, par un retour, la valeur des faits que nous venons de citer.

Dans tout le reste des pratiques du totémisme australien nous ne trouvons qu'un fait qui puisse répondre assez bien à l'idée que l'on est habitué à se faire de la prière, c'est une seule des formules adressées parmi tant d'autres, au Wollunqua ². Celui-ci est un serpent fabuleux, unique de son espèce ; et qui, pourtant, donne naissance à un clan qui porte son nom et ne se distingue en rien des autres clans totémiques ³ des Warramunga (Centre austr.). Cette prière, les deux chefs du clan la répétèrent lorsqu'ils menèrent MM. Spencer et Gillen, à Thapauerlu ⁴, au « trou d'eau ⁵ », dans la caverne qu'il habite. « Ils lui dirent qu'ils lui avaient amené deux grands hommes blancs, pour voir où il vivait ; et ils lui demandèrent de ne pas nous faire du mal, à eux et à nous ⁶. » Ils lui exposent d'ailleurs qu'ils sont ses amis et associés. Notons combien est symptomatique cet isolement d'une pareille allocution à un être divin. Les rites du clan du Wollunqua qui seraient, d'après MM. Spencer et Gillen, dans toutes les tribus qu'ils observèrent, les seuls qui auraient eu un caractère propi-

¹ Intichiuma, voir chap. III. - Cérémonies totémiques, § 3, 4 et 7.

² Sur le culte totémique du Wollungua, voir liv. II, chap. VI, où nous montrons les caractères religieux de tout le rituel des clans, phratreries, tribus, nations australiennes, et indiquons la possibilité de leur évolution.

³ Les sarcasmes de M. Klaatsch contre les affirmations bien nettes de Spencer et Gillen ne prouvent rien (voir « Schlussbericht meiner Reise in Australia », Z. F. E., 1907, p. 720), - Que ces rites fassent partie non seulement du culte totémique, mais aussi du culte des serpents, des serpents d'eau en particulier, c'est ce qui est évident. Mais ce n'est nullement contradictoire aux observations des auteurs anglais.

⁴ N.T.C., pp. 252, 253, cf. p. 495.

⁵ Nous traduirons dorénavant de cette façon le mot anglais (en l'espèce australien) « waterhole », auquel ne correspond ni notre mot fontaine, ni notre mot source, ni une périphrase comme « puits naturel », etc. Ce sont les excavations normalement produites dans les rocs où sourd l'eau, et où elle reste.

⁶ Cette phrase disparaît du compte rendu de la cérémonie, p. 495.

tiatoire ¹, or parmi eux, une seule formule se ressent du sens général, informe encore d'ailleurs, que prennent toutes ces pratiques ², et cette formule n'apparaît même pas comme parfaitement intégrée dans le culte : elle est occasionnelle, et prononcée devant des blancs, initiés certes, mais étrangers tout de même. En somme le point culminant qu'atteignent ici les formules du rituel totémique dans leur tendance vers d'autres types de prière n'est ni bien stable, ni bien élevé ³.

Reste le culte des grands esprits, des grands dieux si l'on veut. Lui aussi comporte certains rites oraux où apparaît autre chose que des ordres ou des récits, ou des appels.

Chez les Pitta Pitta de Boulia, Karnmari, le grand serpent d'eau, esprit de la nature, initiateur de magiciens, entend de brefs discours ⁴ tout à fait analogues à celui qu'énonçaient les deux chefs du clan du Wollunqua près de la résidence de leur ancêtre direct. Mais Karnmari lui, semble être détaché de tout totem ; il apparaît lors des crues des torrents, et, alors, noie les imprudents. Si on veut procéder sagement il faut parler à Karnmari, et dire à peu près : « Ne me touche pas, j'appartiens à cette contrée. » En somme la parole sert ici à avertir l'esprit possesseur du lieu, à lui demander de passer, et à lui décliner la raison qu'on a de compter sur sa bienveillance. On cause : et l'on demande une faveur : la force du cours d'eau diminue. Cependant il ne faudrait pas exagérer la qualité de cette prière. Elle conjure plutôt qu'elle n'adjure ; elle est plutôt ici un mot de passe à l'usage des gens du pays seuls parents (tels sont les rapports de la gens du Wollunqua avec leur totem) ou seuls amis de Karnmari ⁵. Elle doit enfin être rapprochée de tous les faits de permission demandée aux esprits locaux, totémiques et autres ⁶. Dès que des êtres personnels ou impersonnels se sont assez étroitement attachés à une localité pour en être devenus propriétaires il a fallu agir avec eux Comme avec des possesseurs humains.

Mais les esprits ne sont pas tous restés, chez les Australiens, aussi engagés dans la nature que Karnmari ou Wollunqua. Beaucoup de sociétés, même du Centre et de l'Ouest ⁷, ont réalisé, à des degrés divers, la notion du grand dieu, le plus souvent céleste ⁸. Elles y ont même assez cru pour diriger vers ces dieux une sorte de culte, ou, tout au moins, pour en faire les témoins plus ou moins actifs de leurs rites. L'un des plus remarquables de ces êtres divins et Atnatu ⁹, le dieu de l'initiation ¹⁰ chez les Kaitish, une de ces tribus que MM. Spencer et Gillen réputent même incapables d'un

¹ Cf. N.T.C., pp. 227, 228, 495, 496.

² Sur ce sens du rite, voir Frazer, *Beginnings of Religion*, p. 165.

³ Sur Karnmari, voir Roth, *Ethn. Res.*, pp. 152, 260 ; vocabulaire, p. 198 ; *Superstion. Mag. Med. Bull.*, V, p. 29, n° 118 (cf. plus loin, liv. III, ch. IV, § 5, sur les esprits de la nature).

⁴ *Ethn. Res.*, p. 160, n° 276 ; *Sup. Mag. Med.*, p. 26, n° 104. Ces deux documents sont légèrement différents, mais d'accord sur le fond.

⁵ La preuve de ce sens du rite est qu'on n'ose traverser la rivière si l'on est accompagné (Roth, *Sup. Mag. Med.*, p. 26).

⁶ Cf. plus loin, liv. III, naissance de la formule rituelle.

⁷ Sur cette question du grand dieu, voir plus loin.

⁸ Le fait que ce grand dieu est souvent un totem, ou un ancien totem, ou une sorte d'archétype des totems, ou un héros civilisateur, n'est nullement exclusif de sa nature céleste.

⁹ Voir N.T.C., pp. 498, 499, 344-347. Sur le mythe voisin des deux Tumana (son des churinga : diables), voir p. 421, cf. pp. 499, 500. Le nom d'Atnatu vient d'atna, de l'anus qu'il ne possède pas, mais qu'il perça aux hommes (il existe en Arunta une racine tu frapper).

¹⁰ Son rôle semble être en effet restreint à celle-ci, cependant il fait des intichiurna pour tous les totems (cf. plus loin, chap. VIII, § 6).

pareil culte ¹. Il naquit presque à l'origine du monde et, avec des ancêtres de quelques totems, transforma les choses de grossières et imparfaites qu'elles étaient, en agiles et complètes ; il habite au ciel, avec ses femmes, les étoiles, et ses fils qui sont aussi des étoiles, des *atnatu*, comme lui. De là il voit, il entend les hommes. Il écoute s'ils font bien sonner les « diables » de l'initiation et prononcent bien tous les chants de celle-ci ². S'il ne les entend pas il perce les impies de sa lance, il les tire au ciel ; s'il les entend, il procède lui-même à l'initiation d'un de ses fils. Nous ne savons pas la teneur de ces chants, ni s'ils sont les chants de divers totems, ou ceux de l'initiation proprement dite ; probablement s'agit-il des uns et des autres. Mais si leur caractère efficace est très marqué, il est non moins certain qu'ils sont adressés à un dieu ; que ce dieu n'est nullement une pâle figure mythique, exotérique ; et que ces chants font partie des cérémonies qu'on devait et qu'on doit encore répéter « pour lui ³ ». Dans la plupart des tribus des Nouvelles-Galles du Sud, et d'une partie (n.) de Victoria, (S.) d'une autre du Queensland, les rites d'initiations ⁴ comportent normalement la présence d'un grand dieu ⁵. Or cet être, qui hors de ces cérémonies ne semble être l'objet d'aucun culte adoratoire, est au moins l'objet d'invocations ; on l'appelle par son nom ⁶, on décrit ce qu'on fait pour lui et ce qu'il fait ⁷ ; et à la façon de la litanie, on l'évoque « par ses synonymes ⁸ ». Comme le dit Howitt. « Il n'y a pas de culte de Daramulun, mais les danses autour de la figure d'argile qu'on en a moulé, et son invocation nominative par les hommes-médecins eussent certainement pu mener jusque-là ⁹. » D'autres cérémonies comportent une sorte de démonstration, qui peut être aussi évocatoire : elle est silencieuse celle-là, mais si expressive qu'on peut vraiment la considérer comme un de ces cas, nombreux chez les Australiens, où la religion s'est servie de geste pour remplacer le mot ¹⁰. Au Bunan (N.-E. Victoria, S.-E. N.S. Wales, Yuin) les hommes lèvent les bras au ciel, ce qui signifie « le Grand

¹ MM. Spencer et Gillen démentent malgré l'évidence, qu'Atnatu n'ait rien de comparable avec Baiame, Daramulun, etc., Cf. *N.T.C.*, p. 252, 492. Il est clair, au contraire, que le sens du culte d'Atnatu est infiniment plus religieux que celui du culte des tribus de l'Est : le mythe est parfaitement ésotérique, et il n'y a aucune cérémonie qui réduise Atnatu aux *churinga*.

² Le trait concernant les chants n'est pas mentionné dans la discussion du sens des rites, ni dans le résumé ; mais il l'est dans le mythe « les femmes cessant d'entendre les hommes chanter ». *N.T.C.*, p. 347. Nous pouvons donc considérer comme certain qu'il ne s'agit pas seulement du son des rhombes, mais aussi de toutes les cérémonies et de leurs chants.

³ *N.T.C.*, p. 499. C'est quand il vit que certains de ses fils ne lui faisaient pas sonner les « diables » et ne pratiquaient pas les cérémonies sacrées, en son honneur *for him*, qu'il les précipita sur terre » (mythe inverse de la sanction actuelle, si on ne fait pas régulièrement l'initiation, Atnatu tire au ciel les impies).

⁴ Sur les rites oraux concernant ces grands dieux, voir plus loin, chap. V, rites de l'initiation.

⁵ Sur ces dieux eux-mêmes, voir plus loin, liv. III, II, chap. Mythes.

⁶ Voir Howitt, « Cert. Austr. Cer. Init. », *J.A.I.* XIII, p. 457. « Although there is no worship of Daramulun as for instance by prayer. »

⁷ Cf. plus loin, chap. V, et Howitt, ult. loc., « yet there is clearly an invocation of him by name ».

⁸ Howitt, « Austr. Cer. luit. », *J.A.I.* XIII, p. 454, *S.E.A.*, p. 553, cf. 536, 546 ; « Notes on Songs and Song Makers », *J.A.I.*, XVI, p. 332 ; cf. « Austr. Cer. Init. », p. 555 ; « Cert. Cer. etc. », *J.A.I.*, XIII, 462. « Austr. Med. Men. » *J.A.I.*, XV, p. 460, voir plus loin, à propos de ces synonymes (chap. V, § 2).

⁹ *S.E.A.*, 556.

¹⁰ Cf. d'autres cas, plus loin, chap. IV, chap. V ; voir sur le langage religieux des gestes et même des objets rituels, liv. III, chap. IV (rapports entre les rites manuels et les rites oraux).

Maître ¹ », nom ésotérique de Daramulun. De même au Burbung au cercle d'initiation les Wirajuri font au grand dieu pareille démonstration ².

De pareilles pratiques semblent confinées aux rites naturellement tribaux de l'initiation. Cependant on en rencontre ailleurs. Devant Taplin, les Narinyerri firent une manifestation de ce genre au ciel en poussant un cri, un appel, et les répétèrent à plusieurs reprises. Lors d'une grande battue au Kangourou, après un chant en chœur, les hommes se lancèrent, javelines en avant, vers la fumée du feu où cuisait le wallaby ; ils dressèrent ensuite leurs armes vers le ciel ³. La cérémonie a été instituée par Nurundere, à qui elle s'adresse, et Nurundere est un grand dieu ⁴.

Quelle que soit l'importance de ces faits, ils nous montrent seulement les civilisations australiennes s'engageant vers la voie qui mène à la prière aux dieux, aux grands dieux. La simplicité des formules réduites presque toutes à l'appel du nom, et la portée de ces formules qui évoquent plutôt qu'elles n'invoquent, les rangent vraiment avec les autres formules que nous rencontrerons dans les chants d'initiation, dont elle font partie, ou avec celles du culte totémique, dont elles sont voisines. Ce sont des essais, mais des essais bien informés, pour exprimer, par une phraséologie sommaire, que la divinité est à distance et qu'on veut la faire venir à soi.

Il est bien remarquable que parmi les rites oraux ce soient ceux des magiciens où nous voyions le mieux poindre ce que sera un jour la prière, quand elle aura une autre physionomie que celle que nous allons lui reconnaître en Australie. Comment une institution, dont l'évolution servit tant au développement de la religiosité, peut-elle devoir tant à des magiciens ? Il serait en effet impossible de le comprendre si l'on ne savait, par ailleurs, que les magiciens forment l'élite intellectuelle des sociétés primitives, et sont parmi les plus actifs agents de leur progrès. Or, par deux moments de leurs rites, au moins tels qu'ils les représentent aux laïcs, dans leur corporation, ils rencontraient des éléments qui seront, dans d'autres civilisations, typiques de tout le rituel précélatif.

D'une part ils ont affaire aux grands dieux, dont ils tiennent souvent leur pouvoir. Non seulement ils ont dans leurs inspirations, lors de leurs initiations, des conversations réglées avec eux ⁵, mais encore, dans quelques cas, des demandes à leur adresser. C'est ainsi que chez les Anula (golfe de Carpentarie), nous trouvons peut-être une sorte de véritable prière-demande. Contre les deux mauvais esprits qui inflit-

¹ « Austr. Cet. Init. », *J. A. I.*, XIII, p. 450 (que semble avoir connu et par suite confirmé M. Frazer, *Aborigines of N. S. Wales*, Sydney, 1894, p. 12), *S. E. A.*, p. 528.

² *S. E. A.*, p. 586, R. H. Mathews, « The Burbung of the Wiraidhuri Tribes », *J. R. S. N. S. W.*, XXIII, p. 215 ; *J. A. I.* XXV, p. 109, range au contraire ces rites parmi les rites exotériques faits devant les femmes, quand, soi-disant, Dharamulum (qui est ici un plus petit dieu, car il est fils du grand) enlève les gamins à initier.

Narinyerri Tribe, p. 55. Il est possible pourtant que, vu le grand nombre des Narinyerri présents, ce rite ait été fait à l'occasion d'une congrégation de la tribu, et cette congrégation à l'occasion d'une initiation (sur ces coïncidences nécessaires, voir liv. III, chap. IV, § 3, La fête).

³ Voir plus loin, liv. III, ch. II, Mythes; Taplin, p. 57; *Folklore of South Australia*, Adélaïde, 1879, p. 22.

⁴ . Cf. Hubert et Mauss, « Esquisse d'une théorie générale de la magie », *Année sociologique*, 7, p. 145.

⁵ Cf. Mauss, « Origines des pouvoirs magiques... » ch. III.

gent la maladie, combat un troisième, appelé du même nom, Gnabaia, qui la guérit ¹. Le magicien « lui ² chante de venir et de rétablir le malade ». Il doit y avoir des rites du même genre chez les Binbinga : le magicien a deux dieux, dont l'un d'ailleurs, doublet de l'autre est aussi le double, l'âme du magicien qui porte le même nom que lui ; c'est ce dernier dieu qui a les pouvoirs médicaux, il assiste à l'opération ; et comme, à un certain moment, le Munkaninji va demander au Munkaninji, dieu, l'autorisation de montrer à l'assistance l'os magique cause de la maladie, il est bien probable qu'il y a eu l'appel préalable à Munkaninji, et peut-être indication de l'effet souhaité ³. Est-ce certain ? Il nous semble en tout cas que des formules de ce genre sont nécessaires dans le rite qui, chez les Binbinga et chez les Mara, consiste à appeler, comme chez les Anula ⁴ un troisième esprit, contre les deux esprits maléficients initiateurs des magiciens ⁵. La façon dont un sacrifice sert à acquérir le pouvoir magique lui-même ⁶ nous laisse à penser que les magiciens de ces tribus ont pu parvenir ou prétendre parvenir à des raffinements rituels assez élevés.

D'un autre côté les magiciens rencontraient encore des êtres, assez individuels et sacrés, avec lesquels ils pouvaient et devaient, dans certaines tribus, s'entretenir régulièrement. Ce sont les morts dont ils tiennent aussi leurs pouvoirs. Naturellement, comme, par un retour, les magiciens sont supérieurs à leurs esprits officieux, la plupart de ces rites oraux prennent l'aspect d'évocation simple plutôt que d'évocation. On en trouvera un bon exemple dans l'ancien travail de Dawson, sur les tribus du n. W. de Victoria. Cependant tous n'ont pas une couleur aussi tranchée de formules magiques. Certaines expressions traditionnelles des magiciens ont déjà un sens moins fixé : c'est ainsi que Howitt a donné trois traductions d'une même formule, de *Mulla mullung* (mage de magie blanche), Tulaba l'interprétant, alternativement, comme supplicatoire et comme évocatoire ⁷. Mais d'autres faits sont plus nets. Les Jupagalk (Victoria W.) suppliaient, en cas de danger un ami mort de vouloir bien venir les voir en rêve, et leur apprendre les formules qui pouvaient conjurer le maléfice ⁸. Chez les Bunurong (Victoria, Melbourne), on « conjurait » les Len-ba-moor, les esprits des

¹ *N.T.C.*, p. 502, cf. p. 501, sur le rôle du Gnabaia dans l'initiation ordinaire ; p. 749, il est dit qu'il existe trois Gnabaia, deux hostiles et un bon ; le mythe serait donc exactement le même que chez les Mara et Binbinga, bien que l'organisation de la profession magique soit très différente.

² *N.T.C.*, 502, « sings to bis Gnabaia ».

³ *N.T.C.*, p. 488. Il doit y avoir dans tous ces documents quelque faute d'observation : Mundadji (p. 487), Mundagadji (p. 501, ne figure pas au vocabulaire, p. 754), Munkaninji = munkani (Mara, Anula, p. 754, orthographié mungurni, p. 489). Tous ces esprits portent des noms singulièrement proches, et de celui du magicien, et de celui même du rite (cf. plus loin, le *munguni*, liv. III, chap. II, l'envoûtement).

⁴ Nous ne comprenons absolument pas que MM. Spencer et Gillen aient pu affirmer qu'il n'y a aucune analogie entre les pratiques mara *binbinga* et les pratiques anula *N.T.C.*, p. 502.

⁵ Voir p. 628. Le *munpani* dont il est question est peut-être tout simplement *munkani* : une faute d'impression, une faute d'attention suffirait à tout expliquer. Toujours est-il que les documents de MM. Spencer et Gillen pèchent ici singulièrement au point de vue logique et philologique.

⁶ *N.T.C.*, p. 488.

⁷ Cf. Howitt, in B. S. *Ab. Vict.*, I, 473 ; Fison et Howitt, *Kam. a. Kur.*, p. 220 ; cf. « Notes on Songs and Song Makers », *J.A.I.*, XVI, p. 733, et *S.E.A.*, p. 435. La formule est la suivante :

Tundunga Brewinda nundunga mei murriwunda.

Tundung par Brewin, je crois, par le crochu, par l'œil du propulseur ». M. Howitt l'a traduit (Kam. et Kurn.) par « O! Tundung » ! bien qu'il donnât le sens de Tundung : fibres du « stringy bark tree ». Plus tard il a fait de Tundung un instrumental comme Brewinda. Auparavant, dans Brough Smyth, il avait fait de Brewinda un vocatif.

⁸ *S.E.A.*, p. 435. Cf. à propos des Gournditch Maro, Rev. Stähle in Fison et Howitt, *Kam. a. Kur.*, p. 252, révélation par le mort des prières pour la mort, document critiqué plus loin, liv. III, chap. II.

morts de vouloir bien entrer dans la partie malade et extraire le charme cause de la maladie ¹ ». Le fait est vraisemblable surtout rapproché du rite Anula, que nous venons de signaler ; mais les mots n'avaient probablement pas une forme d'adjuration si nette.

Voilà donc des faits qui prouvent qu'il y a, même en Australie, des prières et des éléments de prière d'un type assez évolué. Nous pouvons maintenant aborder l'étude d'autres types de prières moins proches des types connus. D'une part en effet nous serons sûrs que les rites oraux élémentaires que nous allons maintenant décrire sont bien ceux qui peuvent donner naissance à ceux que nous venons de déceler. Car nous voyons ceux-ci coexister avec ceux-là dans une même civilisation, dans un même rituel. Et nous pourrions aisément rattacher les uns aux prières du culte totémique, les autres à celles du culte de l'initiation. Dans une masse considérable de prières vivantes mais frustes et tout autres que celles auxquelles on réserve d'ordinaire ce nom, nous avons vu naître les noyaux, les germes, se colorer les centres d'où partiront de nouvelles formes de l'institution.

Mais nous aurons encore plus l'impression de la richesse religieuse du rituel oral élémentaire des Australiens, quand nous aurons analysé chacun de ses éléments. Si distantes que soient des prières classiques, les formules du culte totémique ou du culte de l'initiation, celles-ci nous apparaîtront pourtant comme ayant même nature générique et même fonction sociale que celles-là. En même temps, pour nous, nous serons mis à même de tenter une explication de ces formes élémentaires, d'en saisir les conditions et les causes profondes, dans la mentalité des hommes vivant dans des groupements extrêmement primitifs. Alors que l'analyse historique de recueils considérables de prières évoluées n'eussent même pas pu nous mettre sur le chemin des formes primitives, nous sommes déjà sur celui des causes. La voie que nous avons choisie nous conduit à ce but, et à des conclusions sur les facultés que ces formes avaient elles-mêmes d'évoluer, sur les causes qui ont pu nécessiter cette évolution.

¹ Brough Smyth, *Abor. Vict.* I, 462, 463, cf. *Vocab. Green*, ad verb., *ibid.* II, 122. Cf. *Ibid.*, une requête aux oiseaux sur laquelle nous reviendrons, liv. III, chap. I, § Rites magiques.

Livre II

Chapitre III

Les formules de l'Intichiuma

I

Introduction

[Retour à la table des matières](#)

Il nous reste en effet, à décrire et à analyser, un nombre considérable de rites oraux, d'un caractère évidemment religieux et qui sont, non moins évidemment, dirigés vers des êtres considérés comme sacrés. A ces rites, une nomenclature empreinte de théologie refuserait sans doute, le nom de prières ; car elles ne sont ni l'expression d'un état d'âme individuelle, ni celle d'une croyance ou d'un désir. Leur simple transcription fera voir au contraire qu'elles méritent ce titre, pourvu qu'il soit entendu au sens large. Et le nombre même des faits démontrera quelle importance ont ces barbares formules, qui sont la masse, le centre de gravité du rituel oral australien.

Nous ne les étudierons pas abstraction faite des cérémonies dans lesquelles elles peuvent être prononcées. Cette méthode, pour ainsi dire exclusivement littéraire et philologique ne peut être appliquée que dans les rituels très évolués, où la prière s'est

déjà fait sa place, à elle. Même alors il est souvent dangereux d'isoler cette étude. Elle ne peut guère faire apparaître d'autres éléments que les désirs exprimés, s'il y en a, les êtres invoqués quand ils le sont nommément, et quelques-uns des rapports qu'on pense soutenir avec eux. Mais elle ne peut faire ressortir les plus intimes de ces rapports, ni surtout la façon dont agit la parole, qu'on ne peut concevoir que si, dans un rite à la fois manuel et oral, on mesure la place respective faite aux deux fractions de l'acte. L'efficacité du mot, les liens entre l'homme et ses dieux, ces deux phénomènes essentiels de la prière, ne sont plus ceux qu'il s'agit d'expliquer mais les données nécessaires d'où il faut partir, les derniers principes auxquels on puisse remonter.

Un exemple des dangers de cette méthode est le travail, par ailleurs si précieux que M. Ausfeld a consacré à la prière en Grèce ¹. Parmi les questions qu'il néglige - tout le monde a le droit d'en négliger - l'une est précisément celle du sens même de la prière dans ces religions : Or, puisqu'il constate bien que les prières sont avant tout rituels ², il aurait eu le moyen, s'il avait étudié les rapports avec les rites, sacrificiels ou autres, de déterminer la fonction générale qu'a remplie la prière chez les Grecs ; il eût pu la voir, en particulier, se réduire plutôt au vœu [texte en grec] ³, et en somme à exprimer surtout des liens établis, par d'autres rites ou par des qualités naturelles, entre les Grecs et leurs dieux.

Il serait encore plus périlleux de traiter isolément de la prière en Australie, où elle n'est, pour ainsi dire à aucun degré, un rite autonome. Elle ne suffit pas à elle-même. Nous ne constaterons que quelques cas où elle se soit assez détachée des opérations matérielles pour paraître avoir son indépendance. Or dans l'un d'eux ⁴ elle n'a même plus figure de parole, et se réduit à un cri poussé avec une extraordinaire monotonie. La plupart du temps, elle n'est que l'accompagnement d'un autre rite, quelque longs que soient les intervalles de temps qu'elle occupe. Souvent elle n'est qu'une sorte de frange émotive, une expression sommaire des sentiments violents et des pauvres images que supposent des actes brutaux, pénibles et exaltés. Il est donc impossible, ici d'abstraire les actes oraux des gestes manuels qui, quelquefois, sont seuls, et toujours, contribuent à leur donner leur sens plein et véritable.

Il sera donc nécessaire de placer, tout d'abord, les prières australiennes dans leur milieu rituel. Pour les comprendre, il nous faudra, sans autre prétention immédiate, passer en revue les documents qui nous relatent des rites oraux, dans des cérémonies, et tâcher d'y démêler, mais chemin faisant, tous les éléments de prière qui s'y peuvent trouver.

Ce procédé aura l'inconvénient de nous obliger à quelques redites. Nous trouverons dans ces religions bien peu fertiles en variations, des formules de nature identique pour des cérémonies de portées différentes, et, pour des prières diverses, des conditions manuelles invariables. Pour éviter les répétitions on aurait pu être tenté de disposer autrement les faits. Il eût été séduisant, par exemple, de classer tout de suite

¹ « De Graecorum praccationibus quaestiones. » Suppl. Bd. *XXVIII Jahrb. f. Klass. Philol.* Leipz., Teubner, 1903, p. 505, sqq. Parmi les thèses à retenir de ce travail on peut surtout signaler la division des trois thèmes - invocation, partie épique, prière ou demande proprement dite.

² P. 506, chose curieuse la division en « preces rituales », et en « preces quae sine actione sacra effunduntur » n'est pas poursuivie dans le reste du travail.

³ Voir notre compte rendu de W. H. D. Rouse, *Greek Votive Offerings. An Essay on the History of Greek Religion*, 1903, in *Année sociologique*, 7, pp. 296-297.

⁴ Intichiuma du cacatoès blanc chez les Warramunga, plus loin.

les prières suivant leur nature et leurs modalités. Mais il nous a paru préférable de procéder plus simplement, à un inventaire complet des faits, sans leur imposer, pour ainsi dire par avance, un cadre tout prêt. Nous ne ferons donc que répartir les rites oraux suivant les diverses institutions religieuses dont ils sont des prières essentielles. Nous astreignant, par scrupules, à l'étude de tous les documents, nous donnerons ainsi la sensation d'avoir consciencieusement recherché les faits contraires, et de n'avoir pas systématisé de parti pris. D'ailleurs un classement immédiat, nécessairement rigoureux, des formules eût fait disparaître de notre exposé la description de nombreuses connexions qu'il est utile que le lecteur connaisse. En particulier il arrive très souvent que, dans une même cérémonie, se succèdent des prières de sens divergents et de valeurs différentes : les isoler les unes des autres, les retrancher de leur substrat de gestes, serait impossible, et, en tout cas, entraînerait à des erreurs.

Au surplus, nous pourrions, tout au long de la description elle-même, dégager les types principaux. Profitant du fait que tel groupe de peuples a plutôt développé tel thème que tel autre, nous pourrions tout en suivant un ordre historique, géographique, ethnographique si l'on veut, mesurer les identités et les diversités. Ainsi, en même temps nous laisserons in situ, dans leur gangue naturelle, les rites oraux ; et nous réussirons déjà à les classer.

Parmi les cérémonies certainement essentielles aux religions australiennes, nous distinguons trois groupes principaux :

- 1° Les cérémonies totémiques qui ont pour but d'agir sur la chose ou l'espèce totémiques.
- 2° Les cérémonies totémiques qui font partie des rites de l'initiation.
- 3° Les cérémonies de l'initiation proprement dites : circoncision, extraction de la dent, des poils, etc.

Ces trois groupes d'ailleurs forment un système très nettement agencé ; autour d'eux se laissent facilement grouper tout une poussière de rites, cultes des classes, de la tribu, des individus ; et nous n'aurons pas de peine à en démontrer, Plus tard, l'unité générique et l'unité d'origine.

Dans ces trois parties du culte australien, nous trouvons de nombreux rites oraux.

Nous appelons *intichiuma* les cérémonies du premier groupe. Nous conservons le nom que MM. Spencer et Gillen ont emprunté, peut-être même inexactement ¹, aux

¹ M. Strehlow, en effet, *Ar. St., I, p. 4 et ib. n. 5*, rattache le mot à une racine *inti* qui veut dire enseigner; toutes les cérémonies du culte totémique seraient des *intijuma*, des actes d'enseignement (*intijuma* substantif, infinitif verbal du causatif du verbe *inti*) ; toutes rentreraient par conséquent dans les cérémonies totémiques de l'initiation, voir plus loin, chap. IV, où nous adoptons une partie de la théorie de M. Strehlow. - Mais il distingue, parmi les *intijuma*, les *mbatiakuljama* (= mettre en bon accord) qui consistent à rétablir la bonne entente avec les dieux totémiques, et à exciter les espèces à se reproduire, la pluie à tomber, etc., ce qui aboutit tout simplement à rétablir l'*intichiuma* sous un autre nom, et à lui donner un sens plus large et plus religieux. - Nous n'hésiterions pas à nous ranger à l'avis de M. Strehlow si nous n'avions, en général, une certaine défiance pour ses étymologies et si Kempe, *Vocabulary of the Tribes... Tr. R. S. S. Austr. XIV, 2, 1891*, p. 93, n'indiquerait *intitakerama*, to mimic, to speak, qui donne au radical *inti* un sens que ne donne pas M. Strehlow. Voir cependant Planert, « Australische Forschungen », I, *Zeitsch. f. Ethno.* 1907, *Aranda Sprache*, d'après M. Wettengel, p. 151, *inti*.

Arunta du centre australien ¹ et qu'ils ont appliqué à toutes les cérémonies du même genre qu'ils constatèrent dans les tribus voisines, du Nord et du Sud. Nous trouvons en général dangereux d'étendre ainsi le nom d'une institution, qui risque d'être fort spéciale à un peuple, à toute une série d'institutions similaires ou homologues chez d'autres peuples. Mais le mot a, dans la mesure où notre science s'étend, fait fortune, et, à condition de le bien définir, son emploi est sans danger.

Sont les *intichiuma* celles des cérémonies des clans totémiques qui ont pour effet d'agir directement et, dans une certaine mesure exclusivement, sur l'espèce ou la chose totémique. Une pareille définition s'écarte sensiblement des définitions proposées ², mais tout ce qui va suivre la justifiera. On y verra en particulier combien nous aurions tort de suivre nos devanciers en préjugant du caractère magique des rites, ou en ne comprenant pas parmi les fonctions de ce rituel aussi bien les rites qui limitent que les rites qui augmentent l'existence du totem ³.

Pour comprendre le rituel des *intichiuma* australiens nous étudierons d'abord l'ensemble des *intichiuma* des Arunta. Ce sont les plus anciennement et les mieux connus comme tels. Comme ils contiennent, à la fois, Un grand nombre de rites oraux) de portée et de texte assez bien déterminés, et presque toutes les variétés de ces rites, ils fournissent un excellent point de départ. Ajoutons que nous connaissons, mieux que pour toute autre tribu, les conditions rituelles, mythologiques, sociales où sont répétées les formules. Nous continuerons par les *intichiuma* des Warramunga, qui nous montreront une unique espèce de rites oraux formant presque à elle seule, le rituel complet des *intichiuma* de cette tribu, Autour de ces deux tribus du centre australien, nous grouperons les tribus, d'organisation et de civilisation très différentes, qui occupent le reste du territoire australien ; nous montrerons qu'elles aussi possèdent, plus ou moins développée, cette institution religieuse, et que celle-ci comprend, à son tour, des prières de genres équivalents et prononcées dans des conditions équivalentes.

¹ Il est fort possible qu'il y ait, chez les Arunta, plusieurs tribus en tout cas, il y a certainement plusieurs dialectes et plusieurs rituels (cf. plus loin) nous supposons que le mot d'*intichiuma* a pu être employé dans le sens indiqué, par les Arunta du Nord-Est (groupe d'Alice Springs, Tjritja en Arunta, etc., et par groupes voisins, vers l'Est).

² Sur ces définitions et les théories qu'elles accompagnent voir les références citées plus loin.

³ La seule tribu où les pouvoirs du clan totémique aient, d'après un auteur assez superficiel, un caractère exclusivement positif est celle des Piljarri, Paljarri (n. de W. A.) où les membres des clans n'auraient pas d'autre puissance que celle d'accroître le nombre des êtres de leur totem, J. G. Whitnell, « Marriages Rites and Relationships. » *Austral. Anthr. Journ. Sc. of Man*, 1903, VI, p. 41. Mais si le fait est plausible, le témoignage demande confirmation, car on y a impliqué, en somme, un fait grave.

II

Les intichiuma arunta

[Retour à la table des matières](#)

Les Arunta sont, actuellement, la tribu la mieux connue de l'Australie¹. Ils habitent un énorme territoire, dans le longitude, 132° E. Gr.-136° et plus de trois degrés en latitude, 23°-26°. Ils forment une des tribus les plus puissantes qui aient habité l'Australie². Au nombre de plus de 1 200, ils constituent plus d'une centaine de groupes locaux, totémiques. Peut-être sont-ils plutôt une confédération qu'une tribu unique³. Des changements importants dans les dialectes⁴, dans les cérémonies de l'initiation par exemple⁵, dans l'organisation sociale⁶, le fait que l'une des parties au moins de la tribu (celle qui habite la rivière Finke), semble dotée d'une organisation complète, tout cela nous le laisse à penser⁷. Ils n'habitent pas du tout une contrée

-
- ¹ Grâce aux travaux de Spencer et Gillen, et des missionnaires allemands : sur les critiques à leur adresser, voir plus haut.
- ² Les Arunta étaient encore plus nombreux vers 1874, avant l'arrivée d'abord de la petite vérole, puis de la syphilis, puis des euro-picus (voir Schultze, « Notes abor. », etc., *Trans R. S. S. A.*, 1891, XIV, p. 218). La plus puissante des tribus que décrit Howitt, les Dieri, ont, tout au Plus, au début de l'occupation européenne, compté 600 membres, autrefois 230 au moment du recensement de Gason, in *Curr.* II, p. 44. Les tribus très nombreuses comme les Wiraidhuri, les Barkunji (3 000 d'après Teulon, *Curr.* II, p. 189), les Narrinyerri (d'après Taplin en 1842 au nombre de 3 200) sont plutôt des agrégats de tribus. Au surplus il est fort difficile de dire où commence et où finit la tribu en Australie (voir plus loin, liv. III, partie II, conditions de morphologie sociale).
- ³ Cf. les noms d'origine purement géographique des diverses divisions arunta, Stirling. *Rep. Horn Exped.* IV, p. 10. Spencer et Gillen, *N.T.*, p. 9. Même si ces noms n'avaient trait qu'à la répartition des groupes locaux lors des campements généraux de la tribu ou de ses fractions, ils n'en auraient pas moins leur intérêt : bien qu'ils ne désignent que les régions d'où viennent les clans et la façon dont ils se disposent au camp d'après leur direction d'origine, peut-être cette répartition s'opère-t-elle à l'intérieur des phratries qui ici commandent l'organisation du camp tribal (cf. les textes cités : Durkheim et Mauss, « Classifications primitives », *Année sociologique*, 6, p. 53, dans le cas même où cette hypothèse serait vérifiée, ce serait la supposition que nous avons faite à ce moment qui se trouverait, elle-même, corroborée).
- ⁴ Sur ces variations de dialecte voir par exemple Kempe, « Vocabul. » *Trans. R. S. S. A.*, XIV, II, p. I sq. ; les variations du lexique semblent en particulier assez graves, exemple : ultunda S. W. (pierres magiques) = atnongara N.E., etc., Engwura = urumpilla.
- ⁵ Sur ces variations, voir *N.T.*, p. 265. *N.T.C.*, p. 308, 309.
- ⁶ Sur les divisions en 4 et 8 classes, cf. l'amusante contradiction entre les anciens missionnaires, Kempe et Schultze, in *Horn Exped.* IV, p. 50, les documents cités in Durkheim, « Sur le totémisme », *Année sociologique*, 5, p. 82.
- ⁷ Il ressort d'une analyse des documents de M. Strehlow, *Ar. St.*, I, p. 3, n. 5, que les Arunta de la Finke, à eux seuls, se répartissent entre les huit classes arrangées entre deux phratries Pmalyanuka et Lakakia, les territoires entiers. MM. Spencer et Gillen ont pris ces noms propres pour des noms communs, l'un, nakrakia désignerait les gens de la phatrie de celui qui parle, l'autre mulyanuka, celui de la phatrie opposée. Ils ont persisté dans cette erreur dans leur second livre, *N.T. C.*

aussi exclusivement désolée que le pourraient faire croire certaines descriptions ¹. Le pays où ils rôdent est une steppe coupée de dunes et d'espaces rocheux, mais les eaux y sont assez abondantes -, les rivières qui ne parviennent pas à leur ancienne embouchure du lac Eyre ne laissent pas d'être permanentes et poissonneuses ; des vallées plus ou moins larges et encaissées formaient des territoires de chasse fort giboyeux, et les petits oasis du désert ou de la steppe d'excellentes réserves ². Malgré une technologie primitive ³, les Arunta, comme en général la plupart des tribus australiennes, pouvaient donc se maintenir dans un état d'heureuse adaptation à un milieu favorable. Leur vie économique leur laissait des loisirs et ne les poussait ni au progrès technique, ni au progrès scientifique ⁴. De grandes congrégations tribales, voire intertribales, consacrées à de longues fêtes d'initiation ⁵, où de purs festins et de pures réjouissances se mêlaient aux rites les plus sacrés, occupaient des mois entiers. Cela suppose et un sol fertile en grains, en reptiles et en insectes, et des chasses heureuses., et des provisions accumulées.

Dans ces conditions matérielles, les Arunta ont développé et probablement déjà laissé dégénérer ⁶ une organisation sociale extrêmement perfectionnée. D'une part deux phratries, entre lesquelles autrefois, et encore aujourd'hui en principe, se répartissaient les totems ⁷. Ces deux phratries divisées elles-mêmes en quatre et huit classes matrimoniales, suivant qu'on était au sud, au sud-ouest ou au nord de la tribu ⁸, permettaient de tenir compte et de la position des clans totémiques dans les phratries, et de la descendance utérine, et de la descendance masculine ⁹. Du moins

¹ Florissantes stations, à Tempe Downs en pays Loritja, Exped., Horn, IV, p. 7. Schultze, « Tribes Finke R. », Tr. R. S. S. A., XIV, p. 220, 229, nous faisons allusion aux descriptions des premiers explorateurs Giles, Australia Twice Traversed, p. 12, etc. ; et même à celles de MM. Spencer et Gillen, N.T., p. 2 sq ; en réalité les groupes arunta ne résident au désert ou dans la steppe qu'en voyage ou pendant la poursuite du gibier. Le pays est devenu d'ailleurs un pays de stations clairsemées ; mais, en somme il est relativement colonisé, cf. R. H. Mathews, in J. R. S. N. S. W., XXXVIII, p. 420.

² Sur la chasse, la pêche, la cueillette. Voir, outre Spencer et Gillen, N.T., p. 7, sq. N.T.C., p. sq. ; Schultze, loc. cit., pp. 232-234.

³ N.T.C., p. 633 sq.

⁴ Cf. plus loin, liv. III, partie II, § 1.

⁵ L'Engwura, auquel assistèrent MM. Spencer et Gillen dura plus de trois mois pendant lesquels les hommes ne sortirent chasser qu'exceptionnellement. Cf. « The Engwura of the Arunta Tribes », in Trans. R. S. Victoria, II, pp. 221-223.

⁶ Sur la dégénérescence déjà ancienne de ces tribus, voir Schultze, loc. cit., pp. 218, 224-225 (altérations dans l'organisation sociale). Cf. Kempe, Vocab., p. 1, sur la difficulté de causer avec des boys qui n'ont pas été élevés à la mission. Cependant il ne faudrait pas déduire de cette contradiction que l'observation, tant celle de MM. Spencer et Gillen que des autres auteurs, ait été impossible. D'abord l'extrême nomadisme des Arunta les sauve, malgré leurs nombreuses relations avec les Européens, d'une trop forte influence ; et ensuite les ethnographes et les missionnaires ont eu la naturelle prudence de ne s'adresser qu'à des vieillards fort intelligents semble-t-il (cf. N.T.C., préface, p. VIII et R. H. Mathews, ult. loc. cit., p. 420) ; cf. Strehlow, Ar. St., I, p. 1, n. 2, cf. fig. p. 1.

⁷ Cf. plus haut, et Durkheim, « Sur le totémisme », Année sociologique, 5, p. 91 sq. ; cf. plus loin, liv. III, partie II, chap. II, conditions sociales. Nous supposons, pour avertir dès maintenant le critique, que les Arunta avaient, il y a relativement peu de temps encore, une organisation semblable à celle des Mara et des Anula.

⁸ Cf. Durkheim, « Sur l'organisation matrimoniale etc. », Année sociologique, 8, p. 124, sq. Les objections adressées par MM. Thomas, van Gennep et autres tic portent pas, à notre avis du moins.

⁹ Un document trop peu remarqué de Schultze établit que l'enfant avait deux totems celui de son père et celui de sa mère, loc. cit., p. 235, cf. p. 238, pour les *tmara altjira*, le camp de l'Alcheringa, qui est, d'après Schultze, toujours le camp de la mère, de l'ancêtre mythique de la mère ; cf. plus loin chap V : des cérémonies totémiques en cas de perte de sang.

elles remplissaient cette fonction tant que, pour des raisons inconnues, l'héritage totémique qui dut se faire longtemps d'une façon fort régulière¹ comme chez tous les voisins des Arunta², cessa chez eux, de s'opérer d'une façon qui ne fût pas miraculeuse.

Mais, au point de vue du culte totémique, faisons *remarquer* l'importance et le nombre considérable des clans totémiques, MM. Spencer et Gillen nous en énumèrent au moins 62 dans leur premier ouvrage³, 75 dans la liste qu'ils donnent dans leur second⁴. Des mythes recueillis par M. Strehlow, et qui, d'après lui portent exclusivement sur des dieux totémiques⁵, nous extrayons une liste de plus de 99 totems, non

¹ Nous n'adoptons, naturellement, à aucun degré l'hypothèse Selon laquelle la croyance primitive aurait été la foi en la naissance parfaitement miraculeuse sans respect pour les totems, cf. plus loin Liv. III. II. I. pour une discussion. La question nous semble en tout cas vidée par la simple observation que l'on ne comprendrait pas comment on serait arrivé même à la notion de la filiation utérine, cf. *Année sociologique*, 10, p. 229.

² Sauf ceux qui sont exactement de même nation : Ilpirra, Unmatjera, Kaitish (?) (cf. N.T.C., p. 150 sq) et encore ceux-ci sont dans un état moins évolué de décomposition, puisque les totems au moins restent attachés aux phratries. Mais chez les Warramunga et toutes les tribus. du Nord, comme chez les Urabunna et toutes les tribus du Sud, la naissance miraculeuse n'a nullement pour effet une descendance irrégulière des totems.

³ Voir la liste que nous avons donnée, *Année sociologique*, 6, p. 28, n. 2 et comparer avec la liste suivante.

⁴ Cf. N.T.C., p. 768 sq. Arwatja (petit rat); atjilpa (achilpa de N.T. chat sauvage); Bandicout; uknulua (chien); inarlinga (échidna) elkuntera (grande chauve-souris blanche); euro; kangourou; opossum untaina (petit rat); untjipera (petite chauve-souris); wallaby; - arthwarta (petit faucon); ertwaitja (oiseau cloche, cf. 374 où il s'appelle kupakupalpulu, dans un mythe); atnaljulpira (« grass parrot »); impi impi (petit oiseau), irkalanji (faucon brun); chouette atninpiritjira (perruche Pr. Alex.); faisan indigène; inturita (pigeon) podargus; tulkara (alouette); taluthalpuna (poule sauvage); ttippa-thippa (petit oiseau); ertnea (dindon); ullakuperra (petit faucon); - serpent : brun; Arrikarika; Obma (serpent tapis, cf. le nom générique des serpents qui est, Dieri, womma apma, Urabunna); okranina (non venimeux), undathirka (idem); - Lézards : erliwatjera (varanus Gould.); etjunpa (var. sp.); goama (var. varius); iltjiquara (varanus punctatus); dura (nephriurius); lézard juif; lézard Parenthie (var. gigant.) - grenouille (lymnodynastes dorsalis); - poissons : interpitna, irpunga; - tjanka (fourmi boule-dogue); intiliapaiapa (water beetle); fourmi à sucre; untjalka (unchalqua de N.T. une chenille); chenille witchetty; - graines d'herbacées : alojantwa, audaua, ingwitjika; injirra; intwuta; - elonka (fruit de Matsden, sp.); (nous supposons que MM. Spencer et Gillen ont simplement omis de noter Arunta : unjiamba (fleur de l'Hakea); munyera (semence de claytonia balonnensis); tjankuna (une baie); ultinjintja, untjirkna (semences d'acacia); yelka (bulbe du cyperus rotundus).

Les totems aberrants sont : le feu, la lune, l'étoile du soir, pierre (? probablement pierre à tomahawks), soleil, eau (nuage);

Le totem du vent n'est pas mentionné parmi les totems aberrants un certain nombre d'autres totems qui avaient été bien mentionnés dans N.T. ne figurent pas dans le second volume, par exemple arwarlinga (espèce de fleur hakea), p. 444, urpura (pie grièche), p. 404; le plus important des totems ainsi négligés est celui du prunier Akakia. - D'autre part un bon nombre de totems sont orthographiés, peut-être même nommés d'une façon extrêmement différente, par exemple, ulira N.T. p. 439 : dura N.T.C.; le serpent tapis okranina N.T., p. 342 s'appelle obma, N.T.C.; enfin il manque, dans la seconde liste, des totems mentionnés dans N.T.C., exemple latjia (même nom que dans Strehlow), pour une semence d'herbe, p. 731. On remarquera que le nombre des totems de plantes est beaucoup plus grand que dans la première liste.

Un certain nombre sont certainement des sous totems, exemple une petite chenille N.T., p. 301, etc. Cf. plus loin.

⁵ Liste des totems de M. Strehlow. Ar. St. I (ordre alphabétique, ordre de M. Planert).

Alkenenera (espèce de cigale), p. 56, n. 8; alknipata (espèce de chenilles), p. 84; antana (opossum), p. 62; ara, aranga (kangourou, aranga de Sp. G., p. 2, p. 6, etc.); aroa (euro), p. 29, p. 59; arkara (sorte d'oiseau blanc), p. 67, p. 73; arkularkua (espèce de chouette coucou, Podargus), p. 8.

Eritja (irritcha, de Sp. G., aigle), p. 6, p. 45, etc. ; eroanba (grue blanche), p. 76.

Ibara (grue à bandes grises et noires), p. 19, p. 75, p. 82 ; ibiljakua (canards), p. 11, p. 74 ilanga (petit lézard), p. 81 ; ilia (émou, erlia de Sp. G.), p. 6, etc. ilkumba, ilbala (espèces de buissons, p. 67 ; ilbala (ilbula ? tea tree), p. 98 ; iltjenma (écrevisse), p. 46, n. 19, imbarka (centipède), Taf. IV, n° 5 : inalanga (inarlinga de Sp. G.) (echidna), p. 6, 8, etc. ; injitjera (grenouille), p. 52 (cf. inyalanga de Sp. G. pour le totem précédent et celui-ci) : injitjinjitja (petits oiseaux noirs), p. 91 ; injunanga (larve du gommier), p. 85, p. 11 (mais il y a ici une négligence de M. Strehlow) ; injikantja (gomme empoisonnée ? Giftdrüse ?) ; intjira (lézard noir), p. 60 ; inkaia (petit bandicout), p. 66, p. 76 ; inkenikena (oiseau de proie, probablement totem Loritja), p. 45 ; inkalentja (petit faucon), p. 81 ; iwuta (wallaby), p. 57 (cf. Sp. G.N.T.C., p. 768 ; autres noms de wallaby totems, peut-être d'autres espèces, luta, putaia) ; irbanga (irpunga, Sp. G., poissons de toute espèce, un des tares totems génériques connus), p. 46, n. 19 ; irkentera (chauvesouris, Sp. G. elkuntera) ; irkna ou jelka (yelka, Sp. G., ignames), p. 87.

Ulultara (perroquet), p. 78 ; ulbatja (perroquet), p. 78 ; ulbulbana (chauve-souris), p. 46 ; ultamba (abeilles), p. 67 ; urartja (rat), p. 46 ; urbura (petit oiseau du genre de la pie, craticus nigricularis Gould), p. 2, 19 ; urturta (urturba, table VIII, fig. 2, petit faucon), p. 39 ; utnea (espèce de serpent venimeux), p. 48, n. 2, p. 18, p. 94, p. 28.

Kelupa (long serpent noir, venimeux), p. 29, 50 ; Kulaia (autre serpent), p. 78, 57 ; Kutakuta (ou Kulukutu, petit oiseau de nuit rouge ; l'individu kurtakurta de Spencer et Gillen, N.T., p. 232 sq., cf. ib., p. 651 est évidemment le même), cf. p. 20, cf. p. 53, ri. 4 (Loritja) ; knarinja (long serpent non venimeux), p. 50 ; knulja (uknulia de Sp. G., N.T.C., p. 768, chiens), p. 27, cf. p. 39 ; kwaka (espèce de Podargus), p. 67, n. 4 ; kwalba (rat marsupial gris), p. 66 ; kweba (autre espèce du même animal ?), p. 78.

Nkebara (cormoran), p. 46, p. 74 ; ngapa (corneille, corvus coronoides), p. 76, p. 6 ; nganka (corbeaux, identiques à ngapa ?), p. 58 ; nguratja (long serpent venimeux, p. 29).

Tjilpa (chat sauvage, Achilpa de Sp. G.), p. 9, etc. ; tjilpara tjilpara (thippa thippa de Sp. G.) (tout petit oiseau, ailes vertes, ventre rouge), p. 37 ; tjunba (varanus giganteus, lézard géant, echunpa, etjunpa de Sp. G.), p. 6, p. 79.

Ntjuara (grue blanche), p. 8, p. 90 (autre identification) ;

Pipatja (espèce de chenille), p. 84 ; jerramba (yarumpa de Sp. G., fourmis à miel), p. 82.

Tangatja (larve des chenilles du bois de fer), p. 86 ; tantana (héron noir), p. 76 ; tekua (espèce de rat), p. 46 ; terenta (grenouille), p. 81, p. 99 ; tokia (souris), p. 46 ; tonanga (larve comestible d'une fourmi, tab. I, 1 ; titjeritjera (compagnon de berger, Sauloprocta motacilloïdes).

Tnalapaltarkna (espèce de héron de nuit), p. 76 ; tnatata (scorpion), t. III, 2 ; tniatja (sorte de larve qui vit sur le buisson tnima), p. 86 ; tnunka (rat kangourou), p. 8, 59, 64, 65 (atnunga de Sp. G.), tnurungatja (chenille witchetty, udnirringita de Sp. G.), p. 84.

Palkanja (martin-pêcheur, exemple : Halcyon spec.), p. 77 pattatjentja (pie de vase, petit oiseau du genre de la pie), p. 28 putaia (wallaby, alias luta, alias aranga), p. 9, 65.

Maia maia (grande larve blanche qui vit sur les buissons du genre udnirringa de Sp. G., tnurunga de Str.), p. 84 ; maljurkarra (femelle du rat marsupial ?), p. 99 ; manga (mouches, générique ?), p. 49 ; mangarabuntja (les hommes mouches ?), p. 61, 96 ; mangarkunyerkunja (lézard gobe-mouches), p. 6 ; manginta (une espèce de chouette), p. 67 ; milkara (une espèce de perroquet vert, tache jaune sur la tête, Calopsitt. Nov. Holl.), p. 79 ; mulkamara (mouche à viande), t. III, n° 1 ; *mbangambaga* (souris porc-épic), p. 86.

Wonkara (espèce de canards), p. 2.

Rakara (espèce de colombe rouge), p. 10, 67, 69 ; cramaia (espèce de lézard), p. 80 raltaralta (espèce de petit poisson, Nematocitris tatii), p. 47, n. 3 crenina (espèce de serpent, quatre pieds de long, non venimeux), p. 48, n. 2 ; rebilanga (grand oiseau blanc), p. 73.

Lakabara (faucon noir), p. 8, p. 97 ; lintjalenga (faucon gris), p. 8 ; luta (espèce de wallaby), p. 9, 64 ; ltjetjera (espèce de lézard réputé à moeurs dissolues, iturkavara, ayant des boutons, cf. *nephriurus*, p. 11, n. 2, cf. Sp. G.N.T., p. 8, etc.).

Les totems aberrants que cite M. Strehlow sont l'eau, kwatia (quatcha de Sp. G.) avec son sous totem, grelon, tnamia (p. 26) ; taia (la lune), table II, 2 ; latjia, les semences, p. 76 ; ratapa (erathipa de Spencer et Gillen, le enfants), p. 87, p. 80, cf. tab. IV, 3. Ce dernier est ou un sous totem du lézard ramaia (dans Sp. G. du lézard echunpa), p. 80, ou bien, peut-être, dans d'autres sections, un totem indépendant. Il y a d'ailleurs, à l'existence de ce totem des causes que nous indiquerons plus loin. Enfin vient le feu, p. 90.

Un bon nombre de ces totems nous apparaissent comme des sous-totems des autres, voir plus loin ; cela est évident dès maintenant, des totems de la mouche, voir la liste sous manga, etc.

compris un grand nombre de sous totems. Ce qui suppose en moyenne, une dizaine d'individus par clan totémique ; et comme certains sont très nombreux, d'autres clans réduits à quelques unités, voire à l'unité¹ ; comme au point de vue spécial des intichiuma chaque clan a son intichiuma², on voit d'ici l'extrême complexité de ce culte. Comme enfin, dans le cas où le clan est nombreux, chacun des groupes locaux a son intichiuma³ et qu'il peut y avoir plusieurs intichiuma par clan⁴, il est raisonnable de supposer que nous ne connaissons qu'une faible partie de ce rituel. Il y a à peine une quinzaine d'intichiuma, sur plus de cent cinquante dont nous ayons les formules et les rites. Mais, malgré une extrême variété dans la spécialisation, ce rituel, comme on va voir, est d'une extrême uniformité⁵. D'autre part, les clans si nombreux qu'ils soient, sont en rapports si étroits les uns avec les autres qu'ils forment une société religieuse des mieux organisée. De ceux que nous connaissons nous pourrions avec quelque sécurité conclure aux intichiuma que nous ne connaissons pas, ou à ceux que nous ne connaissons que par induction⁶ ou par leur mythe⁷.

Le plus ancien document détaillé sur les Arunta nous donne une excellente description de l'intichiuma et de ses formules, des fêtes et des chants *tjurunga* comme Schultze les appelait⁸ ou, comme il traduisait, « de prières pour les substances alimentaires⁹ ». Même il réduisait à des intichiuma toutes les cérémonies du culte totémique, qui pour lui se rapportaient toutes « exclusivement à la nourriture » et au

On remarque l'extrême divergence entre cette Este et celle de Spencer et Gillen ; mais il n'en faut pas tirer argument contre cette dernière. Les observations portent en effet sur des portions de la tribu Arunta suffisamment séparées pour que les totems et les rangs des sous-totems soient totalement différents (voir liv. III, caractère familial des mythologies).

¹ N.T., p. 9.

² N.T., p. 169.

³ N.T., p. 11, p. 169.

⁴ N.T., p. 119, p. 267, cf. intichiuma de la pluie, plus loin.

⁵ Cf. N.T.C., préface, p. XIV. Ces cultes finissent même par ressembler à ceux de confréries, c'est le cas, quant à nous du clan des chenilles witchetty, cf. plus loin ; nous disons confrérie à cause du recrutement miraculeux du clan qui a cessé d'être héréditaire. N.T., p. 11, cf. plus loin. Nous avons intentionnellement développé ce trait de l'organisation religieuse parce que nous la faisons ainsi apparaître, comme elle est : comme quelque chose d'à la fois très évolué et très dégénéré, quoiqu'elle ait admirablement conservé des traits très primitifs. Nous réagissons ainsi contre la tendance qui pousse à faire des Arunta les représentants les plus purs de la civilisation australienne, et contre celle qui, les situant au contraire à une extrémité de l'évolution de cette civilisation, ne laisse pourtant pas de les considérer comme le type même de cette civilisation (sur ces points, cf. L. III, ch. I, conditions sociales). Nous croyons que parmi les sociétés australiennes ils constituent une des plus singulières exceptions. L'espèce de fascination qu'ils exercent actuellement sur la science des religions et la sociologie, provient simplement d'une sorte de mode scientifique, et aussi de l'abondance des documents qui les concerne. Cette abondance a rompu, en quelque sorte, en leur faveur, le sage équilibre critique.

⁶ Par exemple, les intichiuma du bandicout, N.T., p. 205, 206 de la chrysalide longicorne, idnimita, ibid., p. 206 du bulbe irriakurra ibid. ; du prunier Akakia, N.T., p. 205 sont supposés par le fait que nous connaissons leurs sacrements totémiques qui ne peuvent que faire suite à un intichiuma.

⁷ Intichiuma du feu. Cf. plus loin; intrichiuma de la pluie.

⁸ « Abor. Finke. » R. Tr. R. S. S.A., 1891 XII, p. 218.

⁹ Ibid., p. 221. A ce moment les missionnaires, cf. Kempe, Vocabul, ad verb. ; a corroborée, tjurunga, être fort, p. 50 ; comprenaient parfaitement le sens du mot tjurunga (churiña de Stirling, Horn Expedition, IV, p. 77, 78, churinga de Spencer et Gillen) et savaient qu'il désignait le sacré, la cérémonie sacrée, le chant sacré, et les churinga qui y étaient employés, dont ils savaient parfaitement l'usage, cf. Schultze, p. 244. On peut dire que la confusion qui régnait alors dans l'esprit des observateurs, entre les intichiuma et les autres cérémonies tjurunga n'était pas aussi loin de la vérité que l'excessive distinction qu'ont introduite MM. Spencer et Gillen.

moyen de l'acquérir ¹. Dès ce moment la nature des chants, et les conditions rituelles où ils étaient répétés, étaient connues.

En premier lieu, Schultze marquait très nettement le caractère religieux de la cérémonie ². Puis il notait bien qu'elle était la propriété, en totalité, formule, objets et manuels opératoires compris, non d'un individu mais d'une sorte de prêtre, travaillant au nom d'un clan, et pour l'ensemble de la société, des autres clans ³. Enfin il établissait en règle générale que, quelque prééminente que fût la place du chef, propriétaire de la cérémonie, celle-ci n'en avait pas moins un caractère collectif, et supposait un auditoire qui, par son chant, sinon par ses danses, déléguées à des acteurs, prenait part active à la cérémonie ⁴.

Voilà bien établie la nature de la cérémonie et les conditions religieuses, essentiellement pratiques, essentiellement collectives, où sont répétées les formules. Voici maintenant ce qui concerne la formule elle-même.

D'abord elle est nettement musicale, rythmique et méthodique ⁵. c'est un chant. Ce chant, ou bien, sert à accompagner la danse d'un acteur ou d'un petit nombre de mimes, ou bien, après qu'il a accompagné la danse mimée, et s'est ainsi acquitté de sa fonction, il se continue indéfiniment, sur le même rythme plus ou moins précipité, sur le même thème transporté tout au plus d'octave en octave et de quinte en quinte ⁶. Fortement lié au rite manuel, auquel il est asservi, puisqu'il n'a d'autre fonction que de le rythmer et de le diriger, il peut se poursuivre, tel un geste stéréotypé quand la danse de l'acteur fatigué cesse. Et encore, d'après Schultze, nous pouvons induire que la mesure que l'on continue à battre avec les bâtons de musique (*tnuma*) constitue au moins un geste rituel. Le rythme, la métrique de la formule proviennent de la destination dramatique.

Mais quelquefois le rite oral peut, nous avons déjà vu des exemples de cet usage dans les appels au totem, se réduire à un cri ⁷, le cri de l'animal représenté ⁸. Dans ce cas il se réduit encore plus nettement à un geste, à un bruit rythmique soit qu'il imite le rythme, naturel dans ce cas, du chant de l'oiseau ⁹ ; soit qu'on le répète par intervalles, après des pauses régulières, marquant un pas unique, mesuré. Il est très remarquable que MM. Spencer et Gillen ne nous aient rien dit de ce rôle du cri dans les fêtes arunta ¹⁰.

¹ Ibid., p. 245.

² Ib., p. 241. « Worship or more correctly idolatrous service. »

³ Ib., p. 243, les visites au profit d'autrui, p. 241, 242, p. 244, propriété de la formule et du rite.

⁴ Ib., p. 221, p. 243. Malheureusement, Schultze n'avait pas distingué entre les corroboree ildada (altherha de Spencer et Gillen) et les cérémonies du culte totémique, de telle sorte que sa description s'applique aux unes et aux autres alors qu'il a certainement vu des cérémonies distinctes, p. 243.

⁵ Ib., p. 243, 221, p. 244.

⁶ Ex., du fa supérieur, au la, et de là au mi inférieur puis reprenant au fa supérieur.

⁷ Ib., p. 245.

⁸ Il est clair qu'il ne peut y avoir vraiment imitation que dans le cas de totems animaux. Nous constatons pourtant des imitations vocales du bruit du tonnerre, du vent, etc. (Cf. plus loin, et Livre III, II, chap. III. les langages de la nature), car tout crie et parle.

⁹ Voir plus loin, intichiuma de la pluie, imitation du pluvier.

¹⁰ C'est peut-être au cri que Schultze fait allusion, quand il parle du Caractère « monosyllabique » des formules. Mais peut-être n'est-ce pas seulement au cri animal qu'il pense mais aussi aux interjections rituelles. (Cf. plus loin Livre III, II, ch. III. - conditions rituelles - Les interjections religieuses.)

Le cri est nécessairement monotone. Il est indéfiniment répété : il finit par être une sorte d'habitude de la voix ¹. La modulation cesse même d'être libre ; les variations sont impossibles. Aussi le cri n'est guère qu'un geste, une manière de plus de mimer l'animal; il n'est plus que la frange vocale de l'acte.

Mais il ne faut pas exagérer la distance qui sépare le cri de la formule ; celle-ci n'est guère plus longue qu'un cri ; ses valeurs musicales et ses temps ne varient que faiblement. Le pas de danse est lui-même si monotone qu'il impose la monotonie. Et lorsque le chant cesse d'être dansé, il ne change ni de forme, ni de rythme, ni de thème, ni de fonds. La répétition est essentielle au chant *tjurunga*, d'après Schultze, comme au cri ².

Il est regrettable que le missionnaire allemand n'ait pas donné de description complète d'un intichiuma déterminé et se soit borné à la description générale et à l'indication du sens des rites. Pour lui ce n'est qu'un mime accompagné d'un chant ³. Mais du moins il nous donne de précieux détails sur les formules et leur signification.

Il note d'abord fort bien leur simplicité. Ce ne sont d'après lui que quatre à cinq mots, arrangés suivant la pauvre syntaxe de ces langues, qui changent rarement ⁴, et, ce ne sont, même lorsqu'il n'y paraît pas, que l'expression d'un souhait ⁵, une prière. L'une des formules citées rappelle ces cris que nous sommes précisément, et par purs préjugés habitués à prêter aux sauvages ; la voici :

<i>Galbmantalanta</i>	<i>janiau</i>	<i>gatitjalanta</i>	<i>janiau,</i>
Miel beaucoup	oui oui	beaucoup beaucoup	oui oui ⁶

Si cette phrase peut signifier bien des choses ⁷, à coup sûr son trait dominant est d'exprimer brutalement, par de simples substantifs, pronoms, adverbes, interjections, un désir d'une extraordinaire intensité et aussi une satisfaction anticipée comme en témoigne l'enfant à la vue de l'objet de son désir, satisfaction qui rend l'objet aussi présent que s'il était définitivement possédé. En somme, non seulement le désir mais encore l'effet moral du rite sont immédiatement ressentis et exprimés. Les autres formules citées et traduites par Schultze ne seraient pas aussi claires s'il ne les

¹ Ib., p. 221.

² De là, dans sa description, comme dans les travaux de Spencer et Gillen, l'emploi inexact du mot « burden » refrain, pour désigner la répétition collective du chant formulaire. Nous signalerons, chaque fois que nous en aurons l'occasion, les cas où il y a refrain ou chœur répondant à un soliste.

³ Ib., p. 221, 243.

⁴ Ib., p. 221, cf. plus loin sur l'allitération dans les chants totémiques, Ch. IV.

⁵ Ib., p. 221, 243.

⁶ Ib. Formule 4, p. 244, talanta, terenta est un suffixe de quantité, Nous faisons remarquer l'équilibre métrique des deux membres de la formule dont les cinq dernières syllabes sont identiques, de son et de sens.

⁷ Elle peut en effet se rapporter à l'expression du souhait, mais elle peut aussi décrire une certaine quantité de miel représentée symboliquement par un churinga (cf. dans l'intichiuma de la fleur Hakea. N.T., p. 184, la pierre qui représente une masse de fleurs), ou une quantité de miel qui existait dans le passé (cf. plus loin sur les multiples sens de la formule).

commentait. L'une a l'air de n'être que le résumé aphoristique, une sorte de rubrique musicale d'un mythe ; c'est le *tjurunga* de l'oiseau *Lambulambila*.

Lambulambila

laintjirbmana

Le (nom de l'oiseau) est sur l'eau qui est sur la montagne ¹

Les deux autres qui font partie du *tjurunga*, de la fête de l'émou, expriment l'existence actuelle de quelque chose du passé, mais d'un de ces passés tout concrets tout proche, comme les traces que trouve le chasseur. Ils décrivent une piste de gibier, c'est-à-dire un endroit où la bête vient de passer, d'où elle vient de partir, un point d'où l'on peut sentir qu'elle existe, une voie où on est sûr de l'atteindre.

Tijatitjana

jala ramana

Gros émous

beaucoup de traces ²

Magatjagatjana

werilankana

D'innombrables émous

ont été ici ³

Les deux vers évidemment se répondent : non seulement leur répétition continue, mais encore leur coupe métrique et leur équilibre rythment leur emploi. Schultze disait à leur propos ⁴, « toutes ces fêtes ont exclusivement rapport à la nourriture ou à l'acquisition de celle-ci ; on y décrit d'où sont les divers objets (d'alimentation), les émous, les poissons, etc. ; en quel nombre et de quelle grandeur ils étaient autrefois ; ceci forme le refrain des chants de ces fêtes. Elles servent d'ailleurs de commémoration, et glorifient le passé tout en étant liées à des prières où l'on souhaite que les animaux, etc., apparaissent de nouveau aussi nombreux, aussi grands et gros ». Le passage du passé mythique au futur rituel est constant, facile, immédiat. L'instant de l'intichiuma, de la formule qui y accompagne la danse ou le rite, est tel qu'on y passe

¹ *Ib.*, n° 3, p. 244. La formule est obscure, et la traduction n'est pas claire; non seulement l'oiseau désigné est inconnu, mais encore nous ne comprenons pas bien la traduction « mountain-sized water » car nous reconnaissons dans le composé *laia*, lac (cf. le lac des âmes, pp. 239, 249 ; cf. Strehlow *Ar. St. I*, p. 3), *irbmana*, montagne, voir vocabulaire Kempe, ad verb. ; mais la forme *intji* (auxiliaire ?) nous échappe ; et l'anglais peut aussi bien se traduire « l'eau qui est sise sur la montagne », que « l'eau qui a les dimensions de la montagne ». Nous adoptons la première traduction parce que à notre avis, la formule fait allusion au mythe du centre totémique « trou d'eau » dans une montagne.

² Formule 1, p. 243. Nous ne comprenons pas le datif à *titja titja* et à *rama*.

³ Formule 2, p. 247. Le datif ici nous est aussi incompréhensible que dans la formule précédente. Aucune de ces deux formules ne se retrouve dans le *tjurunga* complet de l'émou que nous décrirons plus loin.

⁴ *Ib.*, p. 243. Schultze écrit très mal l'anglais ; nous sommes donc quelquefois obligé d'interpréter.

insensiblement de la simple description du passé ou du présent au souhait immédiatement efficace, à la démonstration de l'effet indiqué comme s'il était, lui aussi, donné.

Un dernier caractère des formules est, selon Schultze, leur obscurité, leur inintelligibilité¹. Presque tout le monde dans la tribu ignore leur sens, sauf leur propriétaire tout au moins². Le langage dans lequel elles sont en effet fixées n'est pas le langage profane des femmes, des enfants, des hommes au camp ; c'est la plupart du temps des mots de forme désuète, archaïque « partiellement empruntés à d'autres dialectes. » Schultze en indique la raison avec concision : c'est qu'ils sont « dérivés des ancêtres³ ». Ceux-ci naturellement, plus qu'humains, étrangers à leurs descendants, parlaient un autre langage qu'eux. Ainsi un nouveau trait s'ajoute à notre tableau : la langue que parlent les formules est différente du langage vulgaire, journalier ces formules sont celles même des ancêtres, et les prières les phrases qu'on leur adresse, leur sont dites dans le langage qu'ils parlaient.

De cette analyse que donnait Schultze voici de longues années, nous n'avons rien à retrancher. Nous pouvons dès maintenant indiquer les caractères généraux non seulement des formules de l'intichiuma mais, encore de tout le reste du rituel religieux australien.

Toutes les formules que nous rencontrerons dorénavant sont :

I. EN CE QUI CONCERNE LA FORMULE RITUELLE : 1° *musicales* c'est-à-dire *mélodiques et rythmiques* ; 2° *directrices* des gestes, mimes ou danses ; 3° *collectivement chantées* ; 4° *répétées d'une façon monotone*, même quand elles sont indépendantes de la danse⁴.

II. EN CE QUI CONCERNE LA STRUCTURE LITTÉRAIRE DES FORMULES. - Elles sont : 1° *simples, pouvant se réduire au cri ou se composant d'une courte phrase* ; 2° *éminemment descriptives*, soit d'un passé qui se confond avec le présent ou avec le futur, soit plutôt, de l'effet désiré ; 3° d'ordinaire *composées, données en un langage incompris* du public qui n'est pas initié aux arcanes même du rite ; 4° elles sont enfin, tant par leur valeur propre que par leurs rapports à la fête dont elles font partie, *efficaces* à la façon que nous avons dite être celle de la prière entendue très largement.

Tous les traits de ce portrait s'appliquent à tous les rites oraux du rituel totémique ou tribal que nous décrirons dans ce chapitre et les deux chapitres suivants. Nous noterons les rares exceptions apparentes ; nous n'en connaissons pas de réelles à la règle que nous venons de poser. Sur celle-ci nous ne reviendrons plus, quelque rôle considérable que nous dussions lui faire jouer, plus tard, (liv. III) dans nos tentatives d'explication.

¹ *Ib.*, p. 244.

² *Celui-ci est censé les comprendre, par connaissance ou par inspiration originale, p. 242.*

³ *Ib.* p. 244.

⁴ On reconnaît ici tous les traits de la ronde primitive (Cf. plus loin Livre III, II, ch. IV fin).

On voit seulement à quelle distance nous sommes de la prière mentale et individuelle - rien qui ne soit ici pratique, immédiat, concret ; qui ne corresponde à un besoin matériel ; rien qui ne soit collectif, banal, stéréotypé, mécanique. Comment, si la prière primitive n'avait rien été de plus, d'autres prières eussent-elles pu germer sur elle ? Il faut qu'elle contienne encore d'autres éléments, que la pauvreté des documents de Schultze nous forçaient à négliger. Sous l'enveloppe extérieure des conditions rituelles et des formes verbales, il doit y avoir d'autres croyances et d'autres sentiments que cette force brutale des mots. C'est ce que vont nous permettre d'apercevoir les descriptions plus détaillées de MM. Spencer et Gillen, d'une part, de M. Strehlow de l'autre. En même temps nous pourrions déceler la formation d'espèces différentes de prières ; nous verrons apparaître des types et nous pourrions entrevoir le sens dans lequel ils évolueront.

De caractères généraux ¹ MM. Spencer et Gillen n'en ajoutent que deux au tableau que Schultze avait donné de l'intichiuma.

1° Propriété exclusive du clan, ils sont encore pour la plus grande partie son secret. Même ils ne tolèrent pas d'autres spectateurs que les membres du clan et ceux de la phratrie auquel le clan est plus spécialement rattaché. Ici MM. Spencer et Gillen sont en contradiction formelle avec Schultze, lequel ne distinguant pas entre les intichiuma et les cérémonies sacrées, *tjurunga*, des totems, n'a pas spécifié cette condition rituelle ².

2° Ensuite ils sont parfaitement réguliers, annuels, répétés à chaque saison ³.

Mais passons sur ces deux caractères. Ils sont presque spéciaux aux intichiuma arunta. Au contraire un certain nombre de traits, communs à quelques degrés aux intichiuma les plus divers, vont nous servir à compléter la description générale que nous venons de tenter des formules et de leur valeur.

Pour la commodité de notre explication, et aussi, parce que cette division correspond aux faits, nous répartissons ces cérémonies en trois groupes suivant les genres de formules qu'ils emploient. Les uns sont des intichiuma à formules ; les autres sont des intichiuma à hymnes ; les autres enfin, et ce sont les plus nombreux consistent au point de vue des formes usitées, en un mélange des deux types.

1. La formule. - L'un des intichiuma les plus développés que nous connaissons est celui du clan des chenilles *witchetty* ¹, et dans ce clan, du groupe d'Alice Springs ² qui

¹ Par ailleurs MM. Spencer et Gillen ont mentionné pour les intichiuma toutes les conditions que Schultze avait déjà indiquées : ils ont une efficacité directe, particulière et portent immédiatement sur l'espèce totémique; assurent son existence, sa multiplication s'il est animal ou végétal, N.T.C., p. 288, N.T., p. 167, p. 81, p. 169, 170 (cf. plus loin, critique de cette théorie). Ils appartiennent à une section locale du clan. N.T., p. 11 ; ils varient par chaque groupe local, il ne peut y en avoir deux identiques. N.T., p. 119, N.T.C., p. 267 ainsi le groupe d'Ulatherka des chenilles *witchetty* a un autre intichiuma que le groupe d'Alice Springs ; ils sont la propriété plus spécialement du chef, *alatunja*, p. 11.

² N.T p. 11, p. 169. N.T.C., p. 257, p 315, cf. « Présidents' Address », Austr. Ass. Adv. Sc. 1904, p. 165. Sur ce point du secret de l'intichiuma Arunta et Ilpirra voir plus loin.

³ N.T., loc. cit., cf. N.T.C., p. 315, 316. Sur la régularité, voir plus loin.

est la plus importante de toutes les fractions de la tribu³. Nous en connaissons d'ailleurs non seulement les rites oraux et manuels⁴ mais encore le mythe⁵. La seule lacune de nos données est l'ignorance où nous sommes encore du texte des formules employées, nous en connaissons simplement le sens.

Sous la conduite de *l'alatunja*⁶, c'est-à-dire du chef du groupe totémique local, possesseur, propriétaire de la cérémonie, les gens du totem quittent le camp, en secret et en silence, absolument nus, et sans instruments d'aucune sorte. Ils ne mangeront pas jusqu'à la fin de la cérémonie⁷. Ils arrivent ainsi à la gorge d'Emily, centre mythique du totem, principale résidence des corps et des âmes, des ancêtres, des âmes-foetus, germes, des animaux et des hommes, prêtes à s'incarner dans le corps des femelles des papillons ou dans ceux des femmes⁸. Ils y passent la nuit⁹. Le lendemain ils en partent, des branches de gommier à la main, *l'alatunja*¹⁰ n'ayant dans la sienne, qu'un petit bassin de bois, comme en avait le grand ancêtre¹¹. Et Os vont suivre les traces que laissa le conducteur des chenilles fondatrices du camp, Intwailiuka, qui naquit, ou plutôt qui survint dans le monde au nord de cette gorge¹². Ainsi un pèlerinage insiste en procession les divers lieux où se commémore un saint. On arrive, au bout de cette promenade dans le monde des mythes, à une vaste caverne, de trou¹³ où un gros bloc de quartzite est entouré de pierres rondes. Le premier représente le *maegwa*, l'insecte adulte¹⁴. *L'alatunja* commence le chant, frappant la pierre de son *apmara*, de son petit bassin. Et les autres reprennent le chant, frappant le roc de leurs branchages¹⁵ chantant des chant dont le refrain est une invitation à l'animal de déposer ses œufs¹⁶. Cela dure quelque temps : puis on bat de même, probablement avec les mêmes chants, les petites pierres qui représentent les oeufs

¹ Le nom de la chenille, de l'insecte à l'état de chenille dit witchetty car les Aruntas connaissent parfaitement l'histoire de l'animal) est udnirringita (N.T.) udnirringita (N.T.C., p. 289, 290) : d'après MM. Spencer et Gillen il viendrait de l'arbrisseau udnirringa où l'insecte dépose ses œufs et où vivent les larves ; cf. Strehlow Ar. Lor. St. I, p. 84, *nurungatja*.

² Tjoridja, en arunta, cf. Strehlow, Ar. St. I, p. 85, p. 41. On trouve plus loin, ch. IV, une discussion sur la nature du pèlerinage qui semble avoir précédé l'intichiuma.

³ N.T., p. 423, p. 11. Le groupe compte 40 individus. Il occupe, par droit de propriété, et en vertu de sa descendance mythique (chaque individu étant la réincarnation d'un ancêtre dont le double continue à vivre dans le sol) une superficie de plus de 100 milles anglais carrés.

⁴ N.T., p. 170, 179, cf. N.T.C., p. 289, sq.

⁵ N.T., p. 423, sq. : le mythe du groupe occidental de ce totem (groupe d'Ulaterka-Ulathurqua, Sp. G.) est donné par Strehlow, 1, n° 55. Il mène les fondateurs du groupe d'Ulaterka jusqu'à Emile Gap, précisément, où ils entendent Antaljiuka chanter (p. 85, n. 4) tandis qu'il les écoute eux-mêmes.

⁶ Sur l'alatunja, voir N.T., p. 65, p. 153, p. 166, 169, 119, cf. N.T.C., p. 25, p. 188. M. Strehlow indique un autre nom pour le chef inkata, Ar. St. 1, p. 2, p. 7. Kempe, Vocabulary, 1. 1., p. 42, col. 2.

⁷ N.T., p. 170.

⁸ N.T., fig. 25, 24, p. 171, 173, fig. 93, 94, p. 426, 427. Le nom de la gorge est Unthurqua en arunta. V. la description, pp. 424, 425 (inturka, Strehlow, 1, p. 84, n. 9 : le ventre; le terme est bien significatif du rôle génésique de cet endroit de la terre).

⁹ N.T., p. 171.

¹⁰ N.T., p. 425.

¹¹ N.T., p. 427.

¹² N.T., p. 425.

¹³ N.T., p. 172, *oknira iltbura* (le grand trou, cf. p. 650). N.T., fig. 25, cf. N.T.C., p. 267.

¹⁴ N.T., p. 652.

¹⁵ Cf. N.T.C., p. 289. Rite négligé et formule non mentionnée.

¹⁶ N.T., p. 172.

dont les ancêtres (hommes-chenilles) étaient pleins¹. Tout ceci, d'ailleurs, Intiwailiuka l'avait fait, à ce même endroit, sur ces mêmes pierres, car lui aussi avait pratiqué l'intichiuma². On parvient ensuite à *Alknalinta*, le rocher aux yeux³, au bas duquel il y a une autre pierre-insecte adulte autre *maegwa churinga*, enterré profondément dans le sable ; l'*alatumja* frappe encore le roc de son apmara ; les autres l'imitent encore avec leurs branches, « cependant que les vieillards chantent à nouveau des invitations avec animation : qu'ils (les insectes) viennent de toutes les directions et déposent leurs œufs⁴ ». Intiwailiuka s'était aussi amusé à cet endroit à lancer les œufs sacrés, les œufs *churinga* en l'air, le long du roc ; et ils revenaient rouler à ses pieds. L'*alatumja* imite aussi cet acte avec les pierres *churinga* qui sont et les œufs de l'ancêtre, et les symboles actuels des âmes des individus, humains et animaux, passés, présents, futurs⁵. Pendant ce rite les autres membres du clan, montent et descendent tout au long de la paroi rocheuse « chantant de façon continue, nous ne savons quoi, mais évidemment une phrase qui décrit ce geste de l'ancêtre. » Le premier acte de la liturgie est terminé. L'insecte adulte a été incanté, il a déposé ses œufs. La scène et le sujet changent⁶. On retourne au camp.

On poursuit l'histoire, à la fois mythique et naturelle, étrangement fantaisiste et réaliste, de l'espèce animale. C'est maintenant à la larve, à la chrysalide qu'on a affaire. Sur le chemin du retour, à la façon des chenilles, qui marchent lentement, on passe successivement en faisant des stations auprès de quelque dix trous, *ilthura*, simples excavations où sont, recouvertes de sable et d'humus, de grosses pierres, une ou deux par trou. On les déterre ; elles représentent des chrysalides ou des œufs de l'insecte⁷. Pendant qu'il retire chacune de ces choses sacrées, l'*alatumja* « chante un chant monotone sur la chrysalide ». Quand elles sont exposées « on chante des chants⁸ qui se rapportent aussi à *l'uchaqua* » (nom de la chrysalide et de cette pierre sacrée). On les frotte une à une ; on les approprie, les oint, car ce sont des reliques vénérées, productrices de chenilles, d'insectes et d'œufs. La cérémonie se refait à chacun des dix *ilthura*, des dix haltes des pieux pèlerins⁹. Et ces chants sont ceux que

¹ N.T., p. 424, et qui s'appellent *churinga unchima* (œufs sacrés, œufs *churinga* ; sur les *churinga*, cf. plus loin, ch. V conclusions, cf. L. III, part. II, ch. II conditions rituelles). Nous passons un rite qui comprend une formule : l'*alatumja* prend chacune de ces pierres, et, frappant l'estomac de chacun des pratiquants dit - *unga murna oknirra* (mal écrit, alias *oknira*) *ulkinna* « Vous (tu, cf. Strehlow, Planert, unta) avez mangé beaucoup (knira, Strehlow) de nourriture ». Cette cérémonie est en réalité un rite complexe, et nous y reviendrons (L. III, part. II, ch. III états mentaux) : c'est une simple formule rituelle et descriptive d'un rite de sortie (car c'est ici l'*atnita ulpilima*, déliaison des intestins noués par l'émotion religieuse, cf. N.T., p. 562, 564, cérémonie du soleil, cf. p. 647 ; cf. N.T.C., p. 182, 184), qui clôt une première partie du rituel complet ; mais elle est devenue une formule probablement efficace (imitation de l'engrossement des femelles ? imitation de la réplétion du ventre après un festin

² N.T., p. 425, p. 430.

³ N.T., p. 426, cf. p. 172 « decorated eyes », la première traduction ne vaut pas la seconde « eyes painted around ». Ce qui est sûr, c'est le sens du mot *alkna*, œil. La fig. 132, p. 632, semble reproduire précisément cette peinture.

⁴ MM. Spencer et Gillen ajoutent si peu d'importance à ces formules pourtant si intéressantes qu'ils ne les mentionnent pas dans leur résumé N.T.C., p. 290.

⁵ N.T., p. 427.

⁶ Ce moment du rituel n'est bien indiqué que N.T.C., p. 290.

⁷ *Churinga uchaqua*, N.T., p. 173. Le polissage du *churinga* a-t-il la valeur seulement du culte de l'œuf de chenille, ou a-t-il aussi la valeur d'une sorte d'onction faite sur un corps d'ancêtre ? Nous ne savons. Peut-être a-t-il les deux sens.

⁸ Sont-ce des réponses à celui de l'*alatumja*, ou les mêmes chants repris en chœur ?

⁹ Cf. plus haut.

l'ancêtre, chef du clan, chantait et qu'entendirent d'autres ancêtres, d'une autre localité, du même totem ¹.

Le troisième acte, final, est celui de la rentrée au camp. Les hommes se décorent, *l'alatunja* moins que les autres. Chaque individu porte, peint sur lui le dessin sacré, le blason qui identifie les gens aux totems, l'individu à l'ancêtre qu'il réincarne et qui, à la fois homme et bête, portait jadis le même blason ². Cette fois, tous ont dans la main des branches de buissons ; ils les agitent constamment pendant toute la marche en file indienne ³. Cependant qu'ils étaient partis dans leur mystique expédition, un vieillard a construit, à l'écart du camp, une longue butte de branchage étroite, qu'on appelle *l'umbana*, nom de la chrysalide, et qui doit, à notre avis, plutôt représenter le cocon. Tous les gens de la localité sont là, femmes comprises, diversement décorés ⁴. Dès qu'il aperçoit au loin la troupe des acteurs du rite, le vieux se met à chanter : une formule dont nous ne savons pas le sens.

*Ikna pung kwai,
Yaalan nik nai,
Yu mulk la,
Naantai yaa lai* ⁵

La troupe s'approche, et de même qu'Intwailiuka s'arrêtait autrefois pour regarder les femmes, de même *l'alatunja* fait halte et leur jette un coup d'œil. Puis tous entrent dans *Pumbana*. « Et alors tous se mettent à chanter, chantant l'animal dans ses divers états, la pierre *Alknalinta*, et le grand *maegwa* à sa base ⁶. » Les hommes et les femmes de l'autre phratrie sont rangés là, couchés, face à terre ; ils ne doivent bouger ni souffler mot pendant tout le temps de ces rites. Le chant continue. *L'alatunja*, cependant, sort de *l'umbana*, rampant et glissant insensiblement sur le sol approprié. Il est imité par tous les hommes, qui, une fois tous dehors, chantent l'histoire du *maegwa* surtout de son enveloppe, *l'umbana* ⁷. Puis ils rentrent de même façon, se faufilant, et le chant cesse. C'est à ce moment-là qu'ils peuvent, pour la première fois depuis de longues heures, manger et boire ⁸.

On peut considérer comme une sorte d'épilogue le tout dernier rite de cette série. Mais il n'est pas, pour nous, le moins intéressant, puisqu'il est en somme consacré aux chants, aux rites oraux dont l'efficacité apparaît mieux. Toute la nuit. les hommes du

¹ N.T., p. 431. Le nom même d'Intwailjuka, Antaljiuka (Strehlow) signifie « qu'il était aux aguets et écoutait » (les chants) Ar. St., I, p. 84, n. 4.

² Sur le blason, voir plus loin, III, part. II, III, conditions rituelles.

³ Ce rite consiste probablement : dans une imitation du bruit du vol de l'insecte, peut-être de ce vol lui-même ; dans un culte du buisson qui donne son nom à l'insecte ; et dans une invitation aux insectes d'aller se reproduire sur tous les buissons de même espèce.

⁴ Il s'agit évidemment ici de ceux qui, appartenant à d'autres totems, portent, ce jour leurs décorations à eux.

⁵ N.T., p. 176. Le sens n'est pas indiqué. Mais la forme métrique est bien nette sauf au Y vers, Il est possible qu'il n'y ait là qu'une formule de salutation : *ilkna* cf. *ilknia*, dessin totémique (salut les gens décorés!). *Yaalan=jala* (Strehlow) oui : lai (imper. de la : aller?).

⁶ N.T., p. 178.

⁷ *Ibid.*

⁸ Cf. plus haut.

clan restent assis, de l'autre côté de *l'umbana* auprès d'un grand feu, « chantant la larve *witchetty* », invisibles aux yeux de l'autre phratrie toujours prosternés. Puis, brusquement, au lever du soleil, le chant cesse, le feu du camp est éteint par *l'alatunja*, et les gens de l'autre phratrie sont délivrés ¹. Suivent les rites du sacrement totémique, et les rites de sortie que nous n'avons pas besoin de considérer en ce moment ².

On voit tout d'abord que ces rites oraux répondent tous au type général que nous avons constitué : ce sont des chants monotones rythmés, attachés à des rites manuels (danses ou gestes collectifs) ³, bien que parfois, ils s'en détachent et fonctionnent d'une manière autonome, mais sans que le rythme change ; deux d'entre eux seulement consistent en un solo du chef auquel répondent des sortes de chœurs ⁴, ils expriment des sentiments et des idées qui n'ont rien d'individuel ; traductions frustes et nettes du besoin, de l'attente. De plus tous ces rites consistent très strictement, sauf deux ou trois, en formules : soit qu'elles énoncent des ordres à l'animal totémique ⁵, soit qu'elles décrivent en quelques sobres phrases aussi bien applicables au présent qu'au futur, ou au passé, éternel comme les actes de l'espèce animale. Enfin il est difficile d'imaginer plus violente obstination dans un mode d'activité que cette répétition indéfinie, pendant quarante-huit heures ⁶ de sentences peu poétiques, de thèmes musicaux uniformes, en somme de chants peu artistiques et nullement sentimentaux. La réalité nous présente ici un rituel si longuement, si systématiquement formulaire que les hypothèses les plus hardies n'auraient pu nous en faire concevoir un pareil. C'est pourquoi, bien qu'il contienne deux ou trois formules qui ne sont pas exclusivement de ce type ⁷, nous avons cru pouvoir le choisir comme représentant des formules religieuses.

Mais une analyse détaillée nous va faire voir d'autres éléments que ceux que nous avons dénotés jusqu'ici. Nous pouvons distinguer en effet, en plus des caractéristiques déjà données, cinq thèmes de rites qui font de cet amas informe de courtes ballades magico-religieuses, un bréviaire d'une incomparable richesse sous son extérieure simplicité.

1° Comme le faisait remarquer Schultze ⁸ le caractère précatif du rite est marqué. On y trouve un appel à l'animal divin, au *totem*, sous ses différents aspects : on y crie aux insectes pour qu'ils viennent déposer leurs oeufs ; on y chante les oeufs pour faire venir chenilles, les chenilles pour qu'elles fassent leurs cocons, les chrysalides pour qu'elles opèrent leur métamorphose en papillons ⁹. L'espèce totémique n'est pas seulement conçue comme une chose inerte et passive ; c'est un composé d'individus qu'un appel, une invitation, analogue à celle qu'on adresse aux hommes, rassemble de toutes parts et incite à satisfaire aux vœux du clan, interprète de la tribu. Lorsque, dans d'autres *intichiuma* on appelle le totem simple. ment par son nom, sans autres

¹ *N.T.*, p. 178.

² Cf. plus loin, *la formule rituelle. L. III*, part. I, chap. III.

³ Rites de *l'ilthura oknira*, etc. plus haut.

⁴ Textes cités plus haut.

⁵ Textes cités plus haut.

⁶ Cf. *N.T.*, p. 173, « *low*, monotoknous chant ».

⁷ Voir textes cités plus haut.

⁸ Voir plus haut.

⁹ Voir les textes cités plus haut.

circonlocutions comme on hèle un homme, ou lorsqu'on pousse simplement son cri, l'effet qu'on puisse produire sur l'animal est celui que l'on attribue à la voix de l'animal ou au chant de l'oiseau sur ses congénères ¹.

2° Cet appel n'est pas conçu comme une prière à laquelle le totem puisse se soustraire ². C'est une espèce d'ordre, une suggestion impérative à laquelle il doit se conformer. La saison est venue pour les chenilles witchetty de sortir de leurs oeufs et de se laisser manger ³ par tous leurs fidèles arunta, dont quelques-uns, membres du clan de la chenille, sont leurs parents et alliés, les révèrent, et hors du sacrement totémique ⁴ ne les mangeront pas. Il faut que comme les premières chenilles obéissaient aux ordres de leur chef, et comme font actuellement leurs frères de totem, elles se résignent à faire ce qu'ils leur indiquent de faire, à venir, à pondre, à se métamorphoser régulièrement comme elles voient que les hommes le font dans leur drame rituel ⁵. Les formules, même lorsqu'elles ne sont pas exprimées à la façon d'ordres, remplissent la place d'injonction sacramentaire ⁶.

Mais en plus de ces données pour ainsi dire intrinsèques au texte même des formules, il y a d'autres éléments, des composantes également nécessaires, et que l'on ne peut déceler qu'en étudiant les rapports de la formule avec le mythe.

3° D'abord ces formules ne sont pas d'ordinaire des phrases d'une conversation courante. Elles ont une autorité que ne peut leur conférer même la force magique des vivants qui les prononcent. Car cette force est toujours faible, inférieure même aux mystérieux caprices, aux secrètes intelligences qui meuvent les animaux et président aux destinées instables des choses ⁷. Le chant n'exprime donc pas *de plano*, les seuls désirs des acteurs du rite agissant au nom de la tribu, leur « volonté ». Il a plus haute origine, plus grande vertu intérieure, plus d'activité, plus de dignité. Les mots sont ceux qu'employait l'ancêtre chef, ceux que répétaient les autres auteurs du totem, lorsque le groupe des chenilles witchetty, aux temps fabuleux où les hommes et les bêtes ne faisaient qu'un, voyageaient. déposant leurs œufs ⁸, les *churinga* réceptacles des âmes des morts, des âmes des enfants des hommes et des substances des bêtes ⁹.

¹ Sur cet effet voir plus loin Livre III, II, ch. IV.

² Nous ne pouvons nous exprimer autrement qu'en mettant un article devant le mot totem. Mais cette manière de dire est inexacte. Car dans le mot « le totem » sont inclus plusieurs représentations : non seulement celle des animaux associés, dans leurs diverses formes, mais encore celle du grand ancêtre, des autres ancêtres, celle des âmes des morts, celle du double des individus présents, celles des âmes semences des individus futurs, humains et animaux. L'absence de tout article dans les langues australiennes, et en général dans les langues où il y a du totémisme permet précisément ces confusions constantes qu'il serait imprudent de perdre de vue (cf. plus loin, L. III, partie II, ch. II, conditions mentales).

³ Le mot « invitation » de MM. Spencer et Gillen ne doit pas être pris dans ce sens. N.T., p. 172.

⁴ Sur cette notion, essentielle dans le totémisme, de la concession que l'espèce animale fait de son corps, voir plus loin. On rencontre la notion exprimée en excellents termes dans un mythe Zuñi, voir *Mélanges d'histoire des religions*, p. 12, n. 3.

⁵ Sur le sacrement totémique, voir plus loin, ch. V, § 4.

⁶ Sur le drame rituel identique à l'intichiuma, voir ch. V, conclusion.

⁷ Sur l'instabilité de l'espèce, cf. N.T., pp. 520, 521. Quand les animaux apparaissent hors saison, c'est que les *Iruntarinia*, les âmes (des morts et du totem) ont fait, elles, les *intichiuma*.

⁸ N.T., p. 430.

⁹ N.T., p. 431, P. 432, cf. N.T., p. 156.

Ils ont une valeur mythique car ils furent employés à l'origine même de l'espèce ; ce sont eux qui firent naître les âmes des bêtes et des hommes. Ils ont une valeur expérimentale puisque le temps, à la fois infini et historiquement mesuré ¹ qui sépare de cette époque fabuleuse, a vu leur efficacité vérifiée par chaque saison où naissent les chenilles.

C'est de cette cause, comme l'a bien vu Schultze, que dérive, à la façon d'un corollaire, la forme même de la formule, le plus souvent incompréhensible, sinon pour ses propriétaires, du moins pour le public de la tribu. Elle n'est pas composée dans le langage commun ; le galimatias mystique où elle est prononcée est le langage extraordinaire, étrange, étranger des ancêtres fondateurs du clan ². Soit que les unes viennent toutes faites d'une tribu étrangère ; soit que les autres soient composées de mots profanes, défigurés pour être rendus méconnaissables ³, soit qu'elles soient vraiment dites en un langage archaïque ou usé par les mauvaises transmissions ⁴ elles sont censées venir de l'*Alcheringa*, des ancêtres de l'*Alcheringa*. Leur force prodigieuse est celle qu'elles avaient dans le passé ; mais elles ne peuvent être tout puissantes que par leur forme sybilline.

4° Mais ces formules ne sont répétées ni indifféremment, ni en tous lieux. Elles ne sont chantées que devant, sur les *churinga*, dans les lieux sacrés ⁵ sur l'ensemble et sur chacune des prières sacrées ⁶. Elles consistent donc proprement en incantations. Elles enchantent, elles animent d'un souffle ces pierres soi-disant inanimées : ces bénédictions, ces affirmations eulogistiques, ces chants en font des vivants, des œufs, et des chrysalides, des chenilles et des papillons. La pérennité de la pierre se complique de la puissance du souffle, du son, de la voix ⁷. La formule est un moyen de faire revivre les ancêtres mythiques qui résident dans les pierres. De plus, comme les métamorphoses successives de l'animal sont liées à sa reproduction, par des phénomènes bien connus des Arunta, on peut comprendre que ces descriptions des mythiques vicissitudes de l'espèce, et ces exhortations à les reproduire ont pour effet d'exciter ces corps et ces âmes des *churinga* à cette multiplication des chenilles que le rite recherche. De même que les chants érotiques agissent sur les désirs des hommes, de même les formules poussent les êtres, bêtes, hommes, dieux, revivifiés par le rite, par la voix, à accomplir, de façon prospère, leur destin.

¹ Sur cette nature du temps de l'alcheringa, cf. *N.T.*, p. 387, *N.T.C.*, p. 438, cf. plus loin, L. III, part. II, ch. II.

² Cf. *N.T.*, p. 432.

³ Voir des exemples plus bas. Il est extrêmement probable, quant à nous que l'une des raisons de ces déformations normales à l'usage, sont souvent obligatoires même dès l'invention. Toutes ces formules étant chantées, le chant, naturellement, surtout s'il comporte des variations à partir d'un thème, altère le mot.

⁴ C'est ainsi que les interprètent en général MM. Spencer et Gillen, *N.T.*, pp. 172, 177, cf. plus loin. Mais ils ont exagéré cette incompréhensibilité des formules, soit qu'ils aient été mal informés, par des Aruntas mal doués au point de vue de la connaissance des mots du rituel; soit qu'ils n'aient pas poussé assez loin leurs interrogatoires, pour découvrir les secrets la langue archaïsante et archaïque que parlent les acteurs des rites, et que parlaient les ancêtres de l'*Alcheringa*.

⁵ Qui portent eux-mêmes des noms *churinga*, sont *churinga*, cf. *N.T.*, p. 155 cf. *N.T.*, ch. VIII, cf. p. 637. Confusion du *churinga* et du *nanja*.

⁶ Cf. Textes plus haut.

⁷ Le *churinga* est censé parler, cf. plus loin, cf. *N.T.*, p. 436.

Chez les Arunta, d'après M. Strehlow, l'action des rites qui portent sur les *churinga* serait la suivante ¹. Au fond de la terre, dans de grandes cavernes, *kalpara* ² habitent les *erintaringa* ³, ou comme on les appelle dans... ⁴

Fin du texte.

¹ Cf. Strehlow à Thomas, « The Religious Ideas of the Aruntas », *Folk-Lore*, 1905, p. 430, Strehlow, *Ar. St.* I, p. 5.

² *Okalpara* de Spencer et Gillen, *N.T.*, p. 524, mot inexactement pris pour un nom propre d'une caverne déterminée; *ralpara*, *Ar. St.*, p. 5 n. 3, *kalpara*, p. 8,

³ L'idée de leur couleur rouge, se rattache probablement à la couleur de l'ocre dont sont enduits les *churinga* réenterrés.

⁴ [Ici s'arrête le texte de la Prière.]