

Lucien Lévy-Bruhl (1927)

L'ÂME PRIMITIVE

Un document produit en version numérique par Mme Sarah Pagé, stagiaire
Et Jean-Marie Tremblay, professeur de sociologie, Cégep de Chicoutimi

Courriel: jmt_sociologue@videotron.ca

Site web: <http://pages.infinet.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>

Une édition électronique réalisée
Par Jean-Marie Tremblay
à partir du livre de :

Lucien Lévy-Bruhl (1927),

L'âme primitive

Une œuvre publiée en 1927.

Polices de caractères utilisée :

Pour le texte: Times, 12 points.

Pour les citations : Times 10 points.

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

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

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

Édition complétée le 22 février 2002 à Chicoutimi, Québec.



Table des matières

[AVANT-PROPOS](#) par Lucien Lévy-Bruhl

INTRODUCTION [Homogénéité essentielle de tous les êtres dans les représentations des primitifs](#)

- I. [Nécessité de recourir à une méthode indirecte](#). — Un même principe, mana, inhérent à tous les êtres et objets. — L'imunu de la Nouvelle-Guinée
- II. [Les rites de l'apiculture chez les Dschagga](#). — Adjurations à tous les êtres et objets qui y sont intéressés
- III. [Force mystique présente dans les rochers et les pierres](#). — Pierres qui vivent, croissent et se reproduisent
- IV. [Plantes et arbres réservoirs de force mystique](#). — Crainte et respect qu'ils inspirent. — Efforts pour s'en assimiler la vertu.
- V. [Peu de différences entre l'homme et l'animal](#). — Animaux vivant à la façon des hommes et prenant la forme humaine : tigres, éléphants, crocodiles, etc. (Malaisie). — Mêmes représentations en Afrique australe et chez les Eskimo.
- VI. [Êtres mythiques semi-humains, semi-animaux](#) (Australie, îles Andaman). — Ancêtres totémiques. — Inspiration et signification de l'art primitif

[PREMIÈRE PARTIE](#)

CHAPITRE I [La solidarité de l'individu avec son groupe](#)

- I. [Principe ou génie de l'espèce végétale ou animale](#). — Rapports de l'individu avec lui (Nouvelle-France, Malaisie, Afrique australe et orientale)
- II. [L'unité réelle est le groupe et non pas l'individu](#). — Importance de la hiérarchie dans les sociétés primitives. — Fonction mystique du chef
- III. [Le pronom personnel suffixé dans les langues mélanésiennes](#). — Termes de parenté et noms des parties du corps semblablement accompagnés d'un pronom
- IV. [La « parenté de groupe », la famille classificatoire](#) (Mélanésie, Nouvelle-Guinée, Yakoutes, etc.)

CHAPITRE II [La solidarité des membres du groupe social entre eux](#)

- I. [Solidarité physiologique](#), presque organique, entre membres d'un même groupe
- II. [Quasi-identité des frères](#). - Ils peuvent, en certains cas, être substitués l'un à l'autre. - raticide non puni. - Compensation de l'homicide réduite dans le cas où la victime est un parent
- III. [Mariage, affaire de groupe, transaction entre deux familles](#) (Australie, Indonésie, Afrique australe). - Échange de sœurs pour double mariage. - Signification du lobola

- IV. [Principe de la vendetta](#) : règlement de compte mystique, cadavre pour cadavre. - Caractère collectif de la responsabilité.
- V. [La terre appartient au groupe](#) (vivants et morts compris). - Elle est inaliénable. - Droit du groupe sur les acquisitions d'un de ses membres

CHAPITRE III [Éléments et limites de l'individualité](#)

- I. [Difficultés et préventions qui obscurcissent le sujet](#). - Deux remarques préliminaires: 1° Les fonctions s'expliquent par des actions de présence ; 2° Rien n'est représenté comme purement matériel ni comme purement spirituel
- II. [Les « appartenances » de l'individu](#) : sécrétions, excréments, traces de ses pas, restes de ses aliments, objets fabriqués et maniés par lui.
- III. [La propriété personnelle d'un individu est lui-même](#) - Ensorcellement par les appartenances
- IV. [Les appartenances équivalent à l'individu lui-même](#) (Dschagga, Pérou oriental, îles Keij)

CHAPITRE IV [Éléments et limites de l'individualité \(Suite\)](#)

- I. [La graisse des reins](#) (Australie méridionale), principe de vie. - Représentations analogues en Nouvelle-Guinée et en Polynésie. - L'âme extérieure. - Son action de présence
- II. [Équivoque des mots « âme » et « ombre »](#). - Sens que leur donnent Codrington et Callaway. - Comment Smith et Dale et Nassau les interprètent
- III. [Le double de l'individu selon Codrington](#) : atai, tamaniu. La même représentation à Mota selon Rivers
- IV. [Les termes maori relatifs à ces représentations](#) : wairua, mauri, hau, ohonga, ahua, expliqués par M. Elsdon Best
- V. [L'ombre, l'image, le reflet d'un individu sont lui-même comme ses autres appartenances](#). - Ressemblance, signe de participation. - La participation peut avoir lieu sans la ressemblance

CHAPITRE V [Dualité et bi-présence de l'individu](#)

- I. [La lycanthropie chez les Nagas du nord-est de l'Inde](#). - L'homme-léopard, l'homme-tigre : son individualité et sa dualité.
- II. [Représentations semblables dans l'archipel malais](#), en Afrique occidentale, au Pérou, etc
- III. [Sorcières et sorcières se dédoublant et prenant la forme d'animaux](#) (îles Trobriand, Afrique australe)
- IV. [Individualité-dualité de personnes ordinaires](#). - Homme-requin de l'île de la Pentecôte (Rivers). - Faits analogues recueillis en Afrique occidentale et chez les Eskimo
- V. [Individualité-dualité de certains animaux](#) (Eskimo), d'objets inanimés (détroit de Torrès, îles Fidji). - Dédoublés inverses (île Kiwai, Eskimo). - Autres formes de bi-présence
- VI. [Bi-présence du nouveau-né](#) (Amérique du Sud)

CHAPITRE VI [L'immanence du groupe dans l'individu](#)

- I. [Croyances totémiques des Aranda et des Loritja](#) (Australie centrale). - Rapports de l'individu avec son ancêtre totémique et son totem : l'iningukua et le tjurunga

- II. [Le kra des Ewe et des Tshi](#) (Afrique occidentale)
- III. [Le ntoro des Achanti](#)
- IV. [Représentations analogues chez les Bantou](#), en Amérique du Nord, en Amérique centrale, en Malaisie, etc.
- V. [L'individualité pour les primitifs différente de ce qu'elle est pour nous](#). - Méprise provenant de ce que l'on confond dualité avec dualisme. - La dualité et la bi-présence ne se distinguent pas pour la mentalité primitive

DEUXIÈME PARTIE

CHAPITRE VII [La vie et la mort de l'individu](#)

- I. [Le tout petit enfant ne compte pas](#). - Tant qu'il n'est pas agrégé au groupe social, il n'est pas complètement né. - Explication de certains infanticides
- II. [L'imposition du nom à l'enfant](#). - L'initiation intègre directement l'adolescent au groupe social. - Elle implique une mort et une renaissance. - Elle aboutit au mariage
- III. [Respect témoigné aux vieillards](#). - Leurs privilèges, leur autorité. - Raisons mystiques de la crainte qu'ils peuvent inspirer.
- IV. [La mort est sentie comme contagieuse, surtout pendant les premiers jours](#). - Enterrements hâtifs. - Motifs qui les causent.
- V. [Trouble produit dans le groupe par une mort](#). - Nécessité d'une compensation. - Le groupe reste sous une mauvaise Influence qu'il faut neutraliser

CHAPITRE VIII [La survie des morts](#)

- I. [Croyance universelle à la survie](#). - La mort provient de la cessation d'une ou de plusieurs actions de présence
- II. [Le mort continue à vivre, mais ailleurs](#). - Participation du mort au cadavre. - Il entend, il voit, il sent, Il éprouve la faim et la soif, etc.
- III. [Les « appartenances » du mort](#). - Il est présent dans ses os, dans son crâne. - Crânes consultés en rêve. - Avantages attachés à la possession de crânes humains, ou d'animaux
- IV. [La propriété personnelle d'un homme lui reste quand il est mort](#). - Le keber des îles du détroit de Torrès. - Destruction des objets qui « ont appartenu » au mort. - Condition des veuves.

CHAPITRE IX [Dualité et bi-présence des morts](#)

- I. [Pour agir sur le mort on agit sur le cadavre](#). - Mutiler le cadavre pour mettre le mort hors d'état de nuire
- II. [Le cadavre du sorcier doit être brûlé](#). - Se débarrasser des morts malfaisants en détruisant leurs corps
- III. [Morts qui vivent en apparence](#). - Mort larvée. - Morts réduits en esclavage ou employés comme serviteurs par des sorciers.
- IV. [Morts qui revivent](#). - M. Grubb ressuscité. - Fait analogue en Birmanie
- V. [Les offrandes aux morts](#). - Ils en consomment le « double ou l' « essence »

CHAPITRE X [Dualité et bi-présence des morts \(Suite\)](#)

- I. [Le nouveau mort présent en deux endroits à la fois](#) (NouvelleGuinée)
- II. [Morts se manifestant sous forme d'animaux](#) (Mélanésie, Samoa, Indonésie, Nagas)
- III. [Morts-serpents chez les Bantou de l'Afrique australe](#), d'après Callaway, Wangemann, Speckmann. - Interprétation de M. Junod. - Faits analogues chez les Akamba et les Tonga

CHAPITRE XI [La condition des morts et leur \(fin\)](#)

- I. [Vague et incohérence des représentations de l'autre monde](#). - Tout y est à l'envers
- II. [Le mort rejoint son clan](#). - Terreur à l'idée d'en être exclu là-bas. - Malheur du mort qui n'a pas laissé d'enfant. - Besoin de ne pas être séparé des siens dans l'autre vie (Nouvelle-France)
- III. [L'homme mort célibataire peut être marié par sa famille et avoir des enfants](#) (Bantou)
- IV. [Survie ne veut pas dire immortalité](#). - Les morts meurent, en général plusieurs fois. - Nécessité d'arriver dans l'autre monde le corps intact.
- V. [La mort définitive des morts](#) (Australie, Mélanésie, NouvellesHébrides). - Morts tués et mangés (déroit de Torrès, NouvelleGuinée)

CHAPITRE XII [La réincarnation](#)

- I. [La réincarnation chez les Eskimo du Mackensie](#). - Le nom, atka, et son rôle dans la vie de l'enfant. - Représentations analogues chez les Eskimo de la baie d'Hudson et du Labrador.
- II. [La réincarnation chez les Eskimo du détroit de Bering](#). - L' a homonyme » du mort. - Ne jamais contrarier ni corriger les enfants (Amérique du Sud, Afrique australe, Nouvelle-Guinée)
- III. [La réincarnation chez certains Bantou](#). - Multiprésence du mort. - Participation du réincarné au réincarnant

AVANT-PROPOS

[Retour à la table des matières](#)

L'objet du présent ouvrage est d'étudier comment les hommes qu'on est convenu d'appeler primitifs se représentent leur propre individualité. Je me proposais d'y rechercher, à la lumière des résultats obtenus dans de précédents travaux, quelles notions ils possèdent de leur vie, de leur âme et de leur personne. L'examen des faits m'a amené à reconnaître qu'ils n'en ont pas, à proprement parler, de notions. C'est en présence de « prénotions » que je me suis trouvé.

Pour parer à toute équivoque, je dois donc préciser immédiatement le sens de ce titre : *L'Âme primitive*. Il s'agit des représentations qui, dans les sociétés dites primitives, correspondent de plus ou moins loin à celles que le mot « âme » implique pour nous.

Lucien Lévy-Bruhl

INTRODUCTION

HOMOGENÉITÉ ESSENTIELLE DE TOUS LES ÊTRES DANS LES REPRÉSENTATIONS DES PRIMITIFS

I

[Retour à la table des matières](#)

Il n'est guère probable que des primitifs aient jamais donné une forme tant soit peu définie à la représentation, plus ou moins implicite, qu'ils peuvent avoir de leur propre individualité. Les interroger là-dessus serait pour le moins inutile. On n'aboutirait qu'à des équivoques et des malentendus. Leurs réponses ne montreraient clairement qu'une chose : que le sens de la question leur a échappé. Il faut donc procéder autrement. C'est l'étude de certaines de leurs institutions et de leurs mœurs, c'est l'analyse de certaines de leurs représentations collectives qui permettra de déterminer, avec la précision assez médiocre que le sujet comporte, comment les primitifs se représentent l'individu humain, soit dans ses rapports avec son groupe, soit en lui-même.

Si l'on prend cette voie indirecte - la seule qui permette d'approcher du but - on est obligé de remonter haut et loin. Il faudra partir des représentations collectives où se rangent, dans l'esprit du primitif, les êtres, vivants ou non, et les objets qui l'entourent. Car sa propre personne n'est à ses yeux qu'un de ces êtres ou objets parmi les autres. Sans doute, il a un « sentiment vif interne » de son existence personnelle. Les sensations, les plaisirs et les douleurs qu'il éprouve, comme les actes dont il se sait l'auteur volontaire, il se les rapporte à

lui-même. Mais il ne suit pas de là qu'il s'appréhende lui-même comme un « sujet », ni surtout qu'il ait conscience de cette appréhension comme s'opposant à la représentation des « objets » qui ne sont pas lui. Lui prêter ces distinctions et ces oppositions qu'il ignore, ce serait tomber dans ce que William James appelait « l'illusion du psychologue ». Ce serait en même temps méconnaître le caractère collectif de ces représentations. Dans l'idée vague que le primitif a de lui-même, les éléments qui proviennent de la réflexion de l'individu sur soi n'entrent, comme on sait, que pour une part fort petite.

Les analogies apparentes, souvent signalées, entre le primitif et l'enfant, peuvent être trompeuses. Il ne faut s'en prévaloir qu'avec précaution, et sous bénéfice d'inventaire. Mais, sur le point qui nous occupe, elles sont singulièrement frappantes. N'est-il pas significatif que, de l'aveu unanime des observateurs, la représentation de soi-même comme sujet n'apparaisse qu'assez tard chez l'enfant ? Pourtant sa petite personnalité s'affirme de bonne heure, et réclame énergiquement des satisfactions. Le sentiment que le petit individu a de lui-même se révèle par des réactions vives, par des exigences impérieuses, de la jalousie, etc. Et néanmoins l'enfant ne s'appréhende encore que comme un être ou objet semblable à ceux dont il est entouré. Il ne parle encore de lui-même qu'à la troisième personne. Il a adopté tout naturellement, avec le langage des personnes qu'il entend, la représentation qu'elles ont de lui. Des années passent avant qu'il dise « je ». Il est déjà observateur, mais il est encore fort loin de l'analyse psychologique.

On peut en dire autant du primitif. Lui aussi — nous en aurons maintes fois la preuve — il s'apparaît à lui-même comme il apparaît aux autres et comme les autres lui apparaissent, sans s'opposer aux êtres ou aux objets de la nature ambiante. Pour déterminer, le mieux qu'il nous sera possible, l'idée qu'il a de sa propre individualité, nous commencerons donc par examiner comment il se représente celle des autres êtres, vivants ou non, et en particulier celle des membres de son groupe social.

Sans entrer ici dans la querelle, d'ailleurs bien apaisée, de l'animisme et du préanimisme, il suffira de rappeler la représentation fondamentale, inhérente pour ainsi dire à la mentalité primitive, et dont personne ne conteste plus guère la présence ni l'importance. Pour cette mentalité, sous la diversité des formes que revêtent les êtres et les objets, sur la terre, dans l'air et dans l'eau, existe et circule une même réalité essentielle, une et multiple, matérielle et spirituelle à la fois. Elle passe constamment des uns aux autres. C'est par elle que s'explique, dans la mesure où ces esprits s'inquiètent d'une explication, l'existence et l'activité des êtres, leur permanence et leurs métamorphoses, leur vie et leur mort. Cette réalité mystique répandue partout, moins représentée à vrai dire que sentie, ne peut pas, comme la substance universelle de nos métaphysiciens, entrer dans la forme d'un concept. Codrington, le premier, l'a fait connaître, sous le nom de *mana*, que M. Speiser, aux Nouvelles-Hébrides, traduit par *Lebenskraft*. Neuhauss et les missionnaires allemands de la Nouvelle-Guinée disent *Seelenstoff* ; c'est le *zielstof* de M. Kruyt et de beaucoup d'autres savants hollandais, la *Potenz* du D^r Pechuël-Loesche au Loango, etc. Aucun terme de nos langues ne correspond exactement aux mots dont les primitifs se servent pour désigner cette essence réfractaire à la définition. Il sera plus sage de s'en tenir à des descriptions qui se complètent et se corroborent mutuellement.

Celle de Codrington est bien connue. Les suivantes proviennent de la Nouvelle-Guinée anglaise.

M. Holmes, exposant ce que les indigènes du delta du Purari entendent par *imunu*, souligne que ce principe est à la fois présent partout comme une force impersonnelle, et cependant individuel chez les individus. « Il était uni à toutes choses, rien n'arrivait en dehors de

lui ; aucun être, animé ou inanimé, ne pouvait exister sans lui. C'était l'âme des choses... Il avait une personnalité, mais seulement selon les caractères spécifiques de l'être où il résidait... Il pouvait être bon ou malfaisant ; il pouvait causer de la douleur ou en ressentir, il pouvait posséder et être dépossédé. Intangible, il pouvait cependant, comme l'air, comme le vent, manifester sa présence. Il pénétrait tout ce qui constituait la vie aux yeux des gens du delta de Purari ; toutefois, ce n'était pas le *rokoa*, c'est-à-dire la vie, l'énergie, c'était l'*imunu*, que je me hasarde à traduire par « âme » (*soul, living principle*), c'est-à-dire ce qui fait que chaque chose existe telle que nous la connaissons, et distincte des autres qui, elles aussi, lui doivent leur existence ¹. »

Un autre observateur des mêmes indigènes a bien mis en lumière, si j'ose dire, l'obscurité essentielle de cette représentation. « *Imunu*, écrit-il, est une de ces catégories vastes et indistinctes dont le contenu émotionnel est plus clair que l'intellectuel. Les masques, les *bull-roarers* sont *imunu*. Beaucoup d'autres choses, les charmes de chasse, les vieilles reliques, les sculptures grotesques, les « jeux de la nature » etc., sont aussi en général dits *imunu*. De même, un arbre exceptionnellement haut, les grands fleuves, etc. *Imunu* n'est ni matériel, ni spirituel. On ne peut pas dire non plus que le vrai *imunu* est quelque chose d'immatériel, et l'objet concret son logement terrestre.

« La seule façon juste et satisfaisante de traiter l'idée d'*imunu* serait d'énumérer tous les emplois de ce mot... Il paraît préférable de regarder ce terme, dans son acception la plus large, comme un adjectif plutôt que comme un substantif : il désigne une qualité ou un ensemble de qualités, plutôt qu'une chose. Demandez à un indigène : « Qu'est-ce que c'est qu'un *imunu* ? » il sera, naturellement, tout à fait déconcerté. Il montrera tel ou tel objet — et la variété peut en être bien embarrassante — et il dira : « Voilà qui est *imunu*. » Ce sont des objets bizarres, ou mystérieux, ou secrets. Ils sont sacrés en ce sens qu'il ne faut ni en approcher ni les toucher. Ils ont une sorte de puissance pour le bien et le mal : on les conserve avec le plus grand soin ; le temps semble augmenter leur *mana*. J'ai indiqué que l'aspect émotionnel de l'attitude de l'indigène en présence de l'*imunu* est encore ce qui peut guider le plus sûrement dans l'interprétation. Tout ce dont l'indigène a peur à cause du mal que cela peut lui faire, tout ce qu'il craint à cause de son étrangeté, tout ce qu'il flatte pour en obtenir des faveurs, tout ce qu'il conserve avec amour... il vous dira que c'est *imunu* ². »

Ces deux descriptions ne sont pas moins instructives par leur différence que par leur accord. M. Holmes met plutôt l'accent sur l'aspect d'*imunu* où il apparaît comme la substance des êtres, et par suite il fait du mot, de préférence, un substantif. M. Williams, qui insiste sur

¹ J. H. HOLMES, In primitive New-Guinea, p. 150.

² F. E. WILLIAMS, The Paimara ceremony in the Purari Delta (Papua), *Journal of the Royal Anthropological Institute* (dorénavant *J. A. I.*), LI II (1923), p. 362-363. — Cf. F. E. WILLIAMS, *The natives of the Purari delta*, p. 243-5. Territory of Papua, Anthropology, Report no 5, 1924. — Des représentations toutes semblables paraissent se trouver à la base de ce qu'on appelle en Afrique Occidentale les croyances fétichistes. Interrogé sur ce que les païens considèrent comme « fétiche », un néophyte intelligent répond, après réflexion : « Ce que les païens appellent *Vôdun*, c'est tout ce qui dépasse la force ou l'intelligence de l'homme, tout ce qui étonne, tout ce qui est extraordinaire, redoutable, monstrueux, comme les grands tourbillons, l'arc-en-ciel, la mer si vaste et toujours bouillonnante, les fleuves si majestueux, comme le Mono, les lacs, comme l'Ahémé, le tonnerre et les éclairs, le tigre chez les Fons, le boa chez les habitants de Grand Popo, le serpent-fétiche chez les Pédahs, la variole (Sakpata), les caïmans, etc. ; tous ces êtres sont des fétiches. Nos ancêtres croyaient qu'ils étaient doués d'une vertu surhumaine, qu'ils renfermaient des forces mystérieuses ou des esprits ». G. KITI, Le Fétichisme au Dahomey, *La Reconnaissance africaine*, II, no 25, p. 2-3 (1926).

le côté émotionnel de la représentation, voit plutôt en *imunu* une qualité qu'une substance, et prendrait plus volontiers le mot pour un adjectif. Tous deux reconnaissent que ce genre de représentations n'a pas de correspondant exact dans notre pensée. La notion d'*imunu*, à la fois abstraite et concrète, et pénétrée d'éléments émotionnels, reste nécessairement indistincte à nos yeux, bien que parfaitement satisfaisante pour la mentalité primitive.

De même, Sir Everard Im Thurn remarque, au sujet des indigènes de la Guyane anglaise : « Pour l'Indien, tous les objets, animés ou inanimés, paraissent être exactement de la même nature : ils ne diffèrent que par la forme de leur corps, qui est un pur accident... Il est très difficile pour nous de bien comprendre cette idée indienne de l'identité foncière et complète de l'homme et des autres animaux sauf en ce qui concerne la forme du corps; et il est encore plus difficile de comprendre que l'idée des Indiens est même encore plus large que cela, en ce qu'elle ne fait aucune différence — toujours la forme du corps exceptée — entre les objets animés et inanimés ¹. »

Ainsi, la mentalité primitive pense et sent à la fois tous les êtres et les objets comme homogènes, c'est-à-dire, participant soit à une même essence, soit à un même ensemble de qualités. Ce qui lui importe le plus, ce n'est pas de les disposer en séries de classes, de genres, et d'espèces nettement distinctes les unes des autres, correspondant à une échelle de concepts, d'extension et de compréhension logiquement définies. Elle cherche avant tout à déceler, dans les objets qui attirent ou retiennent son attention, la présence, le degré d'intensité, et si étrange que cela nous paraisse, les dispositions bienveillantes ou hostiles de cette essence, ou force, ou *mana*, ou *imunu*, ou de quelque nom qu'on veuille l'appeler. Il lui faut se prémunir contre les dangers dont elle se sent à chaque instant menacée, et cette crainte règle son attitude à l'égard des êtres et des objets.

Ce n'est donc pas vers la poursuite du savoir que cette représentation, dominante dans les esprits, les oriente. Sans doute le « primitif », et surtout le *medecine-man*, ou le sorcier, en général l'homme le plus intelligent du groupe, et le plus instruit de ses traditions, n'est presque jamais aussi ignorant qu'on serait tenté de l'imaginer. Même dans les sociétés que nous plaçons très bas, il sait distinguer les races et les variétés des plantes qui l'intéressent. Il connaît les caractères et la façon de vivre des animaux, insectes, oiseaux, poissons, etc. Pour ne citer qu'un exemple, chez les Papous de l'île Mailu (Nouvelle-Guinée anglaise), « les indigènes, sans aucune peine, me donnent les noms de cent dix-sept arbres, comprenant trente-sept arbres différents produisant des fruits comestibles. Ils me disent en très peu de temps les noms de cent quatre-vingt-onze poissons, et de soixante-neuf crustacés comestibles que l'on ramasse sur les récifs, ou que l'on déterre dans le sable des plages ². » Et le reste à l'avenant, dans le même ordre d'idées.

Mais ce savoir assez exact que le primitif possède et utilise, il ne se préoccupe guère de l'étendre ni de l'approfondir. Il se contente de le transmettre tel qu'il l'a reçu. Sans en méconnaître la valeur pratique, il ne l'apprécie pas comme nous. Pour lui, les caractères objectifs qui permettent de distinguer les êtres, même très voisins les uns des autres, sont sans grande importance, excepté quand il ont une signification mystique. Il se sert de la connaissance, souvent précise, qu'il en a. Sauf exception, il ne s'y intéresse pas. Car le rôle qu'elle joue dans son activité est tout à fait subalterne. C'est avant tout de la force, ou des forces, mystérieuses, invisibles, partout répandues, que dépend la réussite ou l'insuccès à la chasse, à la pêche, dans la culture des plantes, et, en général, dans toutes les entreprises où l'indigène s'engage. C'est elles qu'il s'agit de fléchir, d'apaiser et de se rendre favorables.

¹ Sir Ev. Im THURN, *Among the Indians of British Guiana*, p. 350-355.

² W. J. V. SAVILLE, *In unknown New-Guinea*, p. 191.

Quand des intelligences et des sensibilités ont pris ce pli, de temps immémorial, peu leur importe que des êtres paraissent plus ou moins éloignés ou rapprochés les uns des autres par leur forme visible et leurs propriétés objectives. Le primitif voit bien, comme nous, la distance qui sépare, en gros, une pierre d'un arbre, et cet arbre d'un poisson ou d'un oiseau. Mais il ne s'y arrête pas, parce qu'il ne la sent pas comme nous. La forme des êtres ne l'intéresse qu'en tant qu'elle permet de deviner ce qu'ils possèdent de *mana* ou d'*imunu*, etc. Il ne voit donc aucune difficulté aux métamorphoses les plus incroyables pour nous : les êtres peuvent, en un clin d'œil, changer de dimensions et de forme. Tous sont des réceptacles, virtuels ou actuels, de ces forces mystiques, et parfois un être insignifiant en apparence en contient une quantité redoutable. Sous leur extrême diversité apparente, ils présentent donc une homogénéité essentielle : le primitif n'a pas besoin de les étudier ni de les connaître davantage pour en être certain. Mais, en revanche, dans son désir d'arriver aux fins qu'il se propose, il ne croira jamais avoir assez fait pour se concilier les forces mystiques dont tous ces êtres, animés ou inanimés, si différents à nos yeux, sont les réceptacles et les véhicules.

II

[Retour à la table des matières](#)

Peut-être le meilleur moyen de faire comprendre cette attitude, et les représentations collectives d'où elle provient, sera-t-il de la rendre sensible par un exemple. Je l'emprunterai à un remarquable opuscule du missionnaire Br. Gutmann¹, intitulé *L'Apiculture chez les Dschagga*. M. Gutmann est l'auteur d'une série d'excellents travaux sur ces Bantou du Kilimandjaro.

M. Gutmann rappelle d'abord leur proverbe : « Sous tous les rapports, les abeilles sont des êtres humains », qui exprime leur admiration et leur respect pour ces merveilleux insectes. Ils n'ont cependant pas pénétré le mystère de la vie et de l'activité des abeilles. Ils n'ont qu'une idée très imparfaite de leur organisation sociale et de leur travail. À ces connaissances et au pouvoir qu'elles leur auraient procuré, ils suppléent en multipliant les pratiques mystiques. Celles-ci sont « d'une abondance inépuisable ». Je ne puis en donner ici une énumération, même très réduite. Je ne citerai que les principales, les « têtes de chapitre ».

La première adjuration (*Beschwörung*) s'adresse à la hache destinée à abattre l'arbre dont le tronc servira à fabriquer les tubes des ruches. Le fer de cette hache future est porté chez le forgeron avec une offrande de bière. L'homme s'y rend accompagné de ses femmes et de ses enfants, et arrivé là, il prononce des paroles de bon augure. Tous font comme lui. « Fer, procure-nous du gros et du petit bétail ! (qui sera acheté avec le produit du miel). Hache, procure-nous une ruche qui fasse prospérer nos enfants ! »

Pour porter chez le forgeron le fer ainsi béni, l'homme se lève avant l'aube, afin de ne rencontrer personne qui puisse exercer une influence maligne sur le fer. Le forgeron se met tout de suite à l'ouvrage. Pendant que le soufflet marche, nouvelles adjurations, où l'homme récapitule tous les éleveurs d'abeilles qu'il connaît, afin d'attirer leurs abeilles dans sa ruche.

¹ Br. GUTMANN, Die Imkerei bei den Dschagga, *Archiv für Anthropologie. Neue Folge*, XIX, Braunschweig, 1922.

« Allons, abeilles, venez dans ma ruche, que je vais me tailler avec cette hache ! » Celle-ci ne doit pas servir à fendre du bois : aucune main ne doit y toucher, que celle de l'éleveur, et surtout jamais une main de femme. Un soin particulier est apporté à la fabrication du couteau à couper le miel qui se termine en serpette, et qui est emmanché sur un morceau de bois long de 40 à 50 centimètres. Tandis qu'il y travaille, le forgeron exprime ses souhaits en battant le fer : « Que ce couteau serve fidèlement son maître ! ... Qu'il entre doucement dans la ruche, sans la mettre en révolution !... Que ses abeilles ne l'abandonnent pas ! ... Que la ruche ne se rompe pas, que les abeilles n'émigrent pas ! Quand l'éleveur sera en route avec ce couteau, qu'il ne fasse pas de mauvaise rencontre, etc. ¹. »

Lorsque l'équipe habituelle de quatre hommes va dans la forêt abattre l'arbre dont le tronc fournira la ruche, les adjurations adressées à l'arbre, avant de le jeter bas et avant de le dépecer, varient selon l'espèce. On choisit de préférence le *msedi*, géant de la forêt, dont le bois est des plus durables. Le chef de l'équipe applique la hache sur le tronc, et dit en la soulevant quatre fois : « *Msemi*, toi qui es si grand... c'est la misère qui m'amène à toi, j'ai besoin d'enfants, j'ai besoin de chèvres et de bœufs... Toi, *Msemi*, si tu as la chance, fais venir les abeilles ! (il énumère les endroits d'où il faut les attirer). »

Un autre arbre, le *mringa*, qui ne se trouve que dans la zone cultivée par les Dschagga, demande, quand on va l'abattre, des adjurations spéciales. On l'appelle la sœur de celui qui en est propriétaire. Celui-ci ne peut pas prendre part à l'opération. Tout ce que l'on fait pour mettre l'arbre en valeur est présenté à celui-ci comme des préparatifs pour son mariage. Le jour qui précède l'abattage, le propriétaire se rend sous l'arbre avec des offrandes: lait, bière, miel, etc. « Mon enfant, qui vas me quitter, je te donne à un homme, qui va t'épouser, ma fille !... Ne crois pas que je te pousse par la violence à ce mariage, mais tu es adulte maintenant... Mon enfant, qui me quitte, que tout aille bien pour toi ! ... » Le lendemain, il s'absente, pour ne pas être obligé d'assister à l'abattage de l'arbre, lorsque celui qui s'en est rendu acquéreur arrivera. À sa place, un maître de cérémonies a la charge de remettre l'arbre, sa sœur, à ceux qui viennent le chercher, exactement comme une fiancée est remise aux amis de son mari. Les rites accomplis, on commence à frapper l'arbre avec la hache. À ce moment, le chef de l'équipe dit : « O enfant d'un homme que tu vas quitter, nous ne t'abattons pas, nous t'épousons! Et non pas de force, mais avec douceur et bonté... » Il termine par l'adjuration aux abeilles, comme dans le cas du *msedi*. Enfin, l'arbre est par terre. Pendant que les hommes sont occupés autour du géant abattu, son propriétaire arrive comme par hasard. Il s'effondre à ce spectacle ; il se lamente comme sur un forfait; il est venu trop tard pour l'empêcher : « Vous m'avez volé ma sœur !... » Ces paroles, et beaucoup d'autres semblables, doivent persuader l'arbre de son ressentiment. Les autres font l'impossible pour le calmer. Ils lui représentent avec vivacité que tout finira pour le plus grand bien de sa sœur et de lui-même. À la fin, la paix se rétablit.

Tandis que l'on évide le tronc pour fabriquer les ruches, de nouvelles adjurations sont adressées — sur le rythme des coups — à la hache elle-même, aux abeilles qui demeureront dans la ruche, et aux abeilles des autres éleveurs. Elles s'accompagnent de malédictions contre tous ceux qui voudraient, par des enchantements et des sorcelleries, nuire à ces abeilles et à leur demeure.

La ruche terminée, on y adapte une anse, avec un crochet pour la suspendre. Celui-ci est fait du bois de certains arbres : mêmes cérémonies et mêmes adjurations pour s'assurer le

¹ *Ibid.*, p. 9.

succès quand on jette bas ces arbres. On s'excuse auprès d'eux sur l'exemple des ancêtres qui en ont fait autant, parce qu'ils étaient pauvres et qu'ils avaient besoin d'enfants et de bétail.

Il s'agit maintenant de mettre les ruches en place. Dans la forêt, on les pose assez bas, parfois à portée de la main. Elles ne courent pas de danger ; personne ne passe la. Mais dans la steppe, on les suspend à de hautes branches, parfois à vingt mètres au-dessus du sol, à l'extrémité de puissants rameaux. Pour aller loger les ruches là-haut et pour les décrocher, il a fallu établir une technique spéciale, et fabriquer, au moyen d'écorces d'arbres et de lianes, de grosses cordes et de la ficelle. Une « inépuisable » série d'adjurations est de nouveau nécessaire ici pour assurer le succès final de l'éleveur. Adjurations adressées (je ne cite que les principales) au baobab dont on va prendre l'écorce, et au câble que l'on tresse. Quand il est achevé, on lui fait une offrande d'aliments, et il est ainsi introduit dans la vie commune du village et de la parenté. Tout en formulant des vœux de bonheur, on le frotte avec tous les fruits comestibles, à l'exclusion de ceux que les abeilles ne visitent pas. On procède de même pour la ficelle qui servira à lancer le câble par-dessus la branche où l'éleveur ira poser la ruche, pour la pierre qui sera attachée à cette ficelle, etc. À la fin de cette journée, les cordages sont suspendus dans la maison des hommes. Une malédiction est prononcée contre quiconque les toucherait sans en avoir le droit, et exercerait sur eux une influence maligne. L'éleveur passe la nuit près d'eux. À ce moment, le « vieux des rites » lui apprend de quels aliments, et en particulier de quelles plantes il doit s'abstenir tout le temps qu'il sera occupé par l'élevage des abeilles. Les plantes qui ont une influence funeste et celles qui sont détestées des abeilles lui sont spécialement interdites.

L'arbre où l'éleveur suspend ses ruches a pour lui la plus grande importance. Par des adjurations et des sacrifices, il s'en fait un protecteur, et un lien s'établit ainsi entre la race de l'arbre et celle de l'homme¹. On apprécie comme portant particulièrement bonheur le *mrie*, roi des arbres. L'adjuration a pour objet de rechercher sa faveur. On invoque l'exemple de ses frères, qui ont dispensé leurs bienfaits aux hommes, et la pauvreté qui enhardit l'équipe à s'approcher de lui. On le supplie de ne pas faire tomber l'homme qui l'escalade, de ne pas précipiter la ruche par terre, de protéger l'éleveur contre ses ennemis : qu'il ne rencontre pas de léopard, de rhinocéros, etc., sur son chemin ! Ce jour-là, on se contente de marquer l'arbre.

On choisit toujours pour y monter un jour faste. Avant de commencer, on mange des bananes de toutes les espèces (excepté une), et on jette sur le tronc de l'arbre de la salive mêlée au jus de ces fruits, avec du miel, en répétant une prière. Ensuite a lieu, accompagnée d'un grand nombre de rites et d'adjurations, la mise en place des ruches.

Je laisse de côté une extraordinaire multitude de cérémonies et de prières, et j'arrive tout de suite à la récolte du miel. L'éleveur Dschagga n'est pas surtout préoccupé, comme le nôtre, d'éviter les piqûres. Il sait qu'il s'en garantira en opérant la nuit, et grâce à la fumée de certaines torches. Ce qu'il redoute, ce sont les guerriers errants, les bêtes féroces, et les câbles ou les branches qui se rompent. Il se procure donc un bon charme de route, où entrent les ingrédients les plus divers, calcinés et réduits à l'état de suie. S'il aperçoit des animaux ou des hommes, il soufflera de cette suie dans leur direction, et ainsi il se rendra invisible. Ce talisman magique est aussi un oracle. Avant de partir, l'éleveur en met sur le plat de sa main, et souffle du côté où il va marcher. Si le vent refoule la suie vers lui, c'est signe qu'un malheur le frappera en route ou une fois arrivé : il reste chez lui. Un autre jour, il interrogera de nouveau l'oracle. Une fois près de l'arbre, avant d'y grimper, nouvelles prières, nouvelles adjurations, etc.

¹ *Ibid.*, p. 19.

Quand toutes les ruches ont été descendues et que tout est bien fini, le plus âgé de l'équipe saisit la hache à deux mains. Les autres étreignent son bras droit. Il frotte quatre fois la hache contre l'arbre, en disant : « Repose en paix, *mrie*, roi des arbres ! Nous t'avons rendu ta reine abeille, garde-la bien, comme tu as fait jusqu'à présent ! Sois-nous favorable, la prochaine fois comme celle-ci, etc. ¹ »

Enfin, il va sans dire qu'au cours des opérations, dont nous avons négligé le détail, des prières et des adjurations ont été adressées un grand nombre de fois aux abeilles elles-mêmes et à leur reine.

Tout cela, explique M. Gutmann, est étroitement lié au culte des ancêtres. Non pas par des associations d'idées que nous puissions facilement saisir et exprimer, mais par un sentiment constant et profond, bien que malaisé à définir. Le Dschagga qui, dans la suite de ses opérations, adjure le fer, la hache, l'arbre, le câble, la ficelle, la ruche, l'abeille, etc., de lui être favorables, a la conviction qu'il réussira parce que ses ancêtres ont procédé de même, et qu'ils ont obtenu ainsi le miel des abeilles. Il a aussi le sentiment plus vague, mais non moins certain, que les ancêtres des arbres et des abeilles ont fait ce qu'il supplie leurs descendants actuels de faire, et que ceux-ci sont aussi étroitement solidaires de leurs ancêtres qu'il l'est lui-même des siens.

État émotionnel étrange pour nous, qui ne pouvons guère y entrer, mais naturel pour le « primitif », à cause de l'essence commune qu'il se représente, ou plutôt qu'il sent dans tous les êtres avec qui il se trouve en relation. « Pensez-vous sérieusement, pourrait-on demander, que le Dschagga adresse une prière au fer, à la hache, à son manche, à l'arbre qu'il va abattre, à la liane, au câble, à la ficelle, à la ruche, au couteau à miel, etc., comme si ces objets pouvaient lui accorder ou lui refuser leur faveur et leur concours, assurer ou empêcher son succès ? qu'il leur attribue des sentiments et une volonté comme à des êtres conscients ? » À quoi il est permis de répondre : Le Dschagga ne le ferait sûrement pas plus que nous, s'il avait de ces êtres et de ces objets si divers l'idée que nous en avons nous-mêmes ; s'il savait à quel point la structure d'un morceau de fer diffère de celle d'un arbre ou d'une liane, et la nature de ces végétaux de celle d'insectes comme les abeilles, et enfin la nature des abeilles de celle des hommes. Mais il l'ignore, et il ne s'en soucie pas. Il n'a aucune idée des « règnes de la nature », ni des propriétés fondamentales des êtres qui y sont rangés. Pour lui, les êtres se définissent (si tant est qu'il songe à les définir), par ce qu'ils possèdent de force mystique, soit d'une façon constante, soit à un moment donné. De ce point de vue, un morceau de fer peut avoir une influence bienfaisante ou néfaste sur la destinée de l'homme qui l'emploie, de même que l'arbre sur lequel il grimpe. L'homme adjurera donc également le fer et l'arbre, il leur fera à tous deux des offrandes, et il aura recours à tous les moyens en son pouvoir pour que leur influence s'exerce dans le sens qu'il désire. Quant aux classifications, il n'en connaît que de mystiques (M. Gutmann dit, dans plusieurs cas : totémiques).

N'imaginons donc pas que le Dschagga conçoit d'abord le fer, la hache, l'arbre, etc., à peu près comme nous, et qu'ensuite il leur prête une conscience et une volonté capables d'accorder ou de refuser ce qu'il leur demande. S'il leur parle, s'il les flatte, s'il les trompe, s'il les supplie, s'il les adjure, s'il leur apporte des offrandes, ce n'est pas que d'objets inanimés il fasse des personnes. C'est qu'il sent en eux la présence d'une force qui précisément n'est ni personnelle ni impersonnelle, et qu'il ne distingue pas d'eux.

¹ *Ibid.*, p. 27.

III

[Retour à la table des matières](#)

Cela étant, nous ne serons pas surpris de voir les minéraux (surtout les pierres et les rochers) être tout autre chose pour les primitifs que pour nous. Selon les indigènes des Indes néerlandaises, dit M. Kruyt, les animaux et les plantes meurent, mais non pas les pierres. Celles-ci sont pour la terre ce que les os sont pour le corps. Elles participent donc de sa nature, et elles ont droit au même respect qu'elle. De là, le malaise et l'inquiétude des indigènes, quand ils voient les Européens attaquer les pierres et les rochers à coup de marteau ou autrement : sentiments dont les prospecteurs et les mineurs ont à tenir compte. Par exemple, en Nouvelle-Guinée hollandaise, en vue de la construction d'une route, on avait fait sauter quelques rochers. Les Papous pensèrent qu'en conséquence une épizootie se déclarerait sur les pores du pays ¹.

Près d'un rocher ou d'une pierre quelconque, le primitif passera sans y faire attention. Mais pour peu que quelque chose en eux arrête son regard et frappe son imagination, que leur forme soit bizarre, leur position étrange, leur dimension anormale, aussitôt ils revêtent le caractère qui les fait appeler *imunu* par les Papous du delta du Purari, *wakan* par les Indiens des plaines de l'Amérique du Nord, et un peu partout d'un nom analogue. Chargés de force mystique, ils peuvent exercer sur le sort de l'indigène et des siens une influence heureuse ou néfaste. Il essaiera donc, selon les cas, de détourner, de se concilier, ou même de capter cette force. S'il arrive à se l'approprier, il augmente d'autant son propre *mana* ou *imunu*.

Telles sont, par exemple, les « pierres sacrées », qu'en Nouvelle-Calédonie et en beaucoup d'autres endroits, on croit indispensables au succès des cultures. Leur forme rappelle de plus ou moins près celle du tubercule de taro, de la patate douce, etc., dont on désire une récolte abondante. Au moment des semailles, on les plante dans les champs en grande cérémonie. La moisson faite, on les enlève et on les met soigneusement en réserve jusqu'à la saison suivante. Leur force mystique se communique à la terre des champs, aux plantes qui y poussent, et elle les fait fructifier.

M. Elsdon Best a observé cet usage en Nouvelle-Zélande. Il voit dans ces pierres des sortes de talisman ou de *mauri* (nous aurons plus tard à étudier les sens de ce terme). « Ce sont, dit-il, des images grossièrement taillées, d'assez petites dimensions, disons de douze à dix-huit pouces de haut : quelques-unes sont plus grandes... En temps ordinaire, une image en pierre de ce genre était gardée à l'endroit sacré (*tapu*) du village. Quand on faisait les semailles, on la portait dans le champ et on la plaçait à son extrémité. Une fois la récolte enlevée, on rapportait la pierre à l'endroit *tapu*.

« On attribuait à ces images de pierre l'effet le plus bienfaisant sur les plantes en train de croître, à cause de la puissance et de l'influence des dieux qu'elles représentaient. Une partie du produit du premier tubercule planté servait d'offrande pour la pierre-talisman ². » Chez les Maori une véritable religion et même une théologie s'étaient développées : c'est pourquoi

¹ A. C. KRUYT, Hel animisme in den indischen Archipel, p. 205-206.

² Elsdon BEST, The Maori, II, 386-387.

M. Elsdon Best parle de dieux. En Nouvelle-Calédonie, et dans d'autres sociétés du même rang, le *mana* réside dans la pierre elle-même, révélé par sa forme.

M. W. E. Armstrong, dans ses remarquables travaux sur les indigènes de l'île Rossel (à l'extrémité orientale de la Nouvelle-Guinée), a ouvert des vues sur les représentations difficiles à définir qui sont au fond des croyances de ce genre. Il insiste sur une notion très particulière, spéciale à ces indigènes, qui la désignent sous le nom de *yaba*. « En général, le *yaba* consiste en une portion de terre, de récif, ou même de mer, en une pierre, ou un arbre ou quelque autre objet visible, et en un défenseur, généralement un serpent. S'il se trouve justement un serpent de l'espèce voulue dans le voisinage, l'indigène peut interpréter sa présence en le prenant pour ce défenseur. La pierre — ou l'objet quel qu'il soit — est naturellement tout autre chose encore que ce qu'elle fait paraître aux yeux. Il semblerait que, dans presque tous les cas, elle a une sorte de double existence, comme les dieux, car elle a une existence à Temewe (séjour souterrain, ou sous-marin, que M. Armstrong compare à l'Alcheringa mythique des Arunta de MM. Spencer et Gillen), où elle a la forme humaine. En fait, il semble qu'il y a dans l'esprit des indigènes l'idée vague que la vraie pierre peut être en même temps une pierre à l'île Rossel, et d'autre part un homme, ou peut-être vaudrait-il mieux dire un esprit ou un dieu, à Temewe ¹. » Si étrange que cette représentation puisse paraître, nous ne la rejeterons pas comme incroyable ou incompréhensible. Elle nous révèle des complexités insoupçonnées dans la mentalité primitive. Pour des raisons faciles à deviner, celle-ci les tient secrètes le plus qu'elle peut, et à l'abri de l'indiscrétion profane des blancs. Nous en rencontrerons beaucoup d'autres semblables.

À l'île Kiwai, en Nouvelle-Guinée encore, des pierres sacrées jouent un rôle important dans une des cérémonies de l'initiation, appelée *mimia abere*. « En entrant dans la salle de réunion, les initiés sont conduits, très solennellement, au pilier principal de la maison, pour voir les *mimia abere*, pierres sacrées (ou figures en bois, selon le cas). On enlève avec précaution le voile qui les recouvre, et les initiés contemplant pour la première fois un des trésors les plus sacrés de la tribu : deux vieilles pierres apportées de la mer, avec de grossières esquisses de visages humains peintes sur elles... On donne aux initiés l'avertissement habituel : s'ils révèlent ce qu'ils viennent de voir, ou s'ils donnent un renseignement quelconque à ce sujet, ils seront mis à mort. Puis les pierres sont de nouveau respectueusement couvertes avec des plantes *mimia*... Après la fête, un des anciens adresse aux pierres le discours suivant — « Nous avons donné cette fête pour vous. Nous avons décoré pour vous toutes les maisons. Nous désirons que vous vieilliez à ce que nous ne tombions pas malades. Nous désirons que vous preniez soin de notre bien-être. Vous allez maintenant demeurer sous la maison. » On les y descend en effet. L'orateur continue : « Dormez maintenant au-dessous de la maison. Nous avons dansé pour vous, et la prochaine fois que nous célébrerons la cérémonie *mimia*, nous vous remonterons dans la maison. » Ces pierres sacrées sont évidemment des « incarnations » des ancêtres, peut-être des premiers parents de la tribu ². »

Dans une des îles orientales du détroit de Torrès, il y a des pierres qui ont été des hommes, et qui marchent. « Il y avait deux pierres appelées Kol, l'une à Zaub, l'autre à Er. Une fois par an, croyait-on, ces pierres roulaient toutes seules à travers l'île et elles prenaient la place l'une de l'autre ³. » — Aux Nouvelles-Hébrides, « Sommerville écrit, dit M. Speiser, qu'à

¹ W. E. ARMSTRONG, Rossel island religion, *Anthropos*, XVIII-XIX, 1923-1924, p. 5. — Cf. W. E. ARMSTRONG, Territory of Papua, *Anthropology, Report no 2*.

² E. B. RILEY, *Among Papuan head-hunters*, p. 231-233.

³ *The Cambridge Expedition to Torres Straits*, VI, p. 11 (folk-tale).

Malekula de gros blocs de pierre sont regardés comme la forme corporelle d'ancêtres : c'est le cas presque partout où des monolithes sont érigés sur les tombes... De même pour les parois rocheuses du sombre promontoire Tuki-Tuki à Fate. C'est là que l'on place l'entrée des enfers, et quelques grosses pierres représentent les âmes des ancêtres. On redoutait particulièrement un haut rocher de forme conique qui se dresse à pie au-dessus de la mer au nord-ouest de Fate. C'était l'« incarnation » d'un chef légendaire appelé Namote, et quand le bateau passait près d'elle « les indigènes effrayés baissaient la tête et priaient ¹ ». — À Timor, il est très fréquent de voir des pierres être objets de culte. La plupart d'entre elles n'ont cependant aucun pouvoir par elles-mêmes. Celles qui figurent aux obsèques représentent simplement le mort, tandis que d'autres sont des autels... Mais les indigènes de Timor croient aussi à des pierres qui possèdent un certain pouvoir de rendre les gens malades, ou de faire manquer la récolte... C'est le devin qui diagnostique ces pierres. Quand il en découvre une dans le voisinage d'une maison, il n'y a souvent d'autre remède que de quitter celle-ci et d'aller s'établir ailleurs... de même, on attribue une vertu spéciale aux pierres qui sont des talismans de guerre ². »

De semblables représentations se rencontrent souvent dans d'autres régions. Deux exemples suffiront sans doute. Chez les Nagas du nord-est de l'Inde, « nous trouvons, dit M. Hutton, beaucoup d'« animatisme », particulièrement au sujet des pierres. Le village Sema de Lazemi est fier de posséder un couple de pierres — mâle et femelle — qui se multiplient et font des petits chaque année. Les mêmes croyances se retrouvent dans toutes les tribus Naga ³ ». — « Il y a des pierres magiques que l'on met dans les greniers pour assurer la prospérité de leur maître, et pour les défendre contre les ravages des souris. D'autres pierres appelées *aghucho* (noires avec une couche blanche vers le milieu), se reproduisent et engendrent des petits : la preuve en est qu'on peut toujours voir un grand nombre de petites pierres autour de l'endroit où sont les *aghucho*. Avec le temps celles-ci grandiront, deviendront des *aghucho*, et se reproduiront à leur tour. Dans la plupart des villages Sema, on n'apprécie les *aghucho* que parce qu'ils procurent le succès à la guerre ⁴. » — « D'autres pierres magiques (*anagha ashega*), se reproduisent et croissent comme les *aghucho*. Les *anagha* sont placés dans le paddy et contribuent à l'abondance de la moisson, en assurent la conservation, et, entre autres fonctions ont celle de combattre les souris qui viennent manger et gâter le riz. Cela est prouvé par les marques laissées par les dents des souris sur tout véritable *anagha*. Les pierres irrégulières sont comparées aux pattes de derrière du porc, à la tête du cerf, etc. Elles contribuent à procurer des animaux soit domestiques soit sauvages. Celles-ci, les *ashega*, sont gardées dans la maison, pour assurer le succès à la chasse, et la prospérité et la fécondité du bétail ⁵. » — Et enfin, dernier fait qui rappelle un peu celui qu'a rapporté M. Armstrong. « Une pierre noire, longue d'à peu près dix-huit pouces, ramassée dans les champs aux environs de 1906, était devenue en 1912 l'objet d'un culte régulier. Elle a un interprète qui communique avec elle en rêve ; elle lui apparaît sous forme d'être humain. On dit aussi qu'elle se promène la nuit sous cette forme. Elle a été placée dans une niche au creux d'une falaise, où une ou deux personnes seulement peuvent en approcher à la fois. On dit qu'elle prédit le succès ou l'échec des entreprises commerciales... Elle grandit, et on

¹ Felix SPEISER, *Ethnologische Materialien aus den Neuen-Hedriben und den Banks-Inseln*, p. 345.

² A. C. KRUYT, *De Timoreezen. Bijdragen lot de taal-land-en volkenkunde van Nerderlandsch-Indië*, 1923, p. 455-456.

³ J. H. HUTTON, *The Angami Nagas*, p. 179-180. Cf. *ibid.*, p. 408-409.

⁴ J. H. HUTTON, *The Sema Nagas*, p. 174-175.

⁵ *Ibid.*, p. 253-254.

raconte qu'elle a augmenté de plusieurs pouces de longueur depuis qu'elle est apparue... On lui offre des sacrifices ¹. »

Pour conclure sur ce sujet des représentations relatives aux pierres, chez les Bantou du Ruanda, « la difficulté de faire entendre aux nègres que le règne végétal l'emporte sur le minéral vient de ce qu'ils se sont persuadés que les pierres poussent « par intussusception », et qu'elles sont douées d'un développement réel quoique lent ² ». Cette conviction, qui est presque universelle, rend moins étranges qu'il ne semble d'abord les croyances qui viennent d'être rapportées.

IV

[Retour à la table des matières](#)

Comme les rochers et les pierres, les arbres peuvent avoir un caractère sacré. Souvent on croit à une parenté étroite des hommes avec les plantes et les arbres. Je n'en rapporterai ici que quelques témoignages significatifs. « Le Maori d'autrefois, dit M. Elsdon Best, regardait les arbres avec de tout autres yeux que nous. Quand le Maori entrait dans une forêt, il se sentait au milieu de ses proches : car l'homme et les arbres n'avaient-ils pas une origine commune, étant l'un et les autres les descendants de Tane ? Donc il se trouvait, pour ainsi dire, parmi ses parents, et cette forêt avait un principe de vie *tapu* (sacré), exactement comme l'homme en a un. Ainsi, quand le Maori voulait abattre un arbre pour construire un canot ou une maison, il était obligé, pour deux raisons, d'accomplir un rite d'apaisement avant de pouvoir tuer un des descendants de Tane. Il voyait dans ces arbres majestueux des personnes vivantes appartenant à la branche aînée de cette grande famille ; il ressentait les vieilles influences étranges qui proviennent de la croyance à l'« animatisme » ; il entendait des voix d'êtres invisibles dans le bruissement des branches, dans le murmure du vent, dans le bruit des eaux qui se précipitent ³. »

Abattre un arbre est donc une affaire sérieuse. On a vu tout à l'heure ce qu'elle exige de cérémonies, de prières, d'adjurations et d'offrandes chez les Dschagga. On n'y procède le plus souvent qu'avec beaucoup de précautions, surtout quand, à la parenté pour ainsi dire générale entre le végétal et l'homme, se joint un lien plus direct et plus personnel avec l'arbre dont il s'agit. À l'île Kiwai, « quand les indigènes défrichent pour faire un nouveau jardin, ils ont peur d'abattre un grand arbre, qui peut être la demeure d'un *étengena* (sorte d'esprit). Un grand arbre qui a poussé près d'un jardin que les parents de l'indigène ont planté, ne sera jamais touché par lui. « Si vous l'abattez, me dit un de mes informateurs, c'est votre propre corps que vous coupez. Quand cet arbre sera desséché, vous aussi vous serez mort. » Parfois un homme, qui veut abattre un arbre, commence par demander à l'*étengena* de le quitter, et d'aller se loger ailleurs... L'arbre est particulièrement mal disposé pour les étrangers, et, pour cette raison, les gens n'aiment pas à aller seuls dans les jardins des autres. Un père amènera son fils avec lui de temps en temps dans son jardin, et il le conduira près de l'arbre de l'*étengena*, afin que l'esprit puisse apprendre à connaître ce jeune garçon et lui devenir

¹ *Ibid.*, p. 255.

² P. Alex ARNOUX, *Le culte de la société secrète des Imandwa au Ruanda*, *Anthropos*, VII, 1912, p. 287 (note).

³ Elsdon BEST, *The Maori*, II, p. 452.

favorable. L'esprit comprendra ¹ ». Cette observation a été recueillie en *pidgin-english*, langage bien pauvre, et peu propre à rendre les nuances. L'arbre est ici un peu trop nettement distingué de l'esprit qui l'habite. Sans doute, à bien entendre les représentations de l'indigène, c'est l'arbre lui-même (dans son essence mystique), non moins que l'esprit qui l'habite, dont il craint pour son fils l'influence néfaste.

« Visiblement morts et même desséchés, dit M. Skeat, des arbres peuvent encore garder l'âme qui les animait pendant leur vie. Ainsi, les instructions relatives à l'accomplissement des rites nécessaires lors du lancement d'un bateau comprennent une invocation aux arbres qui ont fourni le bois. Ceux-ci seraient donc représentés comme capables, en quelque manière, de recevoir des impressions et des communications faites selon les formes et avec les cérémonies convenables ². » C'est là traduire en langage expressément animiste, comme M. Skeat le fait d'habitude, des représentations qui n'ont peut-être pas un caractère si tranché dans l'esprit des indigènes. Le fait rapporté par Skeat se place, pour ainsi dire de lui-même, à côté de ceux tout semblables que M. Gutmann a décrits. Il doit sans doute se comprendre à peu près de la même façon, tout compte tenu des différences qui existent entre les représentations de ces Malais et celles des Dschagga.

Dans un autre travail, M. Gutmann a longuement insisté sur le « sentiment d'unité de vie avec l'animal et la plante » que l'homme éprouve dans ces sociétés, et sur le désir qu'il a de se sentir en communion avec eux. Le primitif, dit-il, se sent dépendant des plantes et des animaux à un point que nous pouvons difficilement imaginer. « Par l'effet de cette dépendance, il se représente aussi tout autrement que nous l'assurance tranquille et la certitude de moyens d'existence dont jouissent les bêtes et les plantes, en comparaison avec lui-même. Et ainsi lui était tracée la route qui le conduirait à partager leur certitude et leur assurance, à s'élever à une vie mieux garantie : non pas par la violence, mais par le respect, par l'effort pour s'adapter à leurs habitudes de vie ³. »

M. Gutmann justifie cette vue originale par un grand nombre de faits qu'il a observés lui-même. Il rappelle ceux qu'il a rapportés au sujet de l'apiculture. « Aujourd'hui encore le Dschagga, lors des mariages et des naissances, attache de l'importance à ses liens avec certains arbres, au premier rang desquels est le figuier banian. Celui-ci apparaît sous deux aspects comme le protecteur des jeunes vies : d'une part, à cause de la force de rajeunissement que lui donnent ses racines aériennes ; de l'autre, à cause de sa sève douce et laiteuse qui coule si abondamment qu'elle guérit toutes les blessures de l'écorce. C'est dans une étoffe faite de cette écorce qu'on enveloppe la mère avec son nourrisson. C'est encore à un arbre de cette espèce, tenu pour sacré sur le sol du groupe familial Msiwu, que l'on emprunte, avec des cérémonies solennelles et des prières qui lui sont adressées à lui-même, l'étoffe qui

¹ G. LANDTMAN in BEAVER, *Unexplored New-Guinea*, 2^e éd., p. 309-310. — Le Dr Cremer a recueilli, chez les Bobo de l'Afrique occidentale française, des idées et des pratiques analogues. « Si quelqu'un veut débroussailler un nouveau champ, il prend une poule, l'immole à ses ancêtres, puis va consulter le Diseur de choses cachées, lui demande d'indiquer les puissances du champ. Le Diseur déclare que la première c'est la tête de la butte, qu'il faut faire attention en arrivant dessus; l'autre, c'est le tamarinier, qui s'élève sur la croupe aux arbres, à celui-là il faut sacrifier; un autre encore, c'est l'arbre Hohu : l'offrande qu'on lui fera rafraîchira le champ... S'il a brûlé un arbre sacré, pour l'éteindre il prend de la bière non encore fermentée, achète une bande de coton, attrape une chèvre et arrive. Il attache la bande, tue la chèvre. Cela, c'est pour « frapper » les funérailles de l'arbre et se maintenir en santé. S'il ne le fait pas, ce sera mauvais... Il s'excuse aux arbres sacrés qu'il a brûlés en débroussaillant: « Il ne savait pas. » J. CREMER, *Les Bobo*, p. 88-90.

² W. SKEAT, *Malay magie*, p. 194-195.

³ Br. GUTMANN, Die Ehrerbietung der Dschagga Neger gegen ihre Nutzpflanzen und Haustiere, *Archiv für die gesammte Psychologie*, 1924, p. 124.

servira aux nouveaux circoncis : ceux-ci, d'après l'ensemble des rites, étant considérés comme des nouveau-nés ¹. »

Il est un arbre avec qui les Dschagga, sans doute à cause de son importance pour eux, ont conservé leurs relations telles qu'elles étaient dans les temps les plus reculés : le bananier. Il exige des soins assidus. C'est lui qui a rendu la tribu définitivement sédentaire. Le Dschagga le vénère encore aujourd'hui comme son protecteur, et comme le lien qui enchaîne les générations les unes aux autres. On peut voir dans l'article de M. Gutmann le rôle qui lui est attribué dans les cérémonies d'initiation et de mariage. Les tout jeunes enfants et les vieillards sont sous la protection spéciale du bananier. « Les Dschagga ont aussi le sentiment que le bétail sert d'intermédiaire entre la plante et l'homme. La bananeraie a particulièrement besoin du fumier du bétail. C'est à condition d'être abondamment fumée qu'elle se renouvelle ². »

Bref, le groupe humain se sent dans un rapport étroit sinon de filiation, du moins de communauté d'essence, avec l'arbre bienfaisant qui lui a permis de mener une vie beaucoup moins dure que celle des tribus restées nomades. Sa reconnaissance s'est incorporée dans un ensemble de représentations que leur caractère émotionnel et mystique rend difficiles à bien décrire. « Le primitif, écrit M. Gutmann... vénérât l'arbre comme le compagnon supérieur à qui il devait sa nourriture, son vêtement, son abri, qui lui fournissait armes et instruments... sa flexibilité pour l'arc, sa dureté pour la massue... qui, une fois mort, lui procurait par son corps (le bois), la plus vivante défense contre les bêtes féroces et les fantômes : la fleur rouge du feu... Il a recherché l'alliance la plus intime surtout avec les arbres qui lui semblaient posséder une vertu surprenante de se renouveler et de se guérir eux-mêmes (comme le banian et le bananier) ³. »

Son ambition est donc avant tout de se concilier ces plantes dont les bienfaits si précieux lui sont devenus indispensables, et, tout en les vénérant, de se hausser jusqu'à elles. Ce qu'il poursuit, par le moyen de rites, de cérémonies, d'abjurations et de prières, c'est une communion intime avec elles, qui le fasse participer à leur puissance mystique et à leurs privilèges si enviés.

Ces vues de M. Gutmann portent loin. Elles contribuent à éclaircir un aspect de la mentalité primitive. Car les représentations qu'il décrit chez les Dschagga ne sont pas exceptionnelles. On en trouve de semblables, qui ont des animaux pour objets, chez maints peuples qui vivent de l'élevage, comme les Cafres, les Herero, et beaucoup d'autres Bantou. On sait la ferveur incroyable des sentiments que le bétail leur inspire, et comme ils le soignent, l'aiment et le vénèrent. Rien n'est aussi précieux à leurs yeux. Il est presque l'objet d'un culte et d'une adoration.

Même quand on considère des sociétés situées beaucoup plus bas sur l'échelle que ces Bantou, une analogie subsiste, indéniable bien que naturellement assez lointaine. Quand M. von den Steinen, par exemple, explique les représentations et les sentiments des Indiens du Brésil central relatifs aux animaux dont ils vivent, et à qui ils doivent non seulement leur nourriture, mais leurs armes, leurs ornements et leurs instruments, il tient un langage qui rappelle singulièrement les termes de M. Gutmann.

¹ *Ibid.*, p. 127.

² *Ibid.*, p. 136.

³ *Ibid.*, 124

Un dernier fait mettra bien en lumière l'homogénéité de l'essence vitale chez l'homme et dans les arbres. « Non seulement, disent MM. Smith et Dale, un homme peut vivre aux dépens d'autrui, mais il peut aussi, par le moyen du *musamo*, extraire de certains arbres de la vie. Un jour que Sezongo II était très malade, le docteur fit monter des hommes sur un arbre appelé *butaba*, et leur commanda de couper une grosse branche, de la porter à la hutte du chef en prenant bien garde de ne pas la laisser toucher terre, et de la planter là. Au pied de cette branche le docteur fit quelques incantations. Le *butaba* est un arbre plein de vitalité; ses rameaux prennent facilement racine et poussent aussitôt. Grâce à la magie du docteur, une partie de sa vitalité passa en Sezongo, et il guérit. On montre encore l'arbre qui fut ainsi planté¹. »

V

[Retour à la table des matières](#)

Les représentations collectives des primitifs relatives aux animaux nous paraissent moins singulières que les précédentes, sans doute parce que sur ce terrain notre folklore se rapproche beaucoup du leur. Dès l'enfance, des contes nous ont accoutumés à voir des animaux se comporter comme des hommes, et inversement. À y regarder de plus près, cependant, notre attitude diffère de celle des primitifs plus qu'il ne semble d'abord. Nous nous amusons, par manière de jeu, à prêter à certains animaux nos passions et nos façons d'agir ; nous faisons de tel ou tel d'entre eux, renard, ours, lion, etc., le symbole vivant d'un caractère ou d'un vice. Mais, en même temps, le sentiment du fossé qui sépare la nature propre du quadrupède de celle de l'homme, bien que plus ou moins net, nous reste toujours présent. Pour le primitif qui s'amuse aussi de ces contes, ce fossé n'existe pas. À ses yeux, le passage de l'animal à l'homme ou de l'homme à l'animal se fait de la façon la plus naturelle, sans que personne en soit choqué ou étonné. Il est admis aussi, comme une chose qui va de soi, que les facultés des animaux ne le cèdent en rien à celles des humains. « Leur esprit enfantin, écrit Callaway, n'a pas de théorie à défendre ; il ne fait pas de distinction arbitraire entre l'intelligence en tant que manifestée par l'homme et l'intelligence en tant que manifestée par les animaux. Quand il voit des actes qui impliquent l'intelligence, il croit à sa présence². » — Pour les Caraïbes de la Guyane anglaise, « les animaux (de même que les plantes et les objets inanimés) vivent et agissent comme les hommes. Le matin, les animaux vont « à leur travail », comme font les Indiens. Le tigre, le serpent et tous les autres animaux partent à la chasse : ils doivent, comme les Indiens « avoir soin de leur famille »... Le poisson qui nage ne fait pas autre chose que pagayer. Les oiseaux (et peut-être les autres animaux) sont propriétaires et possèdent des biens. Chaque oiseau a « sa » plante. Kuano, le roi des vautours, se comporte comme un vrai roi. Apakauï, le plus petit des vautours, doit lui allumer son cigare, exactement comme dans la famille caraïbe les femmes et les enfants ont à allumer les cigares de leurs maris et de leurs pères³ ».

M. von den Steinen cite des faits analogues, et il en donne la raison. « L'Indien ne se savait pas séparer du monde animal par un abîme. Il voyait simplement que toutes les

¹ SMITH and DALE, The ila-speaking peoples of northern Rhodesia, I, p. 258.

² C. H. CALLAWAY, *Zulu nursery tales*, p. 135.

³ W. AHLBRINCK, *Carib life and Nature, Reports of the XXIst Congress of Americanists* (1924), p. 221.

créatures se conduisaient en substance comme lui-même : elles avaient leur vie de famille, elles se comprenaient les unes les autres par le moyen d'un langage, elles avaient des habitations, se faisaient la guerre, vivaient de leur chasse ou de fruits; bref il se sentait *primus inter pares*, mais non pas au-dessus d'elles ¹. » — Chez des Bantou, beaucoup plus avancés, M. Junod trouve à cette façon d'assimiler les animaux et les hommes, au moins dans certains cas, un sens plus profond, à la fois symbolique et réaliste. « Les êtres humains sont représentés par des animaux qui leur ressemblent par un certain côté : l'antilope des marécages, qui erre la nuit, représente les sorciers, qui en font autant. La hyène, qui mange les restes des repas du lion, est le parasite qui suit le chef, etc. Il y a ainsi des êtres représentés et d'autres représentants : le sort des représentants sera le sort des représentés. Cette conclusion, qu'un esprit éclairé refuserait certainement, s'impose à celui du primitif par une sorte d'évidence immédiate. Il a une intuition bien plus profonde que nous de l'unité du monde animal et humain. Spoon me dit un jour mystérieusement : « L'astragale de la chèvre représente réellement les gens du village, parce que ces animaux y vivent. Ils nous connaissent, ils savent ce qu'il y a « en nous. » C'est là probablement la raison profonde, secrète, qui fait que les devins croient en leur art ². »

Que ces représentations qui ne peuvent pas être distinctes aient à se traduire dans notre langage conceptuel, on dira, par exemple, que « les animaux sont représentés comme des hommes ». On donnera à ces mots le sens plein et bien défini qu'ils ont pour nous, alors que pour la mentalité primitive, qui sent instinctivement l'homogénéité d'essence de tous les êtres, et qui n'attache guère d'importance à leur forme extérieure, ce sens est assez différent. On méconnaît donc, on fausse la pensée primitive, par le seul fait qu'on l'exprime, si l'on n'y prend garde. Remarque dont il faut toujours se souvenir sous peine de dénaturer les faits, même ceux qui paraissent simples et facilement intelligibles.

J'en rapporterai seulement ici un petit nombre, recueillis surtout en Malaisie, où les témoignages sont particulièrement abondants et détaillés, mais un peu trop teintés cependant d'animisme systématique. « Aux yeux des Malais, dit M. Skeat, les tigres sont des êtres humains, qui, pour atteindre leurs fins, prennent la forme du tigre, et qui, en outre, ont, en diverses parties de la péninsule, (au mont Ophir, par exemple), des établissements à eux. Les maisons y ont leur charpente faite d'ossements humains recouverte de peau humaine, et le toit est couvert avec des chevelures de femmes. Ils ont même un chef, qui, tout au contraire des autres, n'adopte jamais ce qu'on peut appeler le « costume tigre », mais ne se montre jamais que sous sa forme d'homme. On croit aussi qu'ils ont établi une forme régulière de gouvernement, et qu'ils sont soumis à un ordre ou à une malédiction, qui leur défend de tuer aucun de leurs voisins humains, excepté quand il leur a été « livré »... Ces croyances relatives au tigre ne sont nullement exceptionnelles. Il y a une ville des éléphants, comme il y a une ville des tigres... de même pour le rhinocéros, le crocodile, le cerf, le sanglier, etc. ³ » — Ailleurs, M. Skeat dit encore : « Dans le folklore malais tous les animaux sauvages, mais surtout les plus forts et les plus dangereux, sont doués de facultés humaines, ou même, à l'occasion, surhumaines. On parle constamment aux chiens de chasse comme s'ils étaient des êtres humains ⁴. »

¹ K. von den STEINEN, *Unter den Naturvölkern Zentralbräsilien*, p. 201.

² H. A. JUNOD, *The life of a South-African tribe*, II, p. 521.

³ W. SKEAT, *Vestiges of Malay totemism*, *Transactions or the 3rd international Congress for the history of religions*, I, p. 98-99.

⁴ W. SKEAT, *Malay Magic*, p. 149, p. 181.

Chez les Sakai de la péninsule malaise, « pour autant que je puis savoir, dit M. Evans, tous les tigres peuvent être considérés comme des êtres humains qui ont pris la forme animale ¹ ». — « Les Mantra de Johor, même ceux qui sont christianisés, croient qu'un tigre sur leur chemin ne peut être qu'un être humain qui, s'étant vendu à l'esprit malin, prend par sorcellerie la forme de cette bête, pour assouvir sa vengeance ou sa méchanceté. Ils affirment que régulièrement, juste avant que l'on rencontre un tigre, on a vu ou l'on aurait pu voir un homme disparaître dans la direction d'où l'animal bondit ². »

Ici apparaît déjà la croyance, universellement répandue, au sorcier qui prend la forme d'un animal (loup-garou). Mais souvent il s'agit d'animaux qui ne sont pas des sorciers. « Bien loin, au fond de la jungle, à ce qu'on m'a dit bien des fois à Selangor, la race des tigres, tout comme celle des éléphants, a une ville à elle, où ils vivent dans des maisons et agissent en tout comme des êtres humains. » Ils vivent là tranquillement, « jusqu'à ce que survienne un de leurs accès périodiques de férocité, qui les envoie errer dans la forêt en quête de leur proie ³ ». — « À Labu, dans l'état de Selangor, j'ai entendu plus d'une fois raconter que la gent éléphant possédait, sur la frontière du Siam, une cité à elle, où ils vivent dans des maisons comme des êtres humains, et sous leur forme naturelle d'hommes. Ici se place l'histoire d'un éléphant blessé au pied, qui est la fille d'un prince, laquelle épouse un homme et en a des enfants, pour redevenir éléphant à la fin... Les revenants éléphants ne sont pas rares. On croit en général qu'ils sont inoffensifs, mais invulnérables. On admet d'habitude qu'ils portent quelque signe extérieur apparent de leur nature, par exemple qu'ils ont une défense rabougrie ou un pied trop court. Ils sont les génies tutélaires de certaines localités, et lorsqu'ils sont tués, l'heureuse fortune du pays environnant disparaît du même coup ⁴. »

On prête de même aux crocodiles des façons d'agir tout humaines. « Chaque fois qu'il fait une prise, le crocodile emporte aussitôt sa victime au-dessous de la surface de l'eau. Ou bien il essaye de l'étouffer dans la boue épaisse et molle du marécage des palétuviers, ou bien il l'enfonce sous un arbre submergé ou sous une racine, afin de produire l'asphyxie, tout en se retirant à quelque distance pour l'épier. Quand il juge qu'un temps suffisant s'est écoulé, il saisit le corps du noyé et remonte à la surface. Là il invoque le Soleil, la Lune et les Étoiles, et il les prend à témoin qu'il n'est pas coupable de cet homicide :

*Ce n'est pas moi qui vous ai tué,
C'est l'eau qui vous a tué.*

« Après avoir répété trois fois cette étrange cérémonie, le crocodile plonge de nouveau, et commence à préparer le cadavre pour son repas ⁵. » Ce désaveu de l'homicide est une imitation fidèle de ce que dit le chasseur, quand il explique à son gibier que ce n'est pas lui qui l'a mis à mort, qu'il ne faut donc pas lui en vouloir, ni se dérober à lui dans l'avenir.

« D'autre part — et la même croyance se retrouve souvent en Afrique, — le crocodile ne s'attaque qu'à des victimes qui lui ont été « livrées ». Comment les reconnaît-il ? Il a recours

¹ I. EVANS, *Studies in religion, folklore and custom or British North Borneo and the Malay Peninsula*, p. 246, note 2.

² W. SKEAT and BLAGDEN, *The pagan races of the Malay Peninsula*, II, P. 325

³ W. SKEAT, *Malay Magie*, p. 157.

⁴ *Ibid.*, p. 151-153.

⁵ *Ibid.*, p. 290.

à un procédé de divination qui lui fait « voir » comme dans un miroir la personne destinée à devenir sa proie. Quand l'image apparaît sans tête, le crocodile sait qu'il peut attaquer hardiment ¹. » On dit la même chose du tigre.

M. Kruijt a recueilli chez les Toradja's des histoires non moins instructives : par exemple celle d'un crocodile extraordinairement grand, très bien disposé pour les hommes, et toujours prêt à faire passer la rivière à qui le lui demandait. Il y avait une formule à réciter pour cela. Alors il apparaissait à la surface de l'eau. S'il ouvrait la gueule, on pouvait en toute sécurité passer sur son dos vers l'autre rive. En cas contraire, il valait mieux s'abstenir : c'était signe que l'homme avait commis quelque faute, dont il devait être puni par la mort... Ne sont tués par les crocodiles que les gens qui ont quelque chose sur la conscience. Néanmoins, s'ils tuent quelqu'un, on doit tirer vengeance du meurtre.

« On raconte qu'il y eut jadis une guerre en règle entre les crocodiles et les hommes. Un jeune homme avait tué un jeune crocodile, l'avait coupé en morceaux, etc. Là-dessus, fureur des crocodiles qui arrivent en foule de partout et assiègent la capitale des hommes. À la fin, on fait la paix. Un chef leur offre une chèvre, qu'ils acceptent... Certains Toradja's se représentent les crocodiles comme des hommes qui, lorsqu'ils viennent à terre, ôtent leur « habit » de crocodile et prennent la forme humaine. Un d'eux avait accroché sa peau dans les roseaux. Quelqu'un y met le feu, et cette peau brûle. Le crocodile reste à terre, se marie, et il a une postérité qui possède le pouvoir de faire sortir de l'eau des crocodiles ². »

D'après ce que l'on a raconté à MM. Hose et Mac Dougall, les crocodiles, comme les autres animaux, parlent entre eux : ils causaient autrefois avec les hommes. « L'Orang-kaya Tummonggong nous dit que jadis les crocodiles avaient l'habitude de parler à son peuple, et de l'avertir des dangers. Mais maintenant ils ne parlent plus jamais. Il suppose que leur silence est dû au fait que son peuple a accepté le mariage avec d'autres tribus ³. » — « Comme toutes les autres races de Sarawak, les Kenyah croient que les crocodiles sont plus ou moins leurs amis. Ils les craignent, et n'aiment pas à prononcer leur nom, surtout s'il y en a un en vue, et ils le désignent alors par le mot « vieux grand-père »... Ils regardent ceux de leur voisinage comme plus particulièrement bien disposés, bien que de temps en temps quelqu'un des leurs soit enlevé par eux... Quand cela arrive, on croit, ou bien que la victime avait offensé en quelque manière ou maltraité un crocodile, ou l'espèce entière ; ou qu'elle a été enlevée par un crocodile étranger au pays, venu d'une région lointaine du fleuve, et qui par conséquent ne participait pas à l'entente ordinairement existante entre les gens et les crocodiles de l'endroit ⁴. » — Un jeune chef kayan raconte aux mêmes auteurs qu'un crocodile peut devenir un homme tout pareil aux autres. Parfois, un homme songe qu'un crocodile l'appelle pour devenir son frère de sang (*blood-brother*). Après qu'ils ont passé par la cérémonie habituelle, et fait l'échange de leurs noms (en rêve), l'homme n'a plus rien à craindre des crocodiles. L'oncle de ce jeune chef est ainsi devenu frère de sang d'un crocodile, et s'appelle maintenant Baiya (c'est le nom générique du crocodile), tandis qu'un crocodile, d'ailleurs inconnu, s'appelle Jok. Usong, le jeune chef, se considère comme le neveu de ce crocodile Jok. Le père d'Usong est également devenu le frère de sang d'un crocodile, et Usong se regarde comme le fils de ce crocodile inconnu. Parfois, quand il est à la chasse, il prie son oncle et son père crocodiles de lui livrer un sanglier, et une fois ils l'ont

¹ W. SKEAT and BLAGDEN, *The pagan races of the Malay Peninsula*, II, p. 154.

² A. C. KRUIJT, *De Bare spreken Toradja's*, I, p. 264-266.

³ HOSE and Mac DOUGALL, *The relations between men and animals in Sarawak*, J. A. I., 1901, p. 194.

⁴ *Ibid.*, p. 186.

fait. Après ce récit, Usong ajouta « Mais qui sait si cela est vrai ¹ ? » Réflexion remarquable peut-être le jeune chef ne l'avait-il exprimée que pour complaire au scepticisme qu'il devinait chez son interlocuteur blanc, sans le partager lui-même. — « Les Kenyah ne tueront pas un faucon ; mais ils ne nous empêchaient pas d'en tirer un s'il volait leurs poulets. Car ils disent qu'un faucon qui fait cela est un individu de bas étage : il y a des classes sociales chez les faucons comme chez les Kenyah ². »

Les faits qui précèdent, dont il serait facile de multiplier le nombre, prouvent assez que, pour la mentalité primitive, il n'est ni inouï, ni absurde qu'un animal apparaisse sous forme humaine, de même qu'on voit sans surprise, sinon sans frayeur, un homme revêtir l'apparence extérieure d'un animal. En tout pays les sorciers sont experts en cette matière. Il arrive même que le primitif décrive cette métamorphose qu'il a vue s'accomplir sous ses yeux. Ainsi : « Un groupe de Kalamantans, les Long Patas, revendique sa parenté avec les crocodiles. On raconte qu'un certain homme du nom de Silau devint crocodile. Il commença par être couvert de gale : il se grattait au point de se faire saigner, et toute sa peau devint rude. Puis ses pieds commencèrent à ressembler à une queue de crocodile, et comme la transformation montait des pieds au reste du corps, il cria à ses parents qu'il était en train de devenir crocodile, et il leur fit jurer de ne jamais tuer aucun de ces animaux. Beaucoup de personnes autrefois étaient au courant de cette métamorphose, parce qu'elles voyaient Silau de temps en temps et causaient avec lui ; ses dents et sa langue étaient demeurées celles d'un homme... Silau convint avec les autres crocodiles qu'il donnerait à ses parents humains un signe qui permettrait aux crocodiles de les reconnaître toujours quand ils voyageraient sur les fleuves... Quand un homme est enlevé par un crocodile, les Long Patas attribuent cela au fait qu'ils se sont unis dans une certaine mesure aux Kayans par des mariages ³. »

Nous aurons à nous souvenir de cette facilité de transformation, quand nous étudierons les morts qui apparaissent sous forme d'animaux. Mais dès à présent, pour ne parler que des vivants, elle pose aux primitifs, en mainte occasion, un problème qui les jette dans une cruelle anxiété. Toutes les fois que les mouvements, l'apparence, les cris, l'allure, etc., d'un animal leur sembleront sortir de l'ordinaire, ils se demanderont avec terreur s'ils n'ont pas affaire à un homme, — et ils se répondront par l'affirmative. Un tigre, un léopard plus audacieux qu'un autre est sûrement un homme, c'est-à-dire un sorcier. « Les crocodiles, dit Hardehand, sont des êtres semblables à l'homme, serviteurs des Djata (divinités des eaux). Ils ne prennent la forme de crocodiles que lorsqu'ils font visite dans notre monde. C'est pourquoi jamais un Dayak n'osera déranger — et encore bien moins tuer — un crocodile, hormis le cas où la vengeance du sang l'exige, quand un des siens a été tué par l'un d'eux ⁴. »

Les croyances de ce genre, si fréquentes en Malaisie, se retrouvent ailleurs, aussi bien en Afrique qu'en Amérique du Sud ou chez les Eskimo.

Chez les Ba-ila, par exemple, « il y a des animaux et des oiseaux qui sont appelés *bantu*, c'est-à-dire des personnes, et *baloghi*, c'est-à-dire des sorciers. Il y a en eux une qualité quasi personnelle. On dit qu'ils ont des *shingvule* (des âmes-ombres) exactement comme celles des hommes ; mais ils ne se réincarnent pas comme les hommes après leur mort ⁵ ». — Voici qui n'est pas moins significatif. « Un Mukongo me dit un jour : « Il y a quatre « espèces d'hom-

¹ *Ibid.*, p. 190

² *Ibid.*, p. 178-179.

³ *Ibid.*, p. 193-194.

⁴ A. HARDELAND, *Versuch einer Grammatik der Dayakschen Sprache, Anhang*, p. 370.

⁵ SMITH and DALE, *The ila-speaking peoples of northern Rhodesia*, II, p. 87.

mes : les blancs, les noirs, les *ba-nganda* « (crocodiles) et les Portugais ¹. » Le père Van Wing explique dans une note que « les crocodiles sont rangés ici parmi les hommes, parce que, selon une croyance commune, de méchants sorciers se métamorphosent en ces monstres pour dévorer des hommes ». C'est pourquoi, pour les désigner, l'indigène a le choix entre « homme » et « crocodile », puisqu'ils peuvent prendre à volonté l'une ou l'autre forme. En les appelant *ba-nganda* (crocodiles), il ne les met pas moins, en même temps, au nombre des êtres humains, dont ils constituent une classe, comme les Portugais. Rien ne saurait mieux faire ressortir que, dans son esprit, la forme sous laquelle apparaît le sorcier-crocodile, ou le crocodile-sorcier, est indifférente. Celui-ci est *ad libitum* homme ou animal. Peut-être même serait-il plus exact de dire qu'il est homme et animal ².

« Ces gens, dit le voyageur L. Magyar au sujet des noirs du Benguela (et cela est vrai de presque tous les Bantou et de beaucoup d'autres primitifs), croient que celui qui est initié à l'art secret de la sorcellerie peut à volonté prendre la forme et les qualités de n'importe quelle bête ³. » Il rapporte lui-même plusieurs faits caractéristiques. En voici un qui montre à quel point cette croyance est enracinée et vivante. « Deux voisins, Schakipera et Kimbiri, vont chercher du miel dans la forêt. Schakipera était peut-être plus habile, ou bien ce fut l'effet du hasard ; bref, il trouva quatre grands arbres pleins de miel, tandis que Kimbiri ne put en découvrir qu'un seul. Rentré chez lui, Kimbiri se plaignit devant ses proches d'avoir eu si peu de chance, tandis que son voisin avait été si heureux. Cependant Schakipera était retourné aussitôt à la forêt avec ses gens, pour emporter le miel qu'il avait trouvé. Le soir, il fut attaqué et mis en pièces par un lion. Ses compagnons grimpèrent à toute vitesse sur des arbres et se sauvèrent ainsi.

« Consternés par ce malheur, les parents de Schakipera s'en vont chez le *kimbanda* (devin), pour savoir qui était le véritable auteur de cette mort. Le *kimbanda* jette à plusieurs reprises ses osselets, et finit par déclarer : c'est Kimbiri qui, jaloux de la riche récolte de miel faite par son voisin, a pris pour se venger la forme d'un lion... Cette sentence du devin fut alors portée au prince de Kiakka, et celui-ci ordonna, puisque l'accusé niait formellement son crime, que l'affaire fût tranchée par l'épreuve du poison. » Les choses suivent alors le cours ordinaire de ces sortes d'affaires. L'ordalie tourne contre le malheureux, il avoue, et il meurt dans les tortures ⁴. L'histoire est banale. Mais précisément ce qui est significatif, c'est que l'accusation paraît toute naturelle au devin qui la formule, au prince qui ordonne l'ordalie, à la foule qui y assiste, à Kimbiri lui-même qui s'est transformé en lion, à tout le monde enfin, excepté à l'Européen qui se trouve présent par hasard. Elle équivaut en effet à une accusation de sorcellerie. Qui ne sait qu'un sorcier prend quand il lui plaît la forme d'un animal ?

¹ R. P. VAN WING, *Études Bakongo*, p. 113.

² Chez les Jibaros de l'Équateur, « il y a des exemples de trophées faits avec la tête du jaguar. Une femme indienne, il y a bien des années, avait été tuée par un jaguar près du fleuve Zamora. Les Jibaros regardent un jaguar qui attaque et tue l'homme de cette façon, comme l'incarnation de l'âme d'un méchant sorcier qui est entrée dans cette bête féroce avec le dessein de blesser ou de tuer ses ennemis. En conséquence, les Indiens résolurent d'en tirer vengeance, organisèrent une chasse de cet animal et réussirent à le tuer. Ils firent ensuite un trophée de sa tête, et une fête de victoire fut célébrée à la manière habituelle ». B. KARSTEN, *Blood revenge, war and victory-feasts among the Jibaro Indians of eastern Ecuador*, *Bureau of American Ethnology* (désormais E. B.) *Bulletin* 79, p. 33-34.

³ L. MAGYAR, *Reisen in Süd-Afrika* (1849-1857), p. 328.

⁴ *Ibid.*, p. 121-124.

Le major von Wissmann rapporte une histoire du même genre, et il ajoute : « La croyance que des êtres humains peuvent prendre la forme de bêtes fauves est universelle en Afrique. Chaque fois que quelqu'un est déchiré par une bête féroce, on a une méthode pour découvrir quel est le sorcier qui s'est ainsi métamorphosé. Dans une occasion précédente, causant avec Tippoo-Tibb qui en somme est plutôt éclairé, je fus surpris de voir qu'il restait attaché à cette superstition ¹. »

En Nigeria du Nord, « quand un enfant arrive à l'âge de trois ou quatre ans et qu'il reste maigre, tout en mangeant très bien, le cas est considéré comme tout à fait sérieux. Les parents conduisent leur enfant chez le prêtre, qu'ils consultent. Il examine l'enfant, et il arrive qu'il leur déclare que l'enfant n'est pas « humain », qu'il est le « fils de quelque chose de la brousse ou de l'eau ». Dans le premier cas, les parents donnent l'enfant à un ami pour le porter dans la brousse.. L'enfant laissé seul commencera par pleurer, puis après avoir regardé tout autour de lui, voyant que personne n'est là, il se transformera en singe et disparaîtra dans les arbres. Dans le second cas, on procède d'une manière analogue. L'enfant est abandonné près de l'eau. Se voyant seul, il devient serpent d'eau et disparaît dans la rivière ² ». Ainsi une révélation, fort étrange pour nous, détermine des parents à exposer un enfant à qui ils ont eu le temps de s'attacher. Elle leur paraît toute naturelle. L'apparence extérieure de cet enfant, normale à ce qu'il semble, n'empêche pas qu'il ne soit en même temps un animal, et même plutôt un animal qu'un homme. Du fait de cette double nature, il est ou il sera sorcier, il portera malheur aux siens et à leur groupe social. Il faut donc qu'on s'en défasse.

L'idée qu'un enfant normalement conformé peut pourtant ne pas être « humain » est familière aux primitifs. Dans un grand nombre de sociétés, quand une femme accouche de jumeaux, on en sacrifie un, et souvent pour la raison que c'est un rejeton, non pas du mari de la mère, mais d'un « esprit », ou du moins qu'il n'est pas l'enfant d'un être humain vivant. D'autre part, Spencer et Gillen rapportent la croyance suivante : « Dans les cas très rares où l'enfant naît très prématurément par suite d'un accident, rien ne pourra persuader aux indigènes que le fœtus est un être humain incomplètement développé. Ils sont absolument convaincus que c'est le jeune de quelque animal, d'un kangourou, par exemple, qui est entré dans cette femme par méprise ³. » M. Junod fait incidemment allusion à une croyance analogue. « Pendant la grossesse... les relations conjugales... sont plutôt recommandées. » J'ai entendu un jour les doléances d'un jeune marié qui se plaignait amèrement d'avoir été ensorcelé par sa tante maternelle (il croyait qu'elle l'avait rendu impuissant). « C'est, disait-il, parce que ma femme était enceinte et que mes ennemis voulaient compromettre sa grossesse, et mettre à la place de l'enfant qui n'aurait pu grandir un serpent, un lapin, une caille, une antilope, que sait-on ⁴ ? »

Ces idées éclairent les innombrables contes et légendes où une femme donne naissance à un serpent, à un crocodile, à un oiseau, à un animal quelconque. Pour la mentalité primitive, le fait n'a en soi rien que de croyable. Insolite, il appelle et il reçoit une interprétation mystique Mais il n'est pas contre nature. Personne n'a l'idée de le mettre en doute.

¹ Von WISSMANN, *My second journey through Equatorial Africa* (traduction anglaise), p. 261.

² C. A. WOODHOUSE, The inhabitants of the Waja district of Bauchi province, *Journal of the African society*, 1924, p. 113.

³ SPENCER and GILLEN, *The native tribes of central Australia*, p. 52.

⁴ H. A. JUNOD, Conceptions physiologiques des Bantous sud-africains, *Revue d'ethnographie et de sociologie*, 1910, n^{os} 5-7, p. 157.

Ainsi, pour des raisons très fortes à ses yeux, le primitif sera toujours prêt à penser qu'un animal est en réalité un homme qui a changé de forme. « Souvent j'ai essayé de gronder les gens de Garenganze, dit Arnot, pour leur manque de courage à chasser les nombreuses bêtes féroces qui rôdent autour de leurs villages, enlèvent les malades, et souvent attaquent et ravissent les étrangers isolés. Pour s'excuser, ils m'expliquaient que ces bêtes fauves étaient en réalité « des hommes d'autres tribus, qui, en vertu de leur puissance magique, prenaient la forme de lions, de panthères ou de tigres, et rôdaient dans le pays pour se venger de ceux contre qui ils ont du ressentiment ». En soutenant cette absurde théorie, un homme ajouta qu'il était rare qu'un Luba et un Lamba sortissent ensemble dans la campagne, sans que l'un d'eux gagne de vitesse son compagnon, et disparaisse à ses yeux, pour revenir ensuite sur ses pas sous la forme d'un lion ou d'un léopard, et le dévorer. Ce sont là, disent-ils, choses qui arrivent tous les jours. Cette stupide superstition les amène non seulement à tolérer les animaux féroces dans leur voisinage, mais presque à les regarder comme sacrés ¹ ». — De même, chez les Ba-rotse, « pendant notre absence à la capitale, le léopard avait fait des siennes... Enfin un soir, pendant le souper, il alla au piège, tendu déjà plusieurs fois par Andréas, et il s'échappa sain et sauf en emportant l'appât. Aussi nos Zambésiens nous déclarèrent aussitôt : « Ce léopard n'est pas une bête : c'est « une personne ². » »

Ces hommes-animaux ou animaux-hommes ont des pouvoirs redoutables, qui surpassent ceux des hommes et des animaux ordinaires. Les sentiments qu'ils inspirent sont très mêlés ; la crainte et le respect dominant, avec le souci d'éviter le plus possible leur contact, et de ne pas attirer leur attention, ni surtout leur colère. Au dire des Eskimo, « les oiseaux et les animaux ont des facultés et des puissances extraordinaires. Il y a des shamans qui savent leur langue et qui peuvent converser avec eux. Beaucoup d'animaux, sous les yeux mêmes des chasseurs, se sont transformés en êtres humains, et ils ont repris leur première forme non moins instantanément. Ils peuvent être offensés par des paroles méprisantes. Le chasseur qui se moque du caribou, par exemple, ou du phoque, sera tout à coup frappé par la maladie, ou victime d'une mauvaise chance continuelle ³ ».

Rasmussen rapporte le fait suivant dans les termes mêmes où un Eskimo le lui a conté. « Une, femme qui faisait une longue marche arriva un jour à une maison qu'elle n'avait jamais vue auparavant. Elle y entra. Il n'y avait personne là, mais, vers le soir, les gens de la maison revinrent, et il apparut que c'étaient des ours à forme humaine. Vite, elle se cacha derrière les peaux qui servaient de tentures. Les ours entrèrent chez eux, et elle vit que l'un d'eux portait une courroie de chasse et un harpon exactement comme font les hommes. Après avoir mangé, les ours se mirent au lit, et celui qui avait porté les mêmes engins de chasse qu'un homme se coucha juste devant l'endroit où la femme s'était cachée.

« C'est drôle comme les tentures sont écartées du mur », dit une fois cet ours. Alors la femme, qui eut peur d'être découverte, étrangla son enfant qui allait se mettre à pleurer.

« L'ours aux engins de chasse était « l'âme » d'un ours qui venait d'être tué par un homme, et les engins qu'il portait étaient précisément ceux que le chasseur avait suspendus sur sa peau.

« La femme pouvait entendre les ours parler des hommes. Ils disaient : « Non, nous ne pouvons pas leur résister, car ils nous barrent la route avec leurs chiens, et ils nous tuent avec leurs flèches. » »

¹ Fr. ARNOT, *Garenganze*, p. 236-237.

² A. et E. JALLA, *Pionniers parmi les Marotze*, p. 39.

³ D. JENNESS, *The life of the Copper Eskimo*, p. 180, *The Canadian Arctic Expedition*, tome XII.

« Le lendemain, quand les ours furent partis à la chasse, la femme se sauva chez elle, et dit aux autres ce qu'elle avait vu et entendu.

« Cela est arrivé il y a longtemps, au temps de nos premiers ancêtres, et c'est ainsi que nous savons ce que sont les âmes des ours ¹. »

Nous aurons à rechercher plus tard le véritable sens de ce mot « âme ». En ce moment, nous saisissons ici comment une représentation non conceptuelle, difficile à reproduire pour nous, comprend à la fois les caractères essentiels de l'homme et ceux de l'animal. Ces gens qui rentrent le soir dans leur maison, qui causent, soupent, et se mettent au lit comme des hommes, la femme qui les a vus arriver et s'est cachée derrière son rideau sait tout de suite que ce sont des animaux. Peut-être, jusque sur le seuil de la porte, avaient-ils la forme d'ours. L'un d'entre eux est mort ; mais, excepté par le fait qu'il porte des engins de chasse, il ne paraît pas se distinguer des autres. Enfin, la femme a tellement peur de ces ours-hommes, ou hommes-ours, qu'elle n'hésite pas à étrangler son enfant pour ne pas être trahie par ses cris.

Les Chukchee, si bien étudiés par M. Bogoras, ont des représentations tout à fait semblables. « Toutes les espèces d'animaux sauvages ont leur pays elles, et à elles y ont leur installation. Les chasseurs de la presqu'île Chukchee n'aiment pas à déterrer les jeunes renards, parce que « les renards ont leur établissement à eux et pourraient se venger par le moyen de leurs charmes domestiques... Les ours noirs vivent dans des maisons souterraines, et les ours polaires ont leur pays sur la glace, au large. Ils vivent de la chasse au phoque et au morse, et ils s'engagent pour cela dans des expéditions fort lointaines. Ils construisent aussi des maisons de neige, qui sont éclairées par des lampes à huile, et ils ont encore d'autres occupations humaines. Les aigles ont leur pays à part... Les oiseaux les plus petits ont aussi le leur, d'où ils partent, dans de minuscules bateaux faits de peau, pour aller à la chasse des vers et des moules... Les mammifères marins ont un grand pays bien loin en pleine mer.

« Les animaux, quand ils jouent le rôle d'êtres humains, peuvent changer de forme et de taille aussi aisément que les esprits. L'hermine, par exemple, apparaît comme un guerrier imposant, revêtu d'une armure blanche... La chouette aussi devient un guerrier. Les souris sont un peuple qui vit dans des maisons souterraines. Elles ont leurs rennes, et des traîneaux en herbe. Par une transformation soudaine, elles deviennent des chasseurs réels, avec de véritables traîneaux, et elles chassent l'ours polaire...

« Un shaman qui visite le pays des souris constate qu'elles vivent tout à fait à la façon des hommes. On réclame ses soins pour une femme qui souffre d'un refroidissement grave, et qui a très mal à la gorge. (La souris a un nœud coulant autour du cou : elle a été prise au piège ; il la délivre.) Dans la plupart des cas, les animaux qui jouent le rôle d'êtres humains conservent quelques-uns de leurs caractères primitifs qui permettent de reconnaître en eux des êtres d'une classe spéciale, agissant en hommes, mais n'appartenant pas à l'espèce humaine... La femme-renard garde sa forte odeur, etc.². »

¹ Kn. RASMUSSEN, *The people of the Polar North*, p. 112.

² W. BOGORAS, *The Chukchee*, p. 283-284.

VI

[Retour à la table des matières](#)

Aux yeux du primitif, l'homme et l'animal (pris au sens le plus large) sont donc, selon l'heureuse expression de M. W. E. Roth, « intimement interchangeables ». Le passage est aisé de là à des représentations d'un ordre particulier qui se rencontrent fréquemment dans ses mythes et ses légendes. Spencer et Gillen ont rendu célèbres celles des Arunta. La description qu'ils donnent des ancêtres mythiques de cette tribu s'accorde d'une façon frappante avec les représentations que nous venons d'étudier. « Dans l'Alcheringa (époque mythique et légendaire), vivaient des ancêtres qui, dans l'esprit des indigènes, sont si intimement associés avec les animaux ou les plantes dont ils portent le nom, qu'un homme de l'Alcheringa appartenant, par exemple, au totem du kangourou peut parfois être appelé soit homme-kangourou, soit kangourou-homme. L'identité de l'individu humain est souvent fondue dans celle de l'animal ou de la plante en qui l'on suppose qu'il a son origine.

« Quand nous remontons à ces temps si reculés, nous nous trouvons au milieu d'êtres semi-humains, doués de pouvoirs que n'ont plus leurs descendants qui vivent aujourd'hui ¹ ... » Et un peu plus loin : « Pour l'indigène australien, il n'y a aucune difficulté à admettre qu'un animal ou une plante pourrait être transformé immédiatement en un être humain, ou que l'élément spirituel qu'il suppose possédé par cet animal ou cette plante, exactement comme par lui-même, peut, à la mort de l'animal demeurer associé avec un objet tel qu'un *churinga*, et, à un moment donné dans l'avenir, apparaître sous la forme d'un être humain ². » Et enfin, « l'idée fondamentale du système totémique des Arunta » selon les mêmes auteurs, peut s'exprimer ainsi : « Chaque individu est la réincarnation directe d'un ancêtre de l'Alcheringa, ou de la partie spirituelle d'un animal de l'Alcheringa ³... » « Il est membre d'un groupe d'individus qui tous, exactement comme lui, sont les descendants directs ou les transformations de l'animal dont ils portent le nom. C'est sous forme de réincarnation de l'élément spirituel de l'un de ces ancêtres semi-animaux qui ne meurent jamais, que chaque membre de la tribu vient au monde ; et par conséquent, une fois né, il (ou elle) porte nécessairement le nom de l'animal ou de la plante dont son ancêtre dans l'Alcheringa était une transformation ou un descendant ⁴. »

Nous retrouverons plus loin l'idée de réincarnation. Ne retenons ici que celle de ces êtres mythiques en qui cette tradition australienne voit l'origine des groupes totémiques. Ce n'est pas là un cas isolé. Dans un grand nombre de sociétés, l'ancêtre qui a donné naissance à la tribu est aussi un être mixte, semi-humain, semi-animal ou végétal. Un trait analogue se retrouve, dans les légendes des îles Andaman, et M. A. R. Brown en a précisé la signification. « Beaucoup de personnages dans les légendes portent des noms d'animaux, mais en même temps on en parle toujours comme si c'étaient des êtres humains. Beaucoup de légendes expliquent comment une espèce animale est née de l'un des ancêtres, qui devient un animal et l'aïeul de cette espèce (ici M. Brown en donne un exemple). Il est nécessaire de définir aussi exactement que possible le sens que ces histoires ont pour les indigènes. Le personnage de la légende n'est pas simplement un homme, avec le nom et quelques-uns des caractères de l'animal ; il n'est pas non plus simplement l'ancêtre de l'espèce dont il porte le

¹ SPENCER and GILLEN, *The native tribes of central Australia*, p. 119-120.

² *Ibid.*, p. 127.

³ *Ibid.*, p. 202.

⁴ *Ibid.*, p. 228.

nom. Nous ne pouvons exprimer adéquatement la pensée des Andamènes, que si nous disons qu'ils regardent l'espèce tout entière comme si c'était un être humain. Quand, dans les légendes, l'indigène parle d' « Aigle de mer », il personnifie l'espèce... il considère les traits caractéristiques de l'espèce comme si c'étaient les traits caractéristiques, ou les actes, ou le résultat des actes, d'une personne. J'accorde que cette description est vague, mais ce vague est dans le fait mental que je décris. Les Andamènes, en cette matière, ne pensent pas clairement et n'analysent pas leur pensée. Pour nous aider à les comprendre, nous pouvons nous rappeler les contes qui amusaient notre enfance, où le renard et le lapin de l'histoire incarnaient l'espèce entière ¹. »

Nous pouvons nous aider aussi, semble-t-il, des faits exposés et analysés tout à l'heure. Ils nous ont montré la mentalité primitive passant, parfois à la plus légère sollicitation, de la représentation de l'être humain à celle de l'animal, ou inversement. Elle est habituée à admettre qu'un même être soit tantôt humain, tantôt animal, ou qu'il soit les deux à la fois. Ces représentations, à proprement parler, ne sont pas vagues. Elles paraissent l'être de notre point de vue, accoutumés que nous sommes à penser par concepts à vives arêtes, et parce que nous prétendons imposer nos formes logiques aux objets de la pensée primitive. Pour elle, qui ignore nos exigences, ces représentations sont au contraire nettes et expresses, sinon distinctes. Elles déterminent l'action, souvent d'une façon irrésistible : nous en avons vu d'abondantes preuves.

Ainsi, les êtres mythiques semi-humains semi-animaux des Australiens sont de tous points comparables à ceux dont il a été parlé plus haut, qui passent de la forme humaine à celle de crocodile, de lion ou de chouette, et inversement, ou à ceux qui sont à la fois hommes et lions, hommes et crocodiles, etc. Ces êtres mythiques ne constituent donc pas une classe à part, produit d'une activité de l'esprit particulièrement poétique ou religieuse. La mentalité primitive se meut parmi ces représentations comme dans son élément naturel. Qu'il s'agisse d'un sorcier redouté, qui a le pouvoir de prendre la forme d'un tigre, ou de l'ancêtre mythique qui possède les deux natures, l'humaine et l'animale, le processus mental demeure semblable. La participation est pensée et sentie de la même façon dans les deux cas.

Il suffit donc de bien comprendre les modes d'activité habituels de la mentalité primitive pour que ces êtres mythiques cessent de paraître exceptionnels. On voit aussitôt comment elle a pu, comment elle a même dû les produire. Revêtir à volonté des formes diverses, posséder, tour à tour ou à la fois, les propriétés inhérentes à ces formes, c'est un des privilèges naturels et constants des êtres doués d'une force mystique intense. Dans chaque groupe social, l'homme qu'une longue et secrète initiation a introduit dans le monde des forces occultes, et l'y fait participer, — le *medicine-man*, le sorcier, le shaman, le « *piaé* », etc., a acquis du même coup le pouvoir de prendre, quand il lui plaît, une forme autre qu'humaine. Or, l'ancêtre mythique est naturellement représenté comme portant en soi la force mystique la plus intense. Il est par excellence un réservoir et une source de *mana*. Il possède donc, *ipso facto*, la faculté d'apparaître tantôt sous une forme, tantôt sous une autre, ou de participer d'une façon constante aux deux formes à la fois.

Quand la forme animale ou végétale prédomine dans cette représentation, l'ancêtre est souvent appelé totémique. On sait à combien de discussions et de problèmes le totémisme a donné lieu. Nous n'avons pas à traiter ici des Problèmes que nous croyons le plus souvent mal posés, parce qu'ils impliquent des définitions et des distinctions auxquelles les primitifs n'ont jamais songé. Rivers dit avec pleine raison : « Si vous causez aujourd'hui avec un Mélanésien de l'ancêtre totémique à qui il fait remonter son origine, il parlera à un certain

¹ A. R. BROWN, *The Andaman islanders*, p. 387-388.

moment de cet ancêtre comme si c'était un être humain, et à un autre moment comme si c'était un animal. Lorsque vous cherchez à déterminer quand et comment la transformation a eu lieu, vous vous apercevez que, autant que vous puissiez dire, il n'y a pas eu de transformation : le héros du récit a été pensé d'un bout à l'autre à la fois comme être humain et comme animal. Vos efforts pour donner au récit ce qui de votre point de vue serait de la précision, sont simplement pour votre interlocuteur la preuve que vous ne comprenez rien à ce dont il s'agit. Si vous persistez dans vos tentatives, il se décourage. Il peut alors, soit refuser de continuer la conversation, en s'excusant sur ce qu'il a oublié l'histoire ou ne la connaît pas suffisamment ; ou poursuivre son récit négligemment, et se tirer des difficultés en aiguillant ses réponses dans le sens suggéré par la forme des questions ¹. » La sagesse serait, comme Rivers le fait entendre, de ne chercher de précision que du point de vue du Mélanésien.

Chez les Orokaiva de la Nouvelle-Guinée anglaise, « on parle constamment du *heratu* (plante-emblème) du clan comme de « notre ancêtre »... Quand un homme est mort, et qu'il gît dans sa hutte en attendant les obsèques, on peut entendre les femmes qui lui crient en pleurant, puisqu'il est un descendant de son *heratu* : *Asava-jai ! Hombiga-jai ! c'est-à-dire « Fils de Asava ! Fils de Hombiga ! »* (Asava et Hombiga sont des plantes).

« J'ai bien des fois demandé à l'indigène ce qu'il voulait dire en appelant la plante-emblème son ancêtre. Parfois il ne sait que répondre, mais le plus souvent il n'hésite pas, et sa réponse est toujours la même : « Notre ancêtre réel, dit-il, était un être humain, et non pas un arbre. *C'était un être humain avec le nom d'un arbre* ². » Rien de plus net que cette formule, si nous savons l'entendre, et si nous n'introduisons pas des distinctions que l'indigène ne peut pas faire. Pour ce Papou, comme pour l'Australien, comme pour le Mélanésien de Rivers, la dualité de nature de l'ancêtre mythique est chose qui va de soi.

De ce qui vient d'être établi, nous retiendrons seulement la conséquence suivante : l'ancêtre totémique, qu'il soit lion, léopard, crocodile, chenille-witchetty, eucalyptus, etc., n'est pas simplement l'animal ou la plante dont on constate l'existence dans le milieu où vit le groupe social. C'est, comme l'a bien vu M. A. R. Brown, l'essence mystique, à la fois individuelle et spécifique, de cet animal ou de cette plante ; et c'est en même temps un être d'essence humaine. S'il est représenté ordinairement avec les attributs de telle ou telle espèce animale, s'il apparaît en kangourou ou en lion, cela n'empêche pas qu'il ne soit homme en même temps, ni même que la forme humaine n'existe sous l'autre, actuellement plutôt que virtuellement, toute prête à se manifester. Parfois les deux formes coexistent en fait, comme on le voit dans les masques doubles des Eskimo du Mackensie et du Labrador, où apparaît aux yeux, d'une façon si caractéristique, la dualité des êtres qu'ils représentent.

L'ancêtre totémique proprement dit serait donc un cas particulier de l'ancêtre mythique que l'on retrouve presque partout, en qui l'animal ou le végétal est indissolublement confondu avec l'homme. Cette participation s'étend au groupe humain issu de lui, et si ce groupe rend à l'ancêtre mythique le culte qui convient, il en recueille les bienfaits. Sa parenté intime avec l'espèce animale ou végétale dont l'ancêtre possédait la forme doit lui en assurer la protection.

Ne pourrait-on trouver aussi, dans ces représentations qui sont au cœur même de la mentalité des primitifs, l'origine d'un des thèmes les plus constants de leur art ? Des corps d'animaux ont des têtes humaines, des corps humains sont surmontés de têtes de crocodile,

¹ W. H. R. RIVERS, *History of the Melanesian society*, II, p. 359.

² F. E. WILLIAMS, *Plant emblems among the Orokaiva*, *J. A. I.*, XLV (1925), p. 414.

de lion, de requin, de singe, d'oiseau; des membres humains se juxtaposent à des membres d'animaux, etc. Tout habitués que nous soyons nous-mêmes à la représentation de sphinx, de chimères, de centaures, de griffons, de sirènes, et d'autres êtres fantastiques, l'art des primitifs, malgré les œuvres si remarquables qu'il a produites, nous semble facilement monstrueux. Mais c'est une illusion, qui se dissiperait aussitôt, si nous savions nous replacer au point de vue de l'artiste et de ceux pour qui il a exécuté son œuvre. À leurs yeux, ces êtres mixtes ne sont nullement des prodiges ou des fictions, mais au contraire des objets ordinaires et familiers. Ces dessins, ces sculptures expriment de la façon la plus directe la participation d'un être à deux natures, ou plutôt à deux formes, c'est-à-dire le fait qu'elles lui appartiennent toutes deux en même temps. Cette dualité reste forcément virtuelle quand l'être apparaît sous une de ses deux formes, bien qu'elle soit cependant réelle, puisque la forme qu'on ne voit pas est présente en lui, quoique non perçue. L'œuvre d'art la fait éclater aux yeux. En unissant un corps d'homme à la tête, ou aux pattes et à la queue d'un crocodile, un corps de lion à une tête humaine, elle actualise simplement la coexistence des deux formes.

Pas plus que les mythes, ces œuvres singulières, parfois admirables, de l'art des primitifs ne sont donc le produit d'une imagination tendue vers des créations fantastiques. Chez eux, comme chez nous, l'artiste est celui qui sait exprimer excellemment ce que tous sentent et voient d'une façon plus imparfaite. Les statues anthropo-zoomorphiques, qui nous paraissent l'œuvre d'une fantaisie parfois presque sans frein, sont pour la plupart des images fidèles de représentations traditionnelles. J'oserais dire — sans paradoxe — que cet art est avant tout réaliste. Il s'efforce à reproduire exactement ses modèles, qui sont dans l'esprit de tous.

D'autre part ces êtres mythiques, semi-humains et semi-animaux, mais en même temps surhumains et suranimaux, origines et soutiens des groupes sociaux, sont, comme on sait, les sources les plus riches de force mystique dont la mentalité primitive ait l'idée. Ce sont les êtres par excellence, ceux de qui les autres tiennent leur réalité. Or leur image est, en un certain sens, eux-mêmes. Elle participe de leur vertu mystique. Elle la fait rayonner autour d'elle. Quand ils sont sculptés, par exemple, sur les piliers et sur les façades des maisons d'hommes en Nouvelle-Guinée, sur la proue des canots, sur les outils et les armes, sur les sièges, — il n'y a pas d'objet chez eux, dit M. Jenness en parlant des indigènes des îles d'Entrecasteaux, qui ne reçoive d'ornement, — nous pouvons être à peu près certains de deux choses : 1^o Cette décoration artistique, tout en plaisant aux yeux, fait d'abord et surtout participer les objets au mana de leurs modèles ; 2^o La fantaisie de l'artiste n'a été libre que dans des limites assez étroites. Car, abstraction faite des figures stylisées, s'il ne reproduisait pas fidèlement le type d'être mixte qui est dans tous les esprits, il s'exposerait peut-être à de graves inconvénients, et sûrement il mécontenterait son entourage.

Ainsi les œuvres d'art sont l'expression plastique des représentations collectives les plus sacrées, comme certains mythes en sont l'expression poétique, comme certaines institutions en sont l'expression sociale. Si elles s'attachent souvent à reproduire des êtres semi-humains semi-animaux, elles ne font en cela que traduire la coexistence mystique de la forme humaine et de la forme animale dans les êtres qui sont les objets révéérés de ces représentations.

PREMIÈRE PARTIE

[Retour à la table des matières](#)

CHAPITRE PREMIER

LA SOLIDARITÉ DE L'INDIVIDU AVEC SON GROUPE

I

[Retour à la table des matières](#)

Les faits étudiés dans l'introduction permettent de pressentir que le primitif ne pense pas tout à fait de la même façon que nous les rapports d'un être vivant avec son espèce. La représentation d'un léopard ou d'une souris qui frappe ses yeux ou son imagination, ne se distingue pas pour lui d'une autre plus générale, qui, sans être un concept, comprend tous les êtres semblables. Celle-ci les saisit dans leur ensemble, les commandes, et souvent même, si son esprit s'arrête sur elle, elle paraît les engendrer. Elle se caractérise à la fois par les propriétés objectives que le primitif perçoit chez les êtres, et par les émotions qu'ils éveillent en lui. C'est un peu de la même manière que pendant la guerre beaucoup de gens disaient « le Boche », que beaucoup de colons algériens disent l'« Arabe », beaucoup d'Américains « le Noir », etc., sorte d'essence ou de type, trop général pour être une image, et trop émotionnel pour être un concept. Il semble néanmoins nettement défini, surtout par les sentiments qu'elle excite la vue d'un individu de cette espèce, et par les réactions qu'elle provoque.

Pareillement, la représentation des animaux et des plantes, chez les primitifs, est à la fois positive et mystique. Ils savent choisir les fruits comestibles, et presque toujours, quand ils sont assez sédentaires, cultiver quelques plantes, traiter même certaines d'entre elles qui sont vénéneuses, comme le manioc ; chasser ou prendre au piège les gros animaux, les oiseaux, les poissons, etc. Mais, d'autre part, ils sont pleins de respect, comme M. Gutmann l'a bien fait voir, pour les facultés extraordinaires des plantes et des animaux, qui se suffisent si merveilleusement à eux-mêmes, et qui possèdent donc un savoir, ou plutôt un pouvoir, que l'homme voudrait bien partager avec eux. De là son attitude à leur égard, qui n'est pas du tout, comme la nôtre, celle d'un supérieur et d'un maître irresponsable. De là aussi des sentiments complexes d'admiration et parfois même de vénération, et comme un besoin de

s'assimiler à eux, qui impriment aux représentations de ces êtres un caractère presque religieux.

Sous cet aspect, celles-ci nous échappent nécessairement. Ce sont là des émotions que nous n'éprouvons pas, et, d'autre part, nous ne pouvons pas faire que des concepts définis des plantes et des animaux n'occupent notre esprit. En fait, dans celui du primitif, ce n'est précisément ni l'individu, ni l'espèce qui est représenté, mais à la fois l'un et l'autre, et l'un dans l'autre. Comme je l'ai rappelé plus haut, comme l'ont remarqué tant d'observateurs, par exemple M. A. R. Brown aux îles Andaman, M. Junod et d'autres chez les Bantou, nous nous en faisons quelques idées d'après les personnages de nos vieux contes d'enfants. L'ours, le lièvre, le renard, la tortue, sont en même temps des individus — Brun, Reineke Fuchs, etc. — et la personnification de leur espèce. Ainsi, quoi qu'il arrive à un animal dans un conte, qu'il soit tué, par exemple, cela ne l'empêche pas de reparaître vivant, parfois dans le même conte. En tant qu'individu, il est soumis à toutes les tribulations possibles et même à la mort. En tant que type, il est d'une essence mystique supérieure, impérissable, indestructible : il enveloppe en lui la multiplicité indéfinie des individus de l'espèce. MM. Smith et Dale ont noté ce trait dans les contes des Ba-ila. « À nos yeux, dans beaucoup de leurs détails il y a un manque de cohérence. Des contradictions formelles nous arrêtent et nous gâtent notre plaisir, — quand Fulwe, par exemple, qui a été cuit et mangé, règle son compte à Sulwe. Mais cela ne gêne nullement les Ba-ila, et n'ôte rien à leur amusement. Fulwe, bien que mort, vit dans sa race. Qu'un individu meure, ce n'est qu'un accident. Il s'agit du Fulwe idéal — non pas du Fulwe qui respire, mais du Fulwe qui est dans l'esprit du conteur, et *celui-là* est immortel ¹. » En termes platoniciens, les Ba-ila s'en représentent l'« idée ».

Ce n'est pas dans les contes seulement, c'est aussi dans la vie courante que la mentalité primitive tend à confondre l'individu et son espèce. Ainsi miss Benedict remarque : « Tuer un serpent, chez les Bagobo, n'est peut-être pas formellement défendu, mais cela est regardé comme imprudent, à cause de l'attitude que la communauté des serpents pourrait prendre à l'égard du coupable... Ils me dirent que si le serpent avait été tué (on en avait rencontré un sur la route, et on l'avait soigneusement porté sur le côté du chemin), tous ses parents et amis auraient pu venir nous mordre ². » Cette solidarité des serpents implique qu'ils sont représentés, ou plutôt sentis, comme participant tous à une même essence.

Au lieu de serpents, il peut s'agir d'animaux que l'homme n'a guère le choix d'épargner ou de tuer : il faut qu'il les poursuive et qu'il les mette à mort, afin de s'en nourrir. Il prendra alors les précautions les plus minutieuses pour ne pas offenser son gibier. Pour se faire pardonner le meurtre indispensable, il le désavouera. (On a vu plus haut que le crocodile imite l'homme sur ce point.) Nous avons étudié ailleurs le sens de ces cérémonies et de ces rites relatifs à la chasse et à la pêche ³. Les adjurations et les charmes, avant le départ et pendant l'expédition, les excuses et les supplications après la mort de l'animal, ne s'adressent pas seulement à celui qui va être poursuivi ou qui a été tué, mais, à travers lui, à tous ceux de son espèce, à l'espèce même dans son essence, ou, selon l'expression de MM. Smith et Dale, dans son idée. L'individu véritable n'est pas tel ou tel cerf, tel ou tel phoque, mais le « Cerf » ou le « Phoque ».

De là découlent aussitôt deux conséquences. En premier lieu, une solidarité extrêmement étroite unit les animaux d'une même espèce. Leur individualité reste relative : ils ne sont, en fait, que des expressions multiples et transitoires d'une même essence unique et impérissable.

¹ SMITH and DALE, *The ilya-speaking peoples of northern Rhodesia*, II, p. 344.

² L. W. BENEDICT, *Bagobo ceremonial, magic and myth*, p. 238-239.

³ Cf. *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, p. 262-280.

Offensez-en un, vous les irritez tous. Si vous avez eu l'imprudence de dire du mal de l'un d'eux et de l'indisposer, ce n'est pas à lui seul que vous aurez affaire. Tous vengeront son injure. Ou bien tous se déroberont. Ce n'est pas un certain cerf qui refusera de se laisser voir ou approcher : le malheureux chasseur n'en apercevra aucun. De même, si une parole interdite a été prononcée, tous les arbres d'une certaine espèce deviendront invisibles dans la forêt. Quand on s'est rendu maître du gibier, on l'implore : « Ne dis pas à tes compagnons, à tes semblables, que nous t'avons fait du mal. Ce n'est pas nous qui t'avons pris la vie. Au contraire, nous t'offrons des aliments, de l'eau douce, des outils, tout ce qui peut te plaire. Raconte aux autres comme nous t'avons bien traité, etc. »

Cette préoccupation du chasseur est particulièrement bien dépeinte dans les *Relations de la Nouvelle-France*. « Les sauvages, dit le P. Le Jeune, ne jettent point aux chiens les os des castors, des porcs-épics femelles, du moins certains os déterminés ; bref, ils prennent garde très soigneusement que les chiens ne mangent aucun os des oiseaux et des autres animaux qui se prennent aux lacs, autrement ils n'en prendront plus qu'avec des difficultés incomparables. Encore y a-t-il là-dedans mille observations, car il n'importe que les vertèbres ou le croupion de ces animaux soient donnés aux chiens ; pour le reste, il faut le jeter au feu. Toutefois, pour le castor pris à la rets, c'est le meilleur de jeter ses os dans un fleuve. C'est chose étrange qu'ils recueillent et ramassent ces os et les conservent avec tant de soin que vous diriez que leur chasse serait perdue, s'ils avaient contrevenu à leurs superstitions.

« Comme je me moquais d'eux, et que je leur disais que les castors ne savaient pas ce que l'on faisait de leurs os, ils me répondirent : « Tu ne sais pas prendre les castors, et tu veux en parler. » Devant que le castor soit mort tout à fait, me dirent-ils, son âme vient faire un tour par la cabane de celui qui le tue, et remarque fort bien ce que l'on fait de ses os ; que si on les donnait aux chiens, les autres castors en seraient avertis, c'est pourquoi ils se rendraient difficiles à prendre ; mais ils sont bien aises qu'on jette leurs os au feu, ou dans le fleuve ; la rets notamment qui les a pris en est bien contente. Je leur dis que les Hiroquois, au rapport de celui qui était avec nous, jetaient les os de castors aux chiens, et cependant qu'ils en prenaient fort souvent ; et que nos Français prenaient du gibier plus qu'eux (sans comparaison), et que néanmoins nos chiens en mangeaient les os. « Tu n'as point d'esprit, me firent-ils ; ne vois-tu pas que vous et les Hiroquois cultivez la terre et en recueillez les fruits, et non pas nous ; et partant que ce n'est pas la même chose » ? Je me mis à rire, entendant cette réponse impertinente ¹. »

Les Indiens voulaient sans doute faire entendre que les Iroquois et les Français ne dépendaient pas comme eux, pour vivre, du bon vouloir des animaux chassés, et qu'ils n'avaient pas le même besoin pressant de se concilier les pareils de leurs victimes. Dans les lignes qui suivent le passage qui vient d'être cité, le P. Le Jeune déplore le peu de connaissance qu'il a de la langue des Indiens. On doit donc se demander si son expression rend bien leur pensée, quand il parle de l'« âme » du castor qui vient dans la cabane surveiller ce que l'on fait de ses os. Ce qui est sûr, c'est que les autres castors, selon les Indiens, en sont informés. Le traitement subi par un animal est aussitôt connu et ressenti par ses congénères. L'Indien en est persuadé, et il agit en conséquence.

Cet ensemble solidaire des plantes ou des animaux d'une certaine espèce actuellement vivants, le primitif n'essaie même pas de s'en représenter le nombre. C'est simplement pour lui une multiplicité indéfinie, qu'il saisit d'ensemble, comme celle de ses cheveux ou des étoiles. Il ne la pense pas sous la forme d'une idée abstraite. Mais il a pourtant besoin de se la représenter, puisqu'il la sent réelle, plus réelle même que les individus dont elle se compose.

¹ *Relations de la Nouvelle-France* (1634), Paris, 1635, p. 87-89 (P. Le Jeune).

Cette représentation nous est rapportée sous des formes variées, quoique voisines les unes des autres. Il est à croire que la diversité tient, au moins en partie, à l'exactitude plus ou moins grande des observations, selon que leurs auteurs comprennent plus ou moins bien la langue et la mentalité des indigènes, et que ceux-ci sont plus ou moins disposés à révéler ce qu'ils pensent, ou plus ou moins capables de le faire, s'ils y consentent. Car souvent le blanc leur demande de définir pour lui ce qu'ils ne se sont jamais formulé à eux-mêmes. On devine ce que vaut alors la réponse qu'il obtient.

C'est encore au P. Le Jeune, un des meilleurs observateurs parmi les jésuites de la Nouvelle-France, que nous empruntons une description assez précise de la représentation qui nous occupe. « Ils disent que tous les animaux de chaque espèce ont un frère aîné qui est comme le principe et comme l'origine de tous les individus, et ce frère aîné est merveilleusement grand et puissant. L'aîné des castors, me disait-il, est peut-être aussi gros que notre cabane, quoique les cadets (j'entends les castors ordinaires) ne soient pas tout à fait si gros que nos moutons ; or ces aînés de tous les animaux sont les cadets du Messou (Manitou ?) : le voilà bien apparenté, le brave réparateur de l'univers est le frère aîné de toutes les bêtes. Si quelqu'un voit en dormant l'aîné ou le principe de quelques animaux, il fera bonne chasse ; s'il voit l'aîné des castors, il prendra des castors, s'il voit l'aîné des élans, il prendra des élans, jouissant des cadets par la faveur de leur aîné qu'ils ont vu en songe. Je leur demandai où étaient ces frères aînés. « Nous n'en sommes pas « bien assurés, me dirent-ils, mais nous pensons que les « aînés des oiseaux sont au ciel, et que les aînés des autres « animaux sont dans les eaux ¹. »

Ce principe, ce « frère aîné », est donc une sorte de génie de l'espèce personnifié, auquel participent les individus, ses frères cadets, et qui les fait ce qu'ils sont. Il nous semble que nous entrons ici sans peine dans la pensée des primitifs. L'idée d'un génie de l'espèce nous est familière, et comme naturelle. Elle a quelque parenté avec les « archétypes » des philosophes. Prenons garde cependant, et craignons d'être dupes des mots. Quand c'est nous qui parlons du génie d'une espèce, nous nous sommes représenté d'abord la collectivité des animaux ou des plantes qui la composent, nous en possédons l'idée générale abstraite. Nous le traduisons ensuite, ce concept, sous une forme concrète et sensible. Le génie de l'espèce est ainsi un symbole plus ou moins expressif, plus ou moins vivant, selon les imaginations. Mais dans tous les cas ce symbole, cette personnification de l'espèce viennent pour nous après le concept, et le présupposent. La langue que nous parlons suffirait, à elle seule, à imposer cet ordre.

Tout autres sont les démarches de la mentalité primitive. Pour elle, le principe, le génie d'une espèce n'est pas un symbole plus ou moins concret postérieur au concept. L'idée générale abstraite, elle ne l'a pas, ou du moins, cette idée reste vague et indéfinie. C'est la représentation du génie qui en tient lieu. Comme il est véritablement l'origine, selon le mot du P. Le Jeune, et la substance des individus qui participent de lui, c'est lui qui constitue l'élément général, c'est lui qui est au centre même de la représentation particulière de chaque individu de l'espèce.

Il devient ici très difficile de nous placer au point de vue de la mentalité primitive. À vrai dire, nous ne devons pas nous flatter d'y parvenir jamais tout à fait. Nous ne pouvons pas rayer de notre esprit des concepts qu'il possède depuis notre enfance, ni abolir tout d'un coup l'usage et la mémoire des mots dont nous nous sommes toujours servis. Comment sentir, comme les primitifs, lorsqu'un animal a été blessé ou tué, que non seulement tous les autres de son espèce en sont aussitôt avertis, mais qu'en réalité ce n'est pas tel individu, c'est

¹ *Ibid.*, p. 46.

l'espèce même, personnifiée dans son essence ou dans son génie, qui a été frappée ? S'il s'agissait de tel lion ou de tel cerf uniquement, le chasseur ne s'en soucierait pas davantage. Il laisserait là le fauve, il mangerait le gibier, et tout serait fini. Mais ce n'est pas seulement tel animal individuel qu'il a tué : c'est au principe mystique de tous les lions ou de tous les cerfs qu'il a porté atteinte. Celui-ci est, comme dit le P. Le Jeune, « merveilleusement grand et puissant », donc indestructible. Les coups de l'homme ne sauraient le mettre en danger. L'Eskimo qui massacre un nombre incroyable de caribous n'imagine pas que ces animaux puissent jamais disparaître. S'ils deviennent rares, si à la fin il n'en voit plus, il s'expliquera le fait par une raison mystique. Les caribous continuent à exister, et non moins nombreux, même si on les a tués par milliers. Mais maintenant ils se refusent, c'est-à-dire le génie de leur espèce a retiré sa faveur aux hommes à qui il permettait auparavant de les dépister et de les atteindre.

Il faut donc à tout prix conserver ses bonnes grâces. Si, par malheur, à la suite d'une faute (violation d'un tabou, oubli d'un rite, d'une cérémonie, d'une formule), on les a perdues, il est indispensable de les regagner. Le bien-être, le salut du groupe humain dépend de ses rapports avec les « génies », avec les principes mystiques de certaines espèces végétales et animales. Si les relations se tendent, il est en péril. Qu'elles se rompent, il ne peut plus vivre. Le chasseur pourra alors passer des jours et des nuits dans la forêt, le pêcheur dans sa barque: il ne prendra rien. Ses femmes, ses enfants et lui-même mourront, à moins que la tribu ne soit plus nomade, du moins à certaines saisons, et que les femmes ne sachent cultiver un jardin ou un champ. On s'explique alors les honneurs extraordinaires rendus par le chasseur et les siens à l'animal tué — c'est-à-dire, en réalité, au génie de son espèce. Comme les rites ont une action à la fois persuasive et contraignante, le primitif est sûr que, si tout s'est passé exactement comme il convient, les relations entre ce génie et lui resteront satisfaisantes. Les pêches et les chasses à venir seront encore heureuses.

Ailleurs, ce n'est pas du génie d'une espèce de plantes ou d'animaux que l'on parlera, mais de son ancêtre, de son chef, de son maître, de son roi. On personnifiera la « mère du riz » qui le fait naître et croître, et qui permet qu'on le récolte. Mme Leslie Milne dit, au sujet de l'« esprit du paddy » : « Sa demeure est partout où il pousse du paddy. Il voyage avec lui comme son garde du corps, et il peut se trouver en plus d'un endroit au même moment ¹. » M. Kruijt rapporte qu'on lui a montré un « roi des arbres ». Sur la côte est de Sumatra, les Battak ont planté de grands bois d'arbres à caoutchouc. « À un endroit appelé Pematang Bandur, j'ai trouvé un spécimen gigantesque de cette espèce. On m'apprit que cet arbre était le roi des hévéas, et qu'il était interdit de le « saigner » excepté dans le plus extrême besoin ; car, si ce géant avait été maltraité, les autres arbres donneraient moins de latex. » Cet arbre est pour ses congénères ce que la « mère du riz » est pour le paddy.

Des représentations du même genre se rencontrent fréquemment au sujet des espèces animales. « Chez les indigènes d'Atjeh, dit encore M. Kruijt, de Macassar, de Boegin, et chez les Dayak, on désigne dans chaque troupeau de buffles ou de vaches un « capitaine » ². C'est le plus souvent un animal d'une taille et d'une couleur particulières. Il maintient le troupeau ensemble, c'est-à-dire, il tient ferme le principe vital (*zielstof*) des autres animaux, de sorte qu'ils restent les uns avec les autres, et en bonne santé. Si l'on abattait ce capitaine-buffle, les autres ne manqueraient pas de mourir ou de s'enfuir, et en tout cas le troupeau se dissoudrait ³. »

¹ Leslie MILNE, *The home of an eastern clan*, p. 225.

² A. C. KRUIJT, *Het animisme in den indischen Archipel*, p. 155.

³ *Ibid.*, p. 133

De même chez les animaux sauvages. Par exemple, en Nigeria méridionale, « pour chaque millier ou à peu près de pores sauvages, il s'en trouve un, de grande taille, et magnifique, la peau tachetée comme celle du léopard... Ces animaux sont les rois des porcs sauvages. Il ne leur est jamais permis de marcher : ils sont portés partout par ceux du commun... Ils ne cherchent pas non plus eux-mêmes leur nourriture : elle leur est apportée à l'aube et le soir. Chaque année, le sanglier-roi est conduit dans une nouvelle demeure, où la brousse est très épaisse, de sorte que les chasseurs ne puissent jamais le trouver ...¹ ». Ce sanglier-roi, comme le capitaine-buffle, comme l'hévéa géant, comme la mère du riz, comme le frère aîné des castors, comme tous les « génies » de ce genre, est une personnification, si l'on ose dire, du principe mystique dont participent tous les individus de son espèce. Il en est la véritable unité.

Chez les Dschagga, le mot qui désigne les abeilles d'une ruche est un singulier. C'est peut-être là une trace dans le langage d'une représentation semblable aux précédentes. Ce qui intéresse avant tout les Dschagga, ce n'est pas tel ou tel de ces insectes, ni leur nombre : c'est l'Abeille, cette race merveilleuse qui sait produire la cire et le miel. Sans doute, elle se manifeste par une multitude. Mais par essence elle est un principe, un génie, une puissance mystique à qui s'applique naturellement un nom singulier.

II

[Retour à la table des matières](#)

La représentation de l'homme dans ses rapports avec son groupe s'écartera-t-elle beaucoup de celle du végétal ou de l'animal dans ses rapports avec son espèce ? — Cela ne se peut guère, s'il est vrai que la différence entre hommes, animaux, plantes, et même objets inanimés soit non de nature, mais simplement de degré, et que les facultés des animaux ne le cèdent en rien à celles des hommes. D'autre part, comme on l'a vu plus haut², la représentation que l'individu a de lui-même, dans les sociétés primitives comme dans la nôtre, doit être distinguée du sentiment subjectif qu'il a de ses états de conscience, de ses émotions, de ses pensées, de ses actions et réactions, etc., en tant qu'il se les rapporte à lui-même. De ce dernier point de vue, sa personne est pour lui un individu qui se sépare nettement de tous les autres, qui s'oppose à eux, qui s'appréhende lui-même d'une façon unique et très différente de celle dont il perçoit les individus et les objets autour de lui. Mais cette appréhension immédiate, pour vive et continuelle qu'elle soit, n'entre que pour une faible part dans la représentation qu'il a de sa personne. Ici, des éléments d'origine collective prédominent, et l'individu ne se saisit guère lui-même que comme membre de son groupe. Les preuves de ce fait abondent. Je n'en donnerai qu'un petit nombre, en m'attachant aux plus démonstratives.

« Un homme, dit M. Elsdon Best, pensait et agissait en termes de groupe familial, clan ou tribu, selon la nature ou la gravité du sujet, et non en termes de l'individu lui-même. Le bien de la tribu occupait toujours la première place dans son esprit. Il pouvait se quereller avec un

¹ P. A. TALBOT, *Life in southern Nigeria*, p. 92-93.

² Voir *supra*, Introduction, p. 1-2.

homme de son clan ; mais que cet homme fût attaqué d'une manière quelconque par un ou plusieurs individus n'appartenant pas à la tribu, aussitôt il laissait de côté son animosité, et il se plaçait auprès de l'homme de son clan ¹. » Et plus loin : « Un indigène s'identifie si complètement avec sa tribu qu'en parlant d'elle il ne manque jamais d'employer la première personne. En rappelant une bataille qui a eu lieu il y a peut-être dix générations, il dira : « J'ai battu là l'ennemi... » De la même façon, il indiquera négligemment, d'un geste de la main, dix mille acres de terrain, et il ajoutera : « Voilà mes terres ! » Jamais il ne soupçonnera que personne puisse comprendre qu'il en est le seul propriétaire. Un Européen seul commettrait cette méprise. Quand les Européens arrivèrent sur ces rivages, de nombreuses difficultés provinrent du fait que les Maori ne pouvaient comprendre la propriété individuelle de la terre, ni que la terre fût vendue ². »

De même en Afrique occidentale française. « L'individu, dit M. Monteil, quel qu'il soit et quelle que soit sa situation, ne vaut qu'en tant que membre d'une communauté; c'est elle qui existe et vit, lui n'existe et ne vit que par elle, et en grande partie pour elle ³. » Au Congo belge, « à âge égal, tout Azande libre semble avoir la même somme de connaissances que ses frères ; leurs réponses sont identiques, leur psychologie parallèle. D'où une psychologie sociale excessivement stable, conservatrice. La société leur apparaît comme une immuable valeur... Aussi tout révolutionnaire, tout homme qui, par des expériences individuelles, se différencie de la pensée collective, était-il supprimé impitoyablement. Sasa fit exécuter un de ses propres fils pour avoir modifié une décision de droit coutumier... L'Azande qui a été en contact avec nous, ou qui a acquis une mentalité différente, n'a plus de place dans le groupe social... En général, ce qui frappe dans les réponses faites par le demi-civilisé au sujet des coutumes, c'est le peu d'importance de l'opinion individuelle vis-à-vis de l'opinion du groupe. On fait ceci, non pas parce que « je », mais parce que « nous autres ». Ici, plus que chez l'Occidental, dont l'individualisation masque souvent la participation profonde à la vie commune, on sent combien la vie Zande est éminemment sociale. Tous les rituels, toute l'éducation Zande tendent à intégrer l'individu à la collectivité, à développer en lui des qualités parallèles à celles des autres individus du groupe ⁴. »

M. de Calonne-Beaufaict insiste spécialement sur le conformisme obligatoire qui tend à rendre pareils tous les individus d'un même groupe. D'autres témoignages complètent le sien, en montrant sous d'autres aspects la subordination de l'individu à son groupe chez les Bantou. Le Révérend Willoughby, par exemple, écrit : « Quand on étudie les institutions bantou, il est nécessaire, pour commencer, de se défaire de notre idée de l'individu... Les droits et les devoirs d'un homme naissent avec lui, conditionnés qu'ils sont par son rang dans la famille, et par le rang de sa famille dans la tribu. Rien n'est plus loin de la pensée bantou que la doctrine suivant laquelle tous les hommes jouissent par nature d'une égalité fondamentale et d'un droit inaliénable à la liberté (de quelque façon que l'on définit ce terme)... Ils ne peuvent admettre un seul instant qu'aucun homme, excepté un chef, naisse libre, et ils ne peuvent concevoir comment deux hommes quelconques pourraient naître égaux. Dans leur système politique, tout se fonde sur le statut personnel, et ce statut est affaire de naissance... Eh bien ! tout cela veut dire que dans la société bantou, l'individu n'existe pas. L'unité est la famille ⁵. »

¹ Elsdon BEST, *The Maori*, I, p. 342.

² *Ibid.*, pp. 397-398.

³ Ch. MONTEIL, *Les Bambara du Ségou et du Kaarta*, p. 220.

⁴ A. de CALONNE-BEAUFAICT, *Azande*, p. 20-21.

⁵ Rev. W. C. WILLOUGHBY, *Race problems in the new Africa*, p. 82-83.

MM. Smith et Dale disent de même : « Le clan est une société naturelle de secours mutuel, dont les membres sont tenus de donner à leurs compagnons toute l'aide qu'ils peuvent dans la vie. Les membres d'un même clan sont aussi, s'il est permis d'employer une expression de la Bible, les membres les uns des autres. Un membre appartient à son clan, il ne s'appartient pas à lui-même. S'il subit un dommage, les membres de son clan lui feront obtenir réparation ; s'il commet une faute, ils en partagent la responsabilité. S'il est tué, c'est au clan qu'appartient la vengeance. Si une fille du clan doit se marier, ils ont à donner leur consentement les premiers. Des Ba-ila qui ne se sont jamais rencontrés seront tout de suite amis, s'il se trouve qu'ils sont du même *mukoa*. Si un homme a le malheur de tomber en esclavage, les membres de son clan se cotisent pour le racheter, etc. ¹ »

Cette organisation sociale entraîne aussitôt une différence importante entre la représentation de l'individu animal et celle de l'individu humain. Chaque animal est une participation immédiate et directe au principe mystique qui est l'essence de son espèce, et tous le sont au même titre. Excepté ceux qui présentent quelque chose d'insolite, et en qui la mentalité primitive soupçonne des sorciers, tous sont, pour ainsi dire, des expressions sein blables et équivalentes de ce « principe » ou de ce « génie ». L'individu humain existe bien, lui aussi, en vertu de sa participation à l'essence de son groupe. Mais celui-ci ne correspond pas de tous points à une espèce animale ou végétale. D'abord, il n'est pas indéfini en nombre de la même manière. Mais surtout, il est articulé. Il comporte des sections et des sous-groupes. L'individu y occupe successivement plusieurs situations. Il y parvient plus ou moins vite selon sa naissance, et selon son plus ou moins d'importance sociale au cours de sa vie. Bref, dans toute société humaine il y a des rangs, et une hiérarchie, ne fût-ce que celle de l'âge. L'individu, quel qu'il soit, y est dépendant du groupe (excepté le chef là où s'est établi un pouvoir absolu), mais non pas d'une manière uniforme.

Plus les observateurs ont pénétré l'esprit des sociétés « primitives » ou demi civilisées, plus le rôle de cette hiérarchie leur est apparu considérable. Spencer et Gillen l'ont fait voir chez les tribus du centre de l'Australie ; le D' Thurnwald chez les Banaro de la Nouvelle-Guinée ; M. Holmes, chez d'autres Papous de la Nouvelle-Guinée anglaise. Il rapporte l'histoire d'un homme qui tue son frère cadet, parce que celui-ci avait pris, sans en demander la permission, une place qui revenait au frère aîné. — Chez les Bantou, l'individu est à la fois strictement subordonné au groupe social, et rigoureusement fixé à son rang. Le groupe se compose, comme on sait, des vivants et de leurs morts. À ceux-ci appartient la première place. Aussi doivent-ils être servis les premiers. On leur offre les prémices : c'est une obligation à laquelle on ne se permettrait pas de manquer. « Les Bantou, écrit M. Junod, ne pensent pas qu'ils puissent oser jouir des produits du sol, s'ils n'en ont pas donné d'abord une part à leurs dieux (aux ancêtres). N'est-ce pas eux qui font pousser les céréales ? N'ont-ils pas même le pouvoir de maîtriser les magiciens qui ensorcellent les champs ? Ces rites sont donc évidemment dictés *par le sens de la hiérarchie* ². » — Chez les Herero, personne, le matin, ne peut boire le lait qu'on vient de traire avant qu'aient été faites les libations rituelles. Les ancêtres doivent boire les premiers.

Le « village », c'est-à-dire le groupe familial, chez les Thonga étudiés par M. Junod, « est une petite communauté organisée qui a ses lois propres, dont la plus importante paraît être la loi de la hiérarchie. Le frère le plus âgé est le maître incontesté, et personne ne peut se substituer à lui. Il est le propriétaire du village... Personne ne doit le lui « voler ». Si quelqu'un le faisait, c'est la communauté entière qui en souffrirait : il ne naîtrait plus d'enfants, la vie de l'organisme social serait profondément atteinte. C'est la raison pour laquelle, quand un

¹ SMITH and DALE, *The ila-speaking peoples of northern Rhodesia*, I, p. 296.

² H. A. JUNOD, *The life of a South-African tribe*, I, p. 376.

nouveau village se fonde, il faut que le chef s'y rende le premier avec sa femme et qu'il y ait des relations avec elle, et qu'ainsi il *en prenne possession* et le *lie*. Pour la même raison, quand le chef meurt, il faut que le village change d'emplacement. Tant que l'héritage n'a pas été distribué, il est encore la demeure du chef ; mais aussitôt après que cette cérémonie a eu lieu, les habitants doivent s'en aller, et fermer la porte du village avec une branche épineuse ¹ ». Comme le dit encore M. Junod, « il y a un lien mystique entre le chef et l'organisme social qui est sous *lui* ² ». S'il meurt, le village meurt aussi. Cette dépendance intime, le Thonga l'exprime, non pas en terme abstraits, mais par des images frappantes. « Le chef est la terre.... Il est le coq... Il est le taureau : sans lui les vaches restent stériles. Il est le mari : le pays sans lui est comme une femme sans époux. Il est l'homme du village... Un clan sans chef a perdu sa raison d'exister. Il est mort... Le chef est notre grand guerrier, il est notre forêt où nous nous cachons... C'est à lui que nous demandons des lois... Le chef est un être magique. Il possède des médecines spéciales dont il s'enduit ou qu'il avale, de sorte que son corps est tabou, etc ³ ». Cet organisme social ne rappelle-t-il pas, — toutes différences gardées — la ruche des abeilles ? Le chef n'est-il pas comparable, à certains égards, au capitaine-buffle, qui « maintient » le troupeau, en assure par sa vertu propre le bien-être et la cohésion, tellement que, s'il disparaît, le troupeau périt ou se disperse ?

D'autre part, et c'est là encore un autre aspect de la solidarité intime et presque organique qui lie entre eux les membres du groupe social, l'individu qui ne lui appartient pas ne compte pour rien. On sait quels égards le groupe témoigne à ses morts, et comme il est attentif à leur rendre les honneurs qui leur sont dus. Mais « quand un *étranger* meurt dans un village Thonga, si personne ne le connaît, la chose est sans importance. Les hommes adultes l'enterrent. Ils creusent un trou, et ils y traînent le cadavre avec une corde. Ils ne le touchent pas. Il n'y a pas de contagion, donc pas de cérémonie de purification. Chez les Malukele et les Hlengwe, un cadavre de cette sorte est brûlé ⁴ ».

III

[Retour à la table des matières](#)

Les langues mélanésiennes et micronésiennes offrent presque toutes une particularité remarquable, que Codrington résume dans les termes suivants : « Il est de la plus haute importance de comprendre que dans les langues mélanésiennes tous les noms, dans l'usage indigène, se divisent en deux classes : ceux qui prennent le pronom personnel suffixé, et ceux qui ne le prennent pas... Dans toutes ces langues (excepté celle de Savo), la distinction des noms est fondée sur l'idée de relation étroite ou relation éloignée entre l'objet possédé et le possesseur ; mais dans le détail l'application de ce principe n'est pas facile à suivre. Dans quelques cas sans doute, le même mot peut être employé avec ou sans suffixe, mais jamais quand le mot est pris exactement dans le même sens ⁵.

¹ *Ibid.*, p. 296-297.

² *Ibid.*, p. 289.

³ *Ibid.*, p. 356-357.

⁴ *Ibid.*, I, p. 166.

⁵ B. H. CODRINGTON, *Melanesian languages*, p. 142-143.

« Les noms qui prennent ce suffixe sont, suivant l'usage rigoureux des indigènes, ceux qui désignent en général les membres du corps, les parties d'une chose, les « effets » d'un homme, et la parenté de famille ¹. » Par exemple, dans la langue Tami (Nouvelle-Guinée allemande) « une classe importante de substantifs se compose de ceux qui prennent une terminaison possessive : ce sont les noms qui désignent les degrés de parenté et les parties du corps ² ». En Nouvelle-Poméranie, sur la côte nord de la presqu'île de la Gazelle, le P. Bley remarque : « Les pronoms possessifs sont aussi employés pour désigner la parenté, l'appartenance (*Zugehörigkeit*) d'une partie à son tout, particulièrement celle des parties du corps au corps lui-même, et ils sont placés après le substantif, en partie en qualité de désinences ³. » Le P. Bley signale en même temps quelques exceptions à cette règle. — Dans la langue Roro (mélanésienne, Nouvelle-Guinée anglaise), « les suffixes possessifs peuvent être employés avec ou sans le pronom personnel précédant la chose possédée. Les suffixes ne sont employés qu'avec certains noms : ceux qui désignent les parties du corps et la parenté ». — Dans la langue Mekeo, voisine de la précédente, « le suffixe possessif est en usage dans le cas des parties du corps, des parentés, et pour un petit nombre d'autres mots ⁴ ». Nous pourrions rapporter d'autres exemples. Ceux-ci suffiront sans doute pour considérer avec Codrington que cette règle est constante dans les langues mélanésiennes.

Souvent même ce qui semble une irrégularité ou une exception provient au contraire d'une application stricte et délicate de la règle. Ainsi les irrégularités suivantes, signalées par Peekel ⁵ :

anugu tunan, mon homme (mari), au lieu de : *tanaganu*;
anugu hahin, ma femme, au lieu de : *hahinagu* ;
a manuagu, ma blessure, au lieu de : *anagu manua*
a subanagu, le reste de mon repas, au lieu de : *anugu subana*,

(*gu* étant le pronom personnel suffixé de la première personne), sont, au contraire, du point de vue des indigènes, des formes parfaitement régulières, et même les seules correctes. En effet, comme l'exogamie est rigoureusement observée dans ces tribus, le mari et la femme appartiennent à des clans différents. Dès lors le mari n'est pas, ne peut pas être de la parenté de sa femme, ni elle de la sienne. Il est donc naturel que le pronom possessif ne soit pas suffixé après les substantifs « mari » et « femme ». Ces noms ne se rangent pas dans la classe qui prend le suffixe pronominal. Inversement, la blessure qui intéresse une partie de mon corps, et l'épluchure de la banane que j'ai mangée, sont, dans l'esprit des indigènes, choses qui m' « appartiennent » au sens le plus étroit du mot. Ce sont littéralement des parties de moi-même. Donc, les substantifs « blessure » et « reste du repas » doivent être suivis du suffixe. — En vertu du même principe, on comprend que l'indigène dise *anugu hahin* (ma femme) sans le suffixe, quand il s'agit de celle qu'il a épousée : car elle n'est pas de sa parenté. Mais il dira *hahin i gu* (ma sœur) avec le suffixe. Car sa sœur est du même clan que

¹ *Ibid.*, p. 128.

² BAMLER, Bemerkungen zur Grammatik der Tamisprache, *Zeitschrift für afrikanische und ozeanische Sprachen* (1900), V, p. 198.

³ P. B. BLEY, Grundzüge der Grammatik der Neu-Pommerschen Sprache an der Nord-Küste der Gazelle Halbinsel, *Zeitschrift für afrikanische und ozeanische Sprachen* (1897), III, pp. 101-102.

⁴ STRONG, The Roro and Mekeo languages of British New-Guinea, *Zeitschrift für Kolonialsprachen*, IV, 4, p. 304.

⁵ PEEKEL, Versuch einer Grammatik der Neu-Mecklemburgischen Sprache, p. 68-69.

lui : elle lui « appartient », en ce sens qu'elle fait avec lui partie du même tout, comme deux membres d'un même corps.

Dans les langues micronésiennes, nous trouvons, de même, une classe de noms qui prennent le pronom personnel comme suffixe. Ce sont, d'après M. Thalheimer, qui a fait une étude spéciale de ce sujet, les noms qui désignent :

- 1° Les parties du corps et les diverses fonctions de l'activité spirituelle de l'homme ;
- 2° La parenté ;
- 3° Un rapport de situation dans l'espace et dans le temps ;
- 4° Les parties dépendantes d'un tout indépendant ;
- 5° Les ornements personnels, les outils et les instruments, la maison, le jardin ;
- 6° Les noms possessifs (ces noms pourvus de suffixes possessifs, servent dans certains cas de pronoms possessifs dans un sens spécial : *pronomina ediva et polativa*)¹.

Cette énumération instructive nous aide à comprendre comment les Mélanésiens se représentent les relations de parenté. M. Thalheimer en fait lui-même la remarque. « La solidarité des parents entre eux est désignée de la même façon que celle des parties d'un individu », et il explique ce fait par la structure de la *gens* mélanésienne. « L'individu est à la famille ce que le membre — tête, bras ou jambe — est au corps vivant. »

Le fait linguistique met donc en lumière des représentations dont nous ne devons pas supposer que les Mélanésiens aient une conscience claire. Ils ne pensent pas abstraitement. Ils ne réfléchissent pas sur des concepts. Jamais il n'ont eu l'idée de la finalité organique manifestée par la structure et les fonctions d'un corps vivant, ni de la façon spéciale dont les parties y sont subordonnées au tout, et le tout, à son tour, y dépend des parties. Jamais ils n'ont analysé non plus la solidarité qui unit entre eux les individus d'une même famille. Cependant leurs langues témoignent qu'ils assimilent l'une à l'autre. C'est que le groupe familial est pour eux un être semblable au corps vivant par son unité. Nous aussi, nous disons : les « membres » d'une famille. Pour nous, c'est une métaphore, non sans quelque efficacité d'ailleurs. Pour eux sans qu'ils y aient pensé, c'est l'expression littérale du fait. L'individu, dans leurs représentations, ne dépend pas moins étroitement de son groupe familial, que la main ou le pied ne dépendent du corps dont il font partie.

Comme l'a remarqué Codrington, la division des substantifs en deux classes dont l'une prend le suffixe pronominal possessif, et l'autre non, est un trait propre aux langues de la Mélanésie et la Micronésie. Mais, dans cette région même, exceptionnellement, et dans un très grand nombre d'autres, sur toute la surface de la terre, on a observé un fait constant : certains substantifs — en général les noms des parties du corps et des relations de parenté, — ne sont jamais employés sans un pronom personnel, que celui-ci soit d'ailleurs préfixé, suffixé ou séparé du nom. Ainsi, dans la langue Baining, « il y a des mots qui ne sont employés que joints au pronom personnel. Ce sont ceux qui désignent des parties du corps ou des relations de parenté. Jamais on ne les rencontre seuls... le pronom possessif se place devant le nom²... Dans les autres langues mélanésiennes et polynésiennes connues jusqu'à présent, dit-il encore, on est frappé par la présence d'un pronom possessif spécial pour un

¹ A. THALHEIMER, Beitrag zur Kenntniss der Pronomina personalia und possessiva der Sprachen Melanesiens, p. 52-57.

² ROSCHER, Grundregeln der Baining Sprache, Mitteilungen des Seminars für orientalische Sprachen, VII, p. 38.

certain groupe de mots, qui désignent les parties du corps et les relations de parenté. Cette sorte de pronoms est suffixée aux noms dont il s'agit. Rien de pareil dans la langue Baining. Celle-ci ne connaît pas de distinction entre les pronoms possessifs. Elle ne suffixe de pronom personnel à aucun substantif quel qu'il soit ; le pronom possessif est toujours placé avant son substantif. Toutefois, le Baining connaît aussi certains substantifs (précisément ceux qui désignent les parties du corps et les relations de parenté), qu'il n'emploie jamais sans un pronom possessif. On voit par là que la pensée des Baining coïncide sur ce point avec celle des populations qui les entourent. Seule la façon de l'exprimer est différente ¹ ».

Cette remarque vaut pour des centaines, peut-être pour des milliers de langues : océaniques, américaines, africaines, asiatiques, européennes, où l'on ne peut pas, selon l'expression de Powell, dire simplement « main » ou « tête », mais où il faut toujours indiquer en même temps de qui c'est la main ou la tête ; où l'on ne peut pas davantage dire « père », « mère », « fils », « frère », etc., sans mentionner aussi de qui la personne en question est le père, ou la mère, ou le fils, ou le frère. Le fait est, pour ainsi dire, universel. Il a été signalé bien des fois. Partout la règle s'applique également aux noms des relations de parenté et à ceux des parties du corps, et, le plus souvent, à ces deux catégories de noms seulement. Cela permet, semble-t-il, surtout après l'analyse des faits plus particuliers constatés dans les langues mélanésiennes et micronésiennes, de conclure sans trop de hardiesse que dans toutes les parties du monde les deux catégories de noms, celle des relations de parenté et celle des noms de parties du corps, n'en font qu'une en réalité. Tout se passe comme si c'étaient là deux relations parfaitement semblables pour ceux qui parlent ces langues. Non qu'ils s'en soient jamais rendu compte. Ils appliquent cette règle de leur grammaire, souvent si complexe et si finement délicate, avec la même rigueur irréfléchie et avec la même spontanéité que les autres. Le fait que cette règle existe n'en est que plus significatif.

IV

[Retour à la table des matières](#)

Comment faut-il entendre, dans les sociétés « primitives » ou « demi civilisées », le terme « relation de famille » ? Il n'y a pas bien longtemps que l'on a songé à se poser cette question, et cependant, tant qu'elle n'était pas examinée, les confusions les plus graves étaient inévitables. Jusqu'à une date toute récente, on a admis, comme une chose qui allait de soi, que toutes les familles humaines existantes étaient essentiellement du même type que la nôtre. L'histoire et l'observation semblaient d'accord avec cette conviction instinctive. Ce que l'on savait de la famille romaine, grecque, slave, sémitique, chinoise, etc., paraissait confirmer l'idée que la structure fondamentale de la famille est partout la même.

Or, on sait aujourd'hui que, dans un grand nombre de sociétés plus ou moins « primitives », ce que nous appelons famille, au sens traditionnel et courant du mot, n'existe pas. Les ethnologues y ont trouvé, à sa place, une institution que l'on peut désigner du même nom, mais à condition de se souvenir qu'elle en est radicalement différente. Une étude attentive des vocabulaires de ces sociétés suffirait à établir ce fait. Chez les Banaro, remarque avec raison

¹ *Ibid.*, p. 33.

le D^r Thurnwald, « l'absence de la famille (à notre sens du mot) s'accompagne de l'absence des expressions qui correspondent à cette idée ¹ ».

La famille que l'on observe dans ces sociétés est du type dit « classificatoire ». On la retrouve semblable à elle-même dans ses traits essentiels sous toutes les latitudes, dans les régions les plus éloignées les unes des autres. Elle a été décrite en Amérique du Nord, où Morgan l'a découverte, en Amérique du Sud (chez les Araucans, par exemple), en Australie, en Mélanésie, en Papouasie, en Afrique australe et équatoriale, chez les Achanti, où le capitaine Rattray l'a constatée récemment, en Sibérie chez les Yakoutes, etc. Bref, la famille classificatoire semble n'avoir pas été moins répandue que notre famille à nous, que nous croyions universelle.

Ce qui la caractérise d'abord, comme le dit excellemment Howitt, c'est que « l'unité sociale n'est pas l'individu, mais le groupe. L'individu y prend simplement les parentés de son groupe : la parenté est de groupe à groupe ² ». L'individu n'y fait pas partie de tel ou tel groupe parce qu'il a tels ou tels liens de parenté, mais au contraire, il a tels ou tels liens de parenté parce qu'il fait partie de tel ou tel groupe. Cette constitution de la famille est si différente de la nôtre, elle est si étrangère aux notions et aux sentiments qui nous sont devenus naturels dès l'enfance, que l'on comprend comment elle a pu rester ignorée pendant si longtemps, même des observateurs qui l'avaient sous les yeux. Un effort persévérant est nécessaire pour en embrasser bien l'idée. Pourtant, si nous ne nous accoutumons pas à l'idée de « la parenté de groupe », la façon dont beaucoup de primitifs se représentent leurs rapports avec les autres membres de leur groupe familial (de ce que les Allemands *appellent Sippe*) nous restera inintelligible.

« Il est absolument essentiel, disent Spencer et Gillen, quand on a affaire à ces indigènes, d'écarter toutes les idées de parenté telle qu'on la compte chez nous... Le primitif n'a aucune idée des parentés comme nous les comprenons. Il ne distingue pas (du point de vue des relations de famille) entre son père et sa mère de fait, et les hommes et les femmes qui appartiennent au groupe dont chaque membre aurait pu légitimement être son père ou sa mère ³. » Codrington dit de même : « C'est la connaissance de cela (de la parenté de groupe), qui forme probablement la première conception sociale dans l'esprit de l'enfant mélanésien. Elle est au premier plan dans l'idée que l'indigène se fait de l'espèce humaine. C'est le fondement sur quoi la charpente de la société est bâtie. Pour le Mélanésien, on pourrait presque dire que toutes les femmes, au moins de sa génération, sont ou ses sœurs, ou ses épouses ; pour la Mélanésienne, que tous les hommes (de cette génération) sont ou ses frères ou ses maris ⁴. » En d'autres termes, tous ceux avec qui le mariage lui est interdit sont ses frères, tous les autres sont ses maris « virtuels » (*potential*).

Codrington a donné ailleurs une description détaillée de cette structure de la famille. Le trait fondamental en est le suivant : « Tous les membres d'une même génération, à l'intérieur d'un groupe familial, sont appelés les pères et les mères de tous ceux qui forment la génération suivante. Les frères d'un homme sont appelés pères de ses enfants, et les sœurs d'une femme, mères de ses enfants... Ce large usage des termes « père » et « mère » ne signifie pas du tout qu'il y ait aucun vague dans la conception effective de la paternité et de la maternité proprement dites. Il n'y a dans l'esprit de celui qui parle aucune confusion, et il

¹ D^r R. THURNWALD, *Die Gemeinde der Banaro*, p. 133-134.

² A. W. HOWITT, *The native tribes of South-East Australia*, p. 157.

³ SPENCER and GILLEN, *The northern tribes of central Australia*, p. 95.

⁴ R. H. CODRINGTON, *On social regulations in Melanesia*, *J.A. I.*, XVIII, 4, p. 306-307.

saura très bien parer au malentendu en expliquant : *tur natuk* mon enfant à moi ; *tur tasina* son frère à lui (non pas son cousin) ¹. » — M. A. R. Brown fait la même remarque : « Quoiqu'une personne donnée emploie le mot *mama* (père) pour un grand nombre de personnes, si on lui demande : Qui est votre *mama* ? il répond aussitôt en donnant le nom de son père véritable, à moins que celui-ci ne soit mort quand lui-même était en bas âge, auquel cas il donne le nom de son père nourricier... Chaque terme a donc ce que nous pouvons appeler un sens premier et spécifique. Le sens premier de *mama* est père, celui de *maele* est père du père... Précisément comme nous employons le mot « cousin », de même l'indigène Kariëra emploie son mot *mama*. Il désigne par ce même mot un grand nombre de personnes de parenté plus ou moins éloignée, mais il distingue dans son esprit, sans le faire dans ses paroles, ceux de ses « pères » qui sont plus proches et ceux qui le sont moins... Cette distinction entre parents plus ou moins proches de la même sorte (c'est-à-dire désignés par le même mot), est de la plus grande importance dans la vie sociale de la tribu Kariëra. Il paraît probable qu'elle n'en a pas moins dans d'autres tribus australiennes, quoique je ne sache pas qu'on l'ait spécialement signalée jusqu'à présent ². »

Cette réserve faite, et en tenant compte de l'affection particulière que les enfants ont, presque toujours, d'une façon durable pour leur mère réelle, et souvent aussi pour leur père, il reste que ce n'est pas du tout par simple politesse, ou d'une façon conventionnelle, que le primitif appelle « pères » les frères de son père, « mères » les sœurs de sa mère, « frères et sœurs » les enfants des frères de son père et des sœurs de sa mère, « épouses » au moins virtuelles les femmes qu'il peut légitimement épouser, etc. C'est bien de cette façon que les rapports de famille s'imposent à son esprit, et le langage en témoigne. Par exemple, dans toutes les tribus du Queensland que le Dr Roth a étudiées, « fils, fille, fils du frère, fille du frère n'ont pas de termes qui les distinguent : chaque langue n'a qu'un seul mot pour les désigner tous. Pareillement, fils de la sœur et fille de la sœur se disent par le même mot ». Dans ces tribus encore, le Dr Roth expose que le père du père se désigne par le même mot que le fils du fils, la mère de la mère par le même mot que la fille du fils. Ces faits extraordinaires s'expliquent quand on examine les classes et les sous-classes entre lesquelles seules le mariage est permis. Nous ne pouvons entrer ici dans le détail de ces classes : la nomenclature exposée par M. Roth suffit à montrer à quel point cette parenté australienne de groupe diffère de la nôtre.

Codrington a insisté avec force sur cette différence. Dans un passage où elle est si marquée que nous avons peine à en pénétrer le sens exact, il remarque que dans certaines langues mélanésiennes les mots « mère », « mari », « femme » sont de forme plurielle. « Dans la langue de Mota, la forme est très claire : *ra* est le préfixe du pluriel ; *veve* désigne la division ou le côté du groupe, la « famille » ; mère se dit *raveve*. *Soai* veut dire membre : par exemple d'un corps, ou partie d'une maison ou d'un arbre ; *ra soai* veut dire mari, et aussi femme. Interpréter *ra* comme un préfixe honorifique est interdit par le fait que les indigènes ont pleine conscience que ce préfixe désigne le pluriel. *Veve* est la famille ; la mère d'un enfant est « celles de la famille ». Ce ne sont pas les proches d'un homme qui sont appelés ses *veve* parce qu'ils sont de la famille de sa mère. C'est elle qui est appelée ses *veve*, au pluriel (ses proches), comme si elle représentait la famille, c'est-à-dire comme s'il n'était pas l'enfant de la femme individuelle qui l'a mis au monde, mais celui de l'ensemble de toute la parenté pour qui elle l'a fait naître. En vertu d'un usage parallèle à celui-là, le mot Mota pour enfant prend aussi la forme plurielle *veve mera* (avec une double marque du pluriel). Un enfant individuel est appelé, non pas « enfant », mais « enfants », comme si son individualité ne se distinguait

¹ R. H. CODRINGTON, *The Melanesians*, p. 36-37.

² A. R. BROWN, *Three tribes of Western Australia*, *J. A. I.*, XLIII (1913), p. 150.

pas de l'ensemble de la descendance de ses *veve*. Le même préfixe pluriel se retrouve dans d'autres mots des îles Banks signifiant « mère », *rave* à Santa Maria, *retve* à Vanua Lava, *reme* dans les îles du détroit de Torrès. « Mère » se dit *retahi* à l'île Pentecôte, et *ratahigi* à l'île des Lépreux, c'est-à-dire les sœurs, l'ensemble des sœurs, parce que la mère représente les membres du groupe social (les sœurs), qui sont ensemble et solidairement les mères des enfants. Pareillement, il n'y a qu'un mot en usage pour mari ou femme, et il a la forme plurielle. À Mota, un homme n'appelle pas sa femme une partie de lui-même, un membre de sa personne : il dit qu'elle est ses parties composantes, ses membres, et la femme en dit autant de son mari. En effet, l'homme et la femme ne font pas un corps composé à eux deux : mais les hommes d'un côté, et les femmes de l'autre, forment un corps conjugal composé. Les habitants de Mota savent bien que le mot dont ils se servent a ce sens. Ils m'ont avoué à moi-même qu'il en était ainsi, en rougissant — une rougeur mélanésienne — et en protestant que le mot ne répondait pas à une réalité¹ » Il est vrai. Mais il ne l'est pas moins que c'est le missionnaire qui leur a appris à en rougir. L'existence de mots pluriels pour dire « mari », « femme », etc., ne s'expliquerait pas s'ils n'avaient répondu à une réalité, qui nous est d'ailleurs confirmée par d'autres témoignages. Qu'il n'y ait pas de mot singulier, dans ces langues, pour signifier mère, enfant, mari, ou femme, etc., ce seul trait (compatible, comme on l'a vu, avec les sentiments naturels d'amour maternel ou filial), jette une vive lumière sur la structure de la famille mélanésienne.

Après cela, les faits rapportés par M. Thurnwald, dans son étude sur les Banaro de la Nouvelle-Guinée, paraîtront moins étranges. « Les enfants, dit-il (à l'exception de celui qui est appelé enfant de l'« esprit » (*Geistkind*), se donnent des noms les uns aux autres d'après leur âge respectif et leur sexe : il est tenu compte aussi du sexe de celui qui parle... Comme *aia* et *néin* signifient seulement « plus âgé » et « plus jeune », des expressions particulières pour désigner la fraternité proprement dite font entièrement défaut. La génération des enfants tout entière se représente à elle-même comme une unité pour les deux moitiés du clan, il n'y a de distinction entre eux que d'après leur âge relatif. Le sentiment d'appartenir à quelque chose comme une famille paternelle ou maternelle n'y est pas contenu². » En effet, la descendance ne donne pas lieu, chez les Banaro, à la conception d'une relation fixe, à laquelle correspondraient deux termes complémentaires, comme par exemple, chez nous, père et fils. La charge de s'occuper de la génération qui grandit revient au groupe familial (*Sippe*) et au clan. *L'absence d'une famille à notre sens du mot* va de pair avec l'absence des mots correspondant à ces idées (de père ou de fils)³.

L'étude des mots désignant les relations de parenté Banaro conduirait à des résultats semblables⁴. La paternité est conçue d'une façon bien différente de la nôtre, et qui, dans certains cas, n'a rien à voir avec l'acte d'engendrer. De même que dans les tribus australiennes et mélanésiennes dont il a été parlé plus haut, il n'y a pas chez les Banaro de mots nettement définis pour désigner les époux, c'est-à-dire de mots qui ne servent pas en même temps pour d'autres personnes. Le mot pour femme (épouse) signifie proprement « mère ». Le mot *mu-mona* (mari) est employé encore pour d'autres relations quasi maritales. En ce qui concerne l'étymologie de ce mot, on ne risquerait pas beaucoup de se tromper en le rapprochant de *nram* ou *nam* : l'autre, l'étranger, c'est-à-dire l'homme qui vient de l'autre clan. (Les Banaro observent l'exogamie.)

¹ R. H. CODRINGTON, *The Melanesians*, p. 28-29.

² R. THURNWALD, *Die Gemeinde der Banaro*, p. 114-115

³ *Ibid.*, p. 133.

⁴ *Ibid.*, p. 136,145,148.

Chez eux, comme partout où existe la famille classificatoire, « on ne trouve pas de frontière nette entre les parents en ligne directe et les parents en ligne collatérale. Sans aucun doute, cette confusion des deux lignes provient du fait que tous les liens sociaux sont conçus, non pas d'après des relations d'individu à individu, mais d'après des ensembles de personnes, des groupes et des sous-groupes. Ce n'est donc pas une conséquence du principe de l'exogamie en soi, mais bien de la représentation qu'on a de la société. Ce qu'il ne faut pas cependant interpréter en ce sens, que l'individu serait entièrement hors de cause. Les individus solidaires, qui sont dans une relation définie les uns avec les autres, sont compris dans la même expression ¹ ». — « Le principe d'après lequel ces groupes et sous-groupes sont formés n'est d'ailleurs pas unique. Il n'y a pas de caractère qui les détermine à lui seul d'une façon décisive. Ce qui prédomine, ce sont les rapports sociaux entre une personne et une autre. Ceux-ci ont eu, dans la constitution du système banaro, une influence prépondérante. Ensuite les personnes sont groupées d'après leur consanguinité et leur âge ². » — Les jeunes gens qui grandissent sont rangés d'abord et principalement d'après leur âge, et seulement ensuite d'après leur sexe. « Pour les adultes, ce sont les relations sexuelles qui passent au premier plan. C'est leur position au point de vue sexuel qui décide quel est le rapport entre deux personnes : selon que les relations sexuelles sont permises ou interdites entre elles, ou avec une tierce personne déterminée. C'est d'après cela que chaque individu est classé dans un groupe de parenté qui porte un certain nom ³. »

Avant de quitter les Banaro, je citerai encore une réflexion du D^r Thurnwald qui s'accorde d'une façon frappante avec ce que j'essaie de montrer ici : « Cette manière de grouper les individus est étroitement liée avec toute la mentalité (*Denkart*) des peuples primitifs. Celle-ci se manifeste par leur manière de compter en général. En formant leurs groupes, les Banaro n'emploient pas des concepts généraux de nombre, comme nous faisons, quand nous voulons distinguer les membres d'une famille d'après le schème universellement applicable de la distance des degrés de parenté, calculé de façon précise suivant le nombre des naissances qui séparent une personne d'une autre par le sang. Les concepts numériques des primitifs sont des aide-mémoire. Ou bien ce sont des images d'amas (comme par exemple une pleine corbeille, une charge de porteur, une bande de loups, une horde d'hommes), formées d'après l'impression faite sur l'imagination par les objets extérieurs... Les systèmes classificatoires de parenté reflètent, dans leur manière de classer et de grouper, le caractère de la mentalité primitive qui s'attache immédiatement au concret, et qui reste loin de toute abstraction spéculative. » Et enfin cette formule nette : « La parenté n'est pas affaire de calcul, mais de groupe ⁴. »

Le D^r Thurnwald connaît et discute les travaux de Codrington, ceux de Rivers et des autres savants qui ont étudié récemment la famille classificatoire. Peut-être y a-t-il intérêt à résumer, après sa description, celle qui a été donnée il y a plus de vingt-cinq ans par un savant russe, Sieroshevski ⁵. Elle nous montre chez les anciens Yakoutes une structure de la famille étonnamment analogue à celle qui vient d'être exposée, sans que l'auteur, semble-t-il, ait eu le moindre soupçon de cette ressemblance, ni même de l'existence de la famille classificatoire en général. « Jadis les mots désignant les relations de parenté avaient un autre sens qu'aujourd'hui. Par exemple, les Yakoutes n'ont pas de mots pour dire frère ou sœur en général... Ils ont des mots spéciaux pour dire frère aîné, frère cadet, sœur aînée, sœur cadette.

¹ *Ibid.*, p. 149.

² *Ibid.*, p. 154.

³ *Ibid.*, p. 158.

⁴ *Ibid.*, p. 123-124.

⁵ W. G. SUMNER, The Yakuts. Abridged from the Russian of Sieroshevski, *J. A. I.*, 1901, p. 89.

Ces mots, avec quelques déterminatifs (*attributives*), que l'on omet généralement quand on exprime des reproches, sont employés quand on s'adresse à des oncles, neveux, tantes, petits-enfants de différents degrés, et même à des beaux-pères ou belles-mères (marâtres), quoique ceux-ci soient ordinairement appelés père et mère. Il suit de là que la famille se divise en deux groupes: ceux qui sont nés avant, et ceux qui sont nés après. Ces groupes forment la base de la terminologie pour la parenté familiale... L'auteur (Sieroshevski) pense que primitivement les Yakoutes n'avaient pas de mots du tout pour frère ou sœur, et que les mots en usage aujourd'hui pour frère cadet, sœur cadette, etc., étaient des termes qui servaient non pas tant pour les parentés familiales que pour les parentés de *sib* (groupe social du type du clan ou de la Sippe), et voulaient dire simplement : compagnon de *sib* plus âgé ou moins âgé. » On reconnaît là la « parenté de groupe » caractéristique de la famille classificatoire.

« Les Yakoutes emploient le mot enfant ou mon enfant (probablement « enfant » est toujours accompagné d'un pronom possessif), non seulement pour leur propres enfants, mais aussi pour les enfants de leurs frères et de leurs sœurs, ou même pour leurs propres frères et sœurs si ceux-ci sont beaucoup plus jeunes qu'eux. Ils n'ont donc pas, dans leur vocabulaire généalogique, de mots pour fils et fille qui désignent directement une parenté par le sang entre des personnes déterminées. Le mot que nous rendons par « fils » veut dire à la rigueur « garçon, « jeune homme, adolescent ». On l'employait autrefois comme un nom collectif pour l'ensemble des guerriers ou des jeunes gens de la tribu ou de la *sib*...

« Ce manque de mots pour distinguer entre fils et garçon, fille et « girl », n'est pas dû à la pauvreté de la langue. Au contraire, le vocabulaire généalogique des Yakoutes nous étonne par sa richesse et par sa variété. » La même remarque a été faite souvent en Mélanésie, en Australie, et presque partout où l'on a constaté l'existence de la famille classificatoire ¹. « Non seulement ils distinguent d'après l'âge relatif des personnes, mais ils ont un dénominateur spécial pour frère cadet quand c'est une femme qui parle. Ils ont un nom exprès pour la femme du frère aîné du mari, un autre pour celle du frère cadet du mari, et d'autres spécifications semblables qui paraissent incompréhensibles non pas à nous seulement, mais même aux Yakoutes actuels.

« Par suite... nous concluons sans le moindre doute qu'à l'époque où le système présent de parentés généalogiques a pris son origine chez les Yakoutes, *la relation précise par le sang d'un garçon donné avec ses parents n'était pas exprimée par un mot spécial*. Tous les gens âgés de la *sib* désignaient tous les jeunes gens, jusqu'à ce qu'ils eussent atteint un certain âge, par les mêmes dénominatifs. »

¹ Par exemple chez les Ba-ila. « Le secret pour comprendre le système est de se débarrasser d'abord des termes qui nous sont habituels, et de s'attacher fortement à ce principe, que les mots *tala* et *bama* n'ont pas le sens que père et mère ont pour nous, mais désignent plutôt certaines positions sur un tableau généalogique, et de même pour *mwanangu*, *mukwesu*, etc.

Les termes employés varient selon que :

- 1° Je suis la personne qui parle, ou à qui l'on parle, ou de qui l'on parle;
- 2° Je parle de moi-même seulement, ou d'autres personnes sont comprises avec moi;
- 3° Je m'adresse directement à mon parent, ou je parle de lui ou d'elle;
- 4° Celui qui parle est plus âgé ou moins âgé que la personne à qui ou de qui il parle;
- 5° La personne qui parle, ou à qui on parle est de sexe masculin ou féminin.

La richesse du vocabulaire n'est pas moindre sur les autres points. SMITH and DALE, *The ila-speaking peoples of northern Rhodesia*, I, p. 316-317.

De même, « il n'y a pas de mot pour « père » qui admette une explication simple et naturelle, comme le mot pour « mère » (celle qui donne la vie)... le mot pour père devrait se traduire : l'homme âgé. Ce vague touchant le lien par le sang du côté mâle, tandis que celui de la mère avec ses enfants est très précis, est très significatif.

« Les unions entre eux, à l'intérieur de la *sib*, étaient extrêmement libres, et non permanentes... Les enfants ne pouvaient connaître que leur mère, et ils ne la connaissaient que jusqu'à un certain âge, après quoi ils oubliaient cette parenté. Elle était supplantée par le sentiment d'appartenir à un certain groupe. À l'intérieur de ce groupe, il n'y avait que des « hommes », et des « femmes », les uns plus âgés, les autres plus jeunes que la personne en question. Il y a encore aujourd'hui des endroits écartés où le mot courant pour femme (épouse) est inconnu : il fait rire les gens. Il n'y a nulle part en yakoute de mot pour « mari ». Le terme couramment employé veut dire proprement « homme ».

Pour conclure sur ce point, là où la famille est classificatoire, la parenté est « de groupe ». Ce ne sont pas les individus, ce sont les groupes qui sont parents entre eux ; les individus sont apparentés parce qu'ils appartiennent à des groupes qui le sont. La parenté est donc plutôt sociale que familiale, au sens où nous prenons le mot. En Australie occidentale, « quand un étranger arrive à un camp qu'il n'a jamais encore visité, il n'y entre pas, il reste à quelque distance. Au bout d'un certain temps, des hommes âgés s'approchent de lui, et la première chose qu'ils font est de chercher qui est cet étranger. La question qui lui est posée le plus souvent est : « Qui est votre *maeli* » (père du père) ? On examine ensuite la généalogie jusqu'à ce que tout le monde se soit parfaitement satisfait touchant la parenté exacte de l'étranger avec chacun des indigènes présents dans le camp. Une fois ce point atteint, il peut être admis dans le camp, et on lui montre les hommes et les femmes qui y sont, en lui indiquant leur parenté avec lui... J'avais emmené avec moi un indigène de la tribu Talainji, et à chaque camp d'indigènes où nous nous arrêtions, il fallait passer par la même enquête. Une fois, après une longue discussion, les indigènes n'avaient pu trouver aucune trace de parenté entre mon serviteur et les hommes de leur camp. Cette nuit-là, mon « boy » refusa de passer la nuit dans le camp des indigènes comme il faisait d'ordinaire, et en causant avec lui je vis qu'il avait peur. Ces hommes n'étaient pas ses parents, donc ils étaient ses ennemis ¹ ». La parenté dont il s'agit ici est évidemment une parenté sociale, et n'est pas fondée principalement, comme la nôtre, sur les liens du sang.

La famille classificatoire constitue bien aussi, comme le dit M. Junod, une hiérarchie. Sans doute, les sentiments naturels ne sont pas étouffés par cette structure sociale. Tous les observateurs s'accordent à dire que les « primitifs » adorent leurs enfants, qu'ils les gâtent, et qu'ils se plaisent à jouer avec eux. L'affection filiale, fraternelle, conjugale existe là comme chez nous, un peu autre cependant, et avec des nuances qu'il est souvent difficile de préciser. Mais c'est surtout la « représentation » implicite de l'individu dans ses rapports avec son groupe social qui diffère de la nôtre. Il suffit, pour nous en convaincre, de réfléchir un instant à la peine que nous avons à entrer dans les sentiments et les idées que Codrington nous décrit, et qui paraissent si naturels aux Mélanésiens.

¹ A. R. BROWN, Three tribes of Western Australia, *J.A. I.*, XLIII (1913), p. 151.

CHAPITRE II

LA SOLIDARITÉ DES MEMBRES DU GROUPE SOCIAL ENTRE EUX

I

[Retour à la table des matières](#)

Que le groupe social, clan ou *Sippe*, soit la véritable unité, dont l'individu est un simple élément, nous n'en avons pas seulement pour preuve, en bien des cas, la structure de la famille. La vie quotidienne du primitif témoigne dans le même sens.

Chez les Indiens de la Guyane, par exemple, le D^r W. E. Roth rapporte une observation du P. Gumilla, confirmée depuis : « L'idée que non seulement le malade, mais ses proches aussi, devaient s'abstenir de certains aliments était très répandue. La première prescription du *piache* (docteur) était d'imposer une diète générale au malade et à tous les siens ¹. » « Chez les Caraïbes, les Arawaks, les Warraus, la famille entière, — père, mère, frères, sœurs, — est mise exactement au même régime que le malade. Si un homme, chez les Caraïbes des îles, est blessé ou souffrant, il demandera à son frère, ou à sa sœur, ou à quelque autre de ses proches de s'abstenir de manger telle ou telle chose. S'ils en mangeaient, cela aggraverait son mal, même s'ils étaient à la distance de cinquante milles. » — « Chez les Indiens Jibaros et Canelos, quand un membre de la famille est malade, tous les autres doivent observer le même régime que lui, car, s'ils prenaient des aliments qui ne lui conviennent pas, ce serait comme s'il en mangeait lui-même, et son état empirerait ². » On sait que ces mêmes Indiens pratiquent la couvade. Après la naissance de l'enfant, les parents, et spécialement le père,

¹ P. J. GUMILLA, *El Orinoco ilustrado*, I, p. 210, cité par W. E. ROTH, An inquiry into the animism and folklore of the Guiana Indians, *E. B.*, XXX, p. 352.

² R. KARSTEN, Blood revenge, war and victory-feasts among the Jibaro Indians of eastern Ecuador, *E. B. Bulletin* 79 (1923), p. 12.

doivent se soumettre à un grand nombre de tabous, sous peine de compromettre la vie du nouveau-né.

Dans certaines sociétés, cette solidarité intime du père avec l'enfant se prolonge jusqu'à l'âge de l'initiation. « Les hommes mêmes doivent se soumettre à certaines restrictions en ce qui concerne le fait de manger des volailles ; si l'oiseau est une femelle, on peut se le partager à plusieurs, mais si c'est un mâle, il doit être mangé entièrement par le même homme, ou il en résulte une maladie ; l'homme en question peut cependant en donner à son fils, si ce dernier n'est pas encore circoncis. Ce fait est particulièrement intéressant en ce qu'il montre qu'un enfant mâle, avant la circoncision, n'est pas considéré comme possédant une individualité distincte de celle de son père, quoiqu'il soit regardé comme appartenant au village de son père ¹. »

Cette solidarité pour ainsi dire physiologique entre parents se présente encore sous d'autres formes. « Quand un frère cadet fait ses dents, dit M. Junod, on considère qu'elles font tomber celles de son frère aîné, le plus jeune venant au monde en général, trois ans après l'aîné ². » — Chez les Bassoutos, « quand on s'aperçoit qu'une jeune fille (qui doit veiller la nuit) est prise de sommeil, ils doivent chercher très soigneusement si, parmi ses parents, il n'y a pas quelqu'un qui dort, S'ils trouvent que quelqu'un des leurs est allé dormir en cachette, on le réveille pour qu'il revienne se mêler aux chants ; c'est en effet par la faute de cette personne-là que la jeune fille a été prise de sommeil ³. » — Enfin, en Amérique du Nord, sur la côte Nord-Ouest, chez les Indiens du cap Flattery, « un homme est blessé au bras, sans fracture de l'os, par une balle de pistolet. On conseille à sa famille de le conduire à l'hôpital le plus proche, où un chirurgien le soignerait. Mais ils aiment mieux suivre leur méthode traditionnelle... Ils se rendent à l'endroit où le père de ce jeune homme a été inhumé, et ils déterrent l'os de la partie supérieure du bras gauche ; ils le lavent, le fendent en deux dans le sens de la longueur, et en font des éclisses, qu'ils grattent. Les raclures servent de pansement. Ensuite ils appliquent les éclisses, et le bras est fortement serré. Les Indiens m'assurèrent que l'os provenant du bras du père ferait se reformer ou remplacerait l'os blessé dans le bras du jeune homme, qu'ils procédaient toujours ainsi dans les cas de ce genre, et qu'ils obtenaient toujours la guérison. Ainsi quand une jambe, un bras, ou une côte est brisée, ils prennent l'os correspondant sur le cadavre du plus proche parent mort depuis plus d'un an, et ils l'emploient soit pour un pansement avec les raclures, soit sous forme d'éclisses. Toutefois, je n'ai vu que le cas cité plus haut où l'on ait fait usage d'éclisses ⁴. » — Un fait tout semblable a été observé en Afrique du Sud. « Un Berg-Damara en colère lança son bâton sur son fils qui se sauvait, et lui fit une blessure assez sérieuse. Je la traitai avec antisepsie. En examinant la blessure quand je renouvelai le pansement, je la trouvai infectée et enflammée. J'insistai pour en savoir la cause. Le fils finit par avouer que son père avait raclé avec un couteau le manche de son bâton, auquel adhéraient de la sueur et de la crasse de sa main (c'est-à-dire des parties de son principe vital, *Seelenstoff*), et qu'il avait mis ces petits éclats de bois dans la plaie. Je regardai le bâton, et je vis que le blessé avait dit vrai. La saleté devait réparer le mal que son père avait fait en le blessant avec son bâton. » La sueur et la crasse du corps d'un homme sont lui-même. Elles jouent ici le même rôle que l'os du bras dans le cas de l'Indien du cap Flattery. Dans les représentations qui font agir le Damara, comme dans celle de l'Indien, l'individualité du père se distingue mal de celle du fils.

¹ TORDAY et JOYCE, Notes ethnographiques sur les populations habitant les bassins du Kasai et du Kwango oriental, *Annales du Musée du Congo belge*, Série III, tome II, fasc. 2, p. 305-306.

² H. A. JUNOD, *The life of a South-African tribe*, I, p. 50.

³ E. JACOTTET, mœurs, coutumes et superstitions des Basoutos, *Bulletin de la Société de Géographie de Neuchâtel*, IX (1897), p. 130.

⁴ J. G. SWAN, *The Indians of Cape Flattery*, p. 78.

II

[Retour à la table des matières](#)

La communauté d'essence ainsi sentie par les membres d'un groupe, et spécialement par les parents les plus proches, père et fils, frère, etc., conduit à considérer comme une chose qui va de soi leur quasi-identité. Peu s'en faut qu'ils ne puissent être substitués l'un à l'autre. Ils sont presque « interchangeables ». Les conséquences de cette « individualité à plusieurs » sont souvent singulières, parfois tragiques. Des contes populaires du Gabon les mettent bien en lumière. « Un homme et une femme étaient mariés depuis un certain nombre d'années. Elle avait un enfant, un petit garçon. Le mari avait un frère, qui s'éprit d'elle. Il la sollicitait en secret de venir vivre avec lui. Mais la femme refusait toujours, disant : « Non, « je ne veux pas. » Alors, l'amour de l'homme commença à se changer en colère. Il nourrit de mauvais sentiments contre elle dans son cœur, et il lui demanda : « Pourquoi persistez-vous à me refuser ? Vous n'êtes pas la femme d'un étranger, vous êtes la femme de mon frère. Lui et moi ne faisons qu'un, et vous devriez m'accepter. » Mais elle disait toujours : « Non, je ne veux pas. » — Finalement, il essaie de s'introduire dans sa hutte, et elle le tue ¹. »

Dans un autre conte (région de l'Ogooué), un frère, irrité contre la femme de son frère qui lui résistait, la tue dans la forêt la nuit, pendant qu'elle se rend chez ses parents. Il est vu et dénoncé par le fils de sa victime. Alors tous les gens du village s'assemblent autour de lui, épouvantés par cette nouvelle. Le mari les appelle tous à délibérer, et le palabre a lieu chez lui. Le grand-père et le jeune garçon racontent toute l'histoire. Le beau-frère commence à nier, mais le mari dit aussitôt : « Non ! tu es coupable ! et puisque nous sommes frères, et que nous ne faisons qu'un, ton crime est mon crime, et je vais avouer pour toi. »

« Mais la famille de la femme dit au mari : « Nous n'avons aucun motif de plainte contre vous. Tout ce que nous voulons, c'est qu'on nous livre la personne qui a tué notre sœur, et qu'on nous paye une compensation en argent pour la perte que nous subissons ². »

Ces deux contes montrent à merveille comment, chez ces indigènes, un sentiment très vif de leur personnalité coexiste avec une représentation qui fait de deux frères comme un seul individu. Dans le premier, la passion fait appel à cette croyance pour obtenir satisfaction. Le frère du mari ne comprend pas que la femme puisse le repousser, lui qui est un *alter ego* de son mari, et il juge qu'elle ne le devrait pas. Dans le second, la représentation de la quasi-identité des deux frères est si forte, que le mari de l'assassinée, loin d'exprimer un désir de vengeance contre son frère, sent qu'il partage sa culpabilité !

En fait, dans nombre de sociétés, et particulièrement en Afrique noire, il existe une sorte de droit virtuel du frère plus jeune sur les femmes du frère aîné. Elles sont parmi les femmes qu'il aurait le droit d'épouser : elles sont ses femmes « virtuelles » (*potential wives*). « Le frère peut dire, et dit couramment à la femme de son frère « *nkento amo* : ma femme... De même, la femme appelle le frère de son mari : *yakala di nzila*, le mari du dehors, par oppo-

¹ W. H. NASSAU, *Fetichism in West Africa*, p. 287-289.

² *Ibid.*, p. 293.

sition à son mari, qu'elle appelle *yakala di nzo* : le mari du dedans. Ces appellations ne sont pas de vains mots. Elles correspondent aux relations familiales qui s'établissent licitement entre les *nzadi*, et qui ne sont pas du tout tolérées entre d'autres personnes non mariées. Cette familiarité est cause de beaucoup d'adultères. Les noirs expriment cet abus par le proverbe : le pou dans le *nzemba*, il mord l'enfant, il mord la femme. Ainsi le ou la *nzadi* se trouve entre le mari et la femme ¹. » — De même, dans la région qui sépare les grands lacs : « La double expression courante dans tout notre ouest : *bayibabange* (mes maris) et *mukasi wayitu* (notre femme), qu'emploient l'épouse et ses beaux-frères, sont moins un pluriel de déférence que l'expression d'une coutume immorale au premier chef.

« La conscience proteste, au Bunyoro, par l'adage l'épouse est dépositaire des tabous de son mari absent (et par suite doit lui garder sa foi) ; mais la concupiscence a trop souvent le dessus, aidée par cette considération ou circonstance atténuante, que la famille, ayant aidé le futur à s'établir, croit avoir acquis par ce fait un quasi-droit contre lequel, en pratique, l'intéressé se gardera bien de réclamer ². »

Souvent le frère exerce ce droit avec la permission du mari, en son absence, ou, sans même qu'il ait quitté le village, de son consentement plus ou moins formel. À défaut de cette permission, les relations de la femme avec les frères de son mari ne sont pas considérées comme un adultère. En effet, dans les sociétés « primitives », ce que nous appelons adultère est simplement un vol, et peut d'ailleurs avoir, comme le vol, de graves conséquences mystiques pour qui en est victime. Mais lorsqu'un frère prend quelque chose à son frère, fût-ce la femme qui lui appartient légitimement, ce n'est pas, à proprement parler, un vol. Les frères ne font qu'un : on ne se vole pas soi-même. Et le P. Gorju remarque avec raison que la femme n'a pas été acquise des derniers du mari seulement. Toute sa famille a contribué au paiement de la dot.

La mort ne rompt pas cette solidarité intime entre frères. Par là s'expliquent beaucoup de coutumes relatives au sort des veuves : le droit par exemple qui, dans certains cas, devient obligation, pour le frère du mort d'épouser la veuve. Sans entrer dans le détail de ces questions qui ne sont pas de notre sujet, citons seulement l'explication donnée par M. Lindblom, au sujet des coutumes des Akamba : « Celui qui reprend la veuve de son frère considère ses enfants comme les siens à tous les points de vue. Si ce sont des filles, il touche toute la dot quand elles se marient. Cependant les enfants l'appellent toujours *mwendwasa* (oncle). Ce qui est plus intéressant, c'est que, s'il a lui-même des enfants de cette femme, ils l'appellent aussi « oncle », et non pas *nau* (père). Le bien d'un homme qui meurt sans enfant ne va pas à son frère, mais au fils que sa femme peut avoir de ce frère. Ainsi on peut dire qu'en un certain sens le mort est regardé comme le père de cet enfant. La question est alors de savoir si le fils est réellement considéré comme engendré par le mort — l'idée ne paraît pas tout à fait déraisonnable quand il s'agit d'un peuple qui a le culte des esprits ancestraux — ou si le facteur essentiel n'est pas le droit de propriété, que l'on peut supposer persistant même après la mort ³. » M. Lindblom préfère cette seconde interprétation. Il est vrai, comme nous le verrons, que chez les Bantou, les morts conservent souvent leurs droits de propriété. Mais il paraît plus vrai encore que les Akamba ne se posent guère la question à laquelle M. Lindblom cherche une réponse. En vertu de la quasi-identité des frères entre eux, le frère

¹ R. P. VAN WING, *Études Bakongo*, p. 133. — Le *nzemba* est l'étoffe qui enveloppe l'enfant que la mère porte sur son dos.

² P. J. GORJU, *Entre le Victoria, l'Albert et l'Édouard*, p. 289. Cf. H. REHSE, *Kiziba, Land und Leute*. « Le mari laisse parfois sa femme à son frère non marié », p. 93.

³ G. LINDBLOM, *The Akamba*, p. 83.

vivant, qui a épousé la veuve de son frère mort, est à la fois lui-même et son frère. Les deux ne font qu'un. Les enfants leur appartiennent également à tous deux. Par égard pour le mort, ils appelleront tous le second mari « oncle », qu'il soit en effet leur oncle ou leur père.

« Quand un homme meurt, chez les Jibaros, il faut que son frère épouse la veuve. Le mari défunt, qui est encore jaloux de la femme qu'il a laissée derrière lui, ne la cède à personne si ce n'est à son frère, qui ne fait avec lui qu'une seule personne, et qui le représente au sens le plus plein du mot. Quand un jeune Jibaro est tué par ses ennemis, le devoir de venger sa mort incombe aussi en premier lieu à ses frères ¹. »

Que se passera-t-il alors en cas de fratricide ? — La réponse nous est donnée dans un mythe rapporté par le D^r Malinowski. « Toweyre'i a tué son frère. Il n'en est pas moins celui qui doit régler les funérailles, remplir les fonctions de maître de cérémonies, et payer pour les fonctions remplies par les autres à cette occasion. Il ne peut pas personnellement toucher le cadavre, ni participer activement aux rites de deuil ou à l'enterrement. Néanmoins, en sa qualité de plus proche parent du mort, il est celui qui a subi la perte, à qui pour ainsi dire, un membre a été amputé. Un homme dont le frère a été tué ne peut pas plus prendre le deuil qu'il ne le prendrait pour sa propre mort ². » Le fratricide est ainsi une sorte de suicide partiel. Il peut paraître inexplicable, insensé : il ne provoque pas d'indignation vengeresse. Dans un beau conte Bassouto, recueilli par Casalis, on voit le cadet assassiné par l'aîné reparaître sous la forme d'un oiseau et dévoiler le meurtre, mais sans aucune idée de le venger ³. — En Afrique équatoriale anglaise, « si un homme tue son frère cadet ou quelque autre personne sous sa dépendance, il n'y a pas de poursuite contre lui. D'abord, il n'y a pas de plaignant, et ensuite les parents peuvent être traités comme des esclaves ⁴ ». — M. Hutereau dit formellement : « Le fratricide, le parricide ne sont pas punis ; ils sont toujours considérés comme des accidents, et le meurtrier, s'il hérite, a autant de droits que tout autre à l'héritage de sa victime. Souvent même les veuves le choisiront comme mari ⁵. »

S'il s'agit, non pas d'un frère ou d'un père, mais d'un parent plus éloigné, une compensation pour le meurtre est exigée. Mais, à la grande surprise de la plupart des observateurs, elle est moindre que pour celui d'un homme étranger au groupe familial. Ainsi, chez les Waniaturu, Eberhard von Sick remarque : « Pour le meurtre d'un proche parent, l'amende, loin d'être augmentée comme on aurait pu le penser, est, chose étrange, diminuée de moitié, et réduite à sept têtes de bétail. L'explication de cette coutume singulière n'a pas pu m'être donnée ⁶. »

La clef de cette petite énigme se trouve dans ce qui précède. Pour le meurtre d'un frère, aucune compensation n'est possible, puisque ce serait au meurtrier lui-même à l'exiger. S'il s'agit d'un proche parent, le meurtrier a porté préjudice à d'autres en même temps qu'à lui-même, et il leur doit une compensation, mais réduite. — Au Kavirondo, encore chez des Bantou, « le meurtre d'un parent en général, est puni moins lourdement que celui d'un étranger ; l'amende varie proportionnellement au degré de propriété que le meurtrier a sur la

¹ R. KARSTEN, Blood revenge, war, and victory-feasts among the Jibaro Indians of eastern Ecuador, *E. B., Bulletin* 79 (1923), p. 12.

² B. MALINOWSKI, *Argonauts in the Western Pacific*, p. 320.

³ E. CASALIS, *Les Bassoutos*, p. 358-359.

⁴ D. MACDONALD, *Africana*, I, pp. 168-169.

⁵ A. HUTEREAU, Notes sur la vie familiale et juridique de quelques populations du Congo belge, *Annales du Musée du Congo belge. Ethnographie et Anthropologie*, Série III, *Documents ethnographiques concernant les populations du Congo belge*, I, 1, p. 100.

⁶ Eberhard von SICK, Die Waniaturu, *Bäessler-Archiv.*, V (1915), Heft 1-2, p. 3 1.

victime. La raison en est, naturellement, que la mort d'un parent est plutôt considérée sous l'aspect d'une perte privée que du point de vue de la communauté¹ ». — De même enfin chez les Kikuyu, « si un homme tue un de ses cousins du côté de sa mère, le père de l'homicide réunit cinquante moutons ou chèvres, et les remet au chef de la famille de la victime... Le rituel compliqué décrit plus haut n'est pas observé dans ce cas, à cause de la parenté de sang entre le mort et leur meurtrier. (La compensation est très réduite.) » M. Hopley ajoute : « Si un homme tue son frère ou sa sœur de la même mère, il n'y a pas de compensation. Le fait se produit très rarement. Le père, cependant tuera un mouton, et le fera manger par ses enfants tous ensemble². »

En Amérique du Sud, les mêmes représentations ont produit les mêmes conséquences. « La tribu ne fait aucune attention à un meurtre commis à l'intérieur de la famille, par exemple à celui d'un fils ou d'une femme, puisque aucune vengeance n'est nécessaire. La perte ne frappe que les meurtriers eux-mêmes, c'est une affaire à arranger par la famille. La perte d'un membre ne paraît pas être un motif raisonnable pour forcer à en perdre un autre. La seule exception serait le cas où l'homme tué aurait été un guerrier réputé, dont la mort serait une perte sérieuse pour la tribu. Alors celle-ci dans son ensemble pourrait prendre la chose en main³. » — « Chez les Jibaros, il arrive quelquefois qu'un homme tue son frère, si par exemple celui-ci a séduit sa femme ou ensorcelé un de ses enfants. Dans ce cas, la vengeance de sang en général n'a pas lieu, puisque les vengeurs naturels — en l'espèce le père et les autres frères — s'abstiennent de l'exercer. « C'est assez qu'un membre de notre famille « soit mort, disent-ils, pourquoi nous priverions-nous « nous-mêmes d'un autre ? » On pardonne donc au meurtrier⁴. »

Enfin, à l'extrémité nord-est de l'Asie, M. Bogoras a observé, non sans surprise, la même coutume. « Au commencement de mon séjour chez les Chukchee, je fus étonné de remarquer que tous les homicides se répartissaient en deux catégories : les meurtres commis à l'intérieur du groupe familial, et ceux commis hors de ce groupe. Seuls ces derniers provoquaient la vengeance de sang. Ceux de la première catégorie en étaient exempts. En fait, ils n'étaient pas punis du tout⁵. »

Il est à croire, bien qu'on ne le dise pas en général, qu'à la suite de ces meurtres commis sur des membres de la famille, on devait procéder à des purifications, et apaiser les ancêtres, sûrement irrités, et prêts à punir l'homicide sur la personne de son auteur ou des siens. Le D^r Cremer dit à ce propos : « Chez un grand nombre de peuples riverains de la Volta, le vol, les violences, le meurtre entre parents, qui ne donnent lieu à aucune sanction civile, doivent être expiés par des offrandes, des sacrifices d'autant plus importants que le lien entre le coupable et la victime est plus étroit⁶. » — « *Chikuto*, écrivent MM. Smith et Dale, est l'espèce spéciale de malédiction qui tombe sur celui qui pêche contre ses parents très proches... De toute personne qui tue son père, sa mère, son oncle maternel, son frère, sa sœur, etc., les gens disent : « Le maudit ! Il « ne vivra pas longtemps sur cette terre ! Non, le

¹ K. H. DUNDAS, The Wawanga and other tribes of the Elgon district. *British East Africa, J. A. I.*, XLIII (1913), p. 52-53.

² C. W. HOBLEY, *Bantu beliefs and magic*, p. 234.

³ Ch. WHIFFEN, *The North-Western Amazons*, p. 172-173.

⁴ R. KARSTEN, Blood revenge, war, and victory-feasts among the Jibaro Indians of eastern Ecuador, *E. B. Bulletin* 79, p. 13.

⁵ W. BOGORAS, *The Chukchee*, p. 663-664.

⁶ J. CREMER, *Les Bobo*, p. 69-70.

chikuto le fera mourir. Il mourra de mort violente dans le veld. Un lion l'emportera ou il se noiera, etc. ¹ »

III

[Retour à la table des matières](#)

Puisque dans ces sociétés l'unité véritable est le groupe social (clan, famille ou *Sippe*), dont les individus sont simplement les éléments composants, il est naturel que ceux-ci ne soient pas seuls maîtres des actes même les plus importants de leur vie. C'est le groupe, ou son chef, qui en décide pour eux. Ainsi, le mariage apparaît souvent comme la conclusion et l'aboutissement des cérémonies de l'initiation pour les jeunes gens. Il se peut qu'en fait tous ne se marient pas tout de suite. Il arrive parfois que le nombre des femmes qu'ils peuvent légitimement épouser est trop faible : par exemple, là où les hommes d'âge ou les chefs se réservent les jeunes femmes, et possèdent de véritables harems. Mais en principe, ou, si l'on peut dire, en droit, le jeune homme une fois initié se marie, s'il trouve femme.

Ne faudrait-il pas dire plutôt qu'on le marie ? Choisit-il lui-même sa femme ? Y a-t-il une entente préalable entre les deux personnes intéressées ? — Assurément, les inclinations personnelles jouent un rôle, variable selon les cas, mais indéniable. La jeune fille, qui en général n'est pas consultée, trouve souvent le moyen de suggérer à sa mère, et même à son père, ce qu'elle désire, et d'écarter un prétendant qui lui déplaît. Elle arrive assez souvent à ses fins. Les sentiments individuels exercent une influence dont nous avons vu des preuves. Sous cette réserve, qu'il ne faut jamais perdre de vue, c'est le groupe familial qui décide.

Le choix est limité d'abord, presque partout, par l'exogamie du clan, et aussi par l'interdiction des relations sexuelles entre parents proches par le sang. L'inceste, dans les sociétés primitives, est le crime par excellence, et le plus sévèrement puni. Il ne s'y définit pas tout à fait comme chez nous. Aux yeux du primitif, les relations d'un homme avec une cousine très éloignée, ou même avec une personne qui n'a aucun lien de parenté avec lui, au sens où nous l'entendons, mais qui a le même totem, peuvent être incestueuses. D'autre part, dans certaines sociétés, le mariage du grand-père avec sa petite-fille est licite. Ce n'est donc pas seulement de la parenté, prise à notre sens, que dépend l'inceste. Pour le primitif, partout où la famille classificatoire existe, les femmes de son groupe social se divisent en deux classes : celles avec qui les relations sexuelles lui sont éventuellement permises, et les autres. S'il enfreint l'interdiction qui lui défend ces dernières, il commet un inceste. Toutes les autres sont « virtuellement », ses femmes, de même que lui et ses compagnons sont les maris « virtuels » de chacune d'elles. C'est parmi elles que seront choisies sa femme, ou ses femmes, s'il en a plusieurs. Laissons de côté la question, peut-être insoluble aujourd'hui, de savoir si jamais un mariage de groupe a existé, c'est-à-dire si les hommes d'un certain groupe ont jamais été ensemble les maris d'un certain groupe de femmes. Nous ne trouvons nulle part, comme M. Westermarck l'a montré, rien qui soit précisément tel. Dans toutes les sociétés sur lesquelles nous avons des témoignages dignes de foi, une appropriation plus ou moins complète de la femme par un homme, reconnue par le groupe, constitue le mariage. Cet homme et cette femme, appartenant aux sous-groupes ou classes entre lesquels les relations sexuelles sont permises, vont vivre ensemble, et la femme ne sera qu'à cet homme seulement,

¹ SMITH and DALE, *The ila-speaking peoples of northern Rhodesia*, I, p. 416.

excepté dans les occasions prévues par les institutions de la tribu. Mais comment se fait le choix ?

Prenons par exemple les tribus du Queensland décrites par le Dr W. E. Roth. Chaque homme, après avoir passé par les stades successifs de l'initiation, « peut avoir au moins deux femmes : l'une, « officielle », qui lui est assignée, en tant que membre de la communauté, par l'assemblée générale de la tribu réunie ; l'autre, « non officielle », qu'il choisit lui-même, et qui répond à son amour, si l'on peut employer ce mot... Le mariage ne donne lieu à aucun « corroborée », ni à aucune réjouissance publique. Voici les différentes façons dont se fait le choix : « 1^o Supposons que le conseil de la tribu considère qu'un homme est dans les conditions requises pour avoir une femme qui « demeure dans sa hutte », c'est-à-dire une épouse, il faut qu'il accepte celle qui lui sera désignée de la façon suivante. Les frères, ou les frères de la mère, de la jeune femme en question parlent entre eux de ce jeune homme, et convoquent les autres hommes initiés de la tribu à une sorte de délibération... L'intéressé peut y assister sans y prendre part, pour écouter seulement. Mais, en général, il préfère quitter le camp à ce moment-là, pour une expédition de chasse ou de pêche. Si tout est reconnu légal et satisfaisant... les frères ou oncles maternels de la jeune femme la conduisent après le coucher du soleil à la hutte de son futur mari, où elle est obligée d'aller et de demeurer. Le couple ne peut plus désormais être séparé que par la mort ou par consentement mutuel.

« 2^o Un homme peut échanger sa sœur, de la même mère que lui, contre la sœur d'un autre homme, de la même mère que lui. Cet arrangement ne vaut, toutefois, que si les interdictions de classes sont respectées, et si le vote unanime du conseil l'a sanctionné. »

3^o Le D^r Roth examine ensuite la forme de mariage par enlèvement soit d'une jeune fille, soit d'une femme mariée, et dans quels cas ces unions peuvent, sous certaines conditions, être acceptées ou tolérées par la tribu ¹.

En Australie centrale Spencer et Gillen, en Nouvelle-Guinée allemande le D^r Thurnwald, ont décrit en détail les conditions de ce que, faute d'un autre mot, nous appelons le mariage, ou selon l'expression de M. Roth, « l'union sexuelle permanente ». Force nous est de renvoyer le lecteur à leurs ouvrages. Il y verra que là encore, quand il s'agit de la femme « officielle », c'est le groupe qui décide. Certains rites laissent voir aussi que l'appropriation de la femme par l'homme n'est pas absolue. Le droit « virtuel » d'autres hommes sur la femme qui est leur épouse « virtuelle » s'exerce effectivement, soit au moment même du mariage, avant celui du mari, soit dans la suite, lors de certaines fêtes ou cérémonies.

En Indonésie, où la femme ne s'acquiert en général que par le paiement d'une dot, il est rare qu'un jeune homme soit assez riche personnellement pour la fournir. Sa famille lui avance la somme nécessaire, à charge pour lui de contribuer de même, quand un autre jeune homme voudra se marier à son tour. La famille, qui a payé pour l'acquisition de sa femme, a certains droits sur elle. Toutefois, la femme n'appartient à la famille de son mari qu'à partir du moment où la dot convenue a été entièrement payée : jusque-là, elle continue à appartenir à sa famille d'origine. La dot n'est pas touchée par le père et la mère de la jeune femme, qui n'en reçoivent qu'une petite part ; tous les membres du groupe familial sont parties prenantes, selon des règles précises et compliquées. Le mariage est donc d'abord une transaction entre deux familles, une combinaison d'intérêts débattus entre les personnes d'âge et d'autorité, de qui les jeunes gens dépendent. Elles ne paraissent pas tenir grand compte de leurs préférences.

¹ W. E. ROTH, *Ethnological studies among the aborigines of N. W. C. Queensland*, n° 323, p. 181.

Les Bantou nous fourniront un dernier exemple. Chez les Thonga de l'Afrique australe, « le mariage est et demeure, pour le noir, l'unique objet de la vie. C'est par sa femme et ses enfants qu'il devient quelqu'un dans la société. Ce fait n'est pas encore évident pendant la première année de l'union, car la jeune mariée doit alors faire la cuisine chez sa belle-mère... Il n'est pas encore un maître. Mais s'il est riche, il ne tardera pas à s'acheter une seconde et une troisième femme. Pour chacune, il construira une hutte... Cela finit par former un cercle de huttes ¹ ».

Or, « l'idée bantou du mariage est que le fils d'un homme qui n'est pas un chef n'a rien à dire au choix de sa première ou « grande » femme, qui sera la mère de son héritier, et que jamais fille n'est autorisée à choisir son mari. La considération essentielle n'est pas si les personnes se conviennent l'une à l'autre, mais si une alliance entre les deux familles est désirable... Mais les jeunes gens et les jeunes filles, même chez les Bantou, savent souvent manœuvrer l'oracle de telle manière que son verdict ne soit pas désolant... Une fois qu'un homme a épousé sa « grande » femme, il est libre de jeter les yeux où il lui plaît, et au bout d'un an ou deux, si la somme nécessaire est disponible, le conseil de famille se prête à négocier un mariage de son choix. (En général les femmes d'un homme n'ont pas d'objection à l'arrivée d'une « nouvelle ² ».) — Chez les Bechuana, « rarement le mariage a pour cause l'inclination mutuelle des époux. C'est invariablement une affaire arrangée entre leurs parents. Il n'est pas extraordinaire que des enfants soient fiancés avant d'être nés : deux familles ont convenu que le fils de l'une épousera la fille de l'autre, alors qu'il n'y a encore ni fils ni fille. Dès leur plus tendre enfance, ils se regarderont déjà comme fiancés. Cela ne les empêche ni l'un ni l'autre d'avoir d'autres relations sexuelles. Mais la convention aura son effet le plus souvent, même si la femme a eu un enfant d'un autre homme, ou si l'homme est le père de l'enfant d'une autre femme ³ ».

Sans insister davantage sur des faits souvent décrits, nous pouvons faire nôtre la conclusion de M. Junod. « Dans les tribus primitives ou demi civilisées, le mariage n'est pas l'affaire individuelle qu'il est devenu chez nous. C'est une affaire de la communauté. C'est une sorte de contrat entre deux groupes : la famille de l'homme et celle de la femme. Quelle est la situation respective de ces deux groupes ou familles ? L'une perd un de ses membres, l'autre en gagne un. Pour se prémunir contre une diminution injustifiée, le premier groupe revendique une compensation que le second lui accorde sous la forme de *lobola* (dot). Ce versement d'argent, de bœufs, ou de houes permettra au premier groupe d'acquérir à son tour un nouveau membre à la place de celui qu'il perd, et ainsi l'équilibre sera maintenu. Cette conception du *lobola* comme une compensation et comme un moyen de rétablir l'équilibre entre les deux groupes est certainement la vraie. » Et, dans un autre passage, M. Junod insiste ⁴ : « La seule façon de comprendre le *lobola*, aussi bien que les autres semblables paiements en nature que nous trouvons chez un grand nombre de peuples non civilisés, est de le considérer comme une *compensation donnée par un groupe à un autre groupe*, afin de rétablir l'équilibre entre les diverses unités collectives qui composent le clan. Le premier groupe acquiert un nouveau membre ; le second se sent diminué, et réclame quelque chose qui lui permette, à son tour de se re-compléter par l'acquisition d'une femme. Cette conception « collective » seule explique tous les faits ⁵. » — De même, le *bogadi* (équivalent du *lobola* chez les Bechuana) « est une compensation remise à une famille pour la perte qu'elle a

¹ H. A. JUNOD, *The life of a South-African tribe*, I, p. 125

² Rev. W. C. WILLOUGHBY, *Race problems in the new Africa*, p. 113-114.

³ J. Tom BROWN, *Among the Bantu nomads*, p. 59.

⁴ H. A. JUNOD, *The life of a South-African tribe*, I, p. 121-122.

⁵ *Ibid.*, I, p. 262-263.

éprouvée quand un de ses enfants, une jeune femme, passe à une autre famille. Ce qu'il y a derrière le *bogadi*, c'est la question d'une perte et des moyens de la réparer. Le bétail donné à une famille la met à même de fournir le *bogadi* nécessaire pour obtenir d'une autre une femme pour un de ses fils ¹ ».

Sans doute, avec le temps, des idées secondaires se sont greffées sur celle-là. Mais c'est elle qui est fondamentale. La façon dont les choses se passent dans beaucoup d'autres sociétés, moins évoluées que les Bantou, ne laisse guère de doute à ce sujet. L'entrée d'une femme dans un groupe par le mariage implique toujours une compensation pour le groupe qui la perd. Le plus souvent, celui-ci exige que l'autre lui cède une femme en retour. Ce qui, chez les Bantou, a pris la forme du *lobola* a d'abord été un échange de femmes. Un clan obtient d'un autre une femme pour un de ses membres, à condition que celui-ci, de son côté, donne une de ses sœurs (au sens de ce mot dans la famille classificatoire) pour épouse à un homme de l'autre clan. Il n'y a ainsi ni perte ni gain pour aucun des deux groupes. M. Roth a observé cette forme de mariage au Queensland. M. Howitt écrit : « J'ai montré à quel point est universel, dans les tribus australiennes, l'échange d'une sœur contre une épouse, et que chaque femme est, pour ainsi dire, la « dot » qui permet d'obtenir l'autre ². » — Le D^r Thurnwald considère la réciprocité comme le principe essentiel de la réglementation du mariage chez les Banaro. Dans l'île Kiwaï (Nouvelle-Guinée anglaise), « c'est presque une loi établie que les mariages se font par échange de frères et de sœurs, et cette loi est encore en vigueur aujourd'hui. La sœur du marié, s'il en a une, doit nécessairement être donnée au frère de la mariée, ou, si elle n'a pas de frère, à son parent le plus proche. Cette règle était très stricte, et l'on ne tenait absolument aucun compte des sentiments de la dame en cette circonstance... Quand il n'y a pas de frère ou de sœur disponible, le marié doit payer pour obtenir sa femme ³ ». — « M. Hely a observé qu'une femme doit prendre le totem de son mari, et que c'est pour cette raison qu'un homme doit toujours donner une de ses parentes en échange de sa femme, afin que le rapport entre les forces respectives des clans ne change pas ⁴. » — Dans la même région, M. Riley dit : « Toutes les jeunes filles reçoivent des instructions très strictes au sujet des propositions de mariage. On leur défend d'offrir leur main à un jeune homme qui a le malheur de ne pas avoir une sœur qu'il puisse donner en échange. Quand une jeune femme entre par mariage dans une famille, celle-ci doit fournir une jeune fille pour la remplacer... De la sorte, la force des clans est maintenue, et la consanguinité évitée. Une fille ne peut pas épouser un homme de son propre clan ⁵. »

Bref, cette coutume, « universelle » en Australie, très répandue en Nouvelle-Guinée, se retrouve en beaucoup d'autres régions, et en particulier chez les Bantou, qui pour la plupart lui ont donné la forme du *lobola*. Certains d'entre eux cependant pratiquent encore l'échange de sœurs. Par exemple M. Roscoe dit, au sujet des Bambwa : « Les femmes s'acquerraient habituellement par échange, et quand un jeune homme avait des sœurs, c'était chose facile pour lui d'obtenir des épouses. Il s'arrangeait avec ses parents pour donner une de ses sœurs à un homme d'un autre clan, qui de son côté s'arrangeait avec les siens pour donner en échange une de ses sœurs... Si un homme n'avait pas de sœur à échanger, il obtenait d'un homme et d'une femme l'autorisation d'épouser leur fille contre la promesse d'un certain nombre de chèvres ⁶. »

¹ J. Tom BROWN, *Among the Bantu nomads*, p. 62.

² A. W. HOWITT, *The native tribes of South-East Australia*, p. 293. Cf. p. 260-263.

³ W. N. BEAVER, *Unexplored New-Guinea*, p. 64-65 (tribus Mawatta et Turituri).

⁴ *Ibid.*, p. 181.

⁵ E. B. RILEY, *Among Papuan head-hunters*, p. 48.

⁶ J. ROSCOE, *The Bagesu*, p. 153.

Ainsi, dans ces sociétés, hormis le cas où un groupe se procure des femmes par la violence, ou par des raids chez ses voisins, ce que nous appelons le mariage impliquait originellement un échange de femme contre femme entre clans exogamiques. Le plus souvent, plusieurs couples s'unissaient ainsi à la fois (quatre au moins, chez les Banaro, dit le D^r Thurnwald). C'est en effet la façon la plus simple de maintenir l'équilibre entre les clans, et peut-être aussi de s'assurer que la femme ne sera pas maltraitée dans le groupe où elle va vivre, — puisqu'un nombre égal de femmes court le même risque de chaque côté. En cas de nécessité, les représailles seraient faciles. Mais que faire, s'il n'y a de femmes légitimement épousables en nombre suffisant que d'un seul côté ? La compensation devra alors prendre une autre forme, et permettre à ceux qui ne reçoivent pas de femmes en échange de leurs sœurs de s'en procurer ailleurs avec ce qu'ils auront touché. Telle est sans doute l'origine et l'une des raisons essentielles du *lobola*.

Le D^r Thurnwald a insisté à plusieurs reprises sur le rôle important que jouent, dans les sociétés primitives, les idées de « réciprocité » et de « compensation » (*Vergeltung*). Elles ne s'y séparent pas du besoin énergique de réagir contre toute atteinte, de venger toute injure, de réparer toute perte. Une histoire rapportée par M. Landtman met bien cette disposition en lumière. Un homme poursuivi par un serpent s'enfuit, et se réfugie chez un ami. Le serpent arrive pendant la nuit et enlève l'ami, le prenant pour l'homme à qui il en avait. « Le lendemain matin, les gens aperçurent les traces du serpent, et virent qu'un homme avait disparu. Ils dirent au nouveau venu : « Comment se fait-il que vous n'avez pas dit tout de suite que le serpent était sur votre piste, et que c'est pour cela que vous vous sauviez et que vous êtes venu ici ? Vous ne rentrerez plus chez vous. Vous remplacerez l'homme que le serpent a enlevé. Il y a là une femme, un enfant de cet homme. Vous allez les prendre ¹. » — En Nouvelle-Poméranie, « quand un enfant meurt, son père est obligé de faire à l'oncle de l'enfant du côté maternel un présent consistant en monnaie de coquillages, bracelets, etc., c'est un paiement, pour la perte d'un membre de son groupe ² ». En effet, l'enfant appartient au clan de la mère. Ce clan sera privé d'une unité ; le père qui élevait l'enfant et qui en est responsable, doit une indemnité au clan pour compenser cette perte, de même que les Papous ont retenu l'homme poursuivi par un serpent, parce qu'il avait causé la perte d'un membre de leur groupe, de même que le clan ne cède une de ses femmes en mariage que s'il en reçoit une autre en échange, ou s'il touche une compensation. Dans toutes ces occasions, très différentes à nos yeux, il n'est tenu compte de l'individu qu'en tant qu'il est membre du groupe. Ce sont les tendances, les besoins, le salut de l'unité vivante qu'est le groupe, qui déterminent ce que l'on fait d'un individu donné.

IV

[Retour à la table des matières](#)

S'il a subi une perte irréparable, du fait de l'agression ou de la sorcellerie d'un autre groupe, quelle forme prendra l'exigence d'une compensation ? Quelle réparation pourra rétablir l'équilibre rompu ? — Pour obtenir une femme, on en donnait une autre en échange. Pour satisfaire la vendetta, on comptera cadavre pour cadavre. Le groupe à qui l'un de ses

¹ G. LANDTMAN, *The folktales of the Kiwai Papuans*, p. 463.

² R. PARKINSON, *Dreissig Jahre in der Südsee*, p. 187.

membres a été ravi ne connaîtra pas de repos, tant que le groupe coupable ne sera pas diminué, lui aussi, d'un des siens. Et de même que, lorsque l'échange des sœurs n'était pas possible on consentait à céder la femme contre une compensation, le groupe lésé renoncera, dans certains cas, à prendre une vie humaine. Il se contentera de recevoir le prix du sang.

Dans la Nigeria du sud, deux tribus qui se font la guerre ne peuvent être persuadées de conclure la paix, tant que le nombre des morts n'est pas égal des deux parts. Pour des raisons d'amour-propre, auxquelles se mêlent sans doute des représentations mystiques relatives aux morts, elles ne se résignent pas à accepter une rupture d'équilibre. « Quand l'administration essaya d'amener la fin des hostilités, les hommes de Afaha Esak répondirent obstinément : « Non, tant qu'il n'y aura pas autant d'hommes tués de « l'autre côté que de celui-ci. » Si un des partis se trouvait dans l'impossibilité d'infliger à l'ennemi une perte égale à la sienne, la paix ne pouvait être achetée qu'au prix d'une lourde compensation ¹. » Ce sont les vainqueurs qui paient cette sorte d'indemnité de guerre. Elle est d'autant plus considérable que la différence entre le nombre de leurs morts et celui des morts ennemis est plus grande.

Ainsi la vendetta serait avant tout un règlement de compte mystique. « Quand un homme a été tué par un homme d'une autre tribu, celle-ci doit s'attendre à se voir tuer à la première occasion, non pas le meurtrier, mais un quelconque de ses hommes... Cadavre pour cadavre. En effet, on sait couramment dans le pays que telle tribu doit un cadavre à telle autre, et que les gens de la première ne peuvent pas aller à tel endroit, parce qu'ils auraient à passer devant le village ennemi. Voici un exemple entre mille. « Deux villages s'étaient tués réciproquement des hommes ; l'un avait deux cadavres, l'autre n'en avait qu'un. L'histoire parvint à l'administrateur, qui la jugea en déportant le chef du deuxième village. Comme cet homme disparaissait, c'était le second cadavre. Les gens avaient très bien accepté cette idée, et étaient repartis contents. Or, cette année, ce chef fut gracié et revint dans son village. Dès lors, plaintes de l'autre village qui disait très logiquement : « L'un de vos cadavres est ressuscité, ressuscitez-en un des nôtres, et nous serons contents ². » Chez ces mêmes Pahouins, « le père d'un de nos garçons vint me demander un jour de reprendre son fils pour quelque temps. « Car, dit-il, je me fais vieux, et avant de mourir, il faut que je le mette au courant de nos querelles, pour qu'il sache bien quels sont ceux qui nous doivent « des cadavres ³. »

Ces comptes, dont le règlement s'étend parfois sur des dizaines d'années, ne sont jamais des affaires individuelles. Par la mort d'un de ses membres, un groupe a été lésé. Il faut, pour le satisfaire, une blessure équivalente infligée au groupe responsable. Mais il n'est pas nécessaire que l'auteur même du dommage soit frappé. Tout est collectif : l'injure, le préjudice subi, le devoir de vengeance, et le sujet sur qui elle sera exercée.

Devant cette obligation d'origine collective et supérieure, les sentiments individuels s'effacent aussitôt. « L'amitié est rarement admise (en Australie) à s'interposer dans le devoir sacré de la vengeance. Un homme regardera comme un devoir absolu pour lui de tuer son ami le plus intime pour venger la mort d'un frère, et il le fera sans la plus légère hésitation. Mais si son ami intime est tué, il laissera la vengeance aux parents du mort ⁴. » La même observation a été recueillie chez des Bantou. « Un homme se rendit en visite à un endroit où une dispute s'éleva entre lui et un autre homme. Des amis vinrent au secours de celui-ci, et firent mine de régler le compte de l'étranger. Mais il ne fut pas intimidé. « Venez-y donc, s'écria-t-il, « ennemis de... (il proféra le nom de son clan) : vous allez « voir quelqu'un qui n'a pas

¹ P. A. TALBOT, *Life in southern Nigeria*, p. 241.

² *Missions évangéliques*, LXXIV, 2 (1899), p. 429-430 (Lantz).

³ *Ibid.*, LXX, 1895, p. 255 (Allégret).

⁴ DAWSON, *Australian Aborigines*, p. 71.

peur ! » Parmi ceux qui l'attaquaient se trouvait par hasard un homme de ce clan. Quand il entendit que l'étranger et lui-même étaient ainsi parents, il passa immédiatement du côté de l'étranger, et se joignit à lui pour combattre ses amis ¹. »

Ces faits montrent assez que le sentiment de la solidarité du groupe prime tout le reste. Dès lors, on s'explique sans peine que la responsabilité soit collective, et que la vengeance s'exerce indifféremment sur tel ou tel individu, pourvu qu'il y appartienne. « Le Jibaro veut certainement avant tout se venger sur la personne qui a commis le crime ; mais, si l'on ne peut pas l'atteindre, la vengeance tombera aussi bien sur un de ses parents, — frères, père, ou même mère ou sœur. Pour comprendre cela, il faut considérer que l'idée de personnalité individuelle n'existe pas chez les Indiens primitifs dans le même sens que chez les nations civilisées... Les membres d'une même famille sont regardés comme adhérant pour ainsi dire d'une façon organique les uns aux autres, de sorte qu'un seul les représente tous et tous représentent chacun. Ce qui arrive à un membre de cette unité sociale arrive à tous, et de l'acte d'un seul tous sont tenus également responsables ². »

Ce principe ne s'applique pas seulement dans le cas d'homicide. Ainsi, « dans les cas de vol (ou, en fait, de tout autre crime auquel le principe de la responsabilité est applicable), il n'est pas nécessaire d'identifier le voleur ; il n'est pas nécessaire non plus qu'on le fasse comparaître, ni même qu'il soit connu. Il suffit que l'accusation soit clairement établie contre un kraal ³ ». Celui-ci trouve d'ailleurs naturel d'être responsable tout entier pour la faute d'un de ses membres. C'est cette solidarité pour ainsi dire organique qui rend si funeste la violation de certains tabous. Par exemple, l'inceste « entraîne pour tout le clan des maladies foudroyantes, des sécheresses, des famines, la stérilité des femmes ⁴ ». Sans doute les ancêtres, irrités par le crime, manifestent leur colère, et ne distinguent pas entre les coupables et ceux qui à nos yeux sont innocents, précisément parce que pour eux — c'est-à-dire dans les représentations des indigènes — innocents et coupables ne se séparent pas. Ils se confondent dans l'unité du groupe.

Conformément à une loi psychologique bien connue, le fait même d'être ainsi (ou de se croire) châtiés indistinctement, renforce chez tous le sentiment de leur responsabilité collective. « Les indigènes, dit un missionnaire des Nouvelles-Hébrides, qui a été l'un des premiers à entrer en relation avec eux, dans l'île d'Aniwa, avaient une crainte extrême de violer le tabou : ils croyaient que cela entraînerait la mort du coupable, ou de quelqu'un de sa famille ⁵. » Une calamité publique, une épidémie, une série de morts se succédant rapidement donne à penser que quelqu'un a commis un crime de ce genre. On a recours alors à la divination, non pas tant peut-être pour connaître le ou les coupables, que pour savoir exactement quel tabou a été enfreint, et procéder aux expiations nécessaires ⁶.

¹ G. LINDBLOM, *The Akamba*, p. 114.

² R. KARSTEN, Blood revenge, war, and victory-feasts among the Jibaro Indians of eastern Ecuador, *E. B. Bulletin* 79, p. 11-12.

³ Col. MACLEAN, *A Compendium of Kafir law and customs* (Mr Werner's notes), p. 67.

⁴ R. P. VAN WING, *Études Bakongo*, p. 175.

⁵ J. G. PATON, Missionary to the New-Hebrides, *An autobiography*, 2^d part, p. 213.

⁶ Cf. Sur l'ensemble du paragraphe, P. FAUCONNET, *La Responsabilité*, Ch. I.

V

[Retour à la table des matières](#)

Il suit encore du même principe que les primitifs ne comprennent pas que la terre soit objet de propriété individuelle et aliénable. Ce qui peut être concédé aux individus, et passer de l'un à l'autre, c'est la jouissance du sol et la propriété de ses fruits, et aussi celle des arbres, mais rien davantage. De là, des conflits insolubles entre blancs et indigènes. Les blancs crient à la mauvaise foi des indigènes qui ont vendu leurs terres, qui en ont reçu et consommé le prix, et qui refusent pourtant de les abandonner aux acheteurs. Les indigènes, de leur côté, s'indignent d'une spoliation que leurs ancêtres ne leur permettraient pas de tolérer, à supposer qu'ils eussent la pensée de s'y résigner. La terre en effet appartient — au sens plein du mot — au groupe social dans sa totalité, c'est-à-dire à l'ensemble des vivants et des morts. « La propriété du sol, dit le P. Van Wing, est collective, mais sa notion est fort complexe. C'est le clan ou la lignée qui possède le sol indivis ; or le clan ou la lignée, ce ne sont pas les vivants seulement, ce sont aussi, ce sont surtout les morts, c'est-à-dire les *Bakulu*. Les *Bakulu* ne sont pas tous les morts du clan, ce sont uniquement les bons ancêtres, ceux qui mènent sous terre une vie heureuse dans leurs villages. Ce sont les *Bakulu* qui ont conquis le domaine du clan, ses forêts, ses rivières, ses étangs et ses sources ; ils ont été enterrés dans leur propriété. Ils continuent à y dominer ; ils viennent fréquemment à leurs sources, à leurs rivières, à leurs étangs. Les bêtes sauvages de la brousse et de la forêt sont leurs chèvres, les oiseaux sont leurs volailles. Ce sont encore eux qui « donnent » les chenilles comestibles des arbres, les poissons des rivières, le vin des palmiers, les récoltes des champs. Les membres du clan qui vivent sous le soleil peuvent cultiver, faire la cueillette, chasser, pêcher : ils ont la jouissance du domaine ancestral ; mais ce sont les morts qui en gardent la propriété. — Le clan et la terre qu'il occupe constituent une chose indivise, et l'ensemble est sous la domination des *Bakulu*. Il s'ensuit que l'aliénation absolue du sol ou d'une de ses parcelles est contraire à la mentalité des Bakongo ¹. »

De même, chez les Achanti, les ancêtres « sont les vrais propriétaires du sol. Bien que morts depuis longtemps, ils continuent à prendre un vif intérêt à la terre où ils sont nés, et qu'ils ont possédée jadis. Les lois agraires des Achanti d'aujourd'hui sont le produit logique de la croyance qui, dans un passé peu reculé, considérait les possesseurs vivants de la terre comme n'étant pour ainsi dire que des locataires, qui la tenaient des morts par une sorte de fidéicommiss. C'est par ce côté religieux que l'on doit surtout, selon moi, expliquer la répugnance de l'esprit de l'Afrique occidentale pour l'aliénation complète de la terre par sa vente à un étranger, ou même à quelqu'un de sa race ² ».

Ainsi, les noirs ne conçoivent pas que la terre puisse être réellement vendue. Mais les blancs ne comprennent pas davantage qu'une transaction si simple soit inintelligible pour les indigènes. De là, malentendus, querelles, violences des deux parts, représailles, éviction et finalement extermination des anciens maîtres du sol. Quand un conflit éclate, les blancs, en général, ignorent les obligations mystiques auxquelles les indigènes ne peuvent pas refuser d'obéir, et ils se croient vraiment lésés. Bientôt à cette méconnaissance de la mentalité primitive se joignent la mauvaise foi et l'abus de la force. Ce chapitre de l'histoire des relations des blancs avec les indigènes offre un spectacle aussi monotone que révoltant.

¹ R. P. VAN WING, *Études Bakongo*, p. 127-128.

² Capt. R. S. BATTRAY, *Ashanti*, p. 216.

Dans les sociétés les plus « primitives », en Australie, par exemple, l'idée de la propriété individuelle est en général « très petite », selon l'expression de B. Spencer. Ce qu'un des membres du groupe a pu acquérir appartient à tous. « Donnez à un homme une tige de tabac : il se trouve des individus, par exemple parmi ceux qui pourraient légalement être ses beaux-pères, à qui la coutume l'oblige d'en donner, et même s'ils sont absents, il partagera tout de suite avec d'autres. Donnez une chemise à un homme en récompense d'un travail qu'il a fait pour vous : les chances sont pour que le lendemain vous la voyiez sur le dos d'un de ses amis, qui n'aura eu d'autre peine que de la demander. Dans beaucoup de stations d'élevage, le travail est fait par un petit nombre d'indigènes, mais tous ceux qui sont là prennent leur part du produit, qu'il consiste en vêtements, aliments ou tabac; jamais l'idée ne leur vient que le fainéant vit aux dépens de son frère plus laborieux ¹. » — Taplin avait déjà écrit « Dans le clan, il n'y a pas de propriété personnelle tous les outils, toutes les armes, etc., appartiennent à ses membres collectivement. Chaque individu les regarde comme des propriétés de son clan, qui doivent être employées dans son intérêt et pour sa défense, quand l'occasion le demande. S'il a une arme, ou un filet, ou un canot qui en un certain sens lui appartient, il sait que cette propriété est subordonnée au droit supérieur du clan ². »

Lorsqu'un indigène a contracté, plus ou moins volontairement, un engagement de travail chez les blancs, et qu'il ne meurt pas avant la fin, il rentre chez lui avec un certain avoir. Mais, disent MM. Jenness et Ballantyne, « le ballot d'un travailleur indigène n'est pas sa propriété personnelle : il appartient en commun à toute sa famille, et tous ceux qui voudront s'assembleront pour le voir ouvrir. En plus du pagne, de la ceinture et du couteau qu'il a sur lui, — et qu'il est ordinairement autorisé à garder, au moins pour un temps, — il aura probablement rapporté un miroir, une paire de ciseaux, peut-être un second couteau, et des pendants d'oreille en coquillages rouges fabriqués par les blancs. Un article ne manque jamais : la tige de tabac, pesant de dix à trente livres selon le temps qu'il a servi. Son frère aîné préside à la distribution de ces richesses, au milieu des suggestions incessantes du reste de la famille. Quant au travailleur lui-même, il doit se contenter d'y assister, et recevoir avec la reconnaissance qui convient la part minuscule de tous ses gains qui peut lui être attribuée ³ ».

Le D^r Thurnwald a observé le même fait aux îles Salomon, et il en explique la raison. « Les hommes qui ont servi chez l'Européen partagent, à leur retour, la totalité de leur gain entre les membres de leur famille. C'est que ceux-ci, pendant leur absence, ont été privés de leur force et de leurs services. Ce que l'homme a gagné pendant ce temps, il l'a gagné comme membre de son groupe (*Sippe*), à qui il avait retiré sa force de travail et sa collaboration ⁴. » En effet, l'individu appartient à son groupe, et non pas à lui-même. Quand il s'engage, c'est, pour ainsi dire, le groupe qui va, en sa personne, travailler chez le blanc. C'est le groupe qui gagne le salaire. C'est donc le groupe qui se le partagera, quand le travailleur rentrera dans sa tribu. Celui-ci n'a pas plus d'idée de revendiquer la propriété personnelle de son gain, qu'il ne songe à protester de son innocence, quand la responsabilité collective fait qu'il est frappé pour la faute d'un autre membre de son groupe.

¹ B. SPENCER, *The native tribes of the northern territory of Australia*, p. 36.

² Rev. G. TAPLIN, *The folklore, manners, customs and languages of the South-Australian aborigines*, p. 11-12.

³ D. JENNESS and A. BALLANTYNE, *The northern d'Entrecasteaux*, p. 95-96.

⁴ R. THURNWALD, *Forschungen auf den Solomon Inseln und dem Bismarck Archipel*, III, p. 36.

CHAPITRE III

ÉLÉMENTS ET LIMITES DE L'INDIVIDUALITÉ

I

[Retour à la table des matières](#)

Nous abordons maintenant la partie la plus épineuse de notre tâche. L'analyse des institutions et des mœurs permettait de déterminer avec une certaine précision comment les primitifs se représentent les rapports de l'individu avec les êtres et les objets qui l'entourent, et en particulier avec son groupe social. Mais ce qu'est, à leurs yeux, l'individu pris en lui-même, de quels éléments spirituels ou matériels il se compose, comment il vit et il meurt, ce sont là des problèmes beaucoup plus difficiles à résoudre. Les raisons en sont évidentes. En premier lieu, nous ne pouvons supposer chez les primitifs, pas plus sur ce point que sur d'autres, de curiosité spéculative, de besoin de savoir pour savoir. Là où ce besoin existe, il est extrêmement faible. Il trouve une satisfaction suffisante dans les explications mystiques que la mentalité primitive tient toutes prêtes dans chaque cas.

Nous nous trouvons ainsi en présence de représentations collectives peu nettes, où les éléments émotionnels prédominent, et dissimulent de grosses contradictions qui ne sont ni aperçues ni senties par les primitifs. D'où deux causes d'erreur, également difficiles à éviter : ou nous contenter de notions confuses et contradictoires, qui ne sont pas telles pour la mentalité primitive, et par cette fidélité apparente, donner une idée fautive de ses représentations, — ou bien y introduire une clarté et une cohérence interne dont elle n'éprouve pas le besoin, et ainsi lui devenir infidèle d'une autre façon. Pour essayer d'échapper à l'un et à l'autre danger, une seule voie s'offre à nous : nous placer du mieux que nous pourrons au point de vue de cette mentalité même, afin de restituer l'individualité telle qu'elle se la représente, et dans la mesure du possible, éclaircir ce qui nous paraîtra là confus et contradictoire par l'ensemble de ses représentations collectives, et par les principes généraux qui les régissent.

En second lieu, nous ne pouvons guère espérer, sur un tel sujet, de témoignages tout à fait satisfaisants. Même en supposant chez les observateurs une compétence suffisante et un effort sincère pour décrire les faits tels qu'ils sont, et non pas tels qu'ils souhaitent, plus ou moins inconsciemment, de les trouver, on ne peut se fier à leurs dires qu'avec les plus grandes précautions. Ils admettent presque tous, sans y avoir réfléchi et comme si d'autres hypothèses n'étaient pas possibles, que les primitifs ont des croyances semblables aux leurs, et qu'à leurs yeux l'individu humain se compose d'une âme et d'un corps, c'est-à-dire de deux substances très différentes l'une de l'autre, bien que jointes ensemble dans cette vie. Il y aurait ainsi une sorte de métaphysique innée à l'esprit humain : une lumière naturelle éclairerait, sur ces problèmes, tout homme venant au monde. Les missionnaires surtout, même les plus soucieux d'exactitude et les mieux pourvus d'esprit critique, s'attendent à retrouver chez les indigènes près de qui ils vivent, la distinction familière du corps et de l'âme. Il est rare — nous en verrons plus loin la raison, — qu'ils aient à avouer une déception. Quand ils ne constatent pas de notions nettes du corps et de l'âme, ils croient du moins en découvrir des traces, et comme des vestiges reconnaissables. Que de fois des témoignages, qu'eux seuls étaient en situation de recueillir, restent inutilisables, parce que leurs auteurs ont supposé d'avance, dans l'esprit des primitifs, ces concepts qui lui sont étrangers ! Et quand on peut, à la rigueur, en faire état, qu'il est difficile d'en extraire le véritable contenu de la pensée des primitifs avec sa couleur propre et ses nuances !

En fait, ceux-ci se représentent-ils les individualités comme telles, d'une façon bien définie ? Les personnes de leur groupe ou des groupes voisins leur apparaissent comme plus ou moins fortes, plus ou moins redoutables, plus ou moins durables, selon qu'elles possèdent plus ou moins de force mystique ou de *mana*. Celles qui en ont davantage, les chefs, les médecine-men, les vieillards qui ont résisté à une longue suite d'années, sont des individualités nettement dessinées. Un jeune enfant, un adolescent non initié, une femme qui n'a pas encore eu d'enfants ne possèdent que peu de *mana*, et leur individualité ne s'impose pas, tant s'en faut, avec la même vigueur que les précédentes. Bref, le concept général de l'individu humain, tel qu'il existe dans notre esprit, reste dans l'ombre pour le primitif.

Nous rejoignons ainsi, par une autre voie, une des principales conclusions où les chapitres précédents ont abouti. À supposer que la mentalité primitive se représente l'individu comme tel, elle ne le fait que d'une façon toute relative. L'individu n'est appréhendé qu'à titre d'élément du groupe dont il fait partie, qui seul est une véritable unité. Selon la place plus ou moins importante qu'il occupe dans le groupe, cet élément a plus ou moins de relief dans la représentation.

Deux remarques préliminaires aideront peut-être quelque peu à dissiper l'obscurité inhérente au sujet.

¹⁰ Bien que les individus — humains ou autres — soient représentés d'un certain point de vue comme des véhicules de force mystique, des porteurs de *mana*, quand le primitif veut expliquer leurs fonctions vitales ou mentales, il le fera toujours en les attribuant à des êtres spéciaux, logés en eux, et chargés de s'en acquitter. Par exemple, selon les Ba-ilas, si nous entendons, c'est qu'il y a dans nos oreilles de petits êtres, appelés *bapuka*, qui sont préposés à l'ouïe. Quand on est assourdi par un bruit formidable, comme un coup de canon, c'est que les *bapuka* ont été étourdis par la violence de la détonation. Si un vieillard perd l'ouïe, c'est que ses *bapuka* ont disparu ¹. Le processus de la génération s'explique de la même manière. Pour la mentalité primitive, toutes les fonctions de l'organisme, et en particulier les fonctions de

¹ SMITH and DALE, *The ila-speaking peoples of northern Rhodesia*, I, p. 224-226.

relation, s'expliquent en réalité par des actions de présence. Celles-ci n'ont d'ailleurs rien qui ressemble, même de loin, à la catalyse. Le primitif n'a pas l'idée d'un enchaînement plus ou moins compliqué de phénomènes qui se conditionnent. Il croit à la présence concrète et actuelle d'un ou de plusieurs petits êtres complets, à l'intérieur de l'individu, et cette représentation le dispense de prêter attention au mécanisme des faits.

De la même façon, chez les Koryak, les adultes rendent compte du phonographe, très simplement. « Un être vivant, capable d'imiter les hommes, est assis dans la boîte. » Ils l'appelaient « le vieux »¹. De même, pour la boussole, chez les Lenguas du Chaco. « Je leur expliquai que la petite aiguille bleue indiquait toujours le nord, en quelque endroit que je fusse. » Les Indiens restent incrédules. Un vieillard fait plusieurs expériences : à son extrême surprise, il constate que la petite aiguille marque toujours le nord. Une discussion animée s'engage entre les Indiens. Le vieillard finit par déclarer sa ferme conviction que, « avant de quitter mon pays, j'avais capturé un petit diable (esprit) bleu, que je l'avais enfermé dans cette boîte, et qu'avec son doigt il indiquait constamment la route vers mon pays »².

Pareillement, dans la mesure où les primitifs distinguent les êtres animés des êtres inanimés, ils expliqueront la vie par la présence d'un organe ou d'un être, et la mort par la destruction ou le départ définitif de cet organe ou de cet être. Ce n'est pas la cessation des fonctions (respiratoire, circulatoire, etc.), qui entraîne comme conséquence la fin de la vie. Au contraire, si les fonctions cessent, leur arrêt est dû au départ de l'être dont la présence entretenait la vie, ou à son annihilation par une cause quelconque. C'est là une représentation qu'il ne faudra jamais perdre de vue, quand les observateurs nous parleront de l'« âme » selon les primitifs.

² L'opposition entre la matière et l'esprit, qui nous est si familière, au point de nous sembler presque naturelle, n'existe pas pour la mentalité primitive. Ou, du moins, celle-ci l'interprète autrement que nous. Pour elle, il n'y a pas de matière, ou de corps, d'où ne rayonne quelque force mystique, que nous appellerions spirituelle. Il n'y a pas non plus de réalité spirituelle qui ne soit un être complet, c'est-à-dire concret, avec la forme d'un corps, celui-ci fût-il invisible, impalpable, sans consistance ni épaisseur. Voici quelques témoignages pris entre beaucoup d'autres : « L'Africain ne croit pas qu'il existe aucun être sans âme, — il regarde la matière elle-même comme une forme d'âme, basse sans doute parce qu'inanimée, une chose dont d'autres formes d'esprit usent comme il leur plaît, bref comme le vêtement de l'esprit qui s'en sert. Cette conception est, pour autant que je sache, constante dans le monde nègre comme dans le monde bantou »³. — Au Canada, « les Ten'a ne conçoivent pas les esprits comme des substances réellement spirituelles ou immatérielles. Pour eux, les esprits ont une sorte de corps subtil, une sorte de fluide aérien, pour ainsi dire, capable de transformations infinies, se transportant d'un endroit à l'autre presque instantanément, se rendant visible ou invisible à volonté, pénétrant dans d'autres corps et passant au travers comme s'il n'y avait pas d'obstacle, bref, possédant les qualités propres aux esprits véritables. Mais la conception d'une vraie substance spirituelle dépasse l'intelligence Ten'a »⁴.

C'est à M. Elsdon Best que nous devons, sur ce point, la formule la plus nette et la plus compréhensive. « Une confusion se produit dans notre esprit, à cause des termes indigènes qui désignent à la fois des représentations matérielles de qualités immatérielles, et des représentations immatérielles d'objets matériels. » Représentations, ajouterons-nous, extrê-

¹ JOCHELSON, *The Koryak*, p. 427.

² W. B. GRUBB, *An unknown people in an unknown land*, p. 100-101.

³ M. KINGSLEY, *West African studies*, p. 199.

⁴ B. F. Julius JETTÉ, *On the superstitions of the Ten'a Indians*, *Anthropos*, VI, 1911, p. 97.

mement difficiles, sinon impossibles, à restituer pour des esprits façonnés comme les nôtres. Dès lors, quelle apparence y a-t-il que celles du corps, de l'âme et de leurs rapports soient, je ne dis pas semblables, mais seulement comparables, chez les primitifs et chez nous ?

II

[Retour à la table des matières](#)

Chacun de nous croit savoir exactement de quoi se compose son individualité personnelle, et où il en place la limite. Mes sentiments, mes pensées, mes souvenirs, c'est moi. Ma tête, mes bras, mes jambes, mes organes internes, etc., c'est encore moi. Tout le reste de ce que je perçois n'est pas moi. Mon individualité est ainsi saisie par ma conscience et circonscrite par la surface de mon corps, et je crois que celle de mon voisin l'est précisément comme la mienne.

Chez les primitifs aussi, chaque personne se rapporte à elle-même ses états de conscience, ses membres et ses organes. Certaines langues, comme on l'a vu plus haut, expriment même ce fait par la suffixation de pronoms personnels aux substantifs qui désignent ces éléments de l'individu. Mais cette suffixation s'étend plus loin. Elle s'applique aussi aux noms des objets qui sont en relation intime avec l'individu, et qui font, pour ainsi dire, corps avec lui. En effet, dans les représentations des primitifs, comme on l'a remarqué souvent, l'individualité de chacun ne s'arrête pas à la périphérie de sa personne. Les frontières en sont indécises, mal déterminées, et même variables selon que les individus possèdent plus ou moins de force mystique ou de *mana*.

Tout d'abord, la mentalité primitive y comprend, avec le corps lui-même, ce qui croît sur lui, et ce qui en sort, les sécrétions et les excréments : cheveux, poils, ongles, larmes, urine, excréments, sperme, sueur, etc. Il suffit de rappeler les célèbres articles de *Globus* où M. K. Th. Preuss a fait voir que les pratiques magiques exercées sur ces produits du corps agissent sur la personne elle-même, dont ils sont des parties intégrantes. De là le soin extrême que chacun prend, dans un grand nombre de sociétés, pour éviter que ses cheveux, ou ses rognures d'ongle, ou ses excréments, etc., ne tombent aux mains d'un tiers, qui pourrait avoir de mauvaises intentions. Disposer de cela, c'est disposer de sa vie. Les poils, sécrétions, etc., de l'individu sont lui-même, au même titre que ses pieds, ses mains, son cœur et sa tête. Ils lui « appartiennent » au sens le plus plein de ce mot. Je les appellerai désormais ses « appartenances ».

À ces éléments de l'individualité il faut joindre les empreintes que le corps laisse sur un siège ou sur le sol, et en particulier les traces des pas. Ainsi, dans un conte populaire de l'île Kivai, « quand les gens s'aperçurent de sa visite, il était déjà hors de portée. Tout ce qu'ils purent faire, ce fut de décharger leurs flèches dans les traces de ses pas, essayant ainsi de le blesser ¹ ». En un autre endroit de la Nouvelle-Guinée, un faiseur de pluie a obtenu un succès. « À son retour au village, le héros fut reçu à grand renfort de tambours. Les mères

¹ G. LANDTMAN, *The folktales of the Kivai Papuans*, p. 418.

prenaient leurs bébés et les asseyaient dans les traces de ses pas, pensant peut-être que leurs petits corps pourraient ainsi recueillir un peu du savoir de cet homme extraordinaire ¹. »

Mêmes représentations de cette appartenance en Afrique équatoriale et en Amérique du Sud. Deux observations suffiront sans doute. Chez les Pangwe, « un homme avait posé un piège à proximité de la route. Quand il revint le lendemain, il aperçut dans l'herbe la trace fraîche d'un homme, et dans le piège, il ne trouva rien. L'idée lui vint que quelqu'un avait volé l'animal pris au piège. Il ramassa alors cette trace (c'est-à-dire l'herbe sur laquelle on avait marché, avec un peu de terre), et il la déposa sur la fosse d'aïssances d'un lépreux, afin que le voleur supposé attrapât la lèpre. Alors les gens lui dirent : « À quoi penses-tu ? Tu ne sais pas si ce n'est pas ton frère ou ton ami ² ... » — En Guyane, chez les Warraus, « la mère (dans un conte populaire) examina les traces fraîches, et dit : « Voilà « l'homme quia tué mon enfant. » Aussitôt elle creusa dans le sol pour en extraire un peu de la terre qui portait l'empreinte fraîche des pas, l'enveloppa dans une feuille qu'elle attacha avec une ficelle, et la suspendit à une branche pendant qu'elle allait chercher du bois à brûler... » À son retour la femme fit un grand feu, et elle y jeta le paquet en disant : « Maudite soit la personne dont je brûle les pas ! Puisse la personne à qui ils appartiennent tomber elle-même dans le feu ! Elle pensait que si elle brûlait ces empreintes de pas, l'ombre (c'est-à-dire l'âme) de la personne même serait attirée dans le feu. » — Pendant qu'elle était allée chercher du bois, on avait substitué l'empreinte de son propre pas à celle qu'elle avait ramassée : c'est elle qui se sent attirée dans le feu. « Deux fois elle fut entraînée vers lui contre sa volonté, et elle réussit à résister. À la troisième fois elle ne put reculer. Elle tomba dans le feu et fut réduite en cendres ³. »

L'empreinte des autres parties du corps ne doit pas être surveillée avec moins de soin que celle des pieds. « Quand ils s'assoient par terre, les Hébridais ont bien soin en s'en allant d'effacer avec le pied la photographie que leur postérieur a laissée dans la poussière, et ce par crainte des sortilèges ⁴. » L'appartenance dans ce dernier cas, comme dans celui des empreintes de pas, est une image d'une partie de l'individu, donc l'individu lui-même. Nous verrons plus loin le sens profond que cette identité a pour les primitifs ⁵.

Au nombre des appartenances d'un homme entrent aussi, comme on sait, les restes de ses aliments. Qu'il s'établisse une consubstantialité entre l'individu et ce qu'il mange, nous le comprenons sans peine : il devient, il est ce dont il se repaît, et qu'il s'assimile. Cette participation, selon la mentalité primitive, s'étend aux restes. Elle vaut pour la partie des aliments qui n'est pas consommée comme pour l'autre. Le fait est bien connu, je n'en donnerai que quelques exemples. En Mélanésie, à Saa (Malanta) « avant d'être complètement cernés, les gens de Saa comprirent le danger, rassemblèrent les femmes et les enfants, et, sans être vus ni entendus, s'échappèrent à la faveur des ténèbres... Mais lorsqu'ils se trouvèrent sains et saufs, hors de la portée de l'ennemi, ils se rappelèrent qu'ils avaient laissé derrière eux une grappe de noix d'arec dont leur chef, Paucelo Paima, avait déjà pris quelques-unes pour les mâcher avec son bétel. Cette grappe donnait à l'ennemi le moyen de le faire mourir par ensorcellement. Les deux frères du chef convinrent que l'un d'eux, au péril de sa vie, irait

¹ *Annual Report. Papua (South-eastern Division)*, 1910, p. 78.

² TESSMANN, Sprichwörter der Pangwe. West Afrika, *Anthropos*, VIII (1913), p. 405.

³ W. E. ROTH, An inquiry into the animism and folklore of the Guiana Indians, *E. B.*, XXX, p. 128. Cf. W. J. V. SAVILLE, *In unknown New-Guinea*, p. 268.

⁴ J. Bt. SUAS, Notes ethnographiques sur les indigènes des Nouvelles-Hébrides, *Anthropos*, IX (1914), p. 763.

⁵ Cf. *infra*, ch. IV, pp. 186-191.

reprendre ces noix, pour sauver leur frère aîné ¹... » — Au Nouveau-Mecklembourg, « si un indigène est en voyage, ou s'il mange dans une ferme étrangère, on le verra mettre soigneusement dans la corbeille qu'il porte suspendue à son bras ses épluchures de bananes, le bétel qu'il a fini de mâcher, ainsi que les restes de son repas, et emporter tout cela chez lui, pour le brûler ² ». Et le missionnaire ajoute : « Dans la conception du Néo-Mecklembourgeois, les restes d'aliments et l'homme sont, pour ainsi dire, un même être. C'est pourquoi il dit *di te ru iau* (on m'a ramassé), et non pas *di te ru ra subanagu* (on a ramassé les restes de mon repas). » Expression frappante, qui n'est nullement une métaphore : les restes d'aliments, comme ses autres appartenances, sont compris, au pied de la lettre, dans l'individualité de l'indigène.

On doit en dire autant, si étrange que cela paraisse, des vêtements qui ont été portés par leur propriétaire, et imprégnés de sa sueur. Ainsi dans l'île Kivai, « un jour les jeunes filles, en revenant de la pêche, passèrent par chez Baidam, et ramassèrent les feuilles dont il avait fait usage à la danse. Elles placèrent ces feuilles à l'intérieur de leurs jupons, et rentrèrent chez elles se coucher. Toutes devinrent enceintes du fait de « l'odeur » de Baidam ³. » — Une croyance analogue a été constatée à Madagascar. « Le lamba du père ne doit pas être porté par sa fille ; de même, la sœur ne doit pas porter le lamba de son frère ⁴ » ; et au Baghirmi : « Les Kozzam se rattachent à une plus grande tribu dite des Hémat. La légende raconte au sujet de leur origine qu'ils descendent d'un Arabe AI Ouémit qui partit pour la Mecque accompagné de sa fille encore vierge, mais pubère. La fille n'ayant plus de pagne, son père, pour cacher sa nudité, lui donna son pantalon. Quelque temps plus tard, la vierge s'aperçut qu'elle était enceinte par ce seul fait. Elle donna naissance à un fils, qu'elle et son père abandonnèrent sur une montagne ⁵. »

Revenons à l'île Kivai. Une autre légende raconte l'histoire de Sonare et de ses six frères aveugles. Ceux-ci, en l'absence de sa femme, s'emparent de son jupon, et « s'amuse » avec lui, l'aîné d'abord, puis les autres par rang d'âge. La femme rentre, change de jupon et revêt celui avec lequel ses beaux-frères se sont amusés. Pendant quelque temps, la chose se répète tous les jours. Des signes de grossesse apparaissent. Le mari, étonné, interroge sa femme. Puis, un jour, il rentre à l'improviste, et il voit ses frères qui « s'amuse » avec le jupon de sa femme. « Oh ! je comprends maintenant, se dit-il, voilà comment ma femme a un enfant... » Il se venge de ses frères ⁶. Ainsi, du seul fait qu'elle se couvre d'un vêtement qui a servi de jouet à ses beaux-frères, la femme conçoit. Le mari qui les surprend considère qu'ils se sont rendus coupables d'adultère, et qu'elle est enceinte de leurs œuvres. C'est que, dans l'esprit de ces Papous, le vêtement qui est porté par une personne en devient une appartenances. Par l'effet de cette participation, le vêtement et la personne ne sont plus désormais qu'un seul et même individu.

De cette représentation dérive aussi une coutume qui se rencontre dans des régions très éloignées les unes des autres : pour sauver quelqu'un qui va être tué, il suffit de jeter sur lui son vêtement. « Quand un homme, chez les Maori, voulait sauver la vie d'un ennemi dans une bataille ou une poursuite, il n'avait rien de plus à faire que de jeter sur lui son vêtement.

¹ R. H. CODRINGTON, *The Melanesians*, p. 49.

² P. G. PEEKEL, *Religion and Zauberei auf dem mittleren Neu-Mecklemburg*, p. 102.

³ G. LANDTMAN, *The folktales of the Kivai Papuans*, p. 268.

⁴ R. DECARY, Notes sur les populations du district de Maromandia, *Revue d'Ethnographie et des traditions populaires*, 1924, no 20, p. 355.

⁵ DEVALLÉE, Le Baghirmi, *Recherches Congolaises*, VII (1925), p. 20.

⁶ G. LANDTMAN, *The folktales of the Kivai Papuans*, p. 313-315.

Si celui qui faisait cela était un homme d'un certain rang, ce geste suffisait ¹. » Pareillement, en Afrique occidentale, dans une bagarre, « Mary Slessor vit le danger, et la catastrophe imminente. Mais, bien que sa voix fût trop faible désormais pour se faire entendre au milieu du vacarme assourdissant, elle n'était pas au bout de ses ressources. Elle se dépouilla de tous les vêtements qu'il lui était possible d'ôter, et les jeta sur l'objet : d'après la loi Egbo, elle lui donnait ainsi la protection de son propre corps ² ».

De là encore, l'obligation de ne pas toucher aux vêtements ni aux effets personnels d'autrui, par exemple, aux armes d'un guerrier. C'est littéralement toucher à lui-même, et risquer de s'attirer sa colère. Qui sait la mauvaise influence que ce contact peut exercer ? Inversement, en mettant les vêtements d'une autre personne, on s'expose à faire passer en soi ses qualités, bonnes ou mauvaises. Chez les Palaungs de Birmanie, « quand un enfant commence à marcher, une des premières choses qu'on lui apprend est qu'il ne doit jamais s'amuser à revêtir les habits d'une autre personne... Si un homme a l'habitude de mentir, et que quelqu'un mette son chapeau par mégarde, il peut attraper ainsi l'infection du mensonge... Cela s'applique aussi aux souliers... J'ai eu une fois une domestique Palaung qui vint avec moi de Namhsan en Birmanie. Une servante birmane, un jour de pluie, emprunta pour cinq minutes les sandales de ma Palaung, sans en demander la permission. Jamais je n'ai vu cette femme dans une telle fureur... De grosses larmes coulaient le long de ses joues. Elle dit que les sandales étaient toutes neuves, mais qu'elle ne pourrait plus jamais les porter ; elle craignait que les défauts de la domestique birmane (menteuse et méchante), ne passent en elle. Les sandales furent jetées dehors et restèrent abandonnées dans le jardin ³ ».

Ce qui est vrai des vêtements l'est aussi de tout ce qui a été en contact intime et fréquent, sinon continu, avec l'individu. Chez les Sema Nagas, « le siège, comme le lit, est si étroitement associé avec son propriétaire qu'il contient, pour ainsi dire, une partie de son essence. Par suite, il est absolument *genna* (interdit) de jamais tailler ou brûler le siège ou le lit de quelqu'un, et il est de très mauvais goût de s'asseoir sur le lit d'un chef Sema, à moins d'y avoir été invité par lui ⁴ ». Chez leurs voisins les Lhota Nagas, « quand une personne vend quelque chose qui a été en relation intime avec elle, par exemple son habit, ou son *dao* (poignard), elle garde un fil de l'habit, ou un mince copeau détaché du manche du *dao* ; car si elle vendait tout entier ce qui était presque une partie d'elle-même, l'acheteur pourrait exercer sur elle une influence magique ⁵ ». — Les Eskimo, pour la même raison, observent une coutume analogue. « Lorsque les indigènes vendaient des engins de chasse dont ils s'étaient servis eux-mêmes, ou des peaux entières, ils en coupaient souvent un petit morceau, parfois tout à fait minuscule, pour le conserver. Un homme qui nous avait vendu un aviron tomba malade au printemps. Il saisit une occasion de détacher un éclat de cet aviron, et de prendre quelques-uns des clous d'os qui en faisaient tenir la monture ⁶. » — Aux environs du détroit de Bering, « quand un chasseur vend des peaux, l'usage est qu'il coupe un petit morceau de chacune, et qu'il le mette avec soin dans un petit sac ⁷ ». L'interprétation de ce fait rapportée par M. Nelson est différente, mais elle n'exclut pas la représentation dont nous parlons.

¹ Elsdon BEST, *The Maori*, II, p. 299.

² W. P. LIVINGSTONE, *Mary Slessor of Calabar*, p. 110-111.

³ Leslie MILNE, *The home of an eastern clan*, p. 37-38.

⁴ J. H. HUTTON, *The Sema Nagas*, p. 243.

⁵ J. P. MILLS, *The Lhota Nagas*, p. 44.

⁶ G. HOLM, *Ethnological sketch of the Angmagsalik Eskimo*, edited by W. THALBITZER, *Meddelelser om Grönland*, XXIX, p. 86.

⁷ E. W. NELSON, *The Eskimo about Bering Strait*, *E. B.*, XVIII, p. 437.

Celle-ci est attestée aussi en Afrique australe. Chez les Thonga, le manche de la sagaie d'un guerrier est une « appartenance », mais non pas la lame. « Le manche est lui, la lame n'est pas lui. (Elle n'a pas été imprégnée de sa sueur)... Quand un homme meurt loin de chez lui, aucune cérémonie n'a lieu tant que la nouvelle n'est pas absolument confirmée. Alors tous les parents se réunissent. On creuse une tombe, et on y enterre toutes ses nattes et tous ses habits. Ces objets dont il faisait un usage journalier, qui ont été souillés par les excréments de son corps, sont *lui-même*¹. » — Les Zoulou « ne mangent pas la viande d'un bœuf qui a servi de monture, parce que cela l'a uni à l'homme² ». La vermine même est une appartenance. « Il arrive souvent qu'un Cafre rend aimablement à un autre le service de lui chercher ses poux ; auquel cas il garde ces spécimens entomologiques, et les rend scrupuleusement à la personne à qui ils appartenaient. En effet, comme ils se sont nourris du sang de l'homme sur qui ils ont été pris, on suppose que, s'ils étaient tués par quelqu'un d'autre, celui-ci aurait en sa possession le sang de son voisin, et aurait ainsi entre ses mains le pouvoir d'exercer sur lui une influence magique³. »

III

[Retour à la table des matières](#)

Dans certaines sociétés, on compte encore au nombre des appartenances ce que l'individu possède, surtout quand il s'agit d'objets qu'il a lui-même produits ou fabriqués. Ces objets sont inséparables de sa personne : ils en font partie, ils sont lui-même. La propriété, dans ce cas, selon la remarque du D^r Thurnwald, devrait être appelée plutôt « personnelle » qu'« individuelle ». « Le travail et ses produits, dit-il, sont considérés, en leur qualité de manifestations personnelles au plus haut degré, comme indissolublement liés à leur auteur, comme une « appartenance » (*Zubehör*). « C'est pourquoi ces choses doivent disparaître en même temps que lui. On les brûle quand il meurt⁴. » Ce sentiment est à peu près universel. Il fait détruire ce qui appartenait à l'homme, quand il n'est plus ; il fait considérer toute atteinte à ces objets comme la plus grave des injures, tant que leur maître est en vie. « Les indigènes sont d'une susceptibilité absurde à la menace de *brûler* quoi que ce soit qui leur appartienne. Il n'y a pas de plus sûr moyen de provoquer leur colère qu'une allusion au fait de *brûler* un canot, une hutte ou même un vêtement. Donner un coup de couteau à un objet qui appartient à un autre, est regardé comme une expression symbolique de l'intention de lui donner ce coup sur sa propre personne⁵. »

Les noirs d'Afrique ne se comportent pas autrement sur ce point. « L'appropriation d'une chose identifie en quelque façon l'objet approprié avec la personne. Qui touche au bien, touche au propriétaire. Les Bakongo ont un sentiment très vif et très spécial de cette extension de leur personnalité, qui en d'autres domaines est si limitée. Vu la connexion intime des

¹ H. A. JUNOD, *The life of a South-African tribe*, I, p. 140 (note 3), p. 165.

² F. SPECKMANN, *Die Hermannsburger Mission in Afrika* (1876), p. 106.

³ A. STEEDMANN, *Wanderings and adventures in the interior of S. Africa*, I, p. 266.

⁴ R. THURNWALD, Ermittlungen über Eingeborenenrechte der Südsee, *Zeitschrift für vergleichende Rechtswissenschaft*, XXXIII, p. 351.

⁵ W. GILL, *Savage life in Polynesia*, p. 120.

biens meubles et du possesseur, on comprend l'usage de les enterrer avec lui ou de les exposer sur sa tombe. Les retenir serait s'exposer à voir le défunt venir les réclamer et exercer des représailles¹. » Ces expressions sont remarquablement nettes. « Extension de la personnalité » semble être une excellente définition de l'« appartenance ». — De leur côté, MM. Smith et Dale ont observé que chez les Ba-ila un même mot sert à désigner certains dommages causés aux personnes, et d'autres portés à leur propriété : « Attendu que, dans l'esprit des Ba-ila, il y a une relation extrêmement intime, équivalant presque à une identité, entre une personne et ce qu'elle possède, le tort fait à sa propriété compte comme s'il était fait à elle-même². »

En diverses régions de l'Amérique du Sud, on retrouve cette « extension de la personnalité ». « Le Jibaro ne peut pas séparer sa personnalité des objets matériels qui lui appartiennent, du moins de ceux qu'il a faits lui-même. Quand il fabrique un bouclier, un tambour, une sarbacane, ou quelque autre objet délicat, il a un régime et des tabous à observer ; car selon ses idées, il fait réellement entrer quelque chose de sa personnalité, de son âme, dans l'objet qu'il produit. » Et un peu plus loin : « Le Jibaro prête toujours beaucoup d'attention à sa toilette et à ses ornements, qui forment une partie de sa personnalité³. » — Chez les Chimane de la Bolivie orientale, « il est difficile d'acquérir les objets qui appartiennent aux petits enfants. Les Indiens croient que, s'ils se dessaisissent du berceau de leur enfant, il mourra. Pour certaines amulettes, ils refusèrent de la façon la plus énergique de s'en défaire par échange⁴. » — De même chez les Indiens Catiós de la Colombie. « Dans le cortège funèbre, quelqu'un porte dans un panier les objets que le défunt employait et possédait, pour les enterrer avec leur maître. Cette coutume est si invétérée chez eux que, même après qu'ils ont été baptisés, il leur en coûte de rompre avec elle. J'ai assisté à l'enterrement d'une enfant de quelques mois, dont la mère et la grand-mère fréquentent les sacrements. Malgré leur piété reconnue, et leur renoncement aux autres cérémonies, elles ne purent se soustraire tout à fait à cette tradition, et entre les étoffes dont elles enveloppèrent le petit corps de l'enfant, elles placèrent le biberon qui avait servi à la faire boire⁵. » — T. Guevara a signalé le même fait en termes particulièrement nets : « Les Araucans d'autrefois craignaient de se dessaisir des objets personnels fabriqués par celui qui s'en servait, tels que vêtements, armes, bagues, anneaux, etc. Ces objets étaient à la lettre identifiés avec leur maître, et les laisser entre les mains d'un autre équivalait à donner à celui-ci un pouvoir magique sur lui. » Et Guevara ajoute cette réflexion qui porte loin : « À cette pratique magique correspondait l'union qui existait entre une personne et son image⁶. »

Si, en effet, les primitifs, en général, sont tellement soucieux de ne pas laisser leurs « appartenances », quelles qu'elles soient, tomber entre les mains d'un inconnu, c'est-à-dire peut-être d'un ennemi, c'est qu'il peut s'en servir pour les ensorceler. Or, selon la remarque de Guevara, cet ensorcellement est du même type que l'envoûtement. Les appartenances sont traitées par le magicien comme des images (brûlées par exemple, ou enterrées avec certaines substances, etc.). Il est permis de penser que les images, à leur tour, sont représentées comme des appartenances.

¹ R. P. VAN WING, *Études Bakongo*, p. 129.

² SMITH and DALE, *The ila-speaking peoples of northern Rhodesia*, I, p. 346-347.

³ R. KARSTEN, Blood revenge, war, and victory-feasts among the Jibaro Indians of eastern Ecuador, *E. B. Bulletin* 79, p. 12, p. 24.

⁴ E. NORDENSKIÖLD, *Forschungen und Abenteuer in Süd-Amerika*, p. 120.

⁵ Fr. SEVERINO DE SANTA TERESA, *Creencias, ritos, usos y costumbres de los Indios Catiós de la Prefectura apostolica de Uraba*, p. 122.

⁶ L. GUEVARA, *Psicología del pueblo araucano*, p. 174.

Est-il nécessaire de citer des cas d'ensorcellement de ce genre ? « Ce sortilège (aux Nouvelles-Hébrides) consiste à prendre les excréments de quelqu'un, ou la terre où il a uriné. On enveloppe cela dans une feuille d'igname sauvage, on met le tout dans un jeune coco qu'on enchante en soufflant dessus, et en faisant certaines prières. Enfin, on va enterrer ce coco avec le contenu dans un endroit où il sort de terre des fumerolles. Le coco s'échauffe, et la victime tombe malade. Si on réussit à découvrir le coco et à le porter avec des pinces dans une mare d'eau fraîche, le malade guérit : sinon, il meurt infailliblement ¹. » — En Nouvelle-Guinée, chez les Bakaua, « lorsqu'il s'agit d'ensorceler quelqu'un, il faut au sorcier une amorce, c'est-à-dire il est nécessaire qu'il ait entre les mains une appartenance de l'homme qu'il veut détruire. Ce peut être des restes d'aliments, de la salive, des cheveux, des squames de la peau, de la crasse de son corps, ou même simplement de la couleur rouge à teindre ses cheveux, ou la tige d'une noix de bétel qu'il mâche. Le sorcier met l'« âme » de sa victime en contact avec cet objet, il l'y attache, afin de la livrer au feu avec cette amorce, et de « rôtir » ainsi la victime ² ». — S'il s'agit d'ensorceler des animaux, on procède de la même façon sur leurs appartenances. « Jusqu'à ces derniers temps, écrit un ancien voyageur en Afrique centrale, on n'a pas permis aux missionnaires de se servir du fumier pour leurs jardins. Auparavant, on croyait partout que, si le fumier était enlevé des kraals, le bétail mourrait d'une certaine maladie ³ ».

Parfois l'envoûtement et l'ensorcellement pratiqué sur les appartenances se combinent. Chez les Tlinkit, « un sorcier, pour opérer sur sa victime, se procurait un morceau d'un de ses habits, ou un peu de ses cheveux, de sa salive, ou une arête d'un poisson dont elle avait mangé. Puis, il fabriquait une image de son corps, et il la traitait comme il voulait faire souffrir la personne elle-même : s'il voulait l'émacier, il en faisait un squelette, s'il voulait enlever à une femme son habileté à tisser, il déformait les mains, etc. ⁴ ».

IV

[Retour à la table des matières](#)

Les appartenances peuvent aussi être employées à d'autres fins que l'ensorcellement. Par exemple, chez les Dschagga, « quand un enfant devient vagabond, et, comme font volontiers les garçons qui sont au milieu de leur croissance, disparaît toute la journée du village de sa mère pour flâner dans la campagne, on essaie de l'attacher à la maison par son « âme ». Pendant la nuit, au plus fort de son sommeil, la mère inquiète lui coupe les ongles des mains et des pieds, et aussi un peu de ses cheveux. Le lendemain on fait venir le sorcier. Il « attache » ces éléments, c'est-à-dire il crache sur eux, et, tout en prononçant certaines formules, il les cache dans la charpente de la maison. De la sorte, le jeune homme se trouve enchaîné à la maison, et débarrassé de ses impulsions de vagabondage. — Lorsque, à la fin d'une expédition, on a ramené un enfant réduit en esclavage, pour le défendre contre la nos-

¹ J. Bt. SUAS, Notes ethnographiques sur les indigènes des Nouvelles-Hébrides, *Anthropos*, IX (1914), p. 767.

² R. NEUHAUSS, *Deutsch Neu-Guinea*, III, p. 463-464.

³ Rev. J. PHILIP, *Researches in South-Africa*, II, p. 117.

⁴ J. R. SWANTON, *The Tlinkit Indians*, *E. B.*, XXVI, p. 470.

talgie et le désir de s'enfuir, on a recours au même procédé¹ ». L'extension de la personnalité aux appartenances — rognures d'ongles et cheveux — est ici aussi nette que possible. On agit sur elles, et c'est sur l'individu même que l'effet est produit.

Voici un autre fait recueilli aussi dans une tribu bantou, et qui n'est pas moins significatif. Chez les Ba-kaonde, « un enfant qui perce ses incisives d'en haut avant celles d'en bas (on appelle ces enfants *lutala*) est jeté à la rivière. Après l'avoir ainsi jeté, la mère rentre sans manifester de deuil. Personne ne lui fait de question. (On sait que ces *lutala* sont des porte-malheur)².

« Il y a pourtant un moyen qui permet parfois de sauver la vie d'un enfant *lutala*. On peut autoriser la mère à mettre dans unealebasse, et à conserver, toutes les dents de lait de l'enfant au fur et à mesure qu'elles tombent, tous ses ongles qui se détachent, toutes ses rognures d'ongles, et tous les cheveux qu'on lui coupe. Lorsque la dernière dent de lait est tombée, la mère prend cettealebasse, et la porte sur son dos, comme un enfant, dans la même étoffe qui lui a servi à porter le sien. Elle va à la rivière, et elle y laisse tomber de son dos laalebasse, comme elle aurait laissé tomber l'enfant. (Dans tous ces cas d'infanticide par noyade, la mère détache un peu l'étoffe et, sans regarder derrière elle, laisse l'enfant tomber.) Au moment où laalebasse, en tombant, fait rejaillir l'eau, elle dit à haute voix : « *Voici le lutala !* » — Il est rare d'ailleurs que ce soit accordé³ ».

Ainsi, dans la pensée de ces indigènes, la collection complète de certaines appartenances équivaut à l'individu lui-même. Elle peut lui être substituée, même dans des circonstances particulièrement graves. L'intérêt du groupe social exige que le *lutala* porte-malheur soit mis hors d'état de nuire, c'est-à-dire qu'il disparaisse. Sa seule présence au milieu du groupe serait une menace perpétuelle pour la vie de ses membres. En général, on n'hésite pas à le sacrifier. Sa mère n'ose pas essayer de le sauver. Il arrive cependant que l'enfant soit épargné ; — mais il faut alors qu'une sorte de double, fait de ses appartenances, soit sacrifié à sa place. Dans la pensée des Ba-Kaonde, ce double est l'enfant lui-même. Quand la mère, en laissant tomber laalebasse dans l'eau, crie : « *Voici le lutala !* », ce n'est pas un pieux mensonge. Elle est seule, et elle ne cherche à tromper personne. Elle exprime cette idée, étrange pour nous, mais non pour des esprits habitués à penser selon la loi de participation, que l'enfant et son double, bien qu'occupant des lieux différents, ne sont qu'un seul et même individu. Cela ne fait pas question pour elle, ni pour personne dans la tribu, puisque le double se compose d'appartenances, et que les appartenances de l'enfant sont l'enfant lui-même.

D'autres appartenances peuvent tenir la même place. Témoin un fait recueilli chez les Naguas, tribu du Haut-Amazone. « À la tombée de la nuit, ils creusent une fosse, qui, à ce que l'on aurait sûrement imaginé, devrait servir pour le cadavre, tant ils le font avec soin. Mais c'est pour y enterrer les restes des effets du défunt, son hamac, ses flèches, bâtons, couteaux, plumes, et en un mot tous les ustensiles dont il s'est servi de son vivant : dûment attachés et placés dans le hamac, on les dépose dans la fosse... Autour de cette tombe, ils sarclent un peu de terrain, et ils y plantent de la canne à sucre, des bananiers, des yuccas, des papayers, etc., en très petite proportion, car le produit de ces plantes ne doit servir qu'à l'âme du mort, afin « qu'il ne revienne pas à la recherche de ses ustensiles, à la grande frayeur des vivants ». La nuit suivante, le cadavre est mis sur le feu, cuit, et entièrement mangé. Même

¹ Br. GUTMANN, *Denken und Dichten der Dschagga-Neger*, p. 65.

² Cf. *La mentalité primitive*, p. 163-171.

³ F. A. MELLAND, *In witch-bound Africa*, p. 50-51.

les os sont réduits en bouillie ; pour les consommer on les mélange à la farine de yucca ¹ ». Aucune partie du cadavre n'est donc mise dans la tombe. Cependant, on pourvoit près d'elle à la nourriture du mort, de peur qu'il ne revienne. C'est donc qu'il y est présent. Et, en effet, on y a enterré ses appartenances. Elles font partie de sa personne, elles sont lui-même. Le contenu de la tombe creusée avec tant de soin est l'Indien mort, comme le contenu de la calebasse, chez les Ba-kaonde, est l'enfant *lutala*.

« Si un Ewe (au Togo) meurt en voyage, on lui coupe les ongles et les cheveux, et on les porte à ses parents ; l'homme même est enterré sur place ². » Nous dirions que ses ongles et ses cheveux le « représentent ». Pour l'indigène du Togo, ces appartenances sont lui-même : la participation entre elles et lui équivaut à une identité.

Enfin, aux îles Keij, un missionnaire a observé des faits qui confirment les précédents. « Le *dandamoer* est une espèce de gril en bambou construit à environ 1 mètre à 1,50 m au-dessus du plancher. On y dépose la noix de coco qui a servi à asperger les partants, puis encore autant de noix de coco qu'il y a de voyageurs. On y place encore... le panier qui contient l'œuf, les bouts de cigarette, et parfois d'autres menus objets que les partants ont commis à la garde de *l'enkod mangan*. Selon l'idée des indigènes, ces objets... remplacent leur personne. Ils s'imaginent des rapports invisibles, mais très réels, entre ces objets et les absents, de sorte que tous les bons soins prodigués à ces objets profiteront aussi à eux-mêmes. Aussi, lorsqu'on va tirer leur horoscope, on porte d'abord le matériel qui servira à cette fin devant le *dandamoer* où ces objets reposent, afin de se mettre ainsi en relation avec les absents que ces objets représentent ³. » Comme les ongles et les cheveux de l'Ewe mort, ces objets, appartenances des voyageurs absents, sont des éléments de leur individualité, en un mot, sont eux-mêmes. Cette identité par participation perce sous les expressions dont se sert le P. Geurtjens.

Pour conclure, nous considérerons comme acquis jusqu'à présent les points suivants :

1⁰ Pour la mentalité primitive, les limites de l'individu sont variables et mal définies.

2⁰ Les « appartenances » sont une « extension de l'individualité ». Elles sont des parties intégrantes de la personne, et se confondent avec elle.

3⁰ Les « appartenances » dans certains cas, sont regardées comme le double de l'individu, et ce double est l'individu lui-même dont il peut tenir la place.

¹ Teniente-Coronel Roberto LOPEZ, *En la frontera oriental del Perú*, Para 1925, p. 57-61.

² Von FRANÇOIS, *Mitteilungen aus den deutschen Schutzgebieten*, I, 4 (1888), p. 162.

³ P. H. GUERTJENS, Le cérémonial des voyages aux îles Keij, *Anthropos*, 1910, p. 351.

CHAPITRE IV

ÉLÉMENTS ET LIMITES DE L'INDIVIDUALITÉ (suite)

I

[Retour à la table des matières](#)

Parmi les appartenances, séparables ou non, de l'individu, il en est auxquelles le primitif attribue une importance majeure, exceptionnelle. Leur intégrité lui paraît une condition *sine qua non* de sa sécurité et de sa vie. C'est d'elles qu'un ennemi essaiera d'abord de s'emparer. S'il ne peut pas les avoir à sa discrétion, il tâchera de les atteindre indirectement. S'il y réussit, et que l'individu le sache, celui-ci se sent condamné sans appel.

Telle était, par exemple, d'après les plus anciens témoignages, la « graisse des reins » (*kidney fat*) aux yeux des tribus australiennes de Victoria. « La plus terrible de leurs superstitions est qu'ils croient que, s'il n'était tué, l'homme ne mourrait jamais ; que s'il est malade, c'est que son corps a été ouvert, et qu'on lui a enlevé les reins et leur graisse, ce qui a causé la mort ; et que rien n'apaisera celui-ci, sinon les reins et la graisse d'un autre. Ils croient aussi, puisque les reins et leur graisse sont la vie de l'homme, que le fait de les manger double la force et la vigueur de celui qui s'en repaît. Aussi ne tueront-ils jamais un « noir sauvage », comme ils l'appellent, sans enlever cette partie de son corps ¹. » — Dans le même recueil, M. Jamieson écrit : « Quand un indigène vient à mourir, qu'il soit jeune ou vieux, on croit qu'un ennemi, pendant la nuit, lui a fait une incision dans le côté, et lui a pris la graisse de ses reins ². »

Plusieurs passages de Brough Smyth confirment les témoignages qui précèdent. Lorsqu'une expédition de vengeance a trouvé les victimes qu'elle cherchait, et qu'elle les a surprises et massacrées, « ils enlèvent toujours la graisse des reins, et ils prennent aussi un morceau de la peau de la cuisse. Ils emportent cela chez eux comme trophées, de même que

¹ *Letters of Victorian pioneers*, p. 68.

² *Ibid.*, p. 271.

les Indiens d'Amérique prennent le scalp ¹ ». — « Ce fut toujours la coutume chez les indigènes que les guerriers d'une tribu fissent des incursions sur le territoire d'une autre, soit pour voler des femmes, soit pour surprendre et attaquer des hommes. Après les avoir abattus, on leur faisait une incision dans le côté, par laquelle on retirait la graisse des reins. Le meurtrier la conservait avec soin, et l'employait à s'en enduire le corps. On pensait que toutes les qualités, tant physiques que morales, du premier possesseur de cette graisse passaient ainsi à celui qui s'en servait ² ».

Appliquons à ces faits et à ceux qui vont suivre la formule si exacte de M. Elsdon Best : *les termes indigènes désignent à la fois des représentations matérielles de qualités immatérielles, et des représentations immatérielles d'objets matériels*. La graisse des reins était-elle pour les indigènes de Victoria ce qu'elle est pour nous : une substance blanchâtre, molle, occupant une certaine région du corps ? Oui, sans doute. Mais elle était en même temps tout autre chose. Objet visible et tangible, elle était aussi une « qualité immatérielle », autrement dit, mystique. Elle était, selon l'expression du colon de Victoria, « la vie de l'homme ». Soustraite, comme telle, à ce que nous appelons les lois physiques, elle pouvait sortir de l'intérieur du corps et y rentrer, sans que rien trahît son départ ni son retour. L'incision même dont il a été question plus haut est une opération mystique, dont la trace ne subsiste pas nécessairement comme celle d'un coup de bistouri. Par conséquent, l'absence de cette trace sur la peau ne prouve nullement que l'incision n'a pas eu lieu et que la graisse des reins n'a pas été enlevée. Un tel argument ne vaut que pour des esprits positifs comme les nôtres. Il ne produit aucun effet sur une mentalité mystique. Celle-ci sait, à certains signes, qui ne trompent pas, que la graisse des reins a été enlevée à un individu. Sa certitude ne peut être ébranlée, non plus qu'elle n'a besoin d'être confirmée, par le témoignage des sens.

« Quand un indigène se trouve seul, très loin de son camp, il est exposé à ce que l'esprit d'un « noir sauvage » lui enlève la graisse de ses reins. Cette graisse (*Marm-bu-la*) est enlevée d'une manière secrète (c'est-à-dire mystique). Dans presque tous les cas de ce genre, la mort est certaine. Elle ne peut qu'à grand-peine être évitée dans les plus favorables. »

Un indigène rentre à son camp en disant que la graisse de ses reins lui a été enlevée. Consternation générale. L'homme se croit déjà mort. « Malcolm, magicien et très savant docteur, qui croyait posséder le pouvoir de voler et de fendre l'air comme un aigle, se mit alors au travail. Il disparut dans l'obscurité ; des branches craquèrent et bruirent au moment où il prit son vol vers le ciel à travers les arbres... Malcolm ne put pas trouver tout de suite le noir sauvage qui avait pris la graisse des reins, et il fut obligé de faire ce que les indigènes, d'après ses dires, croyaient être un vol prolongé. Il resta absent à peu près trois quarts d'heure... Enfin il reparut. Sans mot dire, il empoigna le moribond de la façon la plus brutale, et se mit à le frictionner violemment, en s'attachant surtout aux flancs de pauvre malheureux, qu'il frappait et enfonçait sans pitié. Il annonça alors que la cure était achevée. Tous les hommes sautèrent sur leurs pieds... Le malade se leva, alluma sa pipe, et se mit tranquillement à fumer au milieu des siens...

« Les noirs croyaient fermement que Malcolm s'était envolé dans les airs comme un faucon, qu'il avait fondu sur le « noir sauvage » ravisseur de la graisse des reins, qu'il la lui avait reprise, et qu'il l'avait replacée dans le corps du malade. Rien de ce que M. Thomas put leur dire n'eut le moindre effet sur leurs esprits.

¹ Brough SMYTH, *The Aborigines of Victoria*, II, p. 289 (Upper and Lower Murray).

² *Ibid.*, II, p. 313.

« Ils croient aussi que si le noir sauvage qui a volé la graisse des reins en mange si peu que ce soit, l'homme à qui il l'a prise mourra infailliblement ¹ ».

Ce long récit, que j'ai dû abrégé beaucoup, en rappelle d'autres singulièrement semblables. À l'extrémité nord de l'autre hémisphère, l'angakok eskimo prend son vol, lui aussi, comme le magicien australien, pour aller à la recherche d'une « âme » qui a été ravie à son malade. Comme Malcolm, il reste absent plus ou moins longtemps. Il redescend, comme lui, avec l'« âme » qu'il a reprise de force au ravisseur. Comme lui, enfin, il la réintègre dans le corps du patient, qui revient aussitôt à la vie et à la santé.

Cette comparaison semble jeter une vive lumière sur ce que l'angakok appelle l'« âme », et aussi sur ce qu'est réellement la graisse des reins des indigènes australiens. De part et d'autre, il s'agit à la fois d'un objet matériel et de qualités immatérielles, confondus dans une représentations si différente de nos idées habituelles que nous ne pouvons guère espérer de la bien saisir. C'est la « vie » ou, comme d'autres disent, le « principe vital », ou l'« âme » de l'individu. Mais ce principe vital n'agit que d'une façon mystique, et par sa seule présence. Tant qu'il est là, l'individu demeure sain et sauf. S'il en est privé, — si la graisse des reins ou « l'âme » est ravie, par exemple, par un ennemi, — il meurt plus ou moins vite. Rien ne peut l'en préserver. Le seul remède est celui que tentent les docteurs indigènes : récupérer le « principe vital », « l'âme », la graisse des reins, et, si par bonheur elle est encore intacte, la remettre à sa place dans le corps.

Le même auteur rapporte encore un cas intéressant. Une jeune femme dépérissait, et visiblement elle se laissait mourir. Elle finit par révéler le secret de son abattement. Elle raconta à M. Thomas que « quelques lunes auparavant, alors que les noirs de la tribu Goulburn campaient près de Melbourne, un jeune homme appelé Gib-ber-ook était venu derrière elle, et lui avait coupé une boucle de cheveux. Cette boucle, dit-elle, elle était sûre qu'il l'avait enterrée quelque part, et qu'elle y pourrissait. Par suite, la graisse de ses reins (*Marm-bu-la*) se consumait, et quand ses cheveux seraient entièrement pourris, elle mourrait. Elle déclara, en outre, que son nom avait été récemment gravé sur un arbre par un sauvage noir, et que c'était là un autre signe de mort ² ».

L'ensorcellement par le moyen d'une appartenance est ici tout à fait net. La jeune Australienne dépérit parce qu'un ennemi, en possession d'une boucle de ses cheveux, fait lentement se décomposer cet élément de son individualité. Mais cette décomposition elle-même agit par une usure progressive, par une consommation continue de la graisse des reins, qui est le « principe vital ». Nous saisissons donc par quel mécanisme l'ensorcellement amène la mort, si toutefois le terme de « mécanisme » ne jure pas trop avec des actions qui sont toutes mystiques. Le sortilège exercé sur les cheveux retentit à distance sur une appartenance plus essentielle, la graisse des reins. Plus simplement, il atteint la seconde à travers la première, et, à vrai dire, les deux à la fois.

En Nouvelle-Guinée, M. W. E. Armstrong a observé des faits analogues aux précédents, où apparaît la même ambiguïté dans la représentation d'êtres et de qualités qui sont à la fois immatériels et matériels. « La sorcière (*alawai*), dit-il, tue normalement une personne pour s'en repaître. Mais qu'est-ce qui est mangé au juste ? Il semble que l'idée en soit très vague dans l'esprit des indigènes. Il semblerait que ce fût le *tantau* (l'« âme ») qui est mangé, bien qu'ils admettent que ce ne puisse pas être la chair réelle, puisque celle-ci se putréfie et finit par disparaître par la marche naturelle de la décomposition. D'autre part, des tombes sont

¹ *Ibid.*, I, p. 469-471.

² *Ibid.*, I, p. 468-469.

souvent violées par des *alawai* qui emportent le cadavre, en tout ou en partie... Il semble qu'il y a confusion entre deux idées : celle de la femme en chair et en os qui dévore le cadavre réel, et celle de la femme-*alawai* qui mange le tantau, ou peut-être l'*earua* (deux noms de l'« âme »). Mais le fait qu'une *alawai* mange une personne, n'empêche pas l'*earua* de cette personne de descendre au pays des morts. Un vieil indigène exprima l'opinion que l'*earua* est bien « mangé », et que les yeux seuls subsistent. — Ce vague dans l'esprit des indigènes, ajoute M. Armstrong, est précisément ce que l'on doit s'attendre à trouver. La grande cause d'erreur dans le présent exposé est, sans aucun doute, la tendance à donner aux idées indigènes trop de précision ; il n'est guère possible pourtant de les exprimer sans tomber dans ce genre d'erreur¹. » Et un peu plus loin : « Il n'est pas clair pour moi, probablement parce que ce n'est pas clair pour l'indigène lui-même, si le malade ou son *tantau* est ou non à la disposition de l'*alawai* avant qu'il soit mort. Il semble cependant que l'*alawai* peut disposer du *tantau* et l'emporter fiché sur un long bâton, comme un porc, avant que l'homme soit mort, et qu'il puisse le manger, ce qui donne un sens plus littéral à l'expression « une sorcière est en train de me manger », employée par les malades, et s'accorde avec la croyance que parfois la maladie s'accompagne de la perte de l'ombre (l'« âme » est aussi l'ombre)...

« Les différentes méthodes employées par les sorcières ne sont pas moins instructives. Ou bien l'âme (*earua*) de la sorcière « mange » la victime par l'action directe d'un pouvoir qui lui est propre, sans aucun usage apparent d'un charme ou d'une formule magique. (Cependant une femme-*alawai* exerce son pouvoir, croit-on, par le moyen de paroles.) Ou bien l'*earua* de la victime est capturé par l'*alawai*. Dans ce cas, l'*earua* de celle-ci apparaît sous la forme d'un homme ou d'une femme, saisit l'*earua* de la victime, l'attache et l'emporte comme un porc à Oiaisa, une colline près de Sagarai, où elle reste indéfiniment... Le cadavre demeure là où la personne a été attaquée. Il peut être découvert plus tard par ses parents, il ne porte aucune marque de violence... Où enfin, la méthode la plus usuelle est de projeter — de près ou de loin — de petites pierres, des morceaux de bois, etc., à l'intérieur de la personne attaquée. Il n'y a pas de plaie visible² ».

Ces Mélanésiens de la Nouvelle-Guinée ne parlent pas, comme les Australiens de Victoria, de la graisse des reins. Ce qui en tient lieu chez eux, c'est l'*earua*, âme ou double de l'individu, plus ou moins immatériel, qui réside dans la région du ventre, ou bien le *tantau*, ombre ou reflet du corps, plus ou moins confondu avec lui. Mais cette différence est plus apparente que réelle. D'une part, la graisse des reins, dans sa réalité mystique, qui seule intéresse les indigènes, est « âme » ou « principe vital », et de l'autre, l'*earua* des Suau Tawala, toute « âme » qu'elle est, peut être fichée sur un épieu comme un porc, et littéralement mangée. Pour eux, comme pour les Australiens, la maladie mortelle consiste précisément en ce que cette « âme », à la fois immatérielle et matérielle, a été ravie et est dévorée par un sorcier. Chez les uns comme chez les autres, elle peut être enlevée sans que l'opération laisse de trace. L'ablation elle-même est mystique : il n'est donc pas besoin qu'un orifice ait été pratiqué sur le corps de la victime³.

Dans les sociétés polynésiennes, beaucoup plus évoluées en général que celles d'Australie et de Mélanésie, l'idée de l'« âme » du malade dévorée par un esprit où un dieu était courante. « La théorie de la maladie et de la mort est que certains dieux se nourrissent exclusive-

¹ *Annual Report. Papua*, 1920-1921, p. 34-35 (tribu Suau Tawala).

² *Ibid.*, p. 35.

³ Aux îles Andaman, « le principe vital, dit A. B. Brown, est, à des moments différents, identifié par les indigènes avec le poul, le souffle, le sang, et la graisse, particulièrement avec celles des reins ». *The Andaman islanders*, p. 166.

ment d'« esprits » humains. De là, l'épithète injurieuse que souvent on leur appliquait : *Atua kai tangata*, dieux anthropophages, c'est-à-dire dieux qui, pour des fautes vénielles, dévorent les âmes de leurs adorateurs. Une fois que le dieu s'est mis à manger l'âme, le corps, — qui est regardé simplement comme la coquille ou l'enveloppe de l'esprit — ne peut que se flétrir et mourir. D'un bout à l'autre de la Polynésie, personne, croyait-on, « ne mourait de mort naturelle : il y avait toujours eu une faute commise à l'égard des dieux ¹ ». Sous une forme qui est devenue nettement religieuse, ne reconnaît-on pas ici des représentations semblables à celles qui viennent d'être décrites ? La vie dépend de l'action mystique, c'est-à-dire de la présence, d'un « principe vital » ou d'une « âme », et quand ce principe est lésé, dévoré, elle fait place à la mort. Ce principe, appartenance essentielle de l'individu, à la fois matériel et immatériel, peut, comme la graisse des reins des Australiens et *l'earua* des Mélanésiens de la Nouvelle-Guinée, servir de pâture à des esprits que les Polynésiens appellent dieux.

À ces représentations se rattachent des croyances répandues sur toute la surface du globe : l'« âme » peut être volée, mangée, rapportée, et, dans certains cas, remplacée, rapiécée, raccommodée, etc. Le *Rameau d'Or* en a donné une longue et célèbre énumération. Le lecteur me permettra de l'y renvoyer. Tantôt cette « âme » apparaît sous la forme d'un esprit, d'un souffle, tantôt sous celle d'un oiseau, d'un autre animal, d'un papillon, d'un *homunculus*, etc. Les méthodes employées pour la déceler là où elle a été cachée, pour la récupérer et pour la réintégrer dans le corps d'où elle est absente, sont aussi très variées. Cependant, sous cette grande diversité apparente, une analogie fondamentale subsiste. Comme la graisse des reins et *l'earua* étudiés plus haut, cette « âme » est toujours une « appartenance » essentielle de l'individu. Sa présence le fait vivre, et son absence le tue.

J'en dirai autant de la fameuse « âme extérieure », dont le *Rameau d'Or* a donné aussi une abondante et excellente description, toutes réserves faites sur les équivoques, malentendus et contresens qui naissent de l'abus qu'un grand nombre d'observateurs font du mot « âme ». En fait, dans les témoignages les plus précis relatifs à l'« âme extérieure », souvent le mot « âme » n'est pas employé. L'auteur se sert exclusivement du mot « vie » (*life*). En voici deux exemples entre beaucoup d'autres. Chez les Cherokee, « des chefs de guerre savaient placer leurs « vies » (*lives*) au sommet des arbres pendant la bataille, de sorte que, même frappés par l'ennemi, ils ne pouvaient pas être tués. Un jour, dans une bataille avec les Shawano, le chef des Cherokee se tenait debout, juste vis-à-vis des ennemis, et il les laissait tous tirer sur lui. Il ne fut pas blessé, jusqu'au moment où le chef Shawano, qui connaissait lui-même ce charme de guerre, ordonna à ses hommes de tirer dans les branches au-dessus de la tête de l'autre. Ils le firent, et le chef Cherokee tomba mort ² ». — En Afrique australe, chez les Babila, « une méthode pour se protéger consiste, par le moyen d'un charme puissant, à placer sa propre « vie » (*life*) dans une cachette : soit dans une autre personne, soit dans un objet. Un chef, Mangaila, nous confia un jour que sa vie était cachée dans l'aiguille qui se trouvait sur la tête d'un ami. Mais il prit soin de ne pas dire quel ami. Un autre nous raconta que la sienne était dans l'ongle d'un de ses amis ». Les auteurs expliquent ensuite comment le docteur s'y prend pour fixer la « vie » de quelqu'un dans l'œil d'un serviteur, dans un palmier, etc. ³.

Cette « vie » ou « âme extérieure » ne semble pas différer essentiellement du « principe vital », de l'« âme », et de la « graisse des reins » étudiés plus haut. Elle est, comme eux, une appartenance essentielle de l'individu. Mais il peut paraître singulier, que ce principe, qui entretient la vie par sa seule présence, l'individu, pour plus de sécurité, l'éloigne lui-même de

¹ W. W. GILL, *Life in the southern isles*, p. 183.

² J. MOONEY, *Myths of the Cherokee*, E. B., XIX, p. 394. Cf. *ibid.*, p. 468.

³ SMITH and DALE, *The ila-speaking peoples of northern Rhodesia*, I, p. 256-257.

sa personne. On le met ailleurs, dans un coffre, au sommet d'un arbre, chez un animal, dans les cachettes les plus invraisemblables. Et l'individu, malgré l'absence de sa « vie », continue à vivre ! Bien mieux, il croit son existence plus assurée, il s'expose impunément aux pires dangers ! Comment expliquer cette contradiction ?

Si paradoxale que paraisse la réponse, je dirais volontiers : la « vie », l'« âme extérieure », exerce en effet une action de présence, mais elle l'exerce de loin. Pour la mentalité primitive, il n'y a là rien d'extraordinaire ni de choquant. Nous avons vu et nous verrons encore de nombreux cas de bi-présence, ou même de multiprésence, où un être existe et agit en deux ou plusieurs endroits à la fois. L'action mystique du « principe vital », mis en sûreté dans une cachette lointaine, ne s'en fait pas moins sentir dans le corps de l'individu, tant que ce principe est intact. Comme les autres participations de ce genre, celle-ci se réalise aussi bien de loin que de près.

II

[Retour à la table des matières](#)

Très souvent, dans les représentations collectives des primitifs, le « principe vital », ou « vie », de l'individu ne se distingue pas de son ombre, dans son image ou de son reflet (*reflection*). Les observateurs rapportent constamment qu'au dire des indigènes leur ombre est leur « âme », ou une de leurs âmes, lorsqu'ils en admettent plusieurs. « Âme », « ombre » : mots lourds d'équivoques, sources intarissables d'erreurs. Comme presque tous ces observateurs ignorent ou méconnaissent les caractères propres et l'orientation de la mentalité primitive, ils lui prêtent leurs propres concepts. Sous les mots dont les indigènes se servent, ils croient facilement les retrouver. De là, des confusions inextricables. Pour démêler un peu l'écheveau, notre seule ressource est de quitter l'attitude mentale qui nous est habituelle, et de nous plier du mieux que nous pourrons à celle des indigènes. À ce prix seulement, nous parviendrons à restituer jusqu'à un certain point leurs représentations, que même de bons observateurs ont déformées.

De certains passages de Codrington, par exemple, il ressort avec évidence que l'ombre d'un individu est une « appartenance » essentielle à sa vie, analogue à celles dont il a été question plus haut. Ainsi, à Florida, « personne ne voudrait passer le long d'un *vunuha* (pièce d'eau sacrée), quand le soleil est assez bas pour que l'ombre de l'homme se projette sur la surface de l'eau : le mort (*ghost*) qui habite le *vunuha* la lui enlèverait ¹ ». — « Il y a des pierres d'une forme bizarrement allongée que dans les îles Banks on appelle *tomate gangan*, morts cannibales. Elles ont une telle puissance, du fait de la présence d'un mort (*ghost*) en elles, que si l'ombre d'un homme tombe sur l'une d'elles, la pierre fera sortir de lui son ombre, et il mourra ² ». Il ne paraît pas douteux que l'« âme » ici n'est autre que l'ombre, et que celle-ci est la « vie » de l'individu, au sens du mot que nous connaissons. De même, encore aux îles Banks, « il y a à Valuwa un trou profond où personne n'ose regarder. Si l'image du visage d'un homme venait à tomber sur la surface de l'eau, il mourrait : l'esprit se

¹ R. H. CODRINGTON, *The Melanesians*, p. 176.

² *Ibid.*, p. 184.

saisirait de sa vie en s'en emparant ». L'ombre, ou reflet, tient évidemment ici la place de la graisse des reins des Australiens, ou de *l'earua* de la Nouvelle-Guinée.

Mais les textes ne s'interprètent pas toujours aussi facilement. Les malheureux mots d'« ombre » et d'« âme » compliquent des représentations déjà obscures par elles-mêmes. Des passages comme les suivants montrent combien Codrington lui-même est prédisposé à se laisser séduire par eux, si sincère que soit son désir d'exposer les idées et les croyances des indigènes de la façon la plus objective. « Que la mort soit la séparation de l'âme d'avec le corps, et que l'âme après son départ continue une existence intelligente et plus ou moins active, c'est ce que croient partout les Mélanésiens. Mais qu'est-ce que cela, qui pendant la vie demeure avec le corps, le quitte quand la mort survient, ce qu'en anglais nous appelons *soul* (âme), voilà ce que les Mélanésiens trouvent très difficile à expliquer... Penser, du moins pour les indigènes de la Mélanésie, équivaut à voir. Ce qui est pensé doit nécessairement avoir une forme sous laquelle il est pensé. » Et pour se faire mieux entendre, Codrington cite, en la prenant à son compte, une phrase de Lorimer Fison, le missionnaire des îles Fidji. « Supposons que des indigènes appellent l'« âme » ombre : je ne crois absolument pas que dans leur pensée l'âme soit une ombre, ou l'ombre une âme ; mais ils font du mot « ombre » un usage figuré pour désigner ce qui, en l'homme, est, comme son ombre, nettement individuel, et séparable de lui, mais immatériel ¹ ».

En d'autres termes, quand les Mélanésiens disent « ombre », ils pensent ce que Codrington lui-même a dans l'esprit lorsqu'il dit « âme ». S'ils se servent du mot « ombre », c'est parce qu'ils ne savent exprimer leur pensée que sous une forme accessible aux sens. Ils conçoivent bien l'âme comme immatérielle, mais ils ne peuvent se la représenter que sous un vêtement matériel. — D'où vient à Codrington cette conviction ? Nous en voyons sans peine le lien avec ses propres croyances religieuses. Il n'a pas conscience, non plus que Lorimer Fison, qu'il cite comme une autorité, de l'influence qu'elles exercent sur ses observations. Il allègue que les Mélanésiens croient comme les Occidentaux qu'après la mort l'âme continue à vivre, et qu'elle garde conscience d'elle-même. En effet, ils croient à une survie. Mais celle-ci consiste simplement en ceci, qu'après la mort l'individu continue à exister dans de nouvelles conditions. Cela ne veut pas du tout dire qu'il s'agisse, pour les Mélanésiens, d'une « immortalité de l'âme », au sens où nous l'entendons. Nous verrons bientôt qu'ils n'ont pas l'idée de l'âme que Codrington leur prête.

Un autre excellent observateur, Callaway, missionnaire comme Codrington, et qui obéit comme lui, sans s'en douter, à l'influence de ses propres convictions, résout dans un sens tout opposé la question de savoir ce que les indigènes se représentent aujourd'hui quand ils disent « ombre ». « Isitunzi, ombre, dit-il, c'est là, sans aucun doute, un mot employé autrefois pour désigner l'« esprit » d'un homme (après sa mort), exactement comme chez les Grecs, les Romains, etc. Et rien ne peut mieux prouver dans quelle dégradation les indigènes sont tombés : ils ne comprennent pas que *isitunzi* voulait dire « esprit », et non pas seulement l'ombre portée par le corps. Car on trouve présentement chez eux cette étrange croyance, qu'un cadavre ne porte pas d'ombre. Et quand ils disent « Isitunzi « si muka », l'ombre est partie, ils ne veulent pas faire entendre que l'âme a quitté sa demeure, mais bien que le corps a cessé de porter une ombre ² ».

Ainsi, selon Codrington, lorsque les Mélanésiens disent que l'âme est une ombre, ils usent d'une métaphore, et ils le savent. Ils n'ignorent pas que l'âme est un principe purement spirituel. Les Zoulou, dit de son côté Callaway, l'ont su aussi, il y a longtemps. Mais ils sont

¹ *Ibid.*, p. 247.

² CALLAWAY, *The religious system of the Amazulu*, p. 91, note 62.

tombés dans de telles ténèbres qu'ils prennent maintenant « ombre » au sens littéral, et non plus pour la manifestation visible d'un esprit. Codrington et Callaway sont donc tous deux pénétrés de l'idée qu'il existe un concept de l'âme immatérielle, naturel à l'esprit humain, héritage commun de tous les peuples. Les Mélanésiens l'ont conservé, les Zoulou l'ont perdu.

Laissons de côté cette hypothèse qui devrait vraisemblablement paraître à Codrington comme à Callaway une vérité évidente, et efforçons-nous de discerner ce que les indigènes se représentent quand ils parlent de l'« ombre ». Ce « principe de vie », comme les autres appartenances du même genre étudiées plus haut, n'est ni proprement matériel ni proprement spirituel. Avec des nuances variées dans les diverses sociétés, il implique à la fois un objet pour nous tout matériel, par exemple l'ombre projetée sur le sol, l'image réfléchie dans l'eau, etc., — et des vertus mystiques inséparables de cet objet, qui en font l'importance aux yeux des primitifs. En ce sens, il est juste de dire, comme Codrington, que l'ombre n'est pas seulement pour eux une portion de surface plus sombre que celle qui l'entoure, et reproduisant la forme du corps éclairé, mais qu'elle est aussi une « âme », c'est-à-dire la « vie » ou le « principe de vie » de l'individu. Mais il n'est pas moins vrai, comme Callaway l'a vu, que ce « principe », cette « âme », se confond avec l'ombre prise à la lettre, au sens physique. Le primitif n'a pas besoin, comme le missionnaire, pour se représenter l'âme, d'opposer une de ces conceptions à l'autre. Il n'a pas l'idée, il n'a même pas le moindre pressentiment qu'il y ait lieu de choisir entre elles. On ne peut pas dire non plus qu'il les confond, puisqu'il ne les a jamais distinguées. C'est cela même qui rend si difficile au missionnaire de le comprendre, et d'être compris de lui.

MM. Smith et Dale ont bien dit à quel point il est malaisé de nous faire une idée exacte de ce qui est dans l'esprit des indigènes. « Les sorcières peuvent dérober l'ombre d'un homme : alors, il meurt. Mais, d'autre part, quand on insiste sur la question de savoir si le moi et l'ombre sont un seul et même être, ils répondent toujours non. Nous nous souvenons d'avoir traité ce sujet dans un entretien avec un de nos amis les plus intimes parmi les chefs Ba-ila déjà âgés. Il affirma avec force que l'ombre n'est qu'une chose que l'on voit quand quelqu'un est au soleil, et n'a rien à voir avec l'homme lui-même. « Vous dites, ajoutons-nous, que lorsqu'un homme est mort tout « n'est pas fini pour lui. » — En effet, répondit-il, il entre dans le sein d'une femme, et il renaît. — Eh bien ! qu'est ce que c'est qui entre ainsi ? le corps de l'homme ou son *shingvule* (âme), ou quoi ? — Je ne sais pas. C'est peut-être muwo Muwo veut dire « vent ». D'autres fois ils parlent de moza (souffle). Mais nous sommes certains que ces trois mots (*shingvule*, muwo, moza) sont employés au figuré. Les Ba-ila savent la différence entre un cadavre et un être vivant. Ils ont épié le dernier soupir, et ils savent que lorsqu'il a été exhalé, un changement a lieu. Et ce souffle est évidemment du même genre que le vent. Souffle, vent, âme : il ne faut pas voir là trois entités distinctes, mais plutôt des mots par lesquels les Ba-ila cherchent à rendre la chose mystérieuse, évidente par elle-même, qui les possède. Nous approcherions encore davantage de leur attitude, si nous disions que dans leur pensée un homme vivant est un *mntu*, c'est-à-dire une personne, sans qu'ils se posent de question quant à ce qui constitue sa personnalité. Il y a en lui quelque chose d'étrange, de mystérieux, d'intangible, comme l'ombre, le vent, le souffle, mais ce que c'est, ils ne peuvent pas le dire. Il suffit qu'on appelle l'homme une personne ¹ ».

Ces réflexions judicieuses concordent avec celles d'un autre excellent observateur, M. von den Steinen, qui écrit au sujet des Indiens du Xingu : « Quant à moi, j'ai acquis simplement l'impression que, à propos de l'âme, les Indiens pensent tantôt à l'ombre, tantôt au souffle de

¹ SMITH and DALE, *The ila-speaking peoples of northern Rhodesia*, II, p. 162.

la respiration, mais qu'ils ne se rendent absolument aucun compte des précisions, et qu'ils ont toujours présente la représentation de la personne dans sa totalité, en chair et en os ¹ ».

Pour ces Indiens comme pour les Mélanésiens, pour les Zoulou, pour les Ba-ila, pour les primitifs enfin en général, l'ombre, de même que le souffle, ou le sang, ou la graisse, est une « appartenance essentielle » de l'individu. Si nous y voyons une âme, au sens qui nous est familier, nous nous fourvoyons. MM. Smith et Dale le reconnaissent expressément. « L'âme, entendue comme nous faisons quand nous en parlons, il est douteux que les Ba-ila y croient. Certainement nous n'avons jamais trouvé dans leur langue un mot qui traduisit celui-là de façon satisfaisante... Pouvons-nous formuler une explication qui embrasse tout ce qu'ils pensent et qu'ils disent ? Disons-nous qu'un homme est plein de *soul-stuff* (c'est le *zielstof* des savants hollandais, le *Seelenstoff* des Allemands), exactement comme le monde de la nature est partout pénétré de ces forces mystérieuses qui se manifestent dans les charmes, etc. ; que ce *soul-stuff* est répandu dans le corps entier, mais spécialement actif dans certains organes — dans le cœur, le sang, les parties génitales ?... L'essence de ce *soul-stuff* peut, à l'aide de drogues, être séparée du corps et cachée par précaution, sous forme d'« âme extérieure », dans d'autres objets. D'autre part, du monde des esprits vient celui qui donne à la personne son identité, son nom, sa position, tout ce que nous entendons par personnalité ² ».

Nous retrouverons plus loin cet esprit hôte du corps, et sa réincarnation. Constatons simplement en ce moment qu'au sentiment de ces observateurs si attentifs, les Ba-ila n'ont pas de mot qui corresponde exactement à celui d'« âme ».

W. H. Nassau avait bien remarqué l'embarras où la représentation de l'ombre chez les primitifs peut jeter le missionnaire. « Chez les Fang, chez les Bakele, et dans d'autres tribus encore, le même mot *nsisim* veut dire à la fois ombre, et âme. L'ombre d'un arbre ou de tout autre objet inanimé, et celle du corps humain portée par le soleil, se disent *nsisim*... Lors de mes premières explorations, en remontant l'Ogooué, en 1874, lorsque je prêchais dans les villages, j'étais constamment obligé de parler de notre âme, de ses péchés, de sa faculté de souffrir et d'être heureuse... Souvent je ne savais comment me faire comprendre de mes auditeurs si peu réfléchis, ni leur faire saisir que le *nsisim* dont je leur parlais n'était pas le *nsisim* projeté par le soleil sous la forme d'un contour sombre sur le sol auprès de leur corps. Même à ceux qui me comprenaient, il ne paraissait pas impossible de penser que cette étroite bande obscure sur le sol fût en quelque manière une partie, ou une manifestation de cette autre chose, le *nsisim* qu'ils admettaient comme le principe de la vie de leur corps... Ils disaient qu'un être humain peut perdre son *nsisim*, si on le lui vole, par exemple, ou autrement, et continuer cependant à exister, à l'état de malade ou de moribond ; en ce cas le corps ne projeterait plus d'ombre ³ ». La distinction que M. Nassau leur a expliquée leur échappe. Ni l'âme spirituelle telle qu'il la conçoit, ni l'ombre telle qu'il la définit au sens physique, ne coïncident avec ce qu'ils appellent *nsisim*, qui est à la fois un objet visible et un principe mystique de vie.

¹ K. von den STEINEN, *Unter den Naturvölkern Zentral-Brasiliens*, p. 364.

² SMITH and DALE, *The ila-speaking peoples of northern Rhodesia*, II, p. 162-163.

³ W. H. NASSAU, *Fetichism in West-Africa*, p. 64-65.

III

[Retour à la table des matières](#)

Jusqu'ici nous avons vu l'ombre ou l'image considérée comme une « appartenance essentielle » de l'individu, indispensable à sa vie, et comparable aux autres appartenances qui sont des éléments, des prolongements, des « extensions » de la personnalité. Elle se présente aussi sous un autre aspect, plus malaisé encore à interpréter, quand on l'appelle un « double » ou une « réplique » de l'individu. Les documents sur ce point sont innombrables, généralement confus, tantôt vagues, tantôt d'une précision qui fait regretter le vague, et souvent contradictoires. Plutôt que de nous engager dans cette forêt obscure, où nous risquerions d'errer longtemps sans grand espoir d'y trouver un chemin, nous nous confierons à deux guides éprouvés, Codrington et M. Elsdon Best. Si quelque résultat clair et solide peut être atteint, nulle autre voie n'aurait plus de chances de nous y mener.

« *Atai*, écrit Codrington, dans la langue de Mota, est certainement le maori *ata* qui veut dire ombre. Mais *atai* ne signifie jamais ombre à Mota, et *niniaï*, qui signifie ombre et reflet (*reflection*), n'est jamais employé pour âme. En même temps on pense qu'il est possible de blesser le corps par le moyen de l'ombre ou du reflet... Mais on n'a jamais pensé que l'ombre fût l'âme. Ainsi à Saa, on parle d'un mort (*ghost*) qui ravit l'âme d'un enfant quand celui-ci tressaille en dormant, et un docteur entreprend de la faire revenir ; mais, dit Joseph Wate qui raconte cette histoire, ils disent « ombre », et ils veulent faire entendre autre chose, car pendant tout ce temps-là l'ombre de l'enfant est visible. » On reconnaît dans ce passage la préoccupation habituelle de Codrington, qui croit retrouver chez les Mélanésiens la notion de l'âme spirituelle, distincte de l'ombre. Mais il ne dissimule pourtant rien des faits embarrassants pour sa thèse, et il poursuit : « Le mot *atai* semble avoir eu à Mota pour sens propre et originel de désigner quelque chose de lié spécialement et intimement à une personne et de sacré pour elle, quelque chose qui a frappé son imagination au moment où il l'a aperçu, d'une façon qui lui a paru merveilleuse, ou que quelqu'un lui a fait voir comme telle. Quel que soit cet objet, l'homme a cru que c'était le reflet (*reflection*) de sa propre personne : lui et son *atai* prospèrent, pâtissent, vivent et meurent ensemble. Mais il ne faut pas supposer que le mot pris d'abord dans ce sens a été emprunté, et ensuite utilisé d'une façon dérivée pour désigner l'âme. Ce mot porte en lui-même un sens applicable également à ce second soi, l'objet visible si mystérieusement uni à l'individu, et à cet autre second soi invisible que nous, blancs, nous appelons l'âme.

« Il y a un autre mot Mota, *tamaniu*, qui a presque, sinon tout à fait, le même sens que *atai*, quand *atai* désigne quelque chose, animé ou inanimé, qu'un homme a été amené à croire intimement lié dans son existence avec la sienne propre. Ce mot *tamaniu* peut être pris proprement pour « ressemblance, portrait » (*likeness*) ; c'est le substantif dérivé de l'adverbe *tama* (*like*) « comme, pareillement. » Toute personne, à Mota, n'avait pas son *tamaniu* : certains hommes seulement s'imaginaient avoir cette relation avec un lézard, un serpent, ou même une pierre. On veillait sur son *tamaniu*, mais on ne le nourrissait pas, ni on ne l'adorait. Les indigènes croyaient qu'il venait quand on l'appelait, et que la vie d'un homme était liée à celle de son *tamaniu*, si c'était un être vivant, ou sinon, à son bon état. Si le *tamaniu* mourait, ou, quand ce n'était pas un être vivant, s'il était brisé, l'homme mourait aussi. C'est pourquoi, en cas de maladie, on envoyait voir si le *tamaniu* était sain et sauf. Il ne semble pas que ce mot ait jamais été employé pour « âme » à Mota ; mais à Aurora il est considéré comme son équivalent. Il vaut la peine de remarquer que l'*atai*, le *tamaniu* (et l'on

peut ajouter le *talegi* à Motlav), sont choses qui ont une existence matérielle (*substantial*) par elles-mêmes : par exemple, un serpent ou une pierre sera l'*atai* ou le *tamaniu* d'un homme. Par conséquent, quand une âme est désignée par ces noms, on la conçoit comme quelque chose qui est d'une certaine façon matériel¹ ».

Pour bien entendre ce passage, il convient d'en rapprocher le suivant : « Il y a un mot en usage à Mota que l'on n'emploie jamais pour l'âme de l'homme, mais qui jette beaucoup de lumière sur les idées des indigènes, et qui est aussi usuel à Aurora, où l'on en fait un emploi remarquable. Ce mot est *nunuai*. À Mota, on appelle ainsi une impression sensible persistante, ou qui se reproduit. Par exemple, un homme qui, dans la journée, a été effrayé par un horrible cri de douleur continue à l'entendre résonner dans ses oreilles ; le cri a cessé, le son ne se produit plus, mais le *nunuai* demeure. Un homme, à la pêche des poissons volants, paye tout le long du jour seul dans sa barque, la longue ligne mince attachée à son cou ; la nuit, tandis qu'il se repose, fatigué, il sent la ligne qui le tire comme si le poisson avait mordu, bien qu'elle ne soit plus à son cou : c'est le *nunuai* de la ligne. Pour l'indigène, il ne s'agit pas là d'une pure imagination: le *nunuai* est une réalité, mais qui n'a ni forme ni solidité (*substance*). Ainsi un porc, des ornements, des aliments ont leur *nunuai*, mais un porc n'a pas d'*atai*, ou, si l'on dit qu'il en a un, c'est par inadvertance ou avec hésitation. Ce mot *nunuai* est sans aucun doute le même que *niniai* (ombre ou reflet)...

« Sous la forme *nunu*, ce mot est employé à Aurora pour désigner la relation que l'on imagine entre un enfant et un objet ou une personne de qui on fait dériver en quelque façon son origine. Une femme, avant la naissance de son enfant, imagine qu'une noix de coco, un fruit d'arbre à pain, ou quelque objet de cette sorte, est originellement lié avec lui. Quand l'enfant vient au monde, il est le *nunu* de la noix de coco, du fruit d'arbre à pain, etc. Lorsqu'il grandira, il ne devra sous aucun prétexte en manger, sous peine de maladie. Personne ne croit qu'il y ait là véritable parenté ou descendance ; l'enfant est une sorte d'écho de l'objet.

« Un enfant peut ainsi, d'une autre manière, être le *nunu* d'une personne morte. Ainsi, Arudulewari est le *nunu* d'un garçon que sa mère avait élevé et qu'elle chérissait. Ce garçon était mort peu avant la naissance d'Arudulewari, et la mère crut alors que son nourrisson avait voulu lui revenir, et que le nouveau-né était son *nunu*. Mais Arudulewari n'est pas le garçon mort, et on ne croit pas non plus que son âme soit la sienne : c'est lui-même qui est le *nunu*, l'écho ou le reflet de ce garçon² ».

Laissons de côté l'idée d'âme qui appartient évidemment à Codrington. Étrangère aux indigènes, du moins sous la forme qu'il lui donne, elle ne peut, si on l'introduit dans leurs représentations, que les rendre encore moins intelligibles. Des textes qui viennent d'être cités résultent simplement : 1° l'existence d'un « second soi », être ou objet mystérieusement uni avec l'homme ; 2° la solidarité mystique de cet être ou objet avec l'individu qui vit et meurt en même temps que lui ; 3° la définition de cet être ou objet comme *atai*, *tamaniu*, *niniai*, *nunuai*, *nunu*, c'est-à-dire comme ombre, reflet, image, écho, double. Nous avons peine à nous plier ici à l'attitude de la mentalité primitive. Si ces représentations comportaient nettement la dualité de l'homme et de son *atai* ou *tamaniu*, etc., quelque étroit que fût le lien de leurs destinées, nous pourrions, sinon comprendre, du moins admettre à la fois leur distinction et leur solidarité. Si elles impliquaient au contraire une identité complète, nous pourrions

¹ R. H. CODRINGTON, *The Melanesians*, p. 250-251.

² R. H. CODRINGTON, *The Melanesians*, p. 251-253.

encore nous tirer de la difficulté. Mais elles semblent affirmer cette identité et en même temps la nier.

C'est là, comme on sait, un trait caractéristique de la pensée régie par la loi de participation. Pour la mentalité primitive, deux existences peuvent ne faire qu'un seul et même être. Dans le cas présent, *l'atai ou tamaniu* semble un être distinct de l'individu, et en même temps il se confond avec lui. Au fond de la représentation des appartenances de l'individu, nous avons trouvé une consubstantialité mystique entre elles et lui. C'est elle encore que nous reconnaissons au fond de la représentation de son ombre, de son reflet, de son double, etc.

Rivers a donné du *tamaniu* à Mota, et de sa relation avec l'individu, une description qui complète heureusement celle de Codrington. « Dans l'île de Mota, il y a beaucoup d'individus à qui la coutume ne permet pas de manger la chair de certains animaux, de manger certains fruits ou de toucher certains arbres. La raison de cet interdit, dans presque tous les cas, est la croyance que cette personne est l'animal ou le fruit en question, parce que sa mère a reçu une influence de cet animal ou de ce fruit lors de la conception, ou à quelque autre moment de sa grossesse.

« Ordinairement les choses se passent de la façon suivante : une femme assise dans son jardin, dans la brousse ou sur la plage, trouve un animal ou un fruit dans son pagne. Elle le prend et le porte à son village, où elle demande ce que cela veut dire. On lui répond qu'elle donnera naissance à un enfant qui aura les caractères de cet animal, ou même, semble-t-il, qui sera lui-même cet animal. Alors la femme reporte la bête à l'endroit où elle l'a trouvée, et la met là où elle est chez elle : si c'est un animal terrestre, sur le sol ; si c'est une bête aquatique, dans la mare ou la rivière d'où elle est probablement venue. Elle bâtit un petit mur autour de lui, et va tous les jours le voir et lui porter à manger. Au bout de quelque temps, l'animal disparaît ; on croit qu'il est entré dans la femme. Sur la nature de cette croyance il n'y a aucun doute : point de fécondation physique de la femme par l'animal, ni d'entrée d'un objet matériel dans son sein sous la forme de l'animal ; mais autant que j'ai pu savoir, l'animal ainsi trouvé était regardé comme plus ou moins surnaturel ; c'était un animal-esprit, non un animal matériel, dès le premier moment...

« Sans aucun doute non plus, cette croyance n'était pas accompagnée de l'ignorance du rôle du père humain : celui-ci avait la même part dans la conception que dans les cas où la naissance n'avait pas été précédée de l'apparition d'un animal. Nous n'avons pas pu (Rivers et ses collaborateurs Fox et Darrad) tirer au clair ce que les indigènes croient au sujet de la nature de l'action exercée sur la femme par cet animal.

« Une fois né, l'enfant est regardé comme étant en un certain sens l'animal ou le fruit que sa mère avait trouvé. Il ne doit pas manger de cet animal, sa vie durant, et s'il le fait, il tombera sérieusement malade, ou même il mourra...

« Je recherchais l'idée sur laquelle repose cet interdit c'est que la personne se mangerait elle-même. Il semble que son acte serait regardé comme une sorte de cannibalisme. À n'en pas douter, on croyait à la relation la plus intime entre la personne et tous les individus de l'espèce avec laquelle elle est identifiée.

« Un autre aspect de cette croyance en la nature animale d'un enfant est qu'il participe au caractère physique et mental de l'animal à qui il est identifié... S'il s'agit d'un fruit, l'enfant participera également à sa nature...

« Dans l'île de Motlav, non loin de Mota, on croit aussi que si une mère a trouvé un animal dans son vêtement, l'enfant sera identifié avec lui, et il lui sera interdit d'en manger. Il aura le caractère de cet animal. Un enfant identifié avec un crabe jaune sera de disposition aimable, et de teint clair, tandis que si c'est un bernard l'hermite qui a été trouvé, l'enfant sera désagréable et colérique ¹ ».

Ce texte est précieux à plus d'un titre. Rivers nous y fait, pour ainsi dire, toucher du doigt l'identité mystique de l'enfant et de l'animal, qui, néanmoins, sont en même temps des êtres distincts ; — la solidarité entre tous les animaux d'une même espèce : l'enfant est identique à la fois avec un d'entre eux, et avec tous ; — et enfin même cette influence mystique de l'animal sur la mère qui n'a pas pu, dit-il, être tirée au clair. Mais elle ne devait pas l'être. Cet animal entre dans la femme comme la graisse des reins est extraite du corps de l'Australien. L'opération, toute mystique, échappe au contrôle des sens, et son effet n'en est que plus infaillible. L'identité de l'enfant et de l'animal est du même genre que cette opération. Il faut la comprendre de la même manière.

IV

[Retour à la table des matières](#)

Chez les Maori de la Nouvelle-Zélande, des représentations analogues se sont formées, mais nous les trouverons encore plus complexes. Les Maori, dit M. Elsdon Best, sont des métaphysiciens et des théologiens. Toutefois, leur subtilité n'a pas suivi les voies où nos métaphysiques et nos théologies se sont engagées. Elle a ses méthodes, et pour ainsi dire, ses catégories à elle. Comment exprimer dans nos langues les idées et les distinctions où elle est parvenue, et dont elle fait usage ? Le maximum de compréhension et de clarté où il était possible d'atteindre, M. Elsdon Best nous y conduit dans son livre. Nous pouvons, à sa suite, entrer quelque peu dans le sens, ou pour mieux dire, dans les sens multiples d'un certain nombre de termes indigènes relatifs à l'ombre, au double, à l'image, etc., d'un individu.

¹⁰ Le mot *wairua* veut dire « ombre, image immatérielle quelle qu'elle soit. Occasionnellement, on s'en sert pour reflet (*reflection*) ; c'est ainsi qu'il a été adopté comme nom du principe vital (*animating spirit*) de l'homme... Nous avons en maori une autre expression semblable à *wairua* : c'est *ata*, dont *ata* a *rangi* est une forme allongée. Le dictionnaire maori de Williams donne : *Ata*, forme, figure, ressemblance, image réfléchie. *Whakaata*, reflet (*reflection*) ; *Ata ata*, ombre. (On reconnaît le mot *atai* étudié par Codrington à Mota...) Toutefois, en maori, pour désigner l'âme ou l'esprit de l'homme, le terme généralement usité est *wairua* ².

« Le *wairua* n'est pas logé dans un organe du corps. C'est seulement quand nous considérons les termes qui désignent des qualités mentales que nous les trouvons rapportées à des organes corporels. Le *wairua* semble présenter deux aspects. C'est une qualité immatérielle qui survit au corps, et cependant on nous dit aussi que certaines pratiques magiques étaient employées pour détruire les *wairua* des ennemis, et causer ainsi la mort de leur support

¹ W. H. R. RIVERS, Totemism in Polynesia and Melanesia, *J. A. I.*, XXXIX p. 173-175.

² Elsdon BEST, *The Maori*, I, p. 299-300.

physique. Le *wairua* peut quitter le corps qui l'abrite pendant la vie : par exemple, c'est ce qu'il fait quand une personne voit en rêve des endroits ou des gens qui sont loin. C'est le corps astral et l'âme immortelle, à coup sûr un « principe vital spirituel ».

2° *Mauri* est un autre terme, beaucoup plus difficile à comprendre que *wairua*, parce que rien ne nous y a préparés, et que les analogies, évidentes dans le cas de *wairua*, semblent ici faire défaut.

« On a vu, dit M. Elsdon Best, que le *wairua* est un esprit conscient qui quitte le corps non seulement à la mort, mais aussi pendant les heures où sa base physique rêve. Le *mauri* est un principe de vie qui ne peut pas ainsi quitter le corps vivant. La mort seule le libère, ou plutôt, il cesse d'exister quand le corps meurt. Des auteurs ont appelé le *mauri* « âme », mais cette traduction ne peut certainement qu'induire en erreur...

« On peut définir le *mauri*, principe physique de vie. Le mot grec [...] convient mieux que n'importe quel mot anglais que je sache, car, pour le Maori, le *mauri* est une activité. Il est en quelque mesure la source des émotions; en cas de frayeur subite, etc., le *mauri* est « saisi »... Les émotions comme la haine, la colère, etc., ne sont pas mises au compte du *mauri*, mais à celui d'organes matériels. »

Toutefois le *mauri* est encore, et en même temps, autre chose. Une des difficultés qu'il y a à comprendre cette idée vient de ce qu'elle présente trois aspects. Le *mauri* est une activité en nous, un principe physique de vie actif, mais, sous le nom de *mauri ora*, il est considéré comme un principe de vie *tapu* ou sacré. Si ce *mauri* subit une souillure quelconque, les conséquences en sont très sérieuses pour l'individu.

« Un examen du troisième aspect nous mettra à même de voir un peu mieux la signification de cette idée. Le troisième aspect est le *mauri* matériel. On pourrait l'appeler un talisman, un objet matériel qui représente le pouvoir protecteur des dieux : en un sens, on pourrait dire l'autel ou le médium des dieux. Souvent on fait allusion à ces médiums matériels sous le nom de *taumata atua*, lieux de repos, où demeures des dieux. Quand on jugeait opportun de placer un homme, un pays, des aliments, un village, un canot, etc., sous la protection des dieux, on le faisait souvent par le moyen d'un *mauri* matériel. On se procurait un objet, le plus souvent une pierre, et par l'effet d'un certain rite, le *mana* d'un ou de plusieurs dieux y était implanté. Selon l'expression maori, les *atua* étaient fixés dans la pierre. On la cachait alors dans les environs de l'endroit ou de l'objet à protéger. On croyait que le *mauri* matériel possédait le pouvoir de protéger le *mauri* immatériel, ou principe vital, de l'homme, de la terre, des forêts, des oiseaux, des poissons, etc., contre tout dommage. Le symbole présent, la pierre, est appelé pouvoir protecteur, mais ce pouvoir était réellement représenté par ce que le Maori nomme les *atua* intérieurs ¹ ».

« Il y a quelque temps, dit un peu plus loin M. Elsdon Best, j'avais observé des indigènes qui construisaient un barrage pour prendre des lamproies au moment où la migration leur fait remonter le cours de la rivière. Rencontrant un de ces indigènes en ville, un peu après, je m'informai de leur succès. Il me répondit qu'on n'avait presque rien pris, et que cette mauvaise chance provenait de l'abandon des anciennes coutumes. On n'avait pas placé de *mauri* près du *pa* (barrage), comme il était d'usage autrefois.

¹ *Ibid.*, I, p. 304-305.

« Le *mauri ora*, l'aspect *tapu* du principe vital, est une conception intéressante, et spécifiquement maori. Lorsque le Maori se convertit au christianisme, et qu'il rejeta l'institution du *tapu*, du même coup son *mauri* fut souillé, ses dieux traditionnels l'abandonnèrent, et c'en fut fait de son bonheur, physique et autre. La population décrut rapidement, la plupart des femmes devinrent stériles, sa vigueur d'autrefois et son *mana* le quittèrent. Tous ces changements désastreux, disent mes vieux amis indigènes, ont eu pour cause la contamination du *mauri ora* de l'homme, désormais profané, vide de *tapu* et pollué¹ ».

Pris à part, chacun des aspects du *mauri* semble intelligible. Nous imaginons ce que peut être un principe physique de vie, analogue au [...] des Grecs, et un principe de vie sacré, *tapu*, sensible à la moindre souillure. Nous concevons aussi que le salut d'un homme, d'une forêt, etc., dépende d'un talisman qui le protège, et que, si ce talisman souffre quelque dommage, l'homme, la forêt, etc., soit aussi en danger. Ce qui nous déconcerte, c'est que le *mauri* se présente sous ces trois aspects à la fois. Rappelons-nous cependant que pour les Australiens, les Mélanésien, les Bantou, dont il a été parlé plus haut, et sans doute pour les primitifs en général, le principe physique de vie est en même temps un principe mystique, et que ces deux aspects paraissent inséparables dans leur esprit. Et quant au rapport du *mauri* sous ses deux premiers aspects avec le *mauri* matériel, nous avons vu comment, en Mélanésie, la destinée d'un homme et sa vie dépendent du bon état de son *tamaniu*. Sans doute, il y a entre ces représentations mélanésiennes et l'idée maori des différences qui ne sont pas négligeables. Mais, de part et d'autre, des participations du même genre sont impliquées, et elles s'éclairent un peu mutuellement.

3⁰ « Le mot *hau* est un autre terme énigmatique pour qui étudie les institutions maori, et il ne semble pas avoir d'équivalent en anglais. Comme pour le *mauri*, nous trouvons qu'il y a plusieurs aspects du *hau*, et que le mot s'applique à la fois à des objets matériels et à une qualité. Le *hau* d'une personne semble être sa personnalité vitale, ou son principe vital, ou son *mana* vital ; certainement il représente son bien-être vital. Il n'est pas logé dans un organe déterminé, il est répandu par tout le corps. Si l'on prend à un homme son *hau*, au moyen de pratiques magiques, par exemple, le sorcier peut aussi le tuer lui-même. Pour y parvenir, il se procurera un objet lié à la personne qu'il veut ensorceler, un cheveu de sa tête, un peu de sa salive, un lambeau de son vêtement. Cela sert de véhicule en magie sympathique : on l'appelle un *ohonga*. Malheureusement, cet objet matériel est souvent appelé *hau* par les indigènes, ce qui embrouille fort nos simples esprits : le *hau* immatériel est représenté par le *hau* matériel. On a vu que la même difficulté existe pour le *mauri*. Le nom de *hau* se donne encore aux aliments consommés dans certaines cérémonies religieuses, à un objet qui appartient à une personne tuée, par exemple à une boucle de ses cheveux, prise par le vainqueur pour accomplir sur elle un certain rite... Le nom de *hau* se donne aussi à des rameaux de coprosma employés dans certains rites divinatoires : tout cela s'ajoutant aux divers sens du mot dans la langue indigène, qui sont au nombre d'environ dix-huit. Peut-on être surpris que l'investigateur européen soit dans l'embarras² ? »

Il semble parfois que *mauri* et *hau* soient presque synonymes. M. Elsdon Best cite des cas où l'on emploie l'un pour l'autre. « Le *mauri* matériel d'une forêt, qui en protège la fécondité etc., est quelquefois appelé *hau*... Pour expliquer ce qu'est le *hau* de l'homme, supposons que j'ai un ennemi que je veux faire mourir. Si par hasard je le vois se lever après avoir été assis, je puis ravir son *hau* très simplement. Je promène ma main ouverte sur le siège qu'il vient de

¹ *Ibid.*, I, p. 306.

² *Ibid.*, I, p. 307-308.

quitter ; je recueille ainsi son *hau*, semblable à une *aura*, dont une partie reste adhérente à la place où il était assis. Ensuite, un rite de magie noire pratiqué sur ce véhicule immatériel amènera la mort de mon ennemi.

« *Hau ora* est un terme qui désigne le bien-être vital, la vigueur physique et intellectuelle. Toute personne qui a violé une règle de *tapu*, c'est-à-dire offensé les dieux, ne peut pas être dans un état *hau ora*...

« Un pays, une forêt peuvent être endommagés par des charmes magiques, et perdre ainsi toute fécondité, exactement comme la vie humaine peut être détruite de la même façon. C'est pour cette raison que le *hau* du pays est protégé par le moyen d'un *mauri* matériel, comme on protège le *hau* et le *mauri* immatériel d'un homme ¹ ».

Dans l'ignorance où nous sommes des dix-huit autres sens du mot *hau*, nous nous garderons de spéculer sur ceux que M. Elsdon Best nous fait connaître. Il sera cependant permis de noter quelques remarques : 1° L'ensorcellement pratiqué sur un homme par l'intermédiaire d'une partie de son *hau* restée sur le siège qu'il vient de quitter, rappelle singulièrement ceux qui s'exercent sur les traces des pas, les empreintes, les sécrétions, etc. L'analogie est d'autant plus étroite que les appartenances telles que la salive, les cheveux, les vêtements, etc., appelées *ohonga* par les Maori, sont aussi quelquefois désignées par *hau*. M. Elsdon Best dit : « Le *ohonga* ou objet qui sert de véhicule (un cheveu, un morceau de vêtement, un peu de salive, ou un objet qui a été en contact avec la victime) représente le *hau* ou la personnalité. Ainsi nous pouvons entendre un indigène dire que le *hau* d'une personne a été pris. Ce qui a été pris réellement est le *ohonga*, mais comme celui-ci représente le *hau* de la victime, il donne prise au sorcier sur le *hau* et sur sa base physique ² » ; 2° Le *hau*, ou « principe de vie », est à la fois un objet matériel et une qualité immatérielle ; 3° Le *hau* d'une forêt, d'un fleuve, des oiseaux, etc., est représenté sur le type du *hau* d'un homme ; 4° Enfin, pour la protection du *hau*, humain ou non, on a recours à un *mauri* matériel, talisman à la fois du *hau* et du *mauri* immatériel.

Peut-être comprendrons-nous mieux comment ces idées s'accordent entre elles, quand nous aurons vu de quelle façon M. Elsdon Best en explique une dernière, proche voisine des autres, l'idée d'*ahua*. « *Ahua* veut dire forme, apparence, caractère, etc. Il est aussi employé dans le sens de « ressemblance » (comme le *niniai* des Mélanésiens). « Le mot revient souvent à l'occasion des cérémonies rituelles. On peut prendre l'*ahua* de la forêt ou du pays sous la forme d'une pierre ou d'un petit rameau. Cet *ahua* peut être matériel ou immatériel ; le mot s'applique à un objet matériel représentant quelque chose de matériel ou d'immatériel, et aussi à une ressemblance immatérielle de l'un et de l'autre. Les significations d'un terme comme celui-là paraissent bien confuses jusqu'à ce qu'on les ait approfondies, et cela peut prendre beaucoup de temps. Je préfère ne pas dire pendant combien d'années j'ai cherché à saisir le sens de *mauri* et de *hau*.

« Un homme à qui on a volé un objet en portera l'*ahua* au prêtre pour qu'il s'en serve comme d'un moyen, d'un intermédiaire, dans une cérémonie destinée à découvrir le voleur. Cet *ahua* consiste, presque toujours, en un échantillon des choses volées. J'ai vu un homme à qui l'on faisait un présent, en prendre seulement l'*ahua* et rendre l'objet au donateur : il l'avait simplement touché. — Dans certains cas, *ahua* pourrait être rendu par « personnalité ». J'ai

¹ *Ibid.*, p. 308-309.

² Elsdon BEST, *The Maori*, I, p. 332.

moi-même été souvent salué du nom de *te ahua* des hommes de jadis, à cause de mes efforts incessants pour connaître leurs faits et gestes... C'est l'*ahua* des aliments offerts, et non pas les aliments eux-mêmes, que les dieux consommaient ¹ ».

Enfin, les qualités mêmes ont un *ahua*. « L'esprit du Maori est métaphysique avant tout, et il était parvenu à une méthode de protection pour son courage et son habileté à la guerre contre toutes les influences malignes qui pourraient les affaiblir. Elle consistait à prendre l'*ahua* ou ressemblance immatérielle des qualités avantageuses des hommes d'un groupe, et à le porter en quelques endroits *tapu* et secret, pour l'y garder en sûreté ² ».

V

[Retour à la table des matières](#)

Les précieuses indications données par M. Elsdon Best sur le sens des mots *wairua*, *mauri*, *hau*, *ohonga*, *ahua*, s'ajoutant à celles de Codrington et de Rivers sur des termes analogues, nous permettent d'entrer un peu plus avant dans l'idée que les primitifs se font de l'individualité.

Celle-ci, nous l'avons vu, n'est pas rigoureusement limitée à leurs yeux. Les frontières en demeurent indécises, du fait des appartenances, sécrétions, excréments, traces, empreintes, restes d'aliments, vêtements, armes, etc., qui font réellement partie de l'individu, qui sont une « extension de sa personnalité ». Il apparaît maintenant que cette expression n'est peut-être pas tout à fait exacte. Les appartenances ne seraient une « extension », à proprement parler, de la personnalité, que si elle ne les comprenait pas d'emblée, si la représentation de soi, partant de la conscience, qui en serait le foyer originel, se propageait ensuite sur elles secondairement. Telle est bien notre façon à nous de sentir et de représenter la participation entre l'individu et ses appartenances : c'est ainsi que s'expliquent notre culte des reliques, et les sentiments que nous éprouvons en présence des objets qui ont appartenu aux grands hommes. Quelque chose de la personne de Goethe ou de Victor Hugo demeure attaché à leur porte-plume. Un peu de celle de Napoléon subsiste dans son épée ou dans sa redingote. Quelle émotion ne ravirait pas l'âme d'un fidèle à la vue d'un morceau de la vraie croix, ou d'une dent véritable du Bouddha ! La vénération, la ferveur religieuse dont le saint ou le dieu est l'objet s'étend si irrésistiblement à ses appartenances, qu'elles ne se distinguent plus de lui. Il se produit là un transfert psychologique instantané, que Hume a finement observé et analysé.

Pouvons-nous affirmer qu'il en est de même chez les primitifs ? Il ne le semble pas, du moins en ce qui concerne les appartenances les plus intimes. Dans leur esprit, la participation entre elle et l'individu ne résulte pas d'un transfert, si rapide qu'il soit, sous l'influence de l'émotion. Elle n'est pas secondaire : elle est originelle, immédiate. Elle équivaut à ce que nous appelons une identité. La jeune femme australienne qui sait ses cheveux entre les mains d'un ennemi est aussi consternée que l'un de nous qui voit faire sur sa personne le diagnostic

¹ *Ibid.*, I, p. 311.

² *Ibid.*, II, p. 227-228. Cf. II, p. 288.

d'un cancer. Le chef mélanésien qui s'aperçoit que la grappe de noix d'arec entamée par lui est aux mains de ses ennemis, se sent immédiatement perdu. Du point de vue des primitifs, il n'y a donc pas « extension » de la personnalité aux appartenances. Il vaudrait mieux dire que, comparée à la leur, notre individualité semble avoir subi une « réduction », une sorte de rétrécissement. Les appartenances sont pour les primitifs des parties intégrantes de l'individu, tandis que pour nous elles n'en sont que des dépendances, très étroites, il est vrai, participant intimement de lui dans certains cas, mais cependant distinctes de sa personne. Son existence n'est plus inséparable de la leur. Elles sont encore quelque chose de lui, elles ne sont plus lui.

Ce qui vient d'être dit des appartenances s'applique également à l'ombre, à l'image, au reflet, à l'écho, etc., de l'individu. Ce ne sont pas là non plus des « extensions de la personnalité ». Aux yeux des primitifs, l'ombre, l'image, etc., sont *originellement* comprises dans l'individu lui-même. Elles font partie de lui, dans toute la force du terme : la participation est entière.

Nous venons de toucher à un point d'une importance capitale. Les considérations qui suivent aideront, si elles sont justes, à expliquer certaines singularités déconcertantes, et à dissiper plus d'un malentendu. À nos yeux, la ressemblance consiste en un rapport entre deux objets dont l'un reproduit l'autre. Notre image, — de même que notre ombre, qui est notre image sur le sol, — ou le reflet de notre personne dans l'eau, reste quelque chose d'extérieur à notre personne. L'image est, il est vrai, une reduplication de nous-même, et à ce titre elle nous touche de très près. Nous disons, en la regardant : « C'est bien moi. » Mais nous savons en même temps que nous exprimons ainsi une ressemblance, et non une identité. Mon image a une existence distincte de la mienne, et son sort n'a pas d'influence sur ma destinée. — Pour la mentalité primitive, il en va autrement. L'image n'est pas une reproduction de l'original, distincte de lui. Elle est lui-même. La ressemblance n'est pas simplement un rapport saisi par la pensée. En vertu d'une participation intime, l'image, comme l'appartenance, est consubstantielle à l'individu. Mon image, mon ombre, mon reflet, mon écho, etc., c'est au pied de la lettre, moi-même. Qui possède mon image me tient en son pouvoir. De là, la pratique universelle de l'envoûtement, qui ne diffère en rien des autres modes, si variés, d'ensorcellement par le moyen des appartenances.

Mais, dira-t-on peut-être, le primitif le plus primitif sait fort bien que son image ou son ombre est une chose, et que lui-même en est une autre. Quand son ombre se projette sur le sol, ou quand son image apparaît sur l'eau, il s'y reconnaît sans doute, mais il les voit bien distinctes de lui-même. Si intime qu'il sente le rapport de cette image avec sa personne, il ne les confond pas l'une avec l'autre. Il les perçoit séparément, tout comme nous. — Il est vrai. Mais ce fait ne contredit pas ce qui vient d'être exposé. Dans les représentations de la mentalité primitive, ce qui prédomine d'ordinaire, ce n'est pas, comme dans les nôtres, les éléments que nous appelons objectifs, fournis et contrôlés par l'expérience : ce sont les éléments mystiques. Il en est déjà ainsi, on en a vu la preuve, en ce qui concerne les appartenances. À s'en tenir aux données de la perception sensible et de l'expérience objective, pour le primitif comme pour nous, sa sueur, ses excréments, les traces de ses pas, les vêtements qu'il a portés, les engins qu'il a maniés, toutes ses appartenances enfin, sont des objets extérieurs à sa personne : il ne peut pas l'ignorer. Il ne les sent pas moins, il ne se les représente pas moins comme des parties intégrantes de son individualité. Elles sont lui-même, et ses actes prouvent, de la façon la plus indubitable, que cette conviction est entièrement maîtresse de son esprit. Elle n'est pas du tout combattue par l'expérience objective, qui d'ailleurs ne saurait la démentir. On peut même aller jusqu'à dire que, dans ce cas, la

présence et la force des éléments mystiques dans les représentations font que les primitifs, en dépit des apparences, ne perçoivent pas tout à fait comme nous ¹.

Pareillement, peu importe à la mentalité primitive que l'image et l'original soient deux choses distinctes dans l'espace, et qui semblent subsister indépendamment l'une de l'autre. Elle perçoit ce fait, elle ne songe pas à le nier. Elle le néglige simplement. Elle n'y prête aucune attention. Elle sent l'image consubstantielle à l'individu, et elle est tout entière à cette représentation émotionnelle et mystique.

Il ne suffit donc pas de dire, comme on le fait d'ordinaire, que l'ombre, ou l'image est un « second soi » comme si elle avait une existence réellement distincte de celle du « premier soi ». Elle n'est qu'un autre aspect d'un même « soi ». Ou, si l'on persiste à parler d'un « second soi », il faut se le représenter à la façon des primitifs.

Unité, dualité, pluralité ne sont pas des catégories, des cadres habituels des objets pour leur pensée au même sens que pour la nôtre. Nous sommes accoutumés à la considération abstraite des nombres et de leurs rapports. L'opposition logique de l'un et du plusieurs nous est aussi familière, dès nos plus jeunes années, que celle du même et de l'autre. Au contraire, la mentalité primitive, même chez les adultes, pratique peu l'abstraction, surtout l'abstraction logique. Elle ne se représente des nombres proprement dits qu'avec difficulté : elle a plutôt recours, quand il le faut, à des nombres concrets, à ce que j'ai appelé des ensembles-nombres. Elle n'oppose donc pas comme nous l'unité à ce qui n'est pas un. En fait, elle ne semble pas avoir remarqué que « un » est un nombre. Les mots qui signifient « deux » et « trois » sont généralement constants dans toutes les langues d'une même famille, par exemple dans les langues malayo-polynésiennes, de Madagascar à l'île de Pâques. Mais il n'en est pas de même pour « un ». D'autre part, beaucoup de langues primitives ne se préoccupent pas de distinguer ordinairement le pluriel du singulier. Elles se contentent de le faire quand cela paraît indispensable. Les réflexions de M. Sapir à ce sujet sont extrêmement instructives ².

Qu'un même être soit à la fois un, deux ou plusieurs, la mentalité primitive n'a donc pas les mêmes raisons que la nôtre d'en être choquée. Elle l'admet, sans y prendre garde, dans une infinité de cas où la loi de participation fait sentir son action, ce qui ne l'empêche pas, en d'autres occasions, de compter conformément au principe de contradiction ; lorsqu'il s'agit, par exemple, de trocs ou de salaires. À ses yeux, l'image est un être, l'original en est un autre : ce sont deux êtres, et cependant c'est le même être. Il est également vrai pour elle qu'ils sont deux et qu'ils sont un : deux en un, ou un en deux. Elle ne voit à cela rien d'extraordinaire. Nous sommes d'un autre sentiment. Mais les faits prouvent que nous aurions tort d'imposer nos exigences logiques à ses représentations.

Toutefois, une partie seulement du problème est ainsi résolue, et une grave difficulté subsiste. On comprend, à la rigueur, que les appartenances puissent être des parties intégrantes de l'individualité, que l'ombre, l'image, le reflet, etc., se confondent avec l'homme dont elles reproduisent la forme et les traits. Mais comment expliquer que le *tamaniu* d'un individu, lézard, serpent ou pierre, et cet individu même ne fassent qu'un seul être ? Comment le même terme *mauri* peut-il désigner à la fois le principe vital immatériel d'un homme et la pierre qui est son talisman ? Il semble qu'à cette identification d'êtres si essentiellement différents l'esprit d'un blanc soit à tout jamais réfractaire. Il se trouve en présence de l'inintelligible.

¹ Cf. *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, p. 37-40.

² E. SAPIR, *Language*, p. 111-115.

L'absurdité s'atténuera cependant, si l'on observe que, pour la mentalité primitive, toute image est un double, mais que tout double n'est pas nécessairement une image. La ressemblance exprime dans certains cas la participation: elle n'en est pas l'essence. Sans doute un portrait, une photographie, est un double. Mais la mentalité primitive se représente aussi volontiers des doubles qui ne possèdent pas du tout les traits de l'original. Elle n'attache pas à la ressemblance l'importance privilégiée que nous imaginons. En général, l'ombre projetée par une personne sur le sol ne reproduit sa silhouette et son individualité que bien vaguement : les primitifs ne les identifient pas moins. Quand ils fabriquent eux-mêmes l'image de quelqu'un pour l'envoûter, celle-ci peut être très grossière, et ne rappeler en rien l'aspect de la victime. Il est visible que la ressemblance n'est pas requise. Même dans leurs dessins et leurs sculptures, ils ne se montrent pas soucieux avant tout de rendre exactement la forme et les proportions de leurs modèles. Parfois leurs oeuvres sont d'une vérité frappante, et surprennent par la justesse du mouvement. Mais souvent aussi, si les primitifs ne sont pas là pour expliquer ce que leurs dessins représentent, il est difficile, parfois impossible, de le deviner. Ils n'ont pas visé à la ressemblance telle que nous l'entendons.

Aussi bien, ce qui intéresse le plus vivement, ou même exclusivement, le primitif quand il voit sa propre image (ombre, reflet, etc.), ce n'est pas la reproduction plus ou moins fidèle de ses traits, c'est la consubstantialité qu'il imagine et qu'il sent entre elle et lui. Or, cette participation essentielle, il peut aussi l'imaginer et la sentir entre lui et un être dont l'apparence extérieure est autre que la sienne. Cet être n'en sera pas moins son double, son « second soi, sa réplique, son écho », selon les expressions de Codrington. Il y a, dès lors, entre cette réplique et l'individu, en même temps qu'une identité réelle, une ressemblance mystique, qui n'a pas besoin, pour exister, de la similitude matérielle de la forme et des contours.

Que son *tamaniu* soit un animal, une noix de coco ou une pierre, le Mélanésien *sent* son identité mystique avec lui, et voit en cet animal ou cet objet non seulement son protecteur, comme nous dirions, ou son talisman — mais encore son double, son « second soi » et, si étrange que cela paraisse, sa ressemblance. Car celle-ci ne fait que traduire et exprimer la participation. Là donc où le primitif sent cette participation, il n'hésite pas à dire qu'il y a ressemblance. Peu importe que son affirmation soit confirmée ou non par le témoignage des sens. N'est-il pas hors de doute que l'individu et son *tamaniu* se ressemblent, au sens le plus profond du mot, puisque cette ressemblance va jusqu'à l'identité ?

CHAPITRE V

DUALITÉ ET BI-PRÉSENCE DE L'INDIVIDU

I

[Retour à la table des matières](#)

Dans un grand nombre de sociétés, sans en excepter celles d'Europe, on rencontre des croyances, antiques et vivaces, où l'on peut reconnaître, sous des formes variées, des représentations très voisines de celles qui viennent d'être étudiées au chapitre précédent. Je veux parler des loups-garous, dont on a peur encore en plus d'un coin de nos campagnes. Sous d'autres latitudes, la place des loups est tenue par les tigres, les léopards, les panthères, les jaguars, etc.

Cette croyance, quasi universelle, s'exprime le plus souvent en termes plus ou moins nettement animistes. On dit que l'âme de l'homme qui est un loup-garou quitte son corps et va, pour un temps, se loger dans celui de l'animal. Mais une analyse tant soit peu poussée des détails de cette transformation fait apparaître les traits caractéristiques d'une représentation différente, familière à la mentalité primitive. Qu'on se reporte, par exemple, au récit saisissant où Pétrone raconte l'aventure d'un soldat loup-garou¹, qui peut servir de type pour une multitude d'autres semblables : l'homme et l'animal ne sont réellement qu'un même individu. Ce n'est pas l'âme du soldat qui le quitte pour se transporter dans le corps du loup. Le soldat lui-même et le loup ne font qu'un.

Chez les Nagas du nord-est de l'Inde, et dans les tribus voisines, les cas de lycanthropie sont actuellement très fréquents, et nous en avons des descriptions fort précises. « La possession s'accompagne de violentes douleurs et de gonflements dans les genoux, les coudes et le bas du dos, aussi bien pendant qu'elle dure, qu'avant et après. Ce sont précisément les douleurs qui résulteraient de marches prolongées au loin, ou du fait de rester longtemps

¹ PÉTRONE, *Satiricon*, LXI-LXII.

dans une position inaccoutumée. Pendant le sommeil, les membres sont agités de mouvements convulsifs, comme les pattes d'un chien quand il rêve. Un homme-léopard de la vallée de Tizu, dans un paroxysme de ce genre, arracha d'un coup de dents un des seins de sa femme. Lorsque le léopard est poursuivi par les chasseurs, le corps de l'homme, au même moment, se comporte comme un fou : il bondit et se jette de tous les côtés, dans ses efforts pour se sauver. En pareil cas, les parents de l'homme-léopard le bourrent de gingembre le plus qu'ils peuvent, afin de lui donner plus d'activité, de sorte que son corps de léopard, d'où sa vie dépend, puisse avoir l'agilité suffisante pour échapper à ceux qui le poursuivent ¹ ». Le corps de l'homme et celui de « son » léopard éprouvent donc les mêmes sensations au même moment. Pour que le léopard puisse se sauver, on procurera à l'homme de nouvelles forces. Ils ne sont en réalité qu'un seul être, présent en deux endroits. C'est la croyance de l'entourage des chasseurs, et du principal intéressé lui-même.

« Un jour, les anciens d'un grand village Ao vinrent me demander la permission d'enchaîner un certain individu du village, pendant qu'ils chasseraient un léopard qui leur avait causé beaucoup d'ennui. L'homme en question, qui, entre parenthèses, était converti au christianisme, se présenta aussi, pour protester contre la requête des anciens. Il dit qu'il regrettait vivement d'être un homme-léopard. Il n'avait pas voulu l'être, et ce n'était pas sa faute. Mais puisqu'en fait il l'était, ne fallait-il pas que son corps de léopard tuât pour manger ? S'il ne le faisait pas, lui-même et le léopard mourraient. L'enchaîner, lui, et donner la chasse au léopard, ce serait, dit-il, un assassinat pur et simple. Pour en finir, j'accordai aux anciens la permission d'enchaîner l'homme et de chasser le léopard, mais je leur dis que *si* l'homme mourait à la suite de la mort du léopard, celui qui aurait percé l'animal de sa lance serait, bien entendu, jugé, et sans doute pendu pour assassinat, et les anciens poursuivis comme complices. Là-dessus les anciens, à l'unanimité, refusèrent de profiter de ma permission ² ». Il serait difficile d'imaginer un fait plus probant. Tout le monde est si convaincu que l'homme et le léopard sont un même individu en deux corps, que l'administrateur européen est obligé de conformer sa décision à la croyance commune.

En faut-il d'autres preuves ? « Sakhuto, dit encore M. Hutton, chef de Khuivi, me montra, le 1^{er} mars 1913, une blessure toute fraîche sur son dos. Il me dit qu'elle venait de ce que quelqu'un avait tiré sur lui pendant qu'il avait son corps de léopard. La blessure, dans ce cas, n'apparaît pas tout de suite sur le corps humain. Elle affecte l'endroit correspondant à celui qui a été atteint sur le léopard, mais elle met plusieurs jours à se manifester ³ ». — « J'ai connu personnellement un grand nombre de Sema qui sont, ou prétendent être, des hommes-léopards ou des hommes-tigres. Sakhuto mourut le 19 juillet 1916, du fait que le 30 juin précédent, Sakhalu avait tué le léopard occupé par son âme (le mot *sema* est *aghonga* qui originellement veut dire ombre, mais qui, dans l'eschatologie *sema* est couramment employé pour désigner l'âme d'un mort). Le 4 juillet, j'avais reçu la nouvelle que Sakhalu avait tué un léopard-homme, mais on croyait alors que ce léopard était identique à un certain Khozhumo (remarquez ce mot « identique » qui vient de lui-même sous la plume de M. Hutton, et qui confirme pleinement ce que j'essaie d'établir) — et on s'attendait à voir Khozhumo mourir quand la nouvelle lui parviendrait, car la mort de l'homme n'a réellement lieu que lorsqu'il apprend que son corps de léopard a été tué. Mais ce fut Sakhuto qui revendiqua comme sien ce léopard, et qui eut l'honneur de mourir pour prouver le bien-fondé de sa prétention. » — « Zhetoi de Sheyepu était devenu un homme-léopard ; il avait mangé nombre d'animaux dans son village et dans le village voisin de Sakhalu, y compris deux chiens. Il lui arriva, dans son propre village, de dire au propriétaire d'un veau qu'à un certain endroit il trouverait dans la

¹ J. H. HUTTON, *Leopard-men in the Naga hills*, *J. A. I. L.* (1920), p. 44.

² *Ibid.*, p. 45.

³ J. H. HUTTON, *The Sema Nagas*, p. 204-205.

fourche d'un arbre, à quelque hauteur, la partie de son veau qui n'avait pas été dévorée : ce qui se trouva parfaitement exact. Le village de Sakhalu réussit un jour à cerner le léopard qui attaquait son bétail, mais un messenger accourut de Sheyepu en toute hâte, suppliant Sakhalu de laisser aller le léopard, car, s'ils le tuaient, Zhetoi mourrait. Après cela, un soir, tard, Sakhalu tira sur un léopard, dans l'obscurité, derrière son grenier. Le lendemain matin, de très bonne heure, un messenger arriva de Sheyepu pour dire que Sakhalu avait tiré la veille sur Zhetoi, et pour le prier de s'en abstenir. Ce récit me fut fait de deux côtés séparément : un témoignage venait de Sheyepu., et l'autre de Sakhalu en personne, qui dit que certainement, à la prochaine occasion, il tuera le léopard s'il le peut. »

M. Hutton interprète ces faits du point de vue animiste. « Les Angami comme les Sema, dit-il, s'accordent à penser que le corps du lycanthrope ne se transforme pas effectivement en léopard. Ce qu'il semble faire, c'est projeter son âme en un certain animal, avec qui son corps humain devient ainsi, du même coup, très intimement associé. Un léopard qui est ainsi l'hôte, de temps en temps, d'une âme humaine, peut se reconnaître à ce qu'il a cinq griffes à chaque patte... La « possession », si l'on peut se servir de ce mot, n'est pas ordinairement déclenchée par une influence extérieure ; elle se produit sur l'ordre d'esprits à qui l'on ne peut pas dire non ; sous leur action, l'homme possédé perd absolument toute volonté propre. Cependant la faculté de se transformer ainsi peut s'acquérir par une intimité très grande avec un lycanthrope, en partageant son lit, etc. Il est dangereux aussi d'achever les aliments ou la boisson laissés par un lycanthrope... Chez les Nagas, la lycanthropie semble héréditaire, ou plutôt, comme il arrive pour beaucoup de maladies, une prédisposition passe des parents aux enfants. On est loin de la désirer. On en a peur plutôt, comme d'une source de gros ennuis et de dangers ¹ ».

Pour critiquer cette explication, il faudrait d'abord rechercher si les Nagas se représentent vraiment que l'âme de l'homme va habiter le léopard. Nous ne pouvons entrer ici dans la discussion des textes. Il en ressortirait, selon nous, que les Nagas n'ont pas plus l'idée d'âme (comme M. Hutton l'entend) que les Mélanésiens, les Australiens, les Bantou, etc. Il vaudrait donc mieux renoncer à l'interprétation animiste — même si le langage des indigènes semble parfois y inviter — et admettre l'« identité » de l'homme et de l'animal, selon l'expression devant laquelle M. Hutton lui-même n'a pas reculé. Bien que distincts, ils ne font à eux deux qu'un seul individu.

« L'âme peut être représentée comme une ombre ², dit-il encore — nous savons les ambiguïtés qu'implique ce mot « ombre » — elle peut se séparer du corps et occuper celui d'un léopard ou d'un tigre pendant la vie, sans préjudice du fait qu'elle habite le corps de l'homme : menant, en fait, une sorte d'existence double. » N'est-ce pas là, en termes animistes, précisément ce que nous disons ? À la même page, M. Hutton insiste sur la communauté de nature entre l'homme et ces animaux. « Tous les Nagas, du moins ceux du groupe occidental, revendiquent une même origine pour les hommes et pour les tigres (y compris les léopards). » Il rappelle le conte où une femme « donne naissance à trois enfants : un esprit, un tigre et un homme ». Lorsqu'un village angami a tué un tigre, « le chef proclame un chômage d'un jour, pour la mort d'un frère aîné »... « La crainte du tigre chez tous les Nagas est grande. Tous les regardent comme des êtres distincts des autres fauves, et très étroitement apparentés à l'espèce humaine. » De telles croyances n'ont rien de surprenant dans des esprits qui se représentent sans peine la « double existence » d'un même individu. Celui-ci se sent être, et il est à la fois, ici homme, et là tigre.

¹ J. H. HUTTON, *The Sema Nagas*, p. 201-202.

² *Ibid.*, p. 208.

II

[Retour à la table des matières](#)

Dans l'archipel malais, on a constaté des faits analogues. La ressemblance apparaît jusque dans le détail. Par exemple, chez les Toradja's de Célèbes, « la lycanthropie vient des dieux; elle ne s'apprend pas. On est loup-garou de naissance, ou on le devient par contagion. Un enfant le devient en mangeant les restes du riz de son père... Tout ce qui a été au contact de la salive d'un loup-garou transmet la contagion. On peut aussi être contaminé en appuyant la tête contre un morceau de bois ou quelque autre objet où un loup-garou a posé la sienne. Pendant que le loup-garou dort, son « intérieur » (le principe nocif *lamboja*) quitte son corps, et rôde sous la forme d'un cerf, d'un porc, d'un singe, d'un crocodile, d'un buffle ou d'un félin, en quête d'une proie... Quand un loup-garou qui a pris la forme d'un porc est poursuivi par un chasseur, il se change en un nid de fourmis blanches, comme il en pend aux arbres ¹ ».

L'histoire suivante, rapportée par M. Kruyt au même chapitre de son ouvrage, fait bien voir la « double existence » que les Toradja's attribuent aux loups-garous. « Une nuit, pendant que son corps matériel est couché dans sa maison pour dormir, un loup-garou entre chez un voisin, et donne rendez-vous à sa femme pour le lendemain. La femme n'entend rien. Mais le mari était éveillé, et il a reconnu la voix. Le lendemain, il ne dit rien à personne. Justement, ce jour-là, tous les hommes du village travaillent ensemble à couvrir une maison. Les femmes sont ailleurs, ou font la cuisine. Après le premier repas, la femme en question, comme attirée irrésistiblement, s'en va vers la plantation de tabac où l'homme lui a donné rendez-vous. Le mari la suit, et se cache. Bientôt le loup-garou arrive, sous forme humaine, et cependant son corps matériel continuait à travailler sur le toit. Au moment critique, le mari se montre, et frappe avec un bâton le loup-garou qui aussitôt se transforme en une feuille d'arbre. L'homme s'en saisit, l'enfonce dans le creux d'un bambou et l'y enferme. Puis il réveille sa femme qui s'est évanouie, et il retourne au village avec elle, en emportant le bambou qui contient le loup-garou. Quand ils y arrivent, le possesseur du loup-garou (expression remarquable, qui semble impliquer que la forme sous laquelle il se manifeste est une « appartenance ») se trouvait assis avec les autres hommes sur le toit que l'on couvrait. L'homme qui avait fait prisonnier le loup-garou mit alors son bambou dans le feu sur lequel on venait de cuire le riz. Aussitôt le possesseur du loup-garou regarda en bas, et cria : « Ne faites pas cela ! » L'homme retira le bambou du feu. Un instant après, il l'y remit, et de nouveau l'homme sur le toit s'écria : « Ne faites pas cela ! » Mais le bambou resta sur le feu, et quand il fut en flammes, le possesseur du loup-garou tomba mort du toit ² ».

Cet homme était un sorcier, capable de prendre la forme qu'il lui plaisait : il se métamorphose en une feuille d'arbre, comme un autre se change en un nid de termites. Ce qui nous intéresse ici, c'est qu'il est présent au même moment, sous forme humaine, en deux endroits différents. La nuit, quand il est entré dans la maison de la femme à qui il donne rendez-vous, il dort en même temps dans sa propre maison. Le lendemain, lorsqu'il se présente à ce rendez-vous, il est au même moment en train de travailler à un toit avec les hommes du village. Pour celui qui raconte cette histoire, et pour ceux qui l'écoutent, cette

¹ A. C. KRUYT, *De Bare sprekende Toradja's*, I, p. 254-255.

² *Ibid.*, p. 256-257.

double existence n'a rien d'incroyable. Ils trouvent naturel aussi que le sorcier tombe mort quand le bambou où la feuille d'arbre est enfermée se met à brûler. Et il ne s'agit pas pour eux d'une âme qui abandonne son corps pour se loger momentanément dans un autre. C'est simplement un individu qui existe à la fois sous deux formes, soit humaines toutes deux, soit très différentes, comme chez les Nagas, où le lycanthrope existe en même temps sous forme d'homme et de léopard.

Dans la péninsule malaise, « la propriété de devenir homme-tigre » appartient exclusivement à une tribu de Sumatra, les Korinchi, qui se rencontrent en grand nombre dans les états malais indigènes. « On tient mordicus à cette croyance. Un jour, à Ingra, je demandais à des Malais comment on pouvait prouver que l'homme devenait réellement un tigre. Ils me citèrent le cas d'un homme qui avait des dents aurifiées, et qui avait été tué accidentellement pendant qu'il était sous sa forme de tigre : on découvrit, dans la gueule de cet animal, la même aurification. » Quantité d'histoires semblables courent le pays. « Hadji Abdallah a été pris nu dans un piège à tigres, et il a racheté sa liberté en payant le prix des buffles tués par lui pendant qu'il rôdait sous forme d'animal. On a entendu parler d'innombrables Korinchi qui, après s'être repus de volailles tandis qu'ils étaient sous forme de tigres, ont vomi des plumes, et d'autres qui avaient laissé leurs vêtements et leurs ballots dans des fourrés d'où un tigre était sorti ¹ ». - Nous avons déjà vu combien la croyance à la « double existence » d'hommes-animaux est répandue en Indonésie ².

De nombreux faits, comparables par certains côtés aux précédents, ont été recueillis en Afrique occidentale sur une vaste étendue, depuis Sierra-Leone jusqu'au Congo et même plus au sud. On connaît les hommes-léopards, les hommes-panthères, les sociétés de léopards du Libéria, du Gabon, du Cameroun, etc. Ces sociétés secrètes pratiquent une anthropophagie rituelle. Le plus souvent, chacun de leurs membres est tenu de fournir à son tour une victime, qui doit être, d'abord, un de ses parents les plus proches; les sacrificateurs revêtent une peau d'animal, etc. Voici le récit d'un cas typique, déjà assez ancien : « Une grave affaire qui s'est produite en Mellacorée, en 1903... Un homme d'une force peu commune était couché dans sa case. Il faisait nuit noire. Il se sent tout à coup saisi, déchiré, étranglé... Cependant il se débat, et réussissant à se lever, se trouve luttant corps à corps avec une panthère de forme étrange éclairée par les reflets du feu qui brillait au milieu de la case. Puis, tout à coup, dans l'ardeur du combat, la panthère disparaît ; le propriétaire de la case, ruisselant de sang, tient dans ses bras un homme qui n'oppose plus aucune résistance. À ses pieds gît une peau de panthère. Conduit devant l'almamy du Moréa, cet homme, qui n'était autre qu'un Alcali (chef de province), jouissant d'une grande considération, dénonça trois complices. Tous les quatre avouèrent alors qu'ils se recouvraient la nuit d'une peau de panthère qui leur donnait une force surhumaine. Ainsi déguisés, ils entraient dans les cases, et mangeaient les habitants. Ils ne perdaient leurs forces que si on réussissait à leur enlever la peau qu'ils s'attachaient au corps. Devant l'administrateur du cercle et un autre Européen, ils donnèrent des détails monstrueux sur leur dernier assassinat, celui d'une femme dont ils avaient dévoré jusqu'aux intestins, jusqu'aux cheveux! Malgré les instances de l'administrateur, ils persistèrent à s'accuser... Chez nos voisins de Sierra-Leone, on retrouve les mêmes usages (sociétés de léopards humains ³). »

De même, au Cameroun, « cette nuit, dit le missionnaire Christol, des hommes déguisés en léopards sont entrés dans une maison et ont tué une petite fille. On n'a retrouvé que la tête de l'innocente victime... Des individus se disant des léopards vont ainsi dans les villages et

¹ W. W. SKEAT, *Malay magie*, p. 160-161.

² Cf. *supra*, Introduction, p. 32-38.

³ ARCIN, *La Guinée française*, p. 430-431.

commettent des crimes abominables. Ils forment des sociétés secrètes et sèment la terreur dans le pays... Ces coutumes barbares ont repris naissance depuis la guerre, et il faudra sans doute quelques exemples pour qu'elles disparaissent à nouveau ¹ ». Un autre missionnaire écrit l'année suivante: « La croyance aux hommes-léopards est générale. À l'aide de certaines drogues ou fétiches, des hommes auraient le pouvoir de se transformer en hommes-léopards. Dans d'autres régions, il y aurait des hommes-caïmans, des hommes-gorilles, mais jamais d'hommes-serpents.

« Tandis que les vrais léopards fuient l'homme, dit-on, les hommes-léopards l'attaquent jusqu'à l'intérieur des cases... À Mbonjo, à la suite d'une série de sept meurtres, les cadavres ayant été retrouvés déchirés comme par des léopards, trois hommes, dont un chef, furent fusillés, et d'autres emprisonnés. Après cette exécution, le calme fut rétabli dans le pays... Dans d'autres cas - nous en connaissons aux portes de Duala comme au fond de la brousse, - on a cru à de l'anthropophagie ou à des crimes rituels. On parle de sociétés secrètes qui tueraient par sport ² ». - « On dit qu'ils se mettent des griffes aux pieds et des peaux de bêtes sur le corps ³ ». - « Plusieurs villages que nous avons traversés vivent dans la terreur des léopards. Ces léopards sont pour la plupart des hommes organisés en société secrète d'anthropophagie. À la nuit, ils se précipitent sur les isolés, les tuent, marquent le sol d'empreintes avec une patte de léopard évidée, laissent des lambeaux sanglants, puis vont manger leur victime ⁴ ».

M. Pechuël-Loesche écrit de son côté : « Outre les vrais léopards, il y en avait de faux qui commettaient leurs forfaits : c'étaient des hommes qui, cachés sous une peau de léopard, attaquaient les gens, les déchiraient et les tuaient. On en acquit la preuve le jour où un chasseur courageux, en se défendant contre un de ces monstres, le tua. On avait affaire aux membres d'une société secrète sanguinaire qui, connue jusqu'alors dans la région de l'Ogooué, s'avançait vers le sud. La terreur était universelle... Six ans après, quand je revins à Yumba... les « hommes-tigres » faisaient des leurs plus que jamais. Aucun doute n'était possible : plusieurs de ces assassins déguisés avaient été pris sur le fait, et exécutés. À la peau de léopard dont ils s'enveloppaient étaient attachées les pattes travaillées en forme de mitaines, et munies de pointes de fer et de lames de couteau en guise de griffes. C'est du moins ce qu'on racontait ⁵ ».

Chose curieuse, au Pérou, au XVI^e siècle, les Indiens connaissaient des sociétés secrètes du même genre. Leurs membres s'introduisaient la nuit dans les cases, et suçaient le sang de leurs victimes, dont elles disaient « manger l'âme ⁶ ».

Laissons de côté l'organisation de ces sociétés secrètes, qui n'est pas de notre sujet actuel. Ne reconnaît-on pas chez les hommes-léopards et les hommes-panthères la même « dualité » que chez les loups-garous et les hommes-tigres ? Sans doute, en général, la volonté de ceux-ci n'y est pour rien, et s'ils sont à la fois hommes et animaux, ce n'est pas leur faute. Tandis que les « léopards humains » semblent être volontairement ce qu'ils sont, et garder la conscience de leur nature humaine. Ils font plutôt figure de véritables criminels, ou du moins de malades atteints de folie dangereuse. Mais prenons garde, de notre point de vue d'Occidentaux, d'exagérer l'importance de cette différence. La dualité se manifeste, dans le cas du

¹ *Missions évangéliques*, 1917, II, p. 134.

² *Ibid.*, 1918, II, p. 223 (E. Bergeret).

³ *Ibid.*, 1922, I, p. 66-67 (Mlle Arnoux).

⁴ *Ibid.*, 1922, I, p. 136 (P. Galland).

⁵ PECHUËL-LOESCHE, *Die Loango-Expedition*, III, 2, p. 452.

⁶ P. J. de ARIRIAGA, *La Extirpacion de la idolatria en el Perú* (éd. de 1920), p. 39.

loup-garou, par l'existence simultanée, en deux endroits différents, de l'homme et de la bête. Mais elle peut n'être pas moins réelle, pour la mentalité primitive, dans ce qui nous semble à nous ne faire qu'un seul individu. On se rappelle ces êtres mythiques, qui sont à la fois hommes et animaux, non pas à la façon du loup-garou ou de l'homme-tigre, mais parce que, sous forme humaine, ils sont aussi des animaux, et sous forme animale, ils sont aussi des hommes, où bien ces hommes qui ont le pouvoir de prendre à leur gré une forme animale, comme les ours du conte eskimo cité plus haut. Si l'on réfléchit, d'autre part, que revêtir la peau d'un animal, c'est, à la lettre, le devenir, la conclusion s'impose. L'homme-léopard de la côte occidentale d'Afrique, quand il s'enveloppe d'une peau de léopard, n'est pas déguisé, comme on le dit, en cet animal. Il *est* véritablement un léopard, sans cesser d'être homme. Dès ce moment, il en a les instincts, la férocité et la « force surhumaine », qu'il perdra aussitôt, si on lui arrache cette enveloppe. Il est donc à la fois un et double, comme l'homme-léopard des Nagas, comme l'homme-tigre de la péninsule malaise. Et, par une conséquence naturelle, l'homme ne pourra pas rejeter la responsabilité de ce qu'aura fait l'animal.

III

[Retour à la table des matières](#)

Nous pouvons maintenant passer vite sur la faculté universellement attribuée aux sorciers de prendre et de quitter à leur gré une forme autre qu'humaine. Elle est présentée en termes différents, selon que les sociétés sont plus ou moins évoluées, ou selon les théories qui occupent, plus ou moins à leur insu, l'esprit des observateurs. On dira souvent, en langage animiste, que le sorcier envoie son âme dans le corps de la bête, qui exécute alors ce qu'il a résolu de faire. Ailleurs, le crocodile - ou le tigre, ou le lion, etc., - est le sorcier lui-même, sous la forme qu'il a jugé bon de prendre pour se débarrasser de sa victime. Où enfin le crocodile dans le fleuve, et le sorcier demeuré dans sa hutte, ne sont qu'un seul et même individu. Lorsqu'il s'agit de « primitifs », cette dernière façon de présenter les choses paraît être la meilleure, ou du moins, la moins mauvaise. Les autres traduisent plutôt un effort pour adapter leurs représentations à nos moyens d'expression, et aux exigences logiques qui s'y sont incorporées.

Bien qu'il ne soutienne pas notre thèse, le Dr Malinowski, dans son beau livre *Argonauts in the Western Pacific*, fait valoir des considérations qui me semblent être en sa faveur. Il analyse avec soin le dédoublement des sorcières qui, aux îles Trobriand, « ont le pouvoir de se rendre invisibles, et de voler dans l'air pendant la nuit. La croyance orthodoxe est qu'une femme qui est *yoyova* peut émettre un double, qui est invisible quand elle le veut, mais qui peut aussi se manifester sous la forme d'une roussette, d'un oiseau de nuit ou d'une luciole. On croit aussi que la *yoyova* produit à l'intérieur d'elle-même quelque chose qui a la forme d'un œuf ou d'une noix de coco encore verte. En fait, ce quelque chose est désigné sous le nom de *kapuwana*, qui veut dire petite noix de coco. Cette idée, dans l'esprit de l'indigène, reste vague, mal définie, indifférenciée. Tout effort pour tirer de lui une définition plus détaillée, par exemple en lui demandant si le *kapuwana* est un objet matériel ou non, ne ferait qu'introduire en contrebande dans sa croyance les catégories de notre pensée, qui n'appartiennent pas à la sienne. D'une façon ou d'une autre, le *kapuwana*, croit-on, est le quelque chose qui, pendant les vols nocturnes de la *yoyova*, quitte son corps et prend les diverses formes sous lesquelles la *mulukwansi* (sorcière en action) se manifeste.

« Une autre variante... est que les *yoyova* particulièrement expertes en leur art magique peuvent voler avec leur propre corps, et se transportent en personne à travers l'atmosphère.

« Mais on ne saurait jamais insister assez sur ce point, que toutes ces croyances ne peuvent pas être traitées comme des connaissances qui s'accordent entre elles. Elles se fondent l'une dans l'autre, et le même indigène a probablement plusieurs opinions logiquement incompatibles entre elles. Même leur vocabulaire ne doit pas être considéré comme impliquant des distinctions et des définitions rigoureuses. Par exemple, le mot *yoyova* s'applique à la femme comme nous la rencontrons dans son village, et le mot *mulukwansi* s'emploiera quand nous voyons quelque chose de suspect qui vole dans l'air. Mais il serait inexact de systématiser cet usage en une sorte de doctrine, et de dire : « Une femme est conçue comme se composant d'une personnalité vivante réelle, appelée *yoyova*, et d'un principe immatériel appelé *mulukwansi* qui, sous sa forme virtuelle, est le *kapuwana*. » Nous ferions ainsi à peu près comme les scolastiques du moyen âge dans leur façon de traiter la foi vivante des premiers siècles. L'indigène sent sa croyance, et il en a peur, plutôt qu'il ne se la formule clairement à lui-même ¹ ». Une croyance très analogue a été constatée par M. Seligmann, chez les Massim méridionaux ².

Un peu plus loin, le D^r Malinowski écrit : « Une formule magique exprime l'idée que le corps de la sorcière reste dans la maison, tandis qu'elle va elle-même accomplir son oeuvre abominable. Le magicien qui m'a donné cette formule y a ajouté le commentaire suivant : « La *yoyova* quitte son corps (littéralement : dépouille sa peau) ; elle se couche et s'endort, nous l'entendons ronfler. Son enveloppe (l'extérieur de son corps, sa peau), demeure dans sa maison, et elle-même s'envole. Sa jupe reste dans la maison, elle vole toute nue... Lorsque le jour paraît, elle se revêt de son corps et se couche dans sa hutte. »

« Voilà donc encore une variante de la croyance touchant la nature de la *mulukwansi*, à ajouter aux précédentes. Jusqu'ici, nous avons trouvé la croyance à une dissociation de la femme entre la partie d'elle-même qui reste, et celle qui vole. Ici, la personnalité réelle est placée dans la partie qui vole, tandis que ce qui reste n'est que l'« enveloppe ». Se représenter la *mulukwansi*, la partie qui vole, comme une émission (*sending*), serait donc inexact du point de vue de cette dernière croyance. D'une façon générale, des catégories telles qu'« agent », « émission », « soi réel », « émanation », etc., ne peuvent être appliquées aux croyances indigènes que comme de grossières approximations, et la définition exacte devrait être donnée dans les termes mêmes dont les indigènes se servent ³ ».

On ne saurait mieux dire. J'ai souvent insisté moi-même, comme fait ici le D^r Malinowski, sur la violence que notre logique et nos langues font aux représentations des primitifs. Je pense comme lui qu'en les exposant, et en les interprétant, il faut user de la plus grande prudence. Mais j'irais cependant un peu plus loin que lui. Nous ne sommes pas réduits à constater simplement que l'indigène sent sa croyance et ne se la formule pas. Si nous ne perdons jamais de vue que sa pensée est mystique, et qu'elle obéit sans résistance à la loi de participation, tout sans doute ne deviendra pas clair, mais on pourra rendre compte de beaucoup de confusions et de contradictions apparentes.

¹ D^r B. MALINOWSKI, *Argonauts in the Western Pacific*, p. 238-239.

² C. G. SELIGMANN, *The Melanesians of New-Guinea*, p. 640.

³ D^r B. MALINOWSKI, *ibid.*, p. 251-252.

Sur le point particulier, par exemple, des expéditions nocturnes des sorcières *yoyova*, le D^r Malinowski fait voir à merveille le vague et l'inconsistance des croyances indigènes. Est-ce la sorcière elle-même qui s'envole, ou son émanation ? Qu'est au juste la *mulukwansi* qui traverse les airs ? Qu'est-ce qui demeure et qui dort dans la hutte pendant l'expédition ? - Autant de questions qui ne comportent pas de réponse précise, comme le dit le D^r Malinowski. J'ajouterais qu'il vaut mieux ne pas s'y arrêter, puisque les indigènes ne le font pas. Il n'y a aucune raison, en effet, de les poser, quand on admet, comme eux, sans difficulté, la double existence et la bi-présence d'un même individu, dont nous avons déjà vu tant d'exemples. La sorcière est la *yoyova* endormie dans la hutte. Elle est aussi, en même temps, la *mulukwansi* qui vole dans l'air, et qui s'y manifeste sous forme de luciole ou d'étoile filante. Il n'y a donc pas lieu de demander laquelle des deux est vraiment la sorcière. Pour les indigènes, la question n'a pas de sens.

M. Junod a soulevé le même problème que le D^r Malinowski. « Quand les sorciers s'en vont à leurs nocturnes expéditions, l'indigène pense-t-il que leur individualité sort vraiment de leur enveloppe, ou bien qu'eux-mêmes quittent la hutte, tout entiers, avec leur moi habituel ?... Les Ba-souto disent : Le sorcier part tout entier, corps et âme... Les Thonga parlent autrement. Selon eux, le *noyi* (sorcier) n'est qu'une partie de la personnalité. Quand il s'envole, son « ombre » demeure, couché sur la natte. Mais ce n'est pas vraiment son corps qui reste là. Il le semble ainsi à ceux qui ne sont pas initiés et qui ne comprennent pas. Ce qui reste en réalité, c'est une bête féroce, celle avec qui le *noyi* a choisi de s'identifier. » (Ces expressions font bien ressortir l'identité de l'individu sous ses formes simultanées.)

« Ce fait me fut dévoilé par la confession saisissante que me fit un jour S. Gana, Nkuna très intelligent. Supposez, me dit-il, que mon père soit un *noyi*, et que moi je ne le sois pas. Je veux épouser une certaine jeune fille que j'aime. Mon père sait qu'elle est *noyi*, parce qu'ils se connaissent entre eux, et il me dit : « Ne fais pas cela ! Elle est *savante* ! Tu t'en repentiras ! Il me presse de renoncer à mon projet, et me prédit de grands malheurs. Je me marie tout de même. Une nuit, mon père entre dans ma case et me réveille. « Que t'avais-je dit ? Regarde ! Ta femme est partie. » Je regarde à sa place, et je vois qu'elle dort tranquillement. « Non, elle est ici. - Ce n'est pas elle ! Elle est loin ! Prends cette sagaie et frappe-la ! » - « Non, mon père, je n'ose pas. » - « Frappe, te dis-je ! » Il me met la sagaie dans la main, et me fit blesser violemment ma femme à la jambe. Un cri retentit, un cri de bête féroce. Et à la place de ma femme paraît une hyène, qui, effrayée, laisse échapper ses excréments, et se sauve de la case en hurlant ! Mon père me donne à avaler une poudre, qui me rendra capable de voir les *baloyi*, leurs procédés et leurs habitudes. Il me quitte - je suis tout tremblant de peur - et s'en va chez lui. À l'aube, j'entends un bruit comme celui du vent dans le feuillage, et tout d'un coup quelque chose tombe du haut de la case auprès de moi. C'est ma femme. Elle est couchée et elle dort, mais on voit une blessure sur sa jambe, celle que la hyène a reçue ¹ ».

Deux thèmes s'entremêlent dans cette histoire : celui de la femme-hyène, conçue sur le type de l'homme-tigre, le corps de la femme et celui de la hyène appartenant à la même personne, - et celui de la sorcière qui s'envole pendant la nuit, tandis qu'en apparence, dit l'indigène, elle continue à dormir dans la hutte. Si l'on exige de cet indigène qu'il précise : le véritable moi de la sorcière est-il ce qui s'envole, ou ce qui reste endormi dans la hutte ? Il ne saura que répondre, à supposer même qu'il comprenne la question. Étant données ses habitudes mentales, il admettait, sans y réfléchir, comme chose qui va de soi, que la sorcière est à la fois endormie dans sa hutte et partie au loin. Si on persiste à l'interroger, on peut lui

¹ H. A. JUNOD, *The life of a South-African tribe*, II, p. 463-464.

faire dire soit qu'elle est partie, soit qu'elle est restée, soit qu'elle s'est partagée, etc. Rien de plus aisé que d'obtenir de lui la réponse qu'il croit attendue par vous. Mais si l'on s'en tient au récit rapporté par M. Junod, la dualité d'existence de la sorcière en ressort avec évidence. Elle exclut les questions que nous nous posons.

IV

[Retour à la table des matières](#)

Il resterait à montrer que la « double existence » n'est pas le fait seulement des loups-garous, hommes-tigres, hommes-léopards, etc., et des sorciers des deux sexes, et que la mentalité primitive l'admet sans plus de façon quand il s'agit de personnes ordinaires. Mais cela ne ressort-il pas immédiatement de la croyance au tamaniu et au mauri que nous avons étudiée plus haut, et des représentations analogues rencontrées un peu partout, de la conception africaine, par exemple, signalée par miss Kingsley, d'une « âme de la brousse » (*bush soul*), c'est-à-dire d'une identité mystique de l'individu avec un animal dans la brousse, telle que l'animal meurt quand l'homme meurt, et que l'homme aussi cesse de vivre si l'animal périt ? Nous ne reviendrons pas sur des croyances si générales, sinon pour faire voir encore par un ou deux faits caractéristiques la dualité qu'elles impliquent.

« À l'île Pentecôte, écrit Rivers, un indigène dont l'animal était le requin, se mit en colère contre son fils qui avait refusé de lui faire rôtir une igname. Peu de temps après, le fils était en mer à la pêche des poissons volants ; il aperçut dans l'eau un gros requin qui tournait autour de sa barque en agitant l'eau, puis posa sa gueule sur le balancier et fit couler la barque. L'homme poussait des cris d'épouvante, et s'attendait à être dévoré. Il put cependant s'éloigner à la nage, pendant que son père, sous la forme du requin, menait la barque au rivage. Puis le père suspendit au-dessus de la porte de la maison la rame, la ligne, et le poisson que son fils avait pris. Celui-ci fut recueilli par des amis. Arrivé chez lui, il racontait son aventure à son père lorsque, levant les yeux, il vit ce qui était suspendu au-dessus de la porte. Alors son père lui dit que le requin c'était lui-même, et qu'il lui avait donné cette leçon pour lui apprendre à ne plus désobéir à l'avenir ¹ ».

On ne peut guère douter, dit Rivers en revenant plus loin sur cette histoire, à propos de l'identité de l'individu et de son *tamaniu*, que, au moment où le père punissait son fils, il ne fût à la fois homme et requin, bien que pour les yeux qui le voyaient il eût tantôt la forme d'un homme, tantôt celle d'un requin ². - Peut-être même, ajouterai-je, était-il en même temps homme dans sa maison et requin dans la mer. Cette dualité simultanée est évidente dans l'histoire suivante, recueillie par M. Talbot en Nigeria méridionale. « Il n'y a pas longtemps, un homme d'Usun Snyan affirma que sa femme, nommée Esiet Idung, lui avait dit que son âme la quittait quelquefois pour aller habiter le corps d'un poisson dans le fleuve Kwa Ibo. Un jour, elle accourut près de son mari en criant: « Je suis prise ! Je suis prise et je vais mourir ! Un « pêcheur a capturé mon âme dans son piège au bord du fleuve. Allez vite à l'endroit que je vais vous indiquer, et délivrez-moi avant qu'il soit trop tard ; car si l'homme arrive et tue mon double (*affinity*), il faut que je meure aussi. » Le mari court, arrive au piège, et rend la liberté aux poissons qui s'y trouvaient pris. Parmi eux on en remarqua un de

¹ W. H. R. RIVERS, *History of the Melanesian society*, I, p. 210.

² *Ibid.*, II, pp. 364-365.

grande taille, qui plongeait précipitamment dans le courant. De retour à la maison, on vit que la femme avait repris ses sens ¹ ». L' « âme » dont elle a parlé est sans aucun doute un double, c'est-à-dire un « second moi », qui en réalité ne fait qu'un avec le premier.

En Afrique occidentale française, M. Tauxier a relevé des représentations semblables. Chez les Mossi et les Foulbé, « quand on tue un caïman, on fait mourir par contrecoup quelqu'un dans le village ; quand on blesse un caïman, on blesse en même temps l'homme qui est attaché à lui par un lien subtil, invisible mais réel ² ». - Chez les Nounoumas, « l'esprit de tout individu humain est à la fois chez l'homme et chez le caïman. Quand le caïman meurt, l'homme meurt le jour après. Le caïman ressemble à la personne. Si le caïman perd un œil, l'homme perd un œil, et *vice versa*. Si le caïman perd une patte, l'homme devient boiteux. Les caïmans humains sont d'une petite espèce, et à Sapony chaque homme connaît le caïman qui lui correspond. Quand un caïman va mourir, il vient dans la soukhala de celui dont il représente l'esprit. On l'enveloppe alors d'un pagne blanc, on l'enterre à part, et on lui sacrifie des poulets. Puis l'homme dont l'esprit était dans ce caïman meurt à son tour. Les gens de Léo croient que quand on tue un crocodile dans le marigot, on tue aussi un homme dans le village. C'est que l'âme de chaque habitant du village est liée à celle d'un crocodile ³ ». - « La plupart des Kassoufras considèrent que le crocodile est leur âme, et que si on tue un caïman, l'homme qui lui correspond meurt aussitôt ⁴ ». Chez ces mêmes Kassoufras, « à Pou, ce sont les iguanes qui sont vénérées et respectées. Chaque iguane a, paraît-il, en elle, l'âme de telle personne du village. Aussi, si quelqu'un tue une iguane, c'est un homme qui meurt dans le village. Au commencement de 1909, un Mossi de passage ayant tué une iguane par inadvertance, le frère de mon interlocuteur (chef du village de Pou) en est mort ». Sous ces expressions animistes, la réalité du fait transparait. Cette « âme » qui habite un caïman ou une iguane, c'est le *bush soul* de miss Kingsley, c'est en un mot un double de l'individu, ou, plus exactement, l'individu lui-même sous une de ses deux formes.

Au dire de M. Nelson, chez les Eskimo du détroit de Bering, cette dualité de l'individu est représentée aux yeux d'une façon saisissante. « On croit qu'au temps jadis tous les êtres vivants avaient une double existence, et devenaient à volonté soit des hommes, soit des animaux sous la forme qu'ils présentent actuellement... Si un animal voulait prendre son apparence humaine, il levait son avant-bras ou son aile ou un autre membre correspondant, et repoussait en haut son museau ou son bec, comme si c'était un masque : l'animal devenait alors homme par sa forme et ses traits. On croit encore cela, et que beaucoup d'animaux possèdent cette faculté. La forme humaine qui apparaît ainsi est appelée *inua*. On suppose qu'elle représente la partie pensante de l'animal, et devient son ombre (*shade*) à sa mort.

« On attribue aux shamans la faculté de voir à travers le masque animal les traits humains qui sont derrière...

« Des masques peuvent aussi représenter des animaux totémiques : ceux qui les portent pendant les fêtes deviennent réellement, croit-on, l'animal représenté, ou du moins ils en possèdent alors l'essence spirituelle. Certains masques du bas Yukon et du territoire adjacent au Kuskokwim ont deux visages. Le museau de l'animal est disposé de manière à cacher la figure de l'*inua*, qui se trouve au-dessous de lui. Le masque extérieur est maintenu en place

¹ P. A. TALBOT, *Life in southern Nigeria*, p. 91.

² Louis TAUXIER, *Le noir du Yatenga*, p. 376.

³ Louis TAUXIER, *Le noir au Soudan*, p. 193.

⁴ *Ibid.*, p. 238.

par des chevilles qui permettent de le retirer vite à un certain moment de la cérémonie, pour symboliser la transformation (de l'animal en homme) ¹ ».

Dans une autre sorte de masques, du bas Kuskokwim, « la face intérieure est cachée par deux petits volets qui s'ouvrent au moment voulu de la cérémonie, pour indiquer que la métamorphose a lieu. Quand le masque représente un animal totémique, celui qui le porte n'a pas besoin de la seconde face, puisqu'il représente en personne l'ombre (*shade*) de l'animal totémique ». Expression remarquable: *shade* évidemment veut dire ici double, « second soi » ; l'animal et le porteur du masque à ce moment ne font qu'un, comme Nelson le dit lui-même en termes exprès. -Un peu plus loin, il parle d'un masque semi-humain, Semi-oiseau. « On disait que ce masque représentait *l'inua* de la grue. Il était l'œuvre d'un shaman. Celui-ci prétendait qu'un jour, se trouvant seul sur la tundra, il avait aperçu à quelque distance une grue des sables qui le regardait. Il s'en approcha : les plumes sur la poitrine de l'oiseau s'écartèrent, laissant voir la face de *l'inua* de l'oiseau, telle qu'il l'avait sculptée ensuite ² ». De tels passages en disent long sur les participations, sur les identités même, que les primitifs sentent se réaliser entre eux et les animaux que leurs masques figurent.

V

[Retour à la table des matières](#)

La « double existence » de l'individu n'est pas une propriété exclusive de l'espèce humaine. Pour les Maori, dit M. Elsdon Best, une forêt, un fleuve, une terre, une race animale ou végétale, un certain animal même, a son *mauri*, tout comme un homme ou un groupe humain. Dans les faits que nous venons de passer en revue, la consubstantialité entre l'homme et l'animal est telle qu'on ne saurait dire si c'est l'homme qui se double d'un animal, ou inversement. Voici maintenant une observation remarquable, où un animal a pour double un autre animal. « Des opérations et des êtres mystérieux auxquels croient les Eskimo, il en est peu qui soient bien clairs et nettement définis dans leur esprit. Ainsi, quoique Mamayauk et Guninana parlent couramment des « âmes » (*ta-tkok*), elles ne peuvent pas, quand on les presse, donner un exposé cohérent et logique de leur attributs. Mamayauk dit (il est probable que cette croyance vient de l'Alaska) que, dans le cas des loups et des arlu (*killer whale*), chacun d'eux, du moins pendant qu'il vit, a son double : c'est-à-dire chaque loup qui est sur la terre ferme a un *ta-tkok* dans la mer, qui est un arlu. Si le loup a de la peine à trouver à manger sur la terre, il s'en va à la mer chercher l'arlu qui est son double. Ici, le savoir de Mamayauk devient vague. Voilà tout ce qu'elle a entendu dire. Mais elle ne sait pas si le loup reste loup dans la mer, s'il se confond avec son double pour ne plus faire qu'un avec lui, ou s'il devient arlu, en sorte qu'il y ait désormais deux arlu, celui qui existait déjà dans la mer, et l'autre qui y a été poussé parla faim. — Guninana dit que les renseignements qui précèdent doivent être venus de l'ouest. Elle aussi sait que les arlu sont les *ta-tkok* des loups. Elle a toujours cru que c'est seulement à la mort d'un loup que son *ta-tkok* va à la mer, et devient un arlu. Toutefois, « maintenant que j'y pense », elle a entendu dire que les arlu chassent aussi

¹ E. W. NELSON, *The Eskimo about Bering strait*, E. B. XVIII, p. 394-395.

² *Ibid.*, p. 402. Cf. E. W. HAWKES, *The Labrador Eskimo*, *Geological Survey of Canada, Memoir* 91, p. 127.

les caribous ; donc évidemment, ils sont aussi une partie du temps sous la forme de loups... Elle n'a jamais entendu parler d'un loup qui, pressé par la faim, irait volontairement à la mer pour y devenir arlu... Toutes les deux, Mamayauk et Guninana, ont entendu dire que les baleines *bow-head* sont des *ta-koit* des bœufs musqués¹. — D'après un autre indigène, « les loups et les arlu sont *avariksut* (des morceaux du même bloc), c'est-à-dire, équivalents, pareils, égaux. Quand des loups meurent de faim sur terre, ils vont trouver leurs parents dans la mer, et se changent en arlu. De même, les arlu, lorsqu'ils ne peuvent trouver à manger dans la mer, vont à l'intérieur des terres, et deviennent loups. Ces loups, pour autant qu'il sache, ne se distinguent en rien des loups ordinaires² ».

Que les deux femmes eskimo ne puissent pas donner de précisions, nous ne devons pas en être surpris. Les indigènes qui ont renseigné le D^r Malinowski et M. Junod ne le pouvaient pas davantage, et ces deux observateurs disent avec raison qu'il ne fallait pas leur en demander. Mais les paroles de Mamayauk et de Guninana, bien que vagues, deviennent assez claires, quand on les rapproche d'autres témoignages analogues. *Ta-tkok* (âme) signifie « double », comme elles le remarquent elles-mêmes. Ce qu'elles décrivent, en termes sans doute rebelles à une traduction exacte, c'est la dualité d'existence d'un même animal. Le loup sur la terre ferme, et l'arlu qui lui correspond dans la mer, sont un seul et même être, tout comme l'homme et son caïman ou son iguane, en Afrique occidentale. Ce qu'il y a de particulier ici, c'est que les deux faces de l'individualité, si l'on peut s'expliquer ainsi, sont l'une et l'autre animales : de même, dans le cas des baleines qui sont les « âmes », c'est-à-dire les doubles des bœufs musqués. Mais M. Nelson dit expressément que les animaux ont des « âmes » (*shades*), et que les Eskimo croient qu'à peu près tous les attributs possédés par les âmes des hommes le sont aussi par celles des animaux³. Si les hommes ont des doubles de forme animale, il n'y a aucune raison pour que les animaux n'en aient pas aussi. D'autant que les primitifs ne voient souvent entre l'homme et l'animal qu'une différence tout extérieure, qui n'a guère d'importance.

Il faut aller encore plus loin. Même des objets selon nous inanimés peuvent — dans certaines circonstances ou par l'effet d'une opération magique — avoir, eux aussi, une « double existence » ou, à tout le moins, exister au même moment en deux endroits éloignés l'un de l'autre. Faute d'admettre cette bi-présence, on ne comprendra pas comment les indigènes se représentent certaines opérations magiques, banales pour eux. Par exemple, dans le détroit de Torrès, « le *maidelaig* (sorcier) prit la grande dent, de forme canine, de la mâchoire inférieure d'un crocodile, la teignit en rouge, en remplit le creux, à la base, de diverses sortes de plantes, et enfin la frota de haut en bas avec la graisse d'un cadavre humain en décomposition. Ensuite, il prit une longue corde en fibre de cocotier tressée, l'attacha par une extrémité à un arbre jeune et mince, et plaça la dent ainsi graissée dans la fourche de la première branche. Alors il dit à la dent : « Entre dans « cet homme !... Ne passe pas au-dessus de son corps, entre « dans son cœur. Y es-tu ? Vas-y ! » À ce moment, le sorcier tira le bout libre de la corde si violemment qu'elle « devint toute mince », comme si elle allait casser. Tout d'un coup il la lâcha, la corde sauta en arrière, le recul de l'arbre fit que la dent partit comme un trait — et l'homme mourut.

« Autre méthode, un peu différente. La dent est attachée au bout de la corde, elle-même attachée à un arbre. On tire la corde, et la dent file dans la direction de la victime, vers qui on

¹ V. STEFÀNSSON, The Stefànsson-Anderson Expedition, *American Museum of Natural History. Anthropological Papers*, XIV, p. 357.

² *Ibid.*, p. 319.

³ E. W. NELSON, *The Eskimo about Bering Strait*, B. B., XVIII, p. 423.

l'a « pointée ». Au même moment, une « dent spirituelle » (*spiritual tooth*) frappe la victime et entre dans son corps ¹ ».

Cette « dent spirituelle », c'est-à-dire cet « esprit de la dent », c'est son « âme » pour prendre l'expression commune, ou plus exactement son « double ». En d'autres termes, c'est la dent elle-même, en tant que, par la vertu de l'opération magique qu'elle a subie, elle est devenue capable de se trouver en même temps présente en deux endroits à la fois. Sous la forme de son double mystique, la dent, à dix lieues de l'endroit où le sorcier a agi sur elle, entre dans le corps de la victime. Elle y pénètre sans trouer la peau, sans laisser le moindre signe de son passage, et elle tue infailliblement.

Un indigène de Fidji a nettement exposé une idée semblable à l'administrateur de son district. « Les gens de Rewasau, un des villages Mboumbutho, étaient décimés par une mystérieuse épidémie, et, selon leur habitude, ils vinrent me trouver à ce sujet. Ils me dirent qu'un clan voisin, les Naiova, dont le totem était un petit serpent noir malfaisant, appelé *mbolo*, avait le mauvais œil, et leur avait jeté un sort. Par suite, leurs intestins étaient pleins de ces petits serpents noirs, qui les dévoraient et les faisaient mourir. Je fis une enquête serrée sur les symptômes, etc., et je pris beaucoup de notes. Voyant cela, leur truchement me dit : « Et maintenant, monsieur, après avoir fait toutes ces questions, vous allez envoyer, je suppose, le médecin du district, au premier décès qui surviendra, pour ouvrir le corps et chercher les serpents. Mais il n'en trouvera pas. Ce ne sont pas des serpents visibles et tangibles ; ce ne sont que des serpents spirituels ! » (*spiritual*) ² ».

Une croyance analogue est à la base d'un grand nombre de pratiques de magie noire. L'action à distance du maléfice, regardée par tous comme fatale, implique la « double existence », la bi-présence de l'objet matériel qui porte la mort. Sans cette représentation, l'effet produit resterait incompréhensible. Fondé sur elle, il paraît tout simple.

Parfois la magie peut être assez puissante pour produire elle-même l'être vivant qui exécutera l'œuvre du sorcier. En voici deux cas typiques, dans des sociétés fort éloignées l'une de l'autre. À l'île Kiwai, une « première » femme, négligée par son mari pour une rivale, veut se venger de lui. « Elle fit le modèle d'un crocodile, et le plaça dans le fleuve Maubo-tiri, en lui disant : « Sivaré va venir : tu « le prendras. Il n'y a pas d'autre homme par ici, il n'y « a que Sivaré ; tu le prendras. » Elle rentra chez elle, et s'assit pour guetter sur la vérandah. Sivaré se para de tous ses ornements de guerre, et saisissant ses armes, se dirigea vers un autre village. En passant le gué, il fut pris par le crocodile qui l'entraîna sous l'eau et l'enfonça au fond dans un trou ³. » — M. Nelson rapporte une histoire analogue. Une femme voit arriver son neveu en piteux état. « Quand elle le reconnut, elle écouta son récit avec des paroles de compassion, puis de colère contre les cruels habitants du village. Lorsqu'il eut fini, elle lui dit d'apporter un morceau de bois, ce qu'il fit. Ils en fabriquèrent une petite image d'un animal avec de longues dents, de grandes griffes acérées, et le teignirent en rouge sur les côtés et en blanc sur la gorge. Puis ils portèrent cette image sur le bord d'un ruisseau, et ils la mirent dans l'eau. La tante lui dit d'aller tuer tous les gens qu'elle pourrait trouver au village où avait été son neveu.

« L'image ne bougea pas. La vieille femme la retira de l'eau, et se mit à pleurer en laissant tomber ses larmes sur elle. Alors elle la replaça dans l'eau, en disant : « Va maintenant, et tue les méchants gens qui ont battu « mon garçon. » À ces mots, l'image flotta à travers le

¹ *The Cambridge Expedition to Torres straits*, V, p. 526.

² A. B. BREWSTER, *The hill tribes of Fiji*, p. 108.

³ G. LANDTMAN, *The folktales of the Kiwai Papuans*, p. 142.

ruisseau, et rampa jusqu'au haut de l'autre rive, où elle commença à grandir. Elle fut vite de grande taille. Elle devient un ours formidable, et il tue tous les habitants du village ¹. »

En général, le sorcier qui veut la mort de quelqu'un façonne une image. En opérant sur elle, il agit sur lui. L'image participe du modèle. En vertu de cette participation, elle en est une appartenance, elle est le modèle lui-même. Au contraire, dans les histoires qui viennent d'être citées, c'est l'image qui est l'original, et l'être vivant est cette image même, après qu'elle a subi l'action magique. C'est, en quelque sorte, un dédoublement inverse. L'ordre donné par l'épouse offensée à l'image du crocodile est exécuté par l'animal réel que devient cette image. De même, l'ours qui venge le mal fait à l'enfant est le « double » de l'image taillée par lui et par sa tante. Ces cas inverses permettent, semble-t-il, de pénétrer un peu mieux la nature du cas direct. Ils ne la rendent pas plus intelligible, mais ils ont l'avantage de nous la faire voir sous un autre angle. Ils montrent aussi combien la mentalité primitive est peu sensible à la différence que nous voyons entre les êtres animés et inanimés.

Ne serait-il pas beaucoup plus simple de dire : « Ces femmes, qui sont des sorcières, savent donner la vie, ou une âme, l'une au modèle du crocodile, l'autre à l'image de l'ours ? » - Il est vrai. Mais ce serait prêter notre langage, et qui pis est, nos représentations aux Papous et aux Eskimo. En nous astreignant, au contraire, à restituer les leurs du mieux que nous pouvons, — si obscures, si contradictoires même qu'elles paraissent — peut-être parvenons-nous à comprendre un peu mieux ce qui est dans leur esprit, quand nous leur prêtons les idées de double, d'image, de réplique, d'ombre, et même d' « âme » des êtres et des objets.

« J'ose dire, écrit le D^r Strong, que bien des Européens, en Papouasie, ont été intrigués par des récits comme les suivants, qui m'ont été faits à moi-même. Tatakou, sorcier notoire de l'île Yule, se trouve à Mou, au su de tout le monde. Néanmoins, on l'accuse d'un crime commis à Siria au même moment, bien que Siria soit à plusieurs milles de Mou. Pour moi, il était trop clair que Tatakou ne pouvait pas être à deux endroits à la fois. Mais il ne paraissait pas moins clair aux indigènes qu'il le pouvait.

« Un indigène du cap Nelson a une attaque à la station. On sait qu'il a un frère à Ioma, à plus de cent milles de là. Ce frère est accusé d'avoir causé l'attaque en lui jetant une pierre ; — on montre cette pierre, qui est toute semblable à des milliers d'autres dans le district. Pour moi, il était évident que le frère de Ioma ne pouvait pas avoir lancé la pierre de là-bas jusqu'ici. Il ne paraissait pas moins évident aux indigènes qu'il pouvait n'avoir pas quitté Ioma un seul instant, et cependant avoir lancé la pierre sur son frère au cap Nelson (pas nécessairement de Ioma) ². »

La solution de ces petites énigmes a été indiquée tout à l'heure. Il suffit de remarquer que les Papous du D^r Strong raisonnent comme leurs voisins, les Mélanésiens du détroit de Torrès. Ils se représentent le sorcier accomplissant ses opérations magiques à Ioma. Il y « pointe » la pierre contre son frère, qui est à cent milles de là, au cap Nelson. Au même moment, une « pierre spirituelle » — pendant de la « dent spirituelle » du détroit de Torrès — pénètre dans le corps de la victime. Elle y produit son effet meurtrier. Rien de plus simple, pour la mentalité primitive, que cette bi-présence mystique d'un objet. Quant à la pierre que les indigènes ont fait voir au D^r Strong, elle a sans doute été extraite du malade par un *medicine-man*. — En ce qui concerne le premier fait, les choses sont moins nettes, parce qu'on ne dit pas de quoi Tatakou est accusé. S'il s'agit d'un ensorcellement pareil à l'autre, la même explication vaut encore : Tatakou a « pointé » de loin une pierre, un os, ou une dent

¹ E. W. NELSON, *The Eskimo about Bering strait*, *E. B.*, XVIII, p. 485.

² *Annual Report. Papua*, 1921-1922, p. 25-26.

magique contre sa victime. D'autre part, l'idée que Tatakou a pu se trouver, en personne, à deux endroits en même temps, n'est pas pour troubler la pensée des indigènes. Ils sont tout disposés à admettre cette bi-présence quand ils se représentent l'individu et « son double » animal, son *tamaniu*. Elle ne leur paraît pas plus choquante lorsque c'est l'individu lui-même qui leur apparaît présent ici et là.

J'ai cité ailleurs le beau cas de croyance à la bi-présence rapporté par M. Grubb. Un Indien l'accuse de lui avoir volé des potirons dans son jardin, quoiqu'il sache fort bien qu'au moment de ce vol prétendu, le missionnaire se trouvait à plus de deux cents kilomètres de là. L'indigène a assisté à cette scène en rêve, et le fait que M. Grubb était ailleurs ce jour-là ne l'empêche pas d'y croire.

Selon Herbert Spencer, E. B. Tylor, et leurs nombreux disciples, les primitifs cherchent à s'expliquer comment ils peuvent tout en dormant dans leurs huttes, converser avec des personnes qui vivent très loin d'eux, et ils ont imaginé un double d'eux-mêmes, qui se transporte au loin pendant leur sommeil. Mais, cette idée d'un double de l'individu, à la fois distinct de lui et identique à lui, ils la possédaient déjà. Elle est inhérente à la façon dont ils se représentent l'individu, ses appartenances, son image, etc. Elle leur sert donc aussi dans le cas du rêve. Ils ne l'ont pas inventée exprès pour s'en rendre compte.

Voici même un témoignage où il est question du « double », non seulement de l'homme qui rêve, mais aussi de celui qui est vu dans le rêve. « On croit, chez les Angami, que les cauchemars sont causés par la visite de l'esprit (*wraith*) d'un ami endormi, qui est plus fort que celui du dormeur. On raconte l'histoire d'un homme qui avait continuellement d'affreux cauchemars, et qui se mit à dormir avec son *dao* (poignard) sous son oreiller. Quand le cauchemar survint, il essaya de le tuer avec son *dao*. En se levant pour le poursuivre, il vit un papillon qui s'envolait dans la maison de son ami. Le lendemain matin, celui-ci dit à des voisins qu'il avait eu pendant la nuit une frayeur horrible, qu'il avait rêvé qu'un homme cherchait à le tuer avec son *dao* ¹. »

Pareillement, quand les hommes sont au loin, à la chasse, en voyage sur terre ou sur mer, ou en expédition guerrière, leurs femmes sont tenues d'observer un certain nombre d'interdits. Elles doivent s'abstenir de certains aliments, de certaines occupations, de prendre part à des divertissements, etc. Cette coutume est très répandue. M. Kruyt, qui l'a rencontrée chez les Toradja's, l'explique de la façon suivante : « L'origine de ces prescriptions se trouve dans l'idée que le *tanoana* (âme) des guerriers qui sont absents corporellement, doit pouvoir revenir tout à coup (par exemple dans un rêve) à sa maison. En ce cas, il faut qu'il y trouve tout en ordre : il ne faut pas qu'il y aperçoive rien qui puisse lui causer une impression désagréable, ou qui l'inquiète. Le corps du guerrier subit le contrecoup de toutes les émotions de son âme, et l'homme pourrait être mis ainsi en état d'infériorité pour le combat ². » Laissons les expressions animistes dont se sert M. Kruyt, et que les Toradja's eux-mêmes ont sans doute été amenés à adopter. Il reste que, comme les autres primitifs qui observent ces interdits, les Toradja's admettent que les guerriers sont à la fois au loin, en campagne, et présents, au moins momentanément, à leur domicile, où leurs doubles, c'est-à-dire eux-mêmes, se rendent pendant leur sommeil.

¹ J. H. HUTTON, *The Angami Nagas*, p 246-247.

² A. C. KRUYT, *De Bare sprekende Toradja's*, I, p. 235.

VI

[Retour à la table des matières](#)

Sans doute convient-il d'interpréter de même certains interdits qui, surtout en Amérique du Sud, accompagnent souvent la couvade. Le père, pendant les premiers jours qui suivent la naissance de l'enfant, doit s'abstenir de tout effort musculaire, de tout travail pénible ; il ne doit pas manier d'armes ni d'outils, etc. M. Karsten reproduit la raison généralement donnée de ces tabous. « Le père avec son enfant nouveau-né ne fait, pour ainsi dire, qu'une seule personne : l'âme de l'enfant est intimement liée à celle de son père, et tout ce qui arrive au père pendant ces jours critiques est supposé affecter aussitôt son tendre enfant ¹. »

Cette explication, satisfaisante sans doute pour un certain nombre de pratiques, telles que la couvade proprement dite, ne suffit pas pour toutes. Par exemple, d'après un texte rapporté par le D^r W. E. Roth ², « il était défendu au père d'entreprendre aucun travail pénible ou, de chasser, parce que sa flèche pourrait frapper le petit enfant. S'il grimpeait le long d'un tronc d'arbre, il plaçait toujours deux petits bâtons, comme une sorte de pont, pour le petit esprit de l'enfant qui le suivait. S'il traversait un fleuve ou un ruisseau, une calebasse ou l'écorce d'un fruit servait à faciliter le passage de l'enfant... Si, par aventure, il rencontrait un jaguar, il ne fuyait pas de toute sa vitesse, mais il avançait courageusement contre la bête, car la vie de l'enfant en dépendait... Si cruellement qu'il fût mordu par quoi que ce fût, il ne devait se gratter que très prudemment, de peur de blesser l'enfant avec ses ongles ». Ces précisions impliquent de la façon la plus nette, non pas que le père et l'enfant sont tellement unis que ce qui arrive au premier retentit aussitôt sur le second, comme s'ils ne formaient qu'une personne, mais bien que l'enfant accompagne partout le père, et se trouve tout près de lui. Si le père grimpe à un arbre, l'enfant monte derrière : c'est pourquoi le père plante dans le tronc de l'arbre de petits bâtons pour l'aider à monter, de crainte qu'il ne tombe. Quand le père traverse un cours d'eau, à gué ou à la nage, comme l'enfant qui le suit court risque de se noyer, il lui prépare un petit esquif. S'il rencontre inopinément un jaguar, il ne se sauve pas comme il le ferait en toute autre occasion, car l'enfant ne peut pas s'enfuir aussi vite que lui, et le jaguar s'en emparerait. Bref, le père se conduit, en toutes circonstances, comme si le petit enfant était à ses côtés. Le fait qu'il ne le voit pas ne l'empêche pas de le croire présent. Et néanmoins, pendant tout ce temps, le bébé est couché dans son berceau auprès de sa mère.

Les mêmes faits ont été récemment observés par un missionnaire qui vit chez les Caraïbes. « Pendant la première semaine, le père restera chez lui, il ne fera aucun travail, car cela ferait du mal à l'enfant. La seconde semaine, il sortira pour aller dans la forêt, mais pas trop loin, autrement l'enfant serait trop fatigué. Si le sentier bifurque, il couvrira l'un des chemins, afin que l'enfant ne se trompe pas et ne s'égaré pas. Il ne s'approchera pas d'un ruisseau, de crainte que l'esprit de l'eau (*okoyumo*) ne s'empare de l'enfant. Et pourtant, pendant ces deux premières semaines, l'enfant est avec sa mère dans une petite chambre construite exprès pour cette occasion. Il n'est pas permis de l'en faire sortir. Le père même ne l'a pas encore vu ³. »

¹ R. KARSTEN, *Contributions to the sociology of the Indian tribes of Ecuador*, p. 61.

² W. E. ROTH, An introductory study of the arts, crafts and customs of the Guiana Indians, *E. B.*, XXXVIII, p. 696. Cf. W. E. ROTH, *E. B.*, XXX, p. 324.

³ W. AHLBRINCK, *Carib life and Nature*, *Reports of the XXIst Congress of Americanists*, p. 223.

Ainsi, pour ces Indiens, l'enfant se trouve à la fois avec le père dans les bois, et avec la mère dans sa hutte. Afin d'éviter ce qu'il y a là de choquant pour notre esprit, on dira que, tandis que l'enfant est couché près de sa mère, son « double » accompagne le père. Mais, dans la pensée des Indiens, l'enfant et son double ne sont qu'un seul et même individu, dont la présence simultanée en deux endroits n'a rien de plus surprenant que celle de l'homme qui rêve.

Les observateurs esquivent, en général, la difficulté en parlant de l' « âme » de l'enfant. M. Nordenskiöld écrit: «Les Indiens Gúarayú (Bolivie du Nord-Ouest) me dirent que lorsqu'un homme va à la chasse tout de suite après que sa femme a accouché, et qu'il tire, par exemple, un perroquet, il risque de tuer son enfant. Car, pendant les premiers jours de la vie de l'enfant, son âme suit son père ¹. » Et ailleurs: «Lorsqu'une femme Itonoma a mis un enfant au monde, elle lui lie les jambes avec une ficelle, afin de l'empêcher de courir derrière son père. Celui-ci, pendant les premiers jours après la naissance de l'enfant, doit éviter l'eau profonde en se baignant ; autrement, l'enfant pourrait se noyer. Il ne peut se laver qu'au bord de l'eau. Nous retrouvons ici la représentation, si répandue parmi les Indiens, que l'enfant, dans les premiers jours de sa vie, accompagne son père ². » L' « enfant », comme le dit fort bien M. Nordenskiöld dans ce passage, et non pas son « âme ». Je ne sais pas de quel mot se servent les Indiens, mais je doute qu'il soit exactement traduit par « âme ». Cette « âme » grimpe aux arbres. Elle risque de se noyer. Elle peut être mangée par une bête féroce. C'est un double, une réplique de l'enfant. C'est l'enfant lui-même, présent ici et là en même temps.

¹ E. NORDENSKIÖLD, *Indianerleben*, p. 207.

² E. NORDENSKIÖLD, *Forschungen und Abenteuer in Süd-Amerika*, p. 197.

CHAPITRE VI

L'IMMANENCE DU GROUPE DANS L'INDIVIDU

I

[Retour à la table des matières](#)

Les primitifs ne se représentent guère l'individu en lui-même. Un individu n'existe vraiment pour eux qu'en tant qu'il participe à son groupe ou à son espèce. Il nous faut donc maintenant faire voir comment cette participation, qui a été décrite aux chapitres second et troisième, apparaît dans la structure même de l'individu humain.

Nous trouverons profit à l'étudier dans les tribus de l'Australie centrale observées par Spencer et Gillen. Tout en faisant largement usage de leur célèbre ouvrage, nous suivrons cependant de préférence les données fournies par Strehlow, qui parlait la langue des Aranda et des Loritja, qui a vécu longtemps avec eux, et qui semble avoir pénétré plus avant dans leur intimité.

Nous y retrouvons d'abord des représentations et des croyances semblables à celles qui ont été analysées plus haut chez les indigènes des tribus de Victoria : même sorcellerie pratiquée sur les appartenances des individus, même crainte des esprits malfaisants qui ravissent et dévorent la graisse des reins, le cœur et le foie des hommes, et en particulier des petits enfants. Dans Strehlow, l'« âme » n'est pas identifiée avec la graisse des reins, car il dit que ces esprits ravissent, rôttissent et mangent cette graisse, le foie, *et* l'âme. Mais cette âme est toujours comprise dans la même énumération que le cœur, le foie, la graisse, etc. Elle est de même nature. Par exemple, les esprits malfaisants « s'approchent d'un homme, enroulent une corde autour de son âme, et l'emportent ¹ ». —D'autres, chez les Loritja, attaquent la nuit les hommes isolés, leur ouvrent le corps, et en enlèvent l'âme, le foie, le cœur et la graisse ².

¹ C. STRELOW, Die Aranda- und Loritja-Stämme in Zentral-Australien, *Veröffentlichungen aus dem städtischen Völker-Museum*, Frankfurt a. M. I, p. 12.

² *Ibid.*, 11, p. 5.

« Âme » désigne ici, sans aucun doute, comme chez les tribus de Victoria, un « principe vital », une appartenance, essentielle, mais semblable aux autres.

À côté de ces représentations, il s'en trouve d'autres qui expriment remarquablement la participation de l'individu à son groupe. Elles tiennent de très près aux croyances totémiques des Aranda et des Loritja, qu'il nous faut rappeler ici brièvement. À l'époque légendaire qui chez Spencer et Gillen porte le nom d'Alcheringa, vivaient des ancêtres mythiques appelés *altirangamitjina* (les éternels incréés, les dieux totémiques). Ils avaient, en général, la forme humaine. Toutefois, ils étaient doués de pouvoirs surhumains, et ils possédaient la propriété de produire les animaux dont ils portaient le nom... Ils pouvaient aussi à tout moment prendre la forme des animaux qu'ils produisaient. Beaucoup erraient ainsi sous la forme d'émou, de kangourou, d'aigle, etc. Dans les légendes, ils sont aussi désignés par leurs noms d'animaux. Chez chacun des dieux totémiques apparaissent les propriétés caractéristiques et les traits distinctifs de l'animal correspondant. Comme un kangourou véritable, le dieu totémique kangourou broute l'herbe, fuit devant qui le poursuit, creuse un trou dans la terre, etc. ¹.

Certains endroits déterminés où ces dieux totémiques ont vécu, où ils ont produit leurs animaux, leur « appartiennent ». Harassés de fatigue, après de longs voyages, ils finissent par se jeter à terre, et leurs corps se transforment là : partie en pierres, partie en morceaux de bois appelés *tjurunga* ².

Chez les Loritja, les arbres en qui se sont transformés les corps des ancêtres mythiques sont appelés *ngana ngamba* (qui a la forme d'un arbre). *Ngana* veut dire arbre, *ngamba*, pareil à. C'est-à-dire, écrit Strehlow, un tel arbre a bien la forme de l'arbre, mais il est proprement le corps *tjurunga* (caché, secret), d'un ancêtre mythique ³. Aux yeux d'un « primitif », comme on sait, l'essence mystique d'un être importe beaucoup plus que son apparence extérieure. Pour nous, un arbre ne saurait être représenté autrement que par l'ensemble de son tronc, de ses racines, de ses branches, de ses feuilles, etc., en un mot de tout ce qui, dans notre esprit, est évoqué par ce mot. Nous pouvons imaginer qu'il soit habité par une hamadryade ou un esprit ; mais, même alors, c'est toujours lui que nous voyons. Pour les Loritja, l'arbre qui a poussé à l'endroit où le dieu totémique a disparu dans la terre, est d'abord et avant tout ce dieu même. Il se présente, il est vrai, aux yeux sous l'aspect d'un arbre. Mais il aurait pu aussi bien prendre la forme d'un rocher, ou d'un buisson, comme ont fait d'autres ancêtres totémiques.

Cela étant, « dans ces rochers qui représentent les corps transformés des ancêtres, dans ces arbres, dans les branches de gui qui poussent sur eux, dans les étangs poissonneux et autres endroits semblables, vivent des germes d'enfants, des enfants encore à naître, appelés *ratapa*... Ces *ratapa* sont des garçons et des filles, parfaitement formés, de couleur rosée (comme les nouveau-nés australiens) ; ils ont un corps et une âme... Selon que *l'altirangamitjina* (ancêtre mythique), dont le corps transformé contient un *ratapa*, a été en rapport avec tel ou tel objet naturel, le *ratapa* est aussi dans le même rapport avec lui. Dans l'eucalyptus, en lequel s'est transformé le corps d'un ancêtre-kangourou, se tient un *ratapa*-kangourou ; de même dans un arbre qui représente le corps d'un ancêtre-opossum, se tient un *ratapa*-opossum ⁴.

¹ *Ibid.*, I, p. 15, note 2.

² *Ibid.*, I, p. 2-5.

³ *Ibid.*, II, p. 4.

⁴ *Ibid.*, II, p. 52.

« La conception peut se faire de trois façons différentes. Un *ratapa*... peut partir d'une branche de gui, d'une fente de rocher, etc., et entrer dans une femme qui passe à cet endroit. Ou bien l'ancêtre mythique lance vers une femme son *namatuna* (sorte de *tjurunga*), qui prend à l'intérieur du corps de la femme la forme d'un enfant. Ou enfin, cas beaucoup plus rare, l'*iningukua* (nom donné à l'ancêtre mythique d'un homme) peut lancer d'abord son *namatuna* vers la femme, et entrer ensuite lui-même en elle ...¹ ».

Sous ces différentes formes, la participation entre l'ancêtre et l'enfant qui naîtra est déjà évidente. Elle le devient encore davantage par les considérations suivantes. « Chaque individu appartient nécessairement à un totem déterminé, qu'il appelle son *ratapa* ; mais en outre, à tout individu est encore uni un autre totem, appelé *altjira* : c'est celui de sa mère, que tout indigène regarde comme un animal (ou une plante) lui appartenant... Bien que les enfants d'une même famille, d'une même mère, puissent appartenir à des totems (*ratapa*) différents, ils ont cependant tous en commun un autre totem (*altjira*), celui de leur mère : on peut le considérer comme leur dieu tutélaire qui leur assure la nourriture, de même que la mère, pendant les premières années, nourrit et protège ses enfants. Cet *altjira* apparaît en songe à l'indigène, et lui donne des avertissements. L'endroit où un indigène a été conçu, il l'appelle « mon endroit à moi » ; celui où sa mère l'a été, « l'endroit du totem qui est uni à moi »² ».

« En vertu de son union avec son *iningukua* (son ancêtre totémique), chaque individu appartient au même totem que celui-ci. Ce totem, animal ou plante, il le regarde comme son frère aîné. Il a le devoir de le traiter avec les plus grands égards... Il a aussi le devoir de veiller, comme l'ont fait en leur temps les ancêtres totématiques au cours de leurs pérégrinations, à la prospérité et à l'accroissement de son totem, par le moyen de certaines cérémonies³. »

Nous pouvons maintenant rechercher ce que représentent pour lui les objets sacrés appelés *tjurunga* (*churinga* de Spencer et Gillen). Le mot signifie : la chose secrète qui appartient (à quelqu'un). *Tju* est un mot hors d'usage qui veut dire : caché, secret ; *runga*, ce qui appartient, ce qui est à moi. *Tjurunga* peut d'abord être employé comme adjectif : par exemple, *retna tjurunga*, le nom secret. Mais il l'est plus fréquemment comme substantif. Il désigne alors les cérémonies cultuelles des Aranda : par exemple, *ilia tjurunga*, les cérémonies de l'é mou. En particulier, on appelle *tjurunga* certains objets de pierre ou de bois, oblongs, plus ou moins longs et épais, portant des dessins et des ornements, à qui l'on témoigne un respect religieux et les soins les plus attentifs⁴.

Selon Strehlow, « on croit qu'une union intime lie le *tjurunga* à l'ancêtre totémique, et à l'homme son descendant. Plus précisément, le *tjurunga* est regardé comme le corps à la fois de cet homme et de son ancêtre totémique. Il unit l'individu à son ancêtre totémique personnel, et lui garantit la protection de son *iningukua*, tandis que la perte du *tjurunga* attirerait sur lui sa vengeance. En outre, le *tjurunga* unit l'homme non seulement avec son ancêtre totémique, mais aussi avec son totem (animal, plante, etc.), et lui donne la possibilité de le faire prospérer et croître, comme ont fait jadis les ancêtres totématiques... Cette unité solidaire (je dirais : participation) de l'homme avec son ancêtre totémique et son totem s'exprime

¹ *Ibid.*, II, p. 55-56.

² *Ibid.*, II, p. 57.

³ *Ibid.*, II, pp. 58-59.

⁴ *Ibid.*, II, p. 75.

particulièrement quand se célèbrent les cérémonies du culte totémique. Si l'on ignore cette participation, il est tout à fait impossible de comprendre les chants exécutés au cours de ces cérémonies ¹ ».

Le *tjurunga* est donc un « double » de l'individu, c'est-à-dire l'individu lui-même. « Il est tout à fait clair que les Aranda — et cela est vrai aussi des Loritja, — ne conçoivent pas le *tjurunga* comme le siège de l'âme ou de la vie. J'ai posé aux indigènes des questions qui tendaient à cela, et toujours ils ont formellement rejeté cette façon de se le représenter. Le *tjurunga* n'a absolument rien à voir avec l' « âme » (celle qui est de même nature que le foie, le cœur, la graisse, etc.). La relation entre l'homme et son *tjurunga* s'exprime par cette phrase : « Nana *unta mburka nuna* : *ceci* (c'est-à-dire le *tjurunga*) toi corps tu es. » (Ceci est ton corps ²).

Tout homme a ainsi deux corps, l'un de chair et d'os, l'autre de pierre ou de bois. Cette dualité apparente n'exclut pas l'individualité, compatible, selon la mentalité primitive, avec le fait qu'un même être est présent à la fois en deux endroits différents.

Ce n'est pas tout. Outre ce *tjurunga* propre à l'individu, qui est regardé comme le second corps de l'homme, il y en a encore un autre, le *papa tjurunga*. Celui-ci représente son union magique avec son *iningukua*... Qu'il y ait une contradiction à regarder ces deux *tjurunga* comme l'autre corps d'un homme, les indigènes ne le voient pas, ou ne veulent pas le voir. L'éditeur de Strehlow, Leonhardi, renchérit ici sur lui. « Les croyances des Arunta et des Loritja relatives au *tjurunga*, dit-il, me paraissent impliquer encore bien d'autres contradictions, qui excluent toute théorie qui les comprenne toutes. » Il est vrai, du point de vue de notre logique. Mais ce qui est contradictoire pour nous ne l'est pas pour les Australiens. Ils ne sentent dans leurs croyances aucune incohérence ³.

Grâce à Strehlow, nous pouvons suivre les rapports de l'homme avec son *tjurunga* au cours de sa vie. « Dès qu'une femme sait qu'elle est grosse, c'est-à-dire qu'un *ratapa* est entré en elle, le grand-père (paternel ou maternel) de l'enfant à naître va découper, dans l'écorce d'un acacia (*mulga*), un petit *tjurunga* sur lequel il grave, avec une dent d'opossum, des signes qui rappellent l'ancêtre totémique de l'enfant et son totem. Il l'enduit d'ocre rouge, et il le place dans la grotte où sont conservés les autres *tjurunga*. Une fois né, l'enfant pleure sans cesse pour avoir son *tjurunga*. Afin de l'apaiser, le grand-père, accompagné de quelques autres hommes, va reprendre le *tjurunga* dans la grotte... Après la circoncision, on met dans la main du jeune homme, qui s'appelle désormais un *rukula*, un grand *bull-roarer*, nommé *nankara*. Ce *nankara* représente le corps mystique de son ancêtre totémique maternel, de son *altjira*, qui va désormais l'accompagner et le protéger. — Après la subincision, quand il porte le nom d'iliara, on lui met en mains un petit *bull-roarer*, dit *namatuna*, qui représente le corps de son ancêtre-iliara personnel, c'est-à-dire de son *iningukua*, qui dès lors l'accompagne de nouveau et le protège... Plus tard, quand il a l'âge d'homme fait, son grand-père le conduit à l'*arknanaua* où est conservé le *tjurunga* de son ancêtre totémique, et le lui fait voir, en ajoutant ces mots : « Voici ton corps, voici ton second moi (*iningukua*). Si tu transportes ce *tjurunga* ailleurs, des douleurs te frapperont ! »

¹ *Ibid.*, II, p. 76.

² *Ibid.*, II, p. 76-77.

³ *Ibid.* II, p. 77.

« Aussi longtemps que ce *tjurunga*, qui unit de façon mystérieuse l'ancêtre totémique avec l'individu, est bien gardé en sûreté, — ce dont l'*iningukua* s'assure dans ses promenades nocturnes, — la sécurité personnelle de l'individu est garantie. S'il est perdu ou détruit, la vie de l'homme est en danger ¹. » En d'autres termes, la participation entre eux équivaut à une consubstantialité. Les expressions mêmes dont le grand-père se sert le prouvent, bien que ce *tjurunga* soit en même temps l'*iningukua*, l'ancêtre totémique, qui joue à l'égard de l'individu le rôle de protecteur, prêt d'ailleurs à en prendre un contraire, si quoi que ce soit de fâcheux arrive au *tjurunga*. Ce même *iningukua* est aussi le « second moi » de l'individu.

« Lors des cérémonies totémiques, dit encore Strehlow, le totem, l'ancêtre totémique, et l'homme son descendant (celui qui le figure dans la cérémonie par sa décoration et son masque) apparaissent, dans les chants dits de *tjurunga*, comme un seul et même être. Il n'y a pas cependant d'incarnation, à proprement parler, de l'*altirangamitjina* dans le descendant qui le représente. Si l'on ne garde pas toujours présent à l'esprit que le totem, l'*altirangamitjina* et le *ratapa* ne font qu'un, la plupart des chants relatifs au *tjurunga* cessent d'être intelligibles ². »

Pour conclure, Strehlow résume ainsi lui-même les éléments essentiels de ces représentations très complexes. « Un *ratapa* est un petit enfant complètement formé, qui a un corps et une âme. Quand je l'ai désigné par le mot « germe d'enfant » (*Kinderkeim*), ç'a été faute d'un meilleur terme. Il ne faut pas prendre « germe » à la lettre ! Voici encore une fois tout le système des indigènes sur ce sujet :

« L'*altirangamitjina*, dans ses pérégrinations du temps jadis, célébra des cérémonies à divers endroits. Il y perdit ou il y laissa des *tjurunga* — en bois ou en pierre, *namatuna* ou *nankara*, peu importe, — qui peuvent dans la suite se transformer en *ratapa*, et entrer dans les femmes qui passent par là. Cependant, quand l'ancêtre totémique fut parvenu au terme de ses voyages, son corps se transforma en un rocher, ou un arbre, ou un *tjurunga*. De ce corps ainsi transformé, il ne peut sortir qu'un seul *ratapa*, que l'ancêtre lui-même accompagne et protège pendant sa vie. *Iningukua* n'est qu'un autre mot pour désigner L'*altirangamitjina* personnel d'un homme ³. »

Dans ces croyances des Aranda et des Loritja, on a vu reparaître des représentations dont nous avons déjà eu à parler : par exemple, ces ancêtres mythiques, hommes et animaux à la fois, qui prennent indifféremment les deux formes, et qui, sous l'une et l'autre, gardent leur nature mixte. L'identité consubstantielle de l'individu avec ses appartenances et avec son double s'y retrouve aussi. L'homme est son *tjurunga*. On le lui révèle solennellement : « Ce *tjurunga* est ton corps, il est toi-même, c'est ton autre moi. » Il y a même deux *tjurunga* qui font partie de l'individualité de l'Aranda et du Loritja. Par l'un comme par l'autre, il participe de son ancêtre totémique. Sans qu'il y ait réincarnation proprement dite, l'ancêtre revit en lui. Strehlow insiste sur ce point que l'individu, son ancêtre totémique, et son totem ne font qu'un.

Non seulement l'individu participe de son ancêtre totémique, avec qui, sous un certain aspect, il s'identifie : il trouve aussi en lui un protecteur. L'*iningukua* l'accompagne sa vie durant, l'avertit des dangers qui le menacent, et l'aide à y échapper. C'est une sorte d'esprit

¹ *Ibid.*, II, p. 80-81.

² *Ibid.*, III, p. 6.

³ *Ibid.*, III, p. 7, note 1.

tutélaire ou d'ange gardien. Mais, dira-t-on peut-être, puisque l'individu et son *iningukua* ne font qu'un, il est donc lui-même son propre protecteur ? — Oui, car la participation n'implique pas ici que les deux êtres soient absolument confondus. Sans doute l'individu, sous un certain aspect, est *l'iningukua*. Mais, d'un autre point de vue, cet *iningukua* se distingue de lui. Il lui préexistait, et il ne mourra pas avec lui. L'individu participe donc ainsi d'un être qui sans doute est en lui, est lui-même, le fait ce qu'il est, mais qui en même temps le dépasse, qui par certains de ses caractères diffère de lui, et le tient sous sa dépendance. Il se sent sous la protection de son *altirangamitjina*, ou *iningukua*, de son *Tjurunga*, et il ne se considère comme en sécurité que lorsqu'il a son appui. Que cette protection cesse, il est en danger. Si le protecteur est irrité, l'individu se croit perdu.

Cette dernière représentation n'est pas nécessairement liée à l'organisation totémique que l'on observe chez les Aranda et les Loritja. Elle se rencontre aussi, sous des formes variées, dans des sociétés dont les institutions sont différentes. Quelles que soient celles-ci, il est rare que l'individu ne croit pas à la présence en lui-même, comme élément essentiel de sa personne, d'un être dont il dépend, quoiqu'il en participe, et de qui il doit attendre secours et protection.

II

[Retour à la table des matières](#)

En Afrique occidentale, à la Côte-de-l'Or, « le noir est arrivé à cette conclusion, qu'il a une seconde individualité, un esprit qui habite en lui. Il l'appelle *kra*... Le *kra* a existé avant la naissance de l'homme, probablement en qualité de *kra* d'une longue suite d'individus, et, après sa mort, il poursuivra de même une carrière indépendante, soit qu'il entre dans le corps d'un enfant nouveau-né, ou dans celui d'un animal, soit qu'il erre ici et là sous forme de *sis*, c'est-à-dire de *kra* sans domicile... Le *kra* peut à volonté quitter le corps qu'il habite et y revenir. En général, il ne le quitte que pendant le sommeil, et les incidents qui se produisent en rêve, l'indigène croit que ce sont les aventures du *kra* pendant cette absence. Le *srahman*, ou ombre de l'homme (*ghost-man*), commence sa carrière au moment où l'homme corporel finit la sienne : il continue simplement, dans le pays des morts, ou monde des ombres (*ghosts*), l'existence que l'homme corporel menait jusque-là sur la terre. Il y a donc, en un sens, trois individualités : 1° L'homme; 2° L'esprit (*spirit*) qui habite en lui ou *kra*; 3° Le *srahman*, ou ombre (*ghost*), du mort — bien qu'en un autre sens ce dernier ne soit que la persistance du premier sous forme d'ombre ¹ ».

Le major Ellis se préoccupe des confusions possibles entre le *kra* et ce que nous appelons « âme ». « Le *kra* n'est pas l'âme... Chacun des *kra* a habité en beaucoup d'hommes, et il habitera probablement encore en beaucoup d'autres. Sous certains aspects, le *kra* ressemble à un ange gardien; mais il est plus que cela. Il est intimement uni à l'homme : la preuve en est que celui-ci, à son réveil, se souvient de ce qui est arrivé au *kra* pendant la nuit quand il a quitté le corps. Il ressent même physiquement les suites des actes de son *kra*. Lorsqu'un noir se réveille avec une sensation de raideur, et mal reposé, ou souffrant dans ses membres de

¹ A. B. ELLIS, *The ewe-speaking peoples*, p. 15-16.

rhumatisme musculaire, il ne manque jamais d'expliquer ces symptômes par le fait que son *kra* a été engagé dans une lutte avec un autre, ou qu'il a fait un travail très fatigant. De plus, si un homme en voit d'autres en rêve, il croit que son *kra* a rencontré les leurs. On pense donc que le *kra* a l'apparence extérieure de l'homme dont il habite le corps. Ainsi, le *kra* est plus qu'un simple locataire ou qu'un ange gardien. Il a la forme et la figure de l'homme en qui il se trouve... l'esprit et le corps de celui-ci sont affectés tous les deux par les conséquences des actes du *kra* et les enregistrent ¹. » Bien qu'à certains points de vue l'homme et son *kra* soient des êtres distincts, sous un autre aspect, ils n'en forment qu'un, et ils se fondent dans l'individualité de la personne vivante.

« Quand le *kra* quitte le corps humain où il habite, l'homme n'éprouve aucune malaise physique. Le *kra* s'en va, quand l'homme dort, sans que celui-ci s'en aperçoive. S'il le quitte à l'état de veille, l'homme n'est averti de son départ que parce qu'il éternue ou qu'il bâille. Au contraire, si l'âme (*soul*), le véhicule de l'existence individuelle de la personne, quitte le corps, celui-ci tombe aussitôt dans un état inanimé : il est froid, il n'a plus de pouls, et apparemment plus de vie. Parfois, bien que rarement, l'âme revient ; alors ce n'était qu'un évanouissement ou une perte de connaissance. Le plus souvent elle ne reparaît pas : l'homme est mort ². »

Le *kra* reçoit les hommages de « son » homme. « L'indigène Ewe offre à l'esprit qui habite en lui un culte et des sacrifices comme on le fait à la Côte-de-l'Or. Dans les deux cas, l'anniversaire de la naissance de l'homme est le jour consacré au *kra*. Ce jour est inauguré par le sacrifice d'un mouton ou d'un poulet, selon la fortune de l'adorateur. Ensuite, celui-ci se lave de la tête aux pieds, et se revêt d'une étoffe blanche ³. »

Mêmes représentations chez les tribus voisines. « Les populations qui parlent la langue *tshi* ont le mot *kra* pour désigner l'esprit (*spirit*) d'un homme vivant, ou, pour mieux dire, un esprit qui habite ordinairement chez un homme vivant, et qui s'attend à ce que des sacrifices lui soient offerts en échange de sa protection. Ainsi, exactement comme on croit qu'un esprit habite certains objets inanimés et tangibles, on admet aussi qu'un esprit habite à l'intérieur du corps de l'homme, et qu'il est pareillement distinct de l'homme lui-même. Ce mot, *kra*, quoique traduit généralement par « âme » (*soul*), ne correspond pas du tout à l'idée européenne de l'âme. Car ce qui continue à exister dans un autre monde après la mort, c'est l'homme lui-même à l'état d'ombre (*ghost, shadow*), et non le *kra*. Celui-ci est plutôt un ange gardien, qui vit à l'intérieur de l'homme, et qui se sépare de lui quand il meurt ⁴. » — Comme chez les Éwe, on croit chez les Tshi que le *kra* quitte le corps de l'homme pendant la nuit, et qu'au réveil le dormeur se rappelle les aventures du *kra* pendant son absence. « Si l'homme se sent raide ou souffrant, c'est parce que son *kra* s'est battu avec d'autres, ou s'est trop fatigué. » Chez eux aussi, « l'anniversaire de naissance d'un homme est le jour consacré à son *kra*. Si l'homme est riche, il tue un mouton ; un poulet, s'il est pauvre, et il prépare un banquet. Il se rase la tête, et s'abstient de tout travail. Dans la matinée, il va se laver. Muni d'un œuf et d'un peu de fibre qui lui sert d'éponge, il se tient debout devant laalebasse ou le récipient où se trouve l'eau, et il parle à son *kra*. En échange du culte qu'il va lui rendre, en ce jour consacré, il lui demande aide et assistance... Parfois des hommes appartenant aux classes

¹ *Ibid.*, p. 20-21.

² *Ibid.*, p. 106-107.

³ *Ibid.*, p. 105.

⁴ A. B. ELLIS, *The Ishi-speaking peoples*, p. 149.

supérieures, des rois ou des chefs, consacrent à leur *kra* le jour de la semaine où ils sont nés¹ ».

D'autres témoignages confirment celui d'Ellis. Ainsi, dans les tribus Ga, qui se placent géographiquement entre les Tshi et les Ewe, « c'est quelque chose de singulier que l'*okra*. Si l'on pose directement une question à ce sujet à un nègre Ga, il dira après avoir un peu réfléchi : « Mon *okra* n'est-il pas mon *susuma* ? c'est-à-dire mon « âme » (*Seele*). Mais que ce même homme échappe tout juste à la mort ou à quelque autre grand danger, il dira : « Si mon *okra* n'avait pas tenu bon pour moi, sûrement je ne m'en serais pas tiré. » Ou, au contraire, s'il lui arrive un malheur : « Mon *okra* s'est détourné de moi. » On voit donc que, dans la pensée des nègres Ga, chaque individu, outre l'âme qui est en lui (*susuma*), a en outre un ange gardien (*okra*) qui l'accompagne jour et nuit — avec cette particularité que tous ceux qui sont nés le même jour de la semaine appellent leur *okra* du même nom, correspondant à ce jour... À l'*okra*, inspirateur de toutes les bonnes pensées et qui aide à les mettre en œuvre, s'oppose le *gbeshi* ou *okrabri*, c'est-à-dire l'*okra* noir. Celui-ci entraîne l'homme à toutes sortes de fautes, et il le poursuit alors jour et nuit, comme la mauvaise conscience... On ne sacrifie pas à l'*okrabri*² ». Cette même croyance a été observée par Ellis chez les tribus Ga³. Peut-être trahit-elle une influence musulmane.

M. Perregaux a rapporté en substance les mêmes faits. Sous les termes qu'il emploie, il est aisé de les reconnaître, et c'est en même temps un exemple de la confusion qu'introduisent les mots « âme », et « esprit », appliqués à des représentations qui n'y correspondent pas du tout. « Les Tshi croient que l'âme d'un homme existe avant sa naissance, et peut avoir été l'âme ou l'esprit d'un de ses parents décédés. » Ici, il s'agit évidemment du *kra*. « Si elle obtient de Dieu la permission de revenir sur la terre, elle reçoit en même temps son ordre de marche ; son destin est fixé d'avance. » Peut-être est-ce là encore une trace d'influence musulmane. « C'est de cette idée qu'est né le nom d'*okra* qui signifie : envoyé en commission (avec ordre précis)... Pendant la vie de l'individu, l'*okra* est considéré, soit comme son âme ou son esprit (en conséquence on l'appellera *sunsum* ou *honhom*), soit comme un être distinct de lui, qui le protège, le suit, lui donne de bons ou de mauvais conseils, fait prospérer ses entreprises ou le néglige et le méprise. Dans ce dernier cas, l'*okra* est appelé *okrabiri*, c'est-à-dire âme noire...

« Les Tshi rendent un culte à leur *okra* ; ils lui offrent des sacrifices pour se le rendre favorable... Un Tshi échappe-t-il par miracle à la mort, il s'écriera : « Si mon âme ne m'avait pas fidèlement suivi et gardé, je ne m'en serais pas tiré à si bon compte. » Joue-t-il au contraire de malheur, il se plaindra en ces termes : « O malheur ! mon « âme m'a abandonné !⁴ » Si nous ne connaissions par ailleurs la distinction nette que les indigènes établissent entre l'*okra* et le *susuma* ou *sumsum*, serait-il possible de la tirer de ce passage ?

¹ *Ibid.*, p. 156.

² H. BOHNER, *Im Lande des Fetishes*, p. 99 (note).

³ A. B. ELLIS, *The Yoruba-speaking peoples*, p. 125-127.

⁴ E. PERREGAUX, *Chez les Achanti*, *Bulletin de la Société de Géographie de Neuchâtel*, XVII, 1906, p. 266-268.

III

[Retour à la table des matières](#)

Tout compte tenu de la différence considérable des institutions, l'analogie de ces représentations des noirs de la Côte-de-l'Or avec celles des Australiens, sur certains points, est manifeste. Ici encore, l'individu participe d'un être qui ne se confond pas entièrement avec lui, qui lui préexistait, qui se séparera de lui à la mort, et qui cependant, pendant sa vie, est plus que lié à lui. Il lui est consubstantiel, il fait partie de sa personne. Ici encore, l'indigène rend un culte à cet élément de lui-même qui dépasse son individualité, et il en espère secours et protection. Mais rien ne semble indiquer que cet élément rattache l'individu à ses ancêtres, comme fait *l'iningukua* ou le *tjurunga*. À s'en tenir aux observations que nous avons citées, il semble qu'un *kra* quelconque entre dans un homme quelconque. La série des hommes habités tour à tour par un même *kra* serait arbitraire, ou du moins indéterminée, dans l'esprit des indigènes.

Or il n'est guère admissible qu'ils se représentent les choses ainsi. Pour la mentalité primitive, il n'y a pas de hasard. Si un certain *kra*, et non pas un autre, vient se loger dans un corps humain à sa naissance, et va faire partie de l'individu, *être*, sous un certain aspect, cet individu jusqu'à sa mort, il faut une raison mystique, une participation qui rende compte de ce fait. Le *kra* d'un homme ne peut pas être quelconque. Ne serait-il pas, au contraire, bien qu'Ellis et les autres observateurs n'en aient rien dit, l'expression vivante de la solidarité de l'individu avec son groupe : famille, clan, ou *Sippe* ?

Le beau livre du capitaine Rattray sur les Achanti a apporté à cette question une réponse décisive. Il a révélé et élucidé la notion de *ntoro*, qui avait échappé à peu près à ses devanciers. Sans doute, le capitaine Rattray en dira-t-il davantage dans l'ouvrage sur la religion des Achanti qu'il nous fait espérer. Dès à présent, il nous permet de reconnaître dans le *ntoro* les caractères essentiels du *kra*, et d'en discerner en même temps la nature proprement ancestrale.

Le *ntoro*, principe qui se trouve dans chaque individu, est défini par M. Rattray de la façon suivante. « C'est le *ntoro* de l'homme qui, en se mêlant au *mogya* de la femme forme l'enfant, et précisément de même que la femme lui transmet son *mogya* ou son sang, l'homme lui transmet son *ntoro*. Ainsi chaque individu des deux sexes a en lui deux éléments distincts : le *mogya* ou sang, et le *ntoro* ou esprit... Le *ntoro* se propage en ligne masculine aussi longtemps qu'il y a des mâles, mais il est immédiatement perdu, dès qu'on arrive à la ligne féminine ¹. »

Qu'est-ce donc au juste que ce *ntoro* ? La meilleure traduction, dit M. Rattray, est « esprit » (*spirit*). On pourrait presque l'appeler « esprit familial ». (On reconnaît là l'« ange gardien » des auteurs plus anciens, mais ici il est formellement dit que chaque individu reçoit le sien de ses ancêtres mâles.) M. Rattray ajoute : « Il semble que *ntoro* est parfois employé comme synonyme de *sunsum*, cet élément spirituel, dans l'homme et dans la femme, de qui dépend, non pas la vie, c'est-à-dire le souffle, car il s'agirait alors de *l'okra* ou *kra* (on voit

¹ Captain R. S. RATTRAY, *Ashanti*, p. 36-37.

que M. Rattray ne prend pas les mots dans le même sens que ses prédécesseurs) ; — mais cette force, ce magnétisme personnel, ce caractère, cette personnalité, puissance, âme, appelez-la comme vous voudrez, qui donne la santé, la richesse, le pouvoir, le succès dans les entreprises, en un mot tout ce qui fait que la vie vaut la peine d'être vécue... Pourtant on a vu que *ntoro* est quelquefois aussi employé pour « semence » ¹.

De ce dernier point de vue les faits suivants s'expliquent. « Quand une femme se marie, elle considère comme siens tous les tabous du *ntoro* de son mari, tout en continuant à observer ceux qui lui sont imposés par son *ntoro* personnel ; mais la réciproque n'est pas vraie. En outre, la femme n'observe les tabous du *ntoro* de son mari qu'aussi longtemps qu'elle est d'âge à avoir des enfants, et qu'elle vit conjugalement avec lui : nouvelle preuve de la croyance que c'est le *ntoro* du mari qui est agissant dans la procréation des enfants qui peuvent naître de cette union. De même, en cas d'adultère, le crime est beaucoup plus grave s'il est commis avec une femme déjà enceinte, car on admet que la rencontre des deux *ntoro* cause la mort de l'enfant dans le sein de sa mère. Mais si, par aventure, l'amant est du même *ntoro* que le mari, le crime est beaucoup moins sérieux : les deux *ntoro* n'en sont réellement qu'un seul, sont le même « esprit ». Par conséquent, il n'y a pas à craindre de suites fatales pour l'enfant à naître ². »

« L'élément *ntoro*, ajoute M. Rattray un peu plus loin, semble souvent être uni à l'eau, ou à un liquide comme la salive.... mais j'indiquerai seulement ici très rapidement que, lorsque l'on donne à un enfant son nom, par exemple celui de son grand-père, on conduit le bébé chez lui le huitième jour, et il crache dans la bouche de son petit-enfant, pour fortifier l'esprit qui est déjà là, et qui naturellement est déjà son propre *ntoro*, qui s'est transmis à l'enfant par l'intermédiaire du fils du grand-père (non pas de sa fille, car le grand-père maternel ne peut pas être du même *ntoro* que les enfants de sa fille). La loi est absolue : il n'y a qu'une personne du même *ntoro* qui puisse accomplir ce rite ³. »

Ainsi, le *ntoro* est un principe commun à tout un groupe qui a le même totem, le même jour sacré, etc. Tout en étant un « esprit », il a en même temps une réalité physique, présente chez chacun des membres de ce groupe, et qui les lie entre eux. M. Rattray nous montre là les indigènes se mouvant sans difficulté parmi des participations qui nous troublent. Nous ne pouvons pas, dans un objet, en saisir *indistinctement* la réalité matérielle et les qualités immatérielles. Si le *ntoro* est vraiment le liquide séminal, ou la salive de l'homme, quelles que soient par ailleurs ses vertus mystiques, ce sont ces caractères physiques qui s'imposent d'abord à notre esprit. C'est par eux que nous nous le définissons. Les vertus mystiques ne viennent qu'ensuite, et nous admettons qu'elles existent sans comprendre comment ces liquides les possèdent. Il nous est impossible ici, selon l'expression d'Aristote, de [...]. Pour nous, des concepts qui n'ont rien de commun, loin de se fondre, se repoussent et s'excluent. Mais la mentalité achanti n'est pas soumise aux mêmes exigences. Elle a d'autres habitudes. L'aspect physique sous lequel elle perçoit le *ntoro* ne l'empêche pas d'en sentir en même temps les vertus mystiques. Comme celles-ci surtout lui importent, elles dominent dans sa représentation. Elle voit le *ntoro* se transmettant comme esprit du père au fils, et se communiquant, par le véhicule de la semence, à tous ceux qui participent de ce principe ou esprit.

¹ *Ibid.*, p. 45-46.

² *Ibid.*, p. 50. C'est là une des raisons pour lesquelles, dans tant de sociétés, la femme peut être l'épouse, « virtuelle » des frères de son mari. Quand celui-ci leur permet de faire valoir leur droit, il n'y a aucun danger de ce fait, en cas de grossesse déjà commencée.

³ *Ibid.*, p. 54.

En cette circonstance comme en tant d'autres, il nous est difficile, peut-être impossible, de lui tenir compagnie. Nous voyons seulement le chemin où elle s'engage, et où nous ne savons pas marcher.

« Quand une personne meurt, son *ntoro* n'accompagne pas l'ombre du mort (*saman*) dans le monde des esprits. On pense qu'il demeure dans le nôtre, pour veiller sur les personnes du même *ntoro* qui sont encore en vie, et, à ce que je crois, pour être réincarné éventuellement.

« Ce *ntoro* désincarné, dans le cas d'un homme, par exemple, s'occupera des enfants du mort. Cela n'a pas lieu, s'il s'agit d'une femme ; car ses enfants ne sont pas de son *ntoro*, mais de celui de son mari. Son *ntoro*, dans ce cas, ne veillera pas sur ses enfants, mais — avec beaucoup d'autres, — sur ses frères et sœurs du même père qu'elle-même¹. » Il a donc un rôle protecteur analogue à celui que nous avons vu attribuer au *kra*. Mais M. Rattray montre ce rôle du *ntoro* persistant après la mort de l'homme ou de la femme, et sa protection s'étendant aux membres du groupe familial, et à eux seulement.

IV

[Retour à la table des matières](#)

Des représentations analogues sont courantes chez les Bantou. Nous n'y insisterons pas. M. Edwin W. Smith les a très heureusement résumées dans le passage suivant : « Un homme du nom de Mungalo vous dira qu'il est son propre grand-père, Mungalo, revenu à la vie. En même temps, il vous dira que Mungalo est son génie, son ange gardien. En d'autres termes, le génie tutélaire d'un homme est l'esprit réincarné qui se trouve en lui, la partie souveraine de son âme, en lui et cependant hors de lui, l'entourant, le guidant, de sa naissance à sa mort. C'est là une conception très subtile, qui n'est pas sans beauté ni sans prix. Les Ba-ila appellent leur génie leur « homonyme ». Quand un membre de la tribu a l'idée d'aller à la chasse, il se lève de bonne heure, et il fait une offrande de farine à son génie, en lui adressant cette prière : « Mon homonyme, allons ensemble à la chasse. Amène le gibier près de moi, et écarte de moi tout danger. Donne-moi de la viande aujourd'hui, ô chasseur !² »

Nous examinerons plus loin comment les Bantou conçoivent la réincarnation. Ce que nous retenons ici, c'est cet «élément » de l'individu, pour conserver le mot du capitaine Rattray, qui fait partie de lui-même, et qui en même temps lui est extérieur et supérieur, qui sous un certain aspect ne se distingue pas de sa personne, et à qui il offre des prières et un culte. Sous d'autres formes, plus ou moins variées, on le rencontre sous toutes les latitudes. C'est le *nagual* de l'Amérique centrale, « l'âme » des Indiens de la Nouvelle-France, décrite par les pères jésuites, l'ange gardien (*guardian spirit, personal my god*) de beaucoup de tribus de l'Amérique du Nord, le *nyarong* des Malais, le « totem personnel » des tribus australiennes, etc. Ces représentations pourraient se disposer le long d'une échelle, dont les degrés seraient

¹ *Ibid.*, p. 53.

² Edwin W. SMITH, *The religion of the lower races*, p. 36-37. Cf. SMITH and DALE, *The ila-speaking peoples of northern Rhodesia*, II, p. 40-42.

à peu près tous occupés. À l'une des extrémités, cet « élément » de l'individu lui serait lié de la façon la plus intime, jusqu'à s'identifier presque complètement avec lui. À l'autre bout de l'échelle, la participation entre eux serait assez lâche, et le « génie » vivrait d'une vie à peu près indépendante. Les formes intermédiaires seraient celles que nous trouvons le plus souvent décrites, sous divers noms. Malheureusement, les observations dont nous disposons sont souvent vagues, confuses, et inutilisables. Lorsque à l'ignorance de l'Européen s'ajoute celle de l'indigène qui l'informe, et qu'aucun des deux ne possède bien la langue de l'autre, comment démêler quel est l'objet réel des représentations, et en quoi consiste au juste l'âme, le totem, individuel ou non, le génie protecteur, l'ange gardien, etc., dont on nous parle ? Il faut souhaiter qu'à l'avenir l'attention des observateurs se porte sur les précautions qu'ils doivent prendre quand il s'agit de pareils sujets. Il est indispensable de ne s'adresser qu'à des informateurs indigènes bien au courant des traditions et des cérémonies de leur groupe, de s'assurer leur entière sincérité en gagnant leur sympathie et leur confiance, et enfin de recueillir leurs témoignages dans leur propre langage, avant de se risquer à une traduction qui ne peut pas être exacte, puisque les mots et les tournures indigènes, le plus souvent, n'ont pas d'équivalents satisfaisants dans nos langues.

V

[Retour à la table des matières](#)

À nos yeux, un individu, si complexe qu'il soit, a pour caractère primordial et essentiel d'être un. S'il ne l'était pas, ce ne serait plus un individu, ce serait un composé de plusieurs. Mais, chez le primitif, le sentiment vif interne de sa personne ne s'accompagne pas ainsi d'un concept rigoureux de l'individualité une. Non seulement les frontières de celle-ci demeurent vagues et imprécises, puisque les appartenances de l'individu sont lui, puisque son double, son image, son reflet sont encore lui. Il y a plus : le *tjurunga* de l'Australien, le *kra* de l'Ewe, le *ntoro* de l'Achanti, l'*homonyme* des Ba-ila, etc., sans se confondre entièrement avec l'individu, ne se distingue pas non plus de lui. À défaut de cet élément qui fonde l'individualité en l'unissant aux ancêtres de qui elle provient, elle ne pourrait pas exister. L'individu n'est lui-même qu'à la condition d'être en même temps autre que lui-même. Sous ce nouvel aspect, loin d'être un, comme nous le concevons, il est encore un et plusieurs à la fois. Il est donc, pour ainsi dire, un véritable « lieu de participations ».

Cette différence si profonde entre les représentations des primitifs et les nôtres a cependant échappé à presque tous les observateurs. Souvent même elle est regardée comme une ressemblance, en particulier par des missionnaires, tant catholiques que protestants. Il faut dire que l'attitude des indigènes, loin de les mettre en garde contre cette méprise, les y encourage plutôt. En effet, quand les missionnaires expliquent que l'homme corporel et visible n'est pas tout, et qu'en dépit de la mort et de la décomposition du corps, il continue à vivre, les indigènes s'empressent de leur répondre : « C'est aussi ce que nous pensons ! » Quand ils enseignent que la nature de l'homme est double, les indigènes approuvent aussitôt : « C'est ce que nous avons toujours cru ! »

Sous cet accord apparent, missionnaires et indigènes ont des pensées en réalité très différentes. Dans l'esprit des blancs, il s'agit d'un *dualisme*, dans celui des indigènes, d'une *dualité*. Le missionnaire croit à la distinction de deux substances, l'une corporelle et péris-

sable, l'autre spirituelle et immortelle. Unies dans cette vie, elles composent l'individu actuel ; la mort les sépare, en libérant la substance spirituelle ou âme, qui est l'individu véritable. Mais rien n'est plus étranger à la mentalité primitive que cette opposition de deux substances, dont les attributs seraient antagonistes. Elle sent, au contraire, tous les êtres comme homogènes. Aucun n'est pure matière, encore moins pur esprit. Tous sont des corps ou ont des corps, et tous possèdent, à des degrés divers, les propriétés mystiques que nous reconnaissons aux seuls esprits. Là donc où les missionnaires voient deux substances hétérogènes temporairement unies, les indigènes ne se représentent rien de tel.

Néanmoins, quand le missionnaire affirme que la nature de l'homme est double, ils donnent leur assentiment, et ils peuvent le faire en toute sincérité. Car, autant l'idée d'un *dualisme* de substances leur est inconnue, autant celle de la *dualité* de l'individu leur est familière. Ils croient à l'identité de l'homme avec son image, son ombre, son double : tamaniu, *atai*, *mauri*, *hau*, etc., et à sa participation intime avec son *tjurunga*, *kra*, *ntoro*, etc. Rien ne les empêche donc de faire preuve de leur complaisance ordinaire, de ne pas contredire l'étranger, et même de lui donner poliment raison. Le quiproquo s'est ensuite confirmé et aggravé par l'usage commode, mais trompeur, que les blancs ont fait du mot « âme » pour exprimer des idées indigènes fort éloignées de ce qu'est l'âme pour nous.

La « dualité » de l'individu, dans les représentations des primitifs, semble revêtir deux formes, et l'on peut se demander s'il ne conviendrait pas de les étudier chacune à part. Tantôt l'individu comprend ce que nous jugeons être deux êtres distincts, bien que pour la mentalité primitive ils n'en fassent qu'un : tels sont le loup-garou, l'homme-léopard, le sorcier-crocodile, etc. Tantôt la dualité est en fait une bi-présence. Le même individu se trouve, au même moment, en deux endroits à la fois. On se rappelle l'Indien qui croit que M. Grubb a volé des potirons dans son jardin, bien qu'il fût à plus de deux cents kilomètres de là, ou encore les *baloyi* de M. Junod, les sorcières yoyova du Dr Malinowski, qui vont au loin tuer et manger leurs victimes, tout en demeurant couchés et endormis dans leur maison. Dans tous les faits de ce second genre, il s'agit moins, semble-t-il, d'une dualité que de la présence simultanée du même individu en deux endroits différents.

Pourtant, cette distinction, à l'examiner de plus près, est plus apparente que réelle, et nous n'avons pas cru nécessaire de nous y arrêter. Plus précisément, elle ne se formule que dans notre esprit. La mentalité primitive l'ignore. Car, d'une part, là où nous croyons apercevoir une dualité véritable, c'est-à-dire deux êtres distincts qu'une participation intime unit en un seul, elle voit et sent cette unité *d'abord*, et elle n'attache pas la même importance que nous au fait que les deux êtres — l'homme et le léopard par exemple — occupent des places différentes dans l'espace. Ainsi, ce que nous appelons dualité est déjà pour elle une bi-présence, puisque d'emblée, dans l'homme et dans le léopard, elle appréhende le même être. Inversement, ce qui nous apparaît comme une simple bi-présence est aussi pour elle une dualité. Si l'on dit de l'homme qui rêve que son « double » est allé au loin, et qu'il revient quand le dormeur se réveille, elle n'y fera pas d'objection. Elle admettra que la sorcière qui s'est envolée loin de sa hutte et la femme qui est restée dans son lit semblent être deux personnes. À ses yeux cette dualité, même réelle, n'empêche pas l'unité foncière de l'individu. Cette indistinction de l'un et du deux, ou même de l'un et du plusieurs, est une gêne intolérable pour notre esprit. Au moment même où il fait effort pour l'accepter, instinctivement il la repousse, ou bien il tente de la résoudre pour se la rendre intelligible. Celui des primitifs, au contraire, l'admet telle quelle, et s'y complaît. Elle est impliquée dans leurs représentations des vivants. Nous allons la retrouver à la base de leurs représentations des morts.

DEUXIÈME PARTIE

[Retour à la table des matières](#)

CHAPITRE VII

LA VIE ET LA MORT DE L'INDIVIDU

I

[Retour à la table des matières](#)

Avant d'examiner comment les primitifs se représentent l'individualité du mort, il ne sera pas inutile de considérer brièvement ce que sont pour eux les états successifs du vivant. Ils voient comme nous le nouveau-né devenir peu à peu un enfant, un adolescent, un adulte, et enfin un vieillard, dont les forces déclinent jusqu'au jour où la vie l'abandonne, si auparavant un accident ne l'a pas emporté. Mais ils n'ont pas, comme on sait, l'idée de fonction physiologique, ni celle de processus organique. L'épanouissement de l'être adulte n'est pas pour eux le point d'arrivée d'une évolution qui a duré de longues années. Ils sont plutôt portés à admettre des transformations brusques. Ils attribueront ces changements, comme les fonctions elles-mêmes, à la présence ou à l'absence de principes mystiques, qui sont, eux aussi, des êtres complets.

Le tout petit enfant ne compte pas. « Quand j'établissais ma statistique, dit un administrateur de la Nouvelle-Guinée anglaise, j'avais beaucoup de peine à obtenir le chiffre exact de la famille de chaque indigène : le père omettant régulièrement de compter le bébé, parce qu'il ne travaillait pas au jardin avec les autres ¹. » Le motif ainsi invoqué n'est probablement pas le vrai, ou du moins n'est pas le seul. On a signalé le même fait dans un grand nombre de sociétés, où l'on en a donné la raison véritable : le tout petit enfant ne fait pas encore partie du groupe social. Or, comme l'individu n'existe vraiment pour le groupe que s'il y appartient, le petit enfant, à la lettre, n'est pas encore tout à fait né. Quand un certain temps se sera écoulé depuis l'accouchement, et surtout quand auront été accomplis certains rites qui agrégeront l'enfant à son groupe, il aura achevé de naître. C'est ce que M. Junod a décrit avec beaucoup de précision dans le premier chapitre de *Life in a Southern-African tribe*.

De même, le P. Van Wing dit : « Un nouveau-né n'est pas un *nuana*, un enfant, il n'est encore qu'un *kimpiatu*. Il lui manque un nom pour être *nuana* complet. *Kimpiatu* signifie

¹ *Annual Report. Papua*, 1911, p. 93.

chenille ou chrysalide ¹. » Et plus loin : « Le nom, dans la conception des Bampangu, doit s'ajouter aux trois éléments dont se compose l'enfant quand il vient au monde, c'est-à-dire le corps, l'âme et le double de l'âme ; ces trois éléments ne font encore qu'un *kimpiatu*, une chrysalide ; le nom ajouté en fait un *nuana muntu*, un enfant de l'homme. Le nom n'est donc pas une simple étiquette. Élément constituant de la personnalité, il en est un symbole caractéristique et individualisant ². » Nous verrons tout à l'heure ce qui signifie cette imposition du nom, qui a souvent une grande importance. Par exemple, chez les Kayans de Bornéo, Furness remarque, presque dans les mêmes termes que le P. Van Wing : « Recevoir un nom est réellement le point de départ de la vie. Donner à l'enfant son nom est probablement le plus sérieux devoir des parents, qui doit être accompli avec des cérémonies convenables à leur rang. Cette cérémonie de l'imposition du nom est si indispensable, que dans l'énumération d'une famille, l'enfant qui n'a pas de nom n'est pas compté. Si un enfant meurt avant cette cérémonie, la mère, chez les Kayans et les Kenyah, ne le pleurera pas plus que s'il eût été mort-né. Il en est ainsi même si l'enfant a vécu jusque près d'un an ³. »

En Afrique équatoriale anglaise, « si l'enfant meurt avant d'avoir été porté hors de la maison, c'est-à-dire avant six jours, on ne prend pas le deuil. La famille ne se rase pas la tête, et on ne présente pas d'offrande à l'esprit de l'enfant ⁴ ». De même, chez les Achanti, « le bébé, pendant les huit jours qui suivent sa naissance, est à peine considéré comme un être humain ; on le regarde comme n'étant peut-être qu'un « revenant-enfant » (*ghost-child*), qui vient du monde des esprits, et qui a l'intention d'y retourner tout de suite. S'il meurt avant le huitième jour, il en était sûrement ainsi. Parfois on fouette le petit corps, et on le met dans un pot avec de l'herbe coupante ; on l'enterre près des latrines des femmes. Les parents mettent leurs habits de fête... Tout cela pour faire honte au petit revenant-nouveau-né, qui a eu l'audace de descendre en ce monde, et pour lui ôter l'envie d'y revenir sous cette forme, en mettant en danger la vie de sa mère ⁵ ». — À Madagascar, « l'enfant avait été baigné selon toutes les règles (le huitième jour). Il semble que cette opération avait comme servi à le faire vraiment entrer au nombre des membres de la société. Jusque-là, c'était comme une sorte d'être sacré presque hybride, à demi humain et à demi divin. Il lui avait fallu un certain temps pour se fixer définitivement sur la terre. Ce qui semble bien l'indiquer, c'est la singulière interdiction faite de bouger quoi que ce soit dans la chambre, et parfois même dans la maison entière où avait eu lieu la naissance, tant que l'enfant n'a pas fait sa première sortie. Déranger un objet de sa place eût comme rompu un des liens en train de se former entre la terre et le nouveau-né ⁶ ».

Au Gabon, la naissance n'est pas non plus achevée avant un certain temps. « Les parents n'éprouvent aucune hâte à baptiser leur progéniture, si je peux m'exprimer ainsi ; et bien des fois, j'ai entendu dire d'un enfant né depuis quelques jours : il n'a pas encore de nom, il est trop petit ⁷. » — Chez les Bambara, « la chute du cordon ombilical marque la fin de cette réclusion. Au Kaarta, le cordon recueilli est placé dans un petit sachet que l'on attache au cou de l'enfant... C'est seulement après la chute du cordon ombilical que l'enfant est tenu pour définitivement né ⁸ ». — Enfin, en Afrique orientale, chez les Akamba, « le quatrième jour,

¹ R. P. VAN WING, *Éludes Bakongo*, p. 254.

² *Ibid.*, p. 296-297.

³ FURNESS, *The home life Borneo head-hunters*, p. 18.

⁴ D. MACDONALD, *Africana*, I, p. 114.

⁵ Captain R. S. RATTRAY, *Ashanti*, p. 54 (note).

⁶ G. MONDAIN, *Raketaka*, « Publications de la Faculté des Lettres d'Alger » LXI (1925), p. 49.

⁷ G. Le TESTU, *Coutumes Bapounou*, p. 30.

⁸ Ch. MONTEIL, *Les Bambara du Ségou et du Kaarta*, p. 211.

le père suspend d'habitude au cou de l'enfant un collier, consistant en l'une de ces belles chaînes de fer que fabriquent les Akamba... Aussitôt qu'elle a été mise au cou de l'enfant, il devient un être humain véritable. Auparavant, on le considère comme en rapport plus ou moins intime avec le monde des esprits, d'où il est venu, et on l'appelle kiimiu (comparez iimiu qui veut dire parent mort, esprit). Pour que l'enfant nouveau-né soit reconnu comme un membre réel de la tribu, il ne suffit pas qu'il soit né, et qu'il reçoive un nom, ce qui est ordinairement, dans les sociétés primitives, la cérémonie par laquelle l'individu nouveau est accepté comme partie intégrante de la tribu ¹ ».

Les mêmes représentations se trouvent aussi ailleurs qu'en Afrique. Deux exemples suffiront sans doute. Au nord-est de l'Inde, chez les Lhota Nagas, « pendant six jours après l'accouchement, si c'est un garçon, ou cinq jours, dans le cas d'une fille... on considère que l'enfant, en un certain sens, est encore en train de naître. La coutume, presque tout récemment, était de regarder une femme qui mourait dans cet intervalle comme morte en couches, et d'abandonner la maison avec tout ce qu'elle contenait ² ». — Chez les Araucans, « la double cérémonie (de deuil) ne se pratiquait pas avec les cadavres des tout petits ou des enfants en bas âge ; leur mort était un fait infra-social, qui laissait le groupe indifférent ³ ».

Infra-social : le mot est à peu près repris par un observateur récent en Nouvelle-Guinée anglaise (Mailu). « Presque tous les événements dans la vie du village sont pour ses habitants des occasions de festoyer... Chose étrange, la naissance d'un enfant semble être comptée pour une chose strictement individuelle et privée, comme si elle ne regardait aucunement la communauté : pas de présents, pas de fête, pas de distribution de noix de coco ⁴. »

Selon cette croyance si répandue, le nouveau-né n'est donc qu'à moitié né. Il appartient encore, au moins en partie, au monde des esprits. C'est là une des raisons qui font que l'infanticide, quand il s'agit de l'enfant à peine venu au monde, soit fréquent dans ces sociétés. Il n'y révolte pas les sentiments que nous considérons comme naturels ⁵. « Je ne sais comment concilier cette pratique avec ce que l'on dit communément, que l'amour de ses enfants est imprimé dans le cœur de l'homme et dans ceux des animaux : ces barbares nous donnent à entendre que cet amour n'est pas inné ⁶. » Mais, à leurs yeux, supprimer un nouveau-né, ce n'est pas causer sa mort, puisqu'il ne vit pas encore réellement. Seules de telles représentations peuvent expliquer l'acte étrange d'un noble Fidjien que rapporte le missionnaire Williams. « Tokanaua fut tué en 1844, dans la dernière guerre de Mbua, laissant un fils et une fille en bas âge, qui n'avaient d'autre ressource que d'être recueillis par des parents, puisque leur mère fut étranglée, et enterrée avec son mari. Les orphelins furent menés chez le frère aîné de Tokanaua, qui trouva des nourrices pour le bébé. Cet arrangement, toutefois, cessa de lui plaire, et sa femme ayant accouché sur ces entrefaites, il s'entendit avec elle pour tuer leur enfant, afin que celle qu'ils avaient adoptée prît sa place, et fût élevée par la jeune mère ⁷. »

Cette solution extraordinaire de la difficulté paraît tout à fait raisonnable à l'esprit de Fidjien. L'enfant de son frère est aussi la sienne : entre frères, les enfants sont communs. Celle-là, qui a quelques mois, appartient déjà en quelque mesure à la famille et à la tribu. Le

¹ G. LINDBLOM, *The Akamba*, p. 34.

² J. P. MILLS, *The Lhota Nagas*, p. 146.

³ T. GUEVARA, *Psicologia del pueblo araucano*, p. 267.

⁴ W. J. V. SAVILLE, *In unknown New-Guinea*, p. 95.

⁵ Cf. *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, p. 403-406.

⁶ F. de AZARA, *Geografia fisica y esferica del Paraguay* (éd. Schuller), p. 393-394.

⁷ Th. WILLIAMS, *Fiji and the Fijians*, I, p. 131.

nouveau-né ne les intéresse pas encore. C'est un simple candidat à la vie. Ne vaut-il pas mieux l'ajourner que de risquer la mort d'un enfant déjà complètement vivant ?

II

[Retour à la table des matières](#)

Au bout d'un temps plus ou moins long, le nouveau-né est transformé en un être humain définitif. Des cérémonies ont lieu, diverses selon les sociétés. En général, la plus importante consiste à donner un nom à l'enfant, ou, comme il est dit souvent, à « découvrir » quel est son nom, c'est-à-dire quel est le membre de la famille qui revit en lui. On comprend ainsi que, selon l'expression du P. Van Wing, le nom ne soit pas une « simple étiquette », mais bien un élément constituant de la personne, et « individualisant ». Compter au nombre des humains ne peut signifier, pour la mentalité primitive, qu'être membre du groupe social. Comment ce nouveau-né, qui ne l'est pas encore, pourra-t-il le devenir ? Il n'en a pas le pouvoir à lui seul. La vertu mystique nécessaire lui manque. Il l'acquiert au moment où on lui donne le nom d'un ancêtre. Celui-ci, qui d'une certaine façon revit en lui, était, et, bien que mort, est encore membre de ce groupe. En d'autres termes, l'imposition du nom intègre le nouveau-né à son groupe, mais par l'intermédiaire de l'ancêtre, c'est-à-dire de façon indirecte.

Par suite, ni la vie ni la mort d'un enfant, même après qu'il a reçu son nom, n'ont l'importance et les conséquences de celles d'un adulte. Sans doute, il appartient déjà au groupe, mais il n'y tient pas une place entière. Il est en état de « minorité », parce que son intégration au groupe n'est encore que médiate et partielle.

À un moment donné — en général quand les signes de la puberté se manifestent, — le rôle de l'intermédiaire se termine. L'adolescent va devenir, par lui-même, un membre complet et effectif du groupe social, un de ses éléments constitutifs. Pour que cette transformation s'accomplisse, il ne faut rien de moins qu'une refonte de tout son être. Ce sera l'effet de l'initiation. À la présence en lui de l'ancêtre qui l'a jusqu'alors relié au groupe, et qui s'efface, une autre va se substituer. Ainsi s'explique l'importance capitale, pour le groupe comme pour les individus, des cérémonies d'initiation : si elles n'étaient pas célébrées, la société cesserait de vivre, faute de membres qualifiés. On voit aussi pourquoi les novices sont toujours censés mourir au cours de ces cérémonies, et renaître à la fin. Le sens de ce symbolisme n'est pas douteux. Pour que le jeune individu puisse être pleinement intégré au clan, à la tribu, il faut, premièrement, qu'il cesse d'y appartenir d'une façon médiate et indirecte. Or, la mentalité primitive ne voit pas de transition qui permette de passer simplement d'un de ces états à l'autre. Pour entrer dans le second, il est nécessaire d'être sorti du premier. Séparés des leurs pendant des semaines et même pendant des mois, soumis à des épreuves prolongées et parfois terribles, les novices mourront donc, mais pour renaître presque aussitôt, membres désormais complets, on dirait presque membres « titulaires » de la tribu, par la vertu des cérémonies qui en ont fixé en eux l'essence mystique. Le groupe se perpétue désormais par eux, comme ils existent par lui.

Pour les mêmes raisons, un non-initié ne compte pas dans la tribu. À peine est-il considéré comme vivant. « L'initiation est tellement indispensable, qu'une personne qui ne l'a pas subie ne sera jamais regardée que comme un enfant, si âgée qu'elle puisse être. Elle ne pourra pas

hériter. Elle ne trouvera personne qui veuille d'elle comme gendre. Elle sera l'objet du mépris universel, et tournée en ridicule aussi bien par les femmes que par les hommes ¹. » — « La différence qui existe en Europe entre les adultes et les mineurs, les grands et les petits, les riches et les pauvres, n'est rien à côté de celle qui existe au Kikuyu entre les circoncis et les incirconcis. Ce sont, dirait-on, des individus d'espèce différente, avec des mœurs et des lois spéciales. Tandis que le premier jouit sans mesure de tous les droits attachés à la personnalité humaine, l'autre ne semble qu'un être sans volonté, sans droits, sans position sociale, passible de tous les mauvais traitements, n'ayant comme sauvegarde que la lointaine protection de son père... L'incirconcis, le *kahéé* n'est pas un homme, *ti mundu* ; c'est un être nul, dont on aime les petits services, mais dont on ne parle pas, qu'on ne compte pour rien dans la société... Il ne peut posséder, ni être soldat, etc. ² » En effet, ce non-initié n'a pas passé par la transformation qui était nécessaire pour faire de lui un membre effectif du groupe social. Peut-être même la participation qui lui permettait d'en faire partie indirectement, comme enfant, a-t-elle cessé. Peut-être l'ancêtre présent en lui s'est-il retiré à un certain moment. N'étant plus intégré au groupe d'aucune façon, ni médiate ni immédiate, il n'est rien. C'est un « être nul », faute d'avoir subi les épreuves qui, selon l'expression d'un observateur australien, « changent en homme un jeune garçon ³ ».

Pour un changement qui paraît si simple et si naturel — et qui le serait en effet, aux yeux des primitifs comme aux nôtres, si l'on ne considérait que la vie physique, mais ce n'est pas de cette vie qu'il s'agit, — le jeune garçon a dû retourner à l'état de nouveau-né. Il a donc fallu simuler une mort, puis une naissance. On a fait croire aux mères que leurs enfants cessent vraiment de vivre, que dans les camps, d'où on leur défend de sortir, et dont aucun profane ne peut approcher, des esprits les ont enlevés, massacrés, engloutis, etc. — puis que la vie leur est rendue. Ils ne reprennent pas seulement connaissance, comme au sortir d'une longue syncope. Ce sont, dans toute la force du terme, des nouveau-nés. Les moments successifs des cérémonies rappellent souvent ceux d'une naissance véritable, et les premiers jours, qui la suivent. Cette période correspond point pour point à celle qui suit la venue de l'enfant au monde. Souvent même, quand les initiés rentrent dans la maison de leurs parents, ils font semblant d'être pareils à de petits bébés, à qui il faut tout apprendre : ils ne savent ni parler, ni marcher, ni manger, etc. À la fin des cérémonies, les novices, désormais initiés, reçoivent un nouveau nom, c'est-à-dire ils sont intégrés au groupe social, mais cette fois directement, à titre personnel.

Pour ne citer qu'un exemple entre mille, « à la fin de l'initiation, en présence de toute la tribu, on donne aux jeunes gens un nom public social, qui a été choisi par le *likuda* (opérateur) et le *bakuda* (père), souvent après d'interminables hésitations, et le recours habituel, en cas de doute, à toute la série des procédés mantiques... Dans beaucoup de tribus Azande, la circoncision prend le même nom que l'accoucheuse : « *samba* ». Il y a parallélisme entre les rites de la circoncision et les rites de naissance, quoique l'assimilation des deux séries rituelles ne m'ait jamais été dite explicitement, malgré de nombreuses questions. On peut noter : 1° le nom *samba* dans les deux cas ; 2° le cordon ombilical et le prépuce considérés comme deux médecines de force ; 3° l'interdiction de prononcer le nom du père et du *likuda*, etc. ⁴ ».

¹ Colonel MACLEAN, *A Compendium of Kafir laws and customs*, p. 157.

² R. P. Fr. BUGEAU, La circoncision au Kikuyu (British East Africa), *Anthropos*, VI (1911), p. 616-619.

³ B. Brough SMYTH, *The aborigines of Victoria*, II, p. 271.

⁴ A. de CALONNE-BEAUFAICT, *Azande*, p. 203.

La vertu mystique des cérémonies initiatrices a « fait du jeune garçon un homme », et de même, de la jeune fille une femme. Les adolescents participent désormais directement à l'essence du groupe social. Les jeunes hommes sont aptes dorénavant à prendre part aux expéditions de chasse ou de guerre, à assister aux conseils et à y donner leur avis, à jouir en un mot de tous les privilèges de l'adulte. Ils peuvent aussi se marier, c'est-à-dire, s'ils en ont les moyens, ou, comme c'est le cas le plus ordinaire, si leur famille les y aide, s'assurer la possession exclusive et permanente d'une femme. Seuls, les enfants des initiés deviendront à leur tour membres effectifs de la tribu.

Ce qui est appelé ici mariage, faute d'un meilleur mot, et qui ne correspond souvent que d'assez loin à ce que nous entendons par là, paraît être, en général, le terme naturel de l'initiation. Il en est ainsi, par exemple, chez les Banaro de la Nouvelle-Guinée, étudiés par le D^r Thurnwald, comme dans les tribus du N. W. C. Queensland observées par le D^r W. E. Roth. Dans le golfe de Papouasie, « le moment du mariage est fixé plutôt par la tribu que par les familles qui y sont le plus intéressées. En général, nombre de mariages se faisaient à la fois. Les fiançailles... étaient conclues avant que les garçons entrassent en retraite pour l'initiation. Une fois dûment initiés, et leur période d'isolement terminée, ils avaient le droit de se marier et de reprendre, en qualité d'hommes, la vie de leur village et de leur tribu ¹ ». — À l'île Kiwai, « l'initiation s'étend en fait sur une longue période. On ne peut guère dire qu'elle soit complète avant qu'un jeune homme se marie (peut-être même alors ne l'est-elle pas encore), quoiqu'il faille remarquer que les mariages ont toujours lieu de très bonne heure ² ».

En Afrique australe, chez les Ba-ila, « aussitôt après les rites d'initiation, dans la plupart des cas, suivent les cérémonies de mariage ³ ». Je n'insiste pas davantage sur ce fait bien connu. Souvent même, le mariage n'est considéré comme définitif qu'après la naissance d'un enfant. Alors seulement la personnalité de l'homme est complète. S'il reste sans enfant, il a beau avoir été intégré au groupe social par l'initiation, il n'y tient qu'une place effacée. Quelque chose d'essentiel lui manque, et son individualité demeure imparfaite. Aussi arrive-t-il souvent qu'il ne reçoive pas, après sa mort, les honneurs rendus habituellement aux adultes qui laissent des enfants.

III

[Retour à la table des matières](#)

Tandis que l'enfant, jusqu'à son initiation, n'appartient au groupe social que d'une façon indirecte et secondaire, le vieillard y tient assez souvent le rôle principal. Dépositaire des traditions et des secrets sacrés de la tribu, qui ne sont communiqués qu'à quelques adultes pères de famille, quand ils ont atteint un certain âge, il est entouré d'une sorte d'auréole mystique. On le respecte. Il arrive même qu'on lui reconnaisse la jouissance des plus précieux privilèges. Un petit fait linguistique mettra en pleine lumière ces sentiments de certains primitifs. « Vieillard, dans la langue des Kowreaga (tribu australienne des environs

¹ J. H. HOLMES, *In primitive New-Guinea*, p. 55.

² W. N. BEAVER, *Unexplored New-Guinea* (2^e éd.), p. 186.

³ SMITH and DALE, *The ila-speaking peoples of northern Rhodesia*, II, p. 54.

du cap York), se dit *ke-turkekai*. *Turkekai* signifie homme ; *ke*, contraction de *kuirga* est employé comme préfixe pour exprimer le superlatif (par exemple *kamale*, chaud, *ke-kamale*, très chaud)¹. » Par conséquent *ke-turkekai*, vieillard, veut dire très homme : non pas précisément surhomme, mais homme au superlatif, le plus haut degré de la qualité d'homme.

La vie normale d'un individu n'est donc pas figurée par une courbe, ascendante pendant la jeunesse, qui atteindrait son sommet dans l'âge mûr, et redescendrait ensuite pendant la vieillesse. Aux yeux de ces primitifs, c'est à l'âge le plus avancé que correspondrait le point le plus haut.

Ainsi s'expliquent les égards dont les vieillards sont souvent l'objet, et l'autorité qui leur est reconnue. En Australie, par exemple, les témoignages des plus anciens observateurs sont à peu près unanimes. Dans le Queensland méridional, « on avait un soin particulier des personnes vieilles et faibles² ». — Dans l'État de Victoria, à une réunion avec les Yarra-Yarra, les indigènes amenèrent avec eux un vieux chef du nom de Kul-ler-kul-lup. On pensait qu'il avait plus de quatre-vingts ans. Très corpulent, il avait au moins six pieds de haut, et se tenait très droit. Sa famille, et en fait tous ceux qui l'approchaient, lui témoignaient leur respect. Ils l'embarrassaient, et même le fatiguaient de leurs attentions... Personne, en sa présence, ne se permettait de parler autrement qu'à voix basse... Tout ce qu'il suggérerait comme devant être fait se faisait. Ce qui lui déplaisait était repoussé avec dégoût par les hommes de toutes les tribus assemblées là...

« Partout et en toute occasion les indigènes témoignent beaucoup de respect aux vieilles personnes. Si des étrangers se rendent en nombre à un camp, l'homme le plus âgé marche en tête, et les jeunes le suivent. Chez les noirs du fleuve Murray, on regarde comme une faute très grave de dire quelque chose d'irrespectueux à une personne d'âge...

« Le respect pour la vieillesse, dit sir Thomas Mitchell, est constant chez les indigènes. Les hommes âgés, et même les vieilles femmes, jouissent d'une grande autorité dans les réunions de tribus... Dans le pays occupé par la tribu Dieyerie, dit S. Gason, ce sont les vieillards qui dirigent les mouvements des indigènes.

« Dans toutes les occasions où j'ai vu réunis un grand nombre de noirs, ils ont témoigné la plus vive affection aux vieilles personnes qui se trouvaient parmi eux. Les chefs ont toujours regardé comme un privilège de me présenter les hommes et les femmes d'un grand âge, et j'ai remarqué avec plaisir les signes de respect et les égards des indigènes quand c'étaient de vieilles gens qui parlaient³. »

Dans la tribu Kurnai, écrit de son côté Howitt, « la vieillesse est révérée : l'autorité s'accroît avec les années. Lorsque, même sans être vieux, un homme était doué de plus d'intelligence, de ruse, et de courage que ses compagnons, il pouvait devenir quelqu'un de considérable, de poids dans les conseils, et un chef à la guerre. Mais cela était exceptionnel. Ordinairement, l'autorité et l'âge allaient de pair. Cette autorité de l'âge appartenait aussi à certaines

¹ J. MACGILLIVRAY, *Narrative of the voyage of H. M. ship Rattlesnake*, II, p. 294-303.

² *Tom Petrie's Reminiscences of early Queensland*, p. 116.

³ R. Brough SMYTH, *The aborigines of Victoria*, I, p. 136-138.

femmes qui avaient gagné la confiance de leur tribu. Elles étaient consultées par les hommes... J'en ai connu deux dont l'influence sur l'opinion publique était très grande ¹ ».

Grey avait déjà noté les avantages réservés aux vieillards : « Dans la vie du sauvage, la vieillesse doit être aussi heureuse que n'importe quelle autre période, si même elle ne l'est pas davantage. Les hommes âgés sont toujours traités avec grand respect, ils prennent rarement part aux rixes, certains aliments leur sont exclusivement réservés (les jeunes n'ont pas le droit d'y toucher), et il semble qu'ils aient rarement à souffrir beaucoup des infirmités et des maladies à quoi la vieillesse est sujette d'ordinaire ². » Ailleurs, il remarque que ces privilèges constituent souvent des abus révoltants à nos yeux. » Dans l'état actuel du sauvage, nous voyons le sexe féminin, les jeunes, les faibles, condamnés à une condition de dégénérescence sans espoir, et à une privation constante de certains avantages, uniquement parce qu'ils sont sans défense ; et ce dont ils sont privés est donné à d'autres, uniquement parce qu'ils sont vieux et forts. Et ce n'est pas là le résultat d'une violence personnelle, née d'un caprice momentané ou du caractère d'un individu... Cela est imposé aux indigènes de l'Australie par des lois et des coutumes traditionnelles, qui ont autant de force et sont aussi obligatoires à leurs yeux, que nos lois le sont chez nous ³. Par exemple, les hommes âgés de la tribu prendront pour eux les jeunes femmes, et se constitueront de véritables harems, tandis que les jeunes hommes ne pourront pas trouver de femmes, ou seront obligés d'en épouser de vieilles.

De telles coutumes ne sont pas particulières à ces tribus australiennes. Dans beaucoup d'autres sociétés, les vieillards ont exercé une domination semblable, fondée, comme Grey le dit fort bien, sur la force. Il peut paraître surprenant que les vieillards soient plus forts que les jeunes gens et les hommes mûrs. Mais il s'agit ici d'une force mystique, contre laquelle l'homme doué de la vigueur physique la plus grande n'aurait pas l'idée de lutter. La crainte des malheurs qu'il attirerait sur lui l'empêche de se révolter contre l'autorité, même tyrannique, des vieillards. À elle seule la longévité est déjà un signe irrécusable de force. Pour avoir résisté victorieusement pendant si longtemps à toutes les tentatives d'ensorcellement, à toutes les attaques insidieuses dont il a dû être l'objet, il fallait qu'un homme eût en lui beaucoup de *mana* ou d'*imunu* ou de *tondi*, etc. « Chez les Bihé, en Afrique australe, le respect que ces vieillards inspirent aux membres de leur famille est tel, que ceux-ci ne s'en approchent qu'en donnant les marques de la plus profonde vénération ; les femmes en particulier se prosternent devant eux. On croit que ces vieillards sont les favoris des *kilulu* (esprits) : seuls, les avis qu'ils ont reçus de ces esprits leur ont permis d'écarter et de déjouer les sortilèges qui ont dû plus d'une fois mettre leur vie en danger ⁴. » Personne ne se risquera donc à insulter un vieillard, même s'il fait de son pouvoir un abus que la tradition rend d'ailleurs légitime. « Aucun observateur familier avec la vie des tribus primitives n'ignore que la colère des vieillards a plus d'influence sur la conduite des membres jeunes de la famille, que les exhortations n'en ont dans les classes élevées des nations civilisées, ou les coups dans les classes inférieures ; car la colère des vieillards peut être funeste à qui en est l'objet ⁵. »

Inversement, on croit la faveur des vieillards précieuse pour qui en reçoit des preuves. Rasmussen s'écrie, en parlant de son vieil ami l'Eskimo Sorkrark : « Étrange Sorkrark !

¹ A. W. HOWITT, *The native tribes of South-East Australia*, p. 316.

² G. GREY, *Journals of Iwo expeditions of discovery in N. W. and Western Australia*, II, p. 248.

³ *Ibid.*, II, p. 218-219.

⁴ L. MAGYAR, *Reisen in Süd-Afrika* (1849-1857), p. 358-359.

⁵ W. JOCHELSON, *The Koryak*, p. 734.

Lorsque j'ai dû quitter ton pays pour retourner à la civilisation, quand je te fis mes adieux, tu me caressas de ta main la poitrine, et tu me dis : « Je suis devenu un vieillard. Mais tout ce qui a le pouvoir de devenir vieux est fort, et aujourd'hui je passe ma main sur ta poitrine pour te communiquer de la force, et de donner longue vie ¹. » Il croyait que sa propre longévité était une preuve de sa force, et il voulait y faire participer l'ami qui le quittait.

La longévité en vient même à être considérée comme une qualité en soi, qui peut se détacher de l'être où elle se trouve, et que l'on cherchera à s'assimiler pour se rendre plus fort. Callaway le dit en propres termes : « Quand une maladie grave envahit un kraal, on fait venir un docteur, non pas simplement pour la soigner, mais pour donner des « charmes de courage ». Entre autres choses, il choisit un os d'un chien qui est mort très vieux, de mort naturelle, ou d'une vieille vache, d'un vieux taureau, ou d'un autre animal très âgé, et il l'administre aussi bien aux gens bien portants qu'aux malades, afin que leur vie se prolonge autant que celle du vieil animal dont ils auront mangé ². »

Une extrême vieillesse peut cependant devenir suspecte. L'homme qui survit à tous ceux de sa génération est peut-être un sorcier, qui s'est maintenu en vie à leurs dépens, en les faisant mourir. « Jusqu'à un certain moment, les années s'ajoutant aux années sont considérées comme quelque chose de très honorable. Mais chez les Ibibio, et surtout chez les Efik du Calabar, il arrive que, en restant trop longtemps dans le caravansérail de la vie, on n'y soit plus le bienvenu. Parfois, dans une famille où il y a quelqu'un de très vieux, plusieurs jeunes meurent coup sur coup. Les soupçons s'éveillent. Qui sait si la vigueur de leurs jeunes membres, et le souffle de leurs narines, ne sont pas captés par le vieillard pour entretenir la flamme vacillante de sa propre vie ? On le met à mort ³. » Mais, en général, on n'oserait s'en prendre à ses pareils. Chez les Ba-ila, « de vieilles personnes, lasses de la vie, demandent qu'on leur donne la mort ; ou bien elles injurient et maudissent tous ceux qu'elles rencontrent, afin de se faire tuer. Ils s'en gardent bien. C'est trop dangereux. Ce qui augmente le péril qu'il y a à trancher la vie des personnes âgées, c'est que, au cours de leurs longues années, elles ont peut-être accumulé un grand nombre des charmes qui produisent la maladie, l'émaciation, la folie, et enfin la mort chez qui veut leur faire du mal ⁴ ».

Enfin, dernière raison, et non la moindre, du respect qui empêche de s'attaquer aux vieillards, et qui a pu maintenir longtemps leur domination dans certaines sociétés : la force mystique dont ils ont fait preuve dans cette vie, ils ne la possèdent pas moins dans l'autre. Loin donc de s'en débarrasser en les tuant, on s'en ferait ainsi des ennemis d'autant plus redoutables. Là où cette croyance existe, leur prestige semble difficile à ébranler. En fait, cependant, il ne suffit qu'exceptionnellement à leur assurer un pouvoir effectif. Seuls, en général, le respect et des égards subsistent.

¹ Kn. RASMUSSEN, *Neue Menschen*, p. 65.

² CALLAWAY, *Zulu nursery tales*, p. 175, note 16.

³ P. A. TALBOT, *Life in southern Nigeria*, p. 145.

⁴ SMITH and DALE, *The ila-speaking peoples of northern Rhodesia*, I, p. 416-417.

IV

[Retour à la table des matières](#)

La douleur, affreuse dans les premiers moments, que cause la perte d'un enfant chéri, d'une mère, d'un père, d'un frère ou d'une sœur, etc., n'est pas moins vivement ressentie dans les sociétés primitives que dans la nôtre. Elle va parfois jusqu'à rendre la vie insupportable, et des suicides ont lieu. Mais, même lorsqu'un membre du groupe social n'était pas l'objet d'une affection si tendre, sa mort produit chez les autres une émotion profonde. Le groupe en est tout ébranlé. Il subit de ce fait une atteinte extrêmement grave. Les survivants en sont d'autant plus frappés, que la mort est sentie comme contagieuse.

Ce mot de « contagion » est venu à l'esprit de quelques observateurs. Ainsi, chez les Sakai de la péninsule malaise, qui sont à un degré assez bas de l'échelle, « deux séries d'idées, peut-être présentes en même temps, semblent être entrées dans leurs têtes à propos de la mort de leurs amis et de leurs parents : 1° que les âmes des morts peuvent leur faire du mal — probablement pas exprès, mais parce que la mort est contagieuse ; 2° que l'endroit où quelqu'un meurt doit nécessairement avoir été hanté par des esprits avant l'événement ¹ ». — De même, chez les Sema Nagas, selon une remarque de M. Hutton, « il semble bien qu'il y a dans la mort quelque chose de contagieux, et que le simple fait d'y être associé peut la causer effectivement... Peut-être l'annonce de la mort d'un homme donne-t-elle quelque prise sur lui à des esprits malfaisants ² ». Ce sentiment, comme on sait, est universel. Il n'est sans doute pas nécessaire d'en multiplier les preuves. En voici seulement une dernière. Chez les Itonama (Indiens de la Bolivie orientale), au rapport de d'Orbigny, « quand les proches pensent que la maladie est mortelle, ils essaient de clore le plus hermétiquement possible le nez, la bouche, et les yeux du malade, afin que la mort ne se communique pas à un autre corps ³ ».

Le primitif, toutefois, ne se représente pas la contagion comme nous. Il n'a aucune idée des agents pathogènes qui produisent l'infection, ni de la façon dont le contact peut la communiquer. Il croit — on pourrait aussi bien dire, il sent — que la mort est contagieuse, pour des raisons à la fois physiques et mystiques, inséparables dans son esprit. Le contact du cadavre rend « impurs » ceux qui le touchent, qui font sa toilette funèbre, qui le transportent, qui l'ensevelissent. Il faut que les hommes et les femmes qui ont pris une part plus ou moins active aux rites funéraires et qui ont subi ce contact passent par une série de purifications — nous dirions par une désinfection. Mais ce n'est pas dans cette impureté, souillure souvent facile à enlever par les rites appropriés, que gît le plus redoutable danger de contagion : c'est dans le mort lui-même, qui exerce une attraction sur les siens. Pour des motifs plus ou moins conscients et plus ou moins égoïstes, par affection, disent les uns, d'autres prétendent, au contraire, par jalousie contre ceux qui ont le bonheur de voir encore la lumière, par crainte de faire seul le grand voyage, etc., il cherche à les entraîner avec lui. Sur ce point les témoignages sont innombrables, et concordants dans leur diversité. Les motifs attribués au mort diffèrent, mais partout on a peur de son effort pour attirer à lui les survivants.

¹ I. EVANS, *Studies in religion, folklore, and custom of British N. Borneo and the Malay Peninsula*, p. 225.

² J. H. HUTTON, *The Sema Nagas*, p. 242-343.

³ E. NORDENSKIÖLD, *Die Itonama Indianer*, *Zeitschrift für Ethnologie*, XLVII (1915), p. 112-113 (citant d'ORBIGNY, *L'homme américain*, II, p. 237).

Tout cela est nettement indiqué dans une légende andamène que M. A. R. Brown a recueillie et commentée. «Yaramurud, étant mort des suites d'un accident, devient un esprit (spirit), mais seulement parce qu'il y est contraint par sa mère, qui, maintenant qu'il est mort, insiste pour qu'il sorte du monde des vivants, et devienne un esprit. Alors l'esprit (le défunt) revient pour voir son frère, dont, par son contact, il cause la mort. L'histoire donne à entendre que si Yaramurud a fait mourir son frère, ce n'est pas qu'il eût de mauvais sentiments à son égard. Au contraire, c'est son affection pour son frère qui l'a poussé à revenir pour le voir. La mort qui en a résulté est venue de ce contact de l'homme vivant avec l'esprit. D'où il ressort que, dans la pensée des Andamènes, les esprits (les morts) ne causent pas la maladie et la mort par mauvaise intention, mais du seul fait de leur proximité. Comme la légende le montre très clairement, les rites funéraires ont pour objet d'empêcher le mort, malgré sa résistance, d'être en contact avec les vivants ¹. »

Chez les Battak, au rapport de Warneck, « à partir du moment du décès, le mort devient l'ennemi des vivants, même de son plus proche parent ». Il est furieux d'avoir dû « quitter le monde de la lumière », et il veut alors « attirer d'autres vivants dans la mort ». Warneck donne aussi, d'après un texte battak, une description détaillée et très animée d'un enterrement indigène : on y voit les survivants très inquiets à l'idée que leur *tondi* peut être attiré par le *begu* (le mort). Un *tondi* qui s'était laissé faire est rappelé ². — De même, en Afrique australe, chez les Herero, « l'objet des hommages rendus au mort est d'entretenir l'esprit (*Geist*) du mort en belle humeur, afin qu'il n'emène pas l'âme du vivant dans le sombre royaume. Un jour, un maître d'école indigène fit la remarque suivante à une femme qui pleurait au cimetière: « Tu peux maintenant laisser couler tranquillement tes larmes ; puisque tu es chrétienne, tu n'as plus à craindre que ton parent, qui est enterré ici, ne t'enlève ³. » Et dans le dictionnaire otji-herero de Brinckmann, on lit : « tuarera, emporter quelque chose pour quelqu'un avec soi ; se dit aussi d'un moribond qui veut absolument emmener avec lui quelqu'un qu'il aime, et qui dit : « Je ne te laisse pas derrière moi, je t'emporte. » Il arrive souvent, paraît-il, que la personne en question ne tarde pas à suivre dans la mort celui qui voulait l'emmener ⁴ ».

C'est surtout pendant les premiers jours après le décès que le nouveau mort souffre de sa solitude, et qu'il cherche à s'assurer des compagnons d'infortune, et aussi de route. Mme Leslie Milne a bien décrit ce sentiment. « Chez les parents qui survivent, ce qui prédomine, c'est la compassion pour la solitude de l'esprit privé de son corps. Les Palaungs n'aiment pas à être seuls. Ils sont accoutumés dès l'enfance à se trouver toujours en compagnie. Quand les enfants ne sont pas à jouer en plein air, ils se tiennent avec les adultes dans les maisons, dans les plantations de thé, ou dans la jungle. Les jeunes garçons sont toujours plusieurs pour garder le bétail; les jeunes filles se réunissent le matin de bonne heure pour aller puiser de l'eau à la source... Lorsqu'ils sont malades, ils sont toujours entourés d'amis, et il est rare qu'ils dorment seuls dans une chambre. C'est donc à cause de la solitude que le voyage du mort (ghost) paraît terrible à un Palaung ⁵. » — Mêmes craintes, bien loin de là, chez les Indiens Catiôs de la Colombie. « Après la mort d'un Indien, son âme ne cessera pas de rôder jusqu'à ce qu'elle rencontre un compagnon, afin de ne pas se rendre seule aux régions inconnues de l'autre monde. Chacun a peur d'être choisi par le mort. Cette assignation mystérieuse arrivera infailliblement, si dans chaque hutte on néglige de placer un fagot de *tobo* aux quatre

¹ A. R. BROWN, *The Andaman islanders*, p. 299. Cf. *ibid.*, p. 216.

² Joh. WARNECK, *Die Religion dei, Batak*, p. 71.

³ *Berichte der rheinischen Missionsgesellschaft*, 1914 p. 61 (Kühlmann).

⁴ H. BRINCKER, *Wörterbuch des Otji-herero*, p. 229.

⁵ Leslie MILNE, *The home of an eastern clan*, p. 295.

coins de la pièce, ou au moins devant l'escalier... Il faut prendre cette précaution pendant huit jours environ. Passé ce délai, le *penarata* (esprit de l'autre monde) laisse les Indiens en paix ¹. »

Autre raison, plus profonde, bien que peut-être moins consciente, de craindre la contagion de la mort : l'individualité du primitif, on en a vu les preuves plus haut, n'est pas une réalité par elle-même, isolable en soi. Elle est pour ainsi dire encastrée, ou du moins enveloppée, dans son groupe, qui est l'être véritable. Le sentiment subjectif que chaque individu a de son existence propre n'empêche pas que sa représentation de lui-même ne soit inséparable de celle des autres membres de son clan ou de sa *Sippe*. Souvent, comme on l'a vu ², quand l'un d'eux est malade, le docteur prescrit un traitement ou un régime à la fois pour le patient et pour ses proches. Une femme avalera le médicament qu'elle est venue chercher pour son mari. Si la maladie jette la consternation dans un groupe, ce n'est pas parce qu'on a peur de la contagion au sens européen du mot ; mais l'influence maligne qui s'exerce sur un membre du groupe va agir, elle agit sans doute déjà sur les autres, en vertu de leur union mystique, de l'essence qui leur est commune à tous.

De même, si la mort a frappé un membre du groupe (en général comme la maladie, par l'effet d'un ensorcellement), les autres sont tout près d'être atteints aussi : peut-être le sont-ils déjà ! En ce sens, dire que la mort est contagieuse, c'est dire qu'en présence d'une mort, la représentation de la solidarité intime qui unit les membres d'un même groupe s'impose avec force à chacun d'eux. Le sentiment de crainte se produit alors comme un réflexe. « À l'île Kiwai, les indigènes, sur le fleuve Fly, affirment que lorsque quelqu'un de leur clan meurt loin de chez lui, au moment même où son esprit quitte le corps un sentiment d'inquiétude survient aux esprits des autres membres du clan, leurs corps deviennent faibles, et cette faiblesse dure vingt-quatre heures. Les indigènes appellent cela sympathie avec le mort (*spirit sympathy*), ou compassion ³. » Ils éprouvent ainsi, et ils expriment, à leur façon, que la mort de l'un d'eux, même au loin, est aussitôt « ressentie » par tous.

M. Grubb a exposé en termes saisissants l'horreur des Lenguas à l'idée qu'un nouveau-mort resterait dans leur voisinage pendant la nuit qui suit le décès, leur hâte à emporter un mourant quand il perd connaissance avant la fin du jour, et les efforts désespérés qu'il a dû faire lui-même, grièvement blessé, pour les convaincre qu'il n'allait pas expirer avant le coucher du soleil. Tout était déjà prêt pour le porter à sa tombe et l'y ensevelir ! Chez ces Lenguas, comme chez les autres primitifs, très nombreux, qui pratiquent obstinément l'enterrement hâtif, le motif principal semble bien être la crainte de la contagion de la mort. Ils croient que la présence du nouveau-mort parmi eux sera infailliblement fatale à d'autres vivants de son entourage. Pour parer à ce danger, il faut avant tout se débarrasser du cadavre, et procéder aussitôt aux cérémonies qui rendent effective la séparation. C'est, pour ainsi dire, l'amputation d'urgence d'un membre gangrené, d'où dépend la vie du corps tout entier. Car la solidarité du groupe social est comparable sur ce point à celle d'un organisme. La personne qui vient de mourir risque de communiquer la mort — volontairement ou non, peu importe, — à une ou plusieurs de celles qui « appartiennent » à son groupe. Il faut donc rompre au plus vite les liens qui unissent le mort aux survivants, et d'abord, l'éloigner.

On a encore au moins une autre raison de se hâter. Selon une croyance assez répandue, le nouveau-mort ne se rend pas compte tout de suite de son état. Il ne sait pas qu'il a cessé de

¹ Fr. SEVERINO de SANTA TERESA, *Creencias, ritos, usos, y costumbres de los Indios Carios de la Prefectura apostolica de Uraba*, p. 56-57.

² Cf. *supra* ch. II, p. 96-99.

³ E. B. RILEY, *Among Papuan head-hunters*, p. 297.

faire partie du monde des vivants. Il ne s'en apercevra, il n'en prendra vraiment conscience, qu'au bout de quelque temps, quand à certains signes objectifs il aura la preuve qu'il ne vit plus. « Les morts de Florida, dit Codrington, s'en vont à Guadalcanar. De temps en temps, un canot venait de Guadalcanar pour transporter les morts (*ghosts*) à Galaga, en face de Gaeta. Là, ils débarquaient d'abord sur un rocher près du rivage, et alors, pour la première fois, ils s'apercevaient qu'ils étaient morts... » « À Bogotu, dans l'île Ysabel, les morts, quand ils traversent l'air en volant près de Laulau, se posent d'abord sur certains rochers où ils prennent conscience de leur triste condition... » « À Wanga, dans l'île San Cristoval, l'âme, quand elle a quitté le corps, devient un *ataro* (*ghost*), et celui-ci se rend, croit-on, à trois petites îles près d'Ulawa. En arrivant là, le mort (*ghost*) se sent encore être un homme, et ne se fait pas encore une idée de sa condition ; il rencontre des amis, et il leur donne des nouvelles de l'endroit d'où il vient de partir. Au bout de quelques jours, un martin-pêcheur le frappe du bec à la tête ; désormais il n'est plus qu'un mort (*ghost*)¹. »

En Indonésie, « l'âme du défunt ne veut d'abord pas croire qu'il est mort. La prêtresse (*walian*) répand des cendres devant la maison mortuaire, et fait venir d'autres âmes du pays des morts pour le convaincre de sa propre mort... L'âme du mort cause avec elles, mais se refuse à les accompagner ... À la fin, elle comprend que son corps a cessé de vivre ... et elle pleure² ». Riedel mentionne à plusieurs reprises une croyance semblable. Par exemple, dans les îles Watubela, « si quelqu'un meurt pendant la nuit, on attend la matin pour avertir ses proches ; il faut que l'âme (*gamala*) revienne d'abord à soi. Selon la croyance populaire, l'âme, aussitôt après la mort, se trouve dans l'état d'un homme qui est tombé d'un arbre, et, dans les premiers moments, elle est dans un état de trouble et de confusion ». Dans d'autres îles voisines, « lorsque quelqu'un vient de mourir, la coutume est de faire un vacarme terrible, et de se lamenter très fort, pour faire prendre à l'esprit (*nitu*) conscience de son état, et l'amener à se rendre compte de sa condition³ ». — De même, chez les Lenguas, « l'âme, au moment où elle quitte le corps, est étonnée, et ne comprend pas bien ce qui est arrivé⁴ ».

V

[Retour à la table des matières](#)

La crainte de la contagion n'est qu'une des manifestations du trouble profond qu'une mort produit dans le groupe social, et des réactions qu'elle y détermine. Le D^r Malinowski écrit à ce sujet : « La mort, chez tous les indigènes de la côte orientale de la Nouvelle-Guinée, cause une grande et durable perturbation dans l'équilibre de la vie de la tribu. D'un côté, arrêt du cours normal de la consommation économique. De l'autre, une série innombrable de rites, de cérémonies, de distributions, de fêtes qui engendrent, l'une après l'autre, toutes sortes d'obligations réciproques, absorbent la meilleure part de l'énergie, de l'attention et du temps des indigènes, pour une période de quelques mois, ou de deux ans, selon l'importance du défunt.

¹ R. H. CODRINGTON, *The Melanians*, p. 256-257.

² A. C. KRUYT, *Het animisme in den indischen Archipel*, p. 325.

³ J. S. F. RIEDEL, *De sluik en kroesharige rassen tusschen Selebes en Papua*, p. 211 et 465.

⁴ W. B. GRUBB, *An unknown people in an unknown land*, p. 122.

L'énorme bouleversement social qui se produit ainsi au point de vue économique après chaque décès, est un des traits les plus saillants de la civilisation de ces peuples. À première vue, il nous frappe comme une énigme, et nous engage dans toutes sortes de considérations et de réflexions. Ce qui rend le problème encore plus obscur et plus complexe, c'est que tous ces tabous, toutes ces fêtes, tous ces rites n'ont absolument rien à voir avec l'esprit du mort. Celui-ci est parti tout de suite. Il est définitivement établi dans un autre monde ; il a tout à fait oublié ce qui se passe dans les villages, et en particulier ce qui se fait en mémoire de son existence terrestre ¹. »

Sans doute est-il vrai que les tabous, rites et cérémonies ont pour objet, moins le défunt lui-même, que la réparation du dommage causé par sa mort au groupe dont il était un élément intégrant. La difficulté pour nous est de restituer des représentations fortement émotionnelles dont nous n'avons pas l'expérience. Dans nos sociétés, la solidarité entre les membres d'un même groupe n'est pas moins étroite que chez les Papous dont parle M. Malinowski. Mais elle est un peu différente, et, si l'on peut dire, moins organique. La mort de l'un d'entre nous frappe aussi du même coup tous les siens. Mais cette atteinte n'est ni sentie ni représentée de la même façon que chez eux. Lorsque, par exemple, un membre important d'une de nos familles disparaît en pleine force, celle-ci a souvent à subir les contrecoups de son malheur : fortune compromise ou perdue, situation sociale diminuée, avenir des enfants incertain, santés parfois mises en danger, etc. Mais si graves et si douloureuses que soient ces conséquences, et si loin qu'elles se prolongent, ce ne sont que des conséquences. La mort n'a atteint directement qu'un seul individu : le reste est une suite de ce premier événement. Dans une société « primitive », les choses offrent un aspect un peu différent. Quand le chef de la famille, ou un autre de ses membres importants cesse de vivre, le groupe, en un sens, commence du même coup à mourir. Car l'être vivant véritable est le groupe : les individus n'existent que par lui. C'est donc le groupe qui se sent directement frappé. Cette mort lui fait perdre une partie de sa substance.

Ainsi s'éclaire quelque peu, semble-t-il, le mystère qui a arrêté l'attention du D^r Malinowski. Ainsi s'explique, d'une façon plus générale, le paradoxe que nous rencontrons dans les sociétés primitives : l'individu y est beaucoup moins important en lui-même que dans les sociétés supérieures, et pourtant la mort d'un adulte y paraît un événement beaucoup plus considérable, et elle y cause un trouble beaucoup plus profond ! — C'est que la mort atteint au premier chef, non pas l'individu, mais, à travers lui, le groupe même. C'est l'existence du groupe qui se trouve entamée, et mise en péril.

De là, l'« énormité » de la réaction que signale le D^r Malinowski, de là, les innombrables rites, cérémonies et tabous jugés indispensables pour rétablir l'équilibre social. De là, encore, la coutume si répandue qui exige que la mort d'un membre du groupe soit « vengée » par celle de l'auteur de cette mort, ou du moins de l'un des siens.

Les indigènes eux-mêmes disent souvent que le mort réclame cette vengeance. Si les survivants la négligent, ils s'exposent à sa colère, qu'ils ont toutes raisons de redouter. Ils n'ont donc pas à balancer. Il faut qu'ils lui procurent cette satisfaction, même si cette vendetta doit les entraîner dans une guerre qui leur coûtera cher. De plus, s'ils manquaient à ce devoir, les ancêtres qui surveillent jalousement leurs actes, — et leurs omissions, — ne le leur pardonneraient pas.

Ces raisons de la vendetta sont évidentes. Ce ne sont pourtant pas les seules, ni peut-être, malgré les apparences, les plus profondes. Dans les tribus australiennes où la nécessité de

¹ D^r B. MALINOWSKI, *Argonauts in the Western Pacific*, p. 490.

venger le mort paraît le plus impérieuse, celui-ci doit pourtant se contenter assez souvent d'un simulacre. L'expédition de vengeance a lieu. Au bout de quelque temps, elle rentre au camp. Ceux qui y ont pris part ne s'expliquent pas sur ce qui s'est passé. Ont-ils vraiment tué un membre de la tribu coupable de la mort de leur parent, ou sont-ils revenus comme ils étaient partis, personne ne le sait, ni ne le demande. La chose en reste là. Le geste a suffi. On ne semble pas croire que le mort puisse s'offenser.

Ce qui est absolument indispensable, ce n'est donc pas une satisfaction à donner au mort (qu'on lui procure d'ailleurs, si on le peut sans trop de risque), c'est un rite qui assure le rétablissement de l'équilibre du groupe, c'est la compensation mystique du préjudice qu'il a subi. En un certain sens, la vengeance elle-même doit être comprise comme une compensation. Parfois même, comme le D^r Thurnwald l'a montré pour les îles Salomon, elle ne suffit pas à elle seule, et elle doit être accompagnée d'une compensation formelle.

Telle est aussi l'idée de ces Pahouins à qui l'administrateur français ne parvient pas à persuader qu'il faut vivre en paix avec le village voisin, même s'il manque un cadavre à leur compte. Ils ont besoin d'égaliser d'abord le nombre des cadavres; ils feront la paix ensuite. Ce n'est pas seulement le mort qui veut une vengeance : c'est le groupe qui ne peut pas se passer d'une compensation. Il ne s'agit pas seulement d'exiger matériellement un dû. On pourrait à la rigueur y renoncer. Mais la compensation a une valeur mystique. La négliger serait compromettre l'existence même du groupe ¹.

Là où le chef ou le roi, comme par exemple chez les Cafres, incarne, et pour ainsi dire personnifie, le groupe social, une compensation lui est due pour la mort d'un de ses membres, même si celle-ci n'est pas le fait d'un étranger. « Une étrange coutume, dit Steedman, prévaut dans cette tribu. À la mort d'un homme, ses parents sont obligés de donner un bœuf au chef, afin de le consoler de la perte qu'il a subie par la mort d'un de ses sujets ². » Le chef équivaut ici au groupe lui-même, et consolation signifie compensation. Le colonel Maclean écrit de même : « La loi cafre semble faire peu ou pas de différence entre le meurtre volontaire et toute autre espèce d'homicide, sauf peut-être en ceci, que, dans le cas d'homicide purement accidentel, on n'insiste pas aussi rigoureusement sur le paiement complet de l'amende. Le principe admis est que les *personnes* des individus sont la propriété du chef ; et que, comme il a été privé de la vie d'un de ses sujets, il faut qu'il reçoive une compensation pour cette perte. La compensation pour toutes les espèces d'homicide est si universellement exigée que, même dans le cas où une personne accusée du crime de sorcellerie vient à mourir de la torture à laquelle elle est toujours soumise, ou à être tuée sans la permission du chef, la compensation (*isizi*) doit être payée, à moins que le chef ne trouve bon d'abandonner son droit, ce qu'il fait quelquefois en pareil cas ³. » On ne saurait mieux mettre en lumière que l'homicide est avant tout une atteinte portée au groupe. La compensation due au chef qui l'incarne a pour objet essentiel de restaurer l'équilibre troublé.

Une dernière raison, voisine de la précédente, intervient encore dans le même sens, et contribue à rendre nécessaire cette réparation. Pour la mentalité primitive, un malheur est le signe que d'autres vont arriver. Or, on sait qu'à ses yeux, présager équivaut à causer. Voici un exemple entre mille : « Si un homme considérable meurt, si un bœuf vigoureux meurt, on dit que c'est le commencement d'accidents mauvais, c'est-à-dire c'est un signe que d'autres malheurs du même genre vont suivre ⁴. » Il ne s'agit pas là seulement de la croyance

¹ Cf. *supra*, ch. II, p. 116-119.

² A. STEEDMAN, *Wanderings and adventures in the interior of South-Africa*, I, p. 262.

³ Colonel MACLEAN, *A Compendium of Kafir law and customs*, p. 60-61.

⁴ J. L. DÖHNE, *A Zulu-Kafir dictionary*, p. 137.

exprimée par le proverbe : « Un malheur n'arrive jamais seul. » Dans cette attitude des primitifs en présence d'un dommage subi, en particulier lors de la mort d'un des leurs, se trouvent impliquées des représentations plus précises, qui sont peut-être l'origine lointaine et souvent oubliée de cette croyance.

Aussi longtemps que la réparation ou compensation indispensable n'a pas eu lieu, on pense que la personne, ou le groupe qui a été lésé, demeure sous une mauvaise influence, et, par suite, reste en danger. Par exemple, chez les Dayak, « tant que la partie lésée n'a pas obtenu satisfaction, — telle est du moins leur opinion — son bien-être futur, sa tranquillité future est menacée. C'est seulement lorsque l'amende a été payée, — ou lorsqu'il a été satisfait à la vendetta — que ce bien-être sera assuré, car alors seulement, disent les Landak Dayak, les mauvaises influences auront été écartées ».

L'auteur est assez surpris de ce qu'il observe : « Le singulier dans cette croyance populaire au sujet des mauvaises influences que détermine un crime ou une violation de la loi (*adat*), est que ce sont justement les victimes de cette violation qui ont à souffrir des mauvaises influences; il n'est pas question de la colère d'en haut contre le criminel ou le transgresseur de la loi. Phénomène étrange en vérité ! en contradiction avec les principes de moralité et de religion dont nous admettons la présence chez tous les peuples de la terre, même les moins avancés, en contradiction avec la croyance innée chez tous les hommes que les puissances supérieures trouvent agréable ce qui est bien, et se détournent de ce qui est mal. On ne peut pas dire que les Dayak n'ont aucune idée de la moralité : leur droit usuel montre que leur connaissance du bien et du mal est en substance la même que la nôtre... Et pourtant ils soutiennent ce paradoxe, qui place la partie lésée sous la domination des puissances mauvaises, et laisse impuni le coupable ¹. » ... « Chaque petit dommage, chaque préjudice grave qui est subi met la partie lésée sous l'influence du mauvais sort, et non pas elle seulement, mais la communauté entière. C'est pourquoi il faut que les influences malignes soient mises hors d'état de nuire, dans l'intérêt de la victime comme de tout son groupe. Pour cette raison, le droit pénal des Dayaks exige que non seulement le tort commis, le préjudice causé, soient l'objet d'un dédommagement, mais aussi que les mauvaises influences soient neutralisées. »

De là, cette conséquence curieuse. « Non seulement une personne qui s'est rendue coupable d'une faute envers une autre est tenue de détourner le malheur qui menace celle-ci. Mais si le sort a déjà agi, c'est-à-dire, selon la croyance populaire, si la personne sous le coup du malheur a déjà été frappée, la première est tenue pour responsable. Par exemple, si le hasard fait que la personne lésée, ou quelqu'un de sa maison, vienne à mourir avant que la justice ait été satisfaite, avant que les influences mauvaises aient été désarmées, on impute simplement ce cas de mort à leur action, et l'adversaire en supporte la responsabilité. » M. Schadee a trouvé la même croyance en Nouvelle-Guinée. M. Charles Dundas en a observé une semblable chez les Dschagga du Kilimandjaro ².

On voit maintenant pourquoi la compensation, et la vendetta en tant qu'elle en est une forme, sont absolument indispensables au groupe qui a subi un très grave préjudice par la mort d'un de ses membres. Il ne s'agit pas seulement de satisfaire un besoin élémentaire de justice qui exige l'expiation d'un mal par un autre mal, ou de soulager la colère provoquée par la violence et l'outrage, ou enfin de rétablir l'équilibre rompu. Il y a quelque chose de plus. Le préjudice causé au groupe l'a placé, pour ainsi dire, sous le coup d'autres malheurs. Tant que celui-là n'aura pas été réparé, tant que le groupe n'aura pas reçu une compensation

¹ M. C. SCHADEE, *Bijdragen tot de kennis van den godsdienst der Dayaks van Landak en Tajan, Bijdragen lot de tall- land- en volkenkunde van Nederlandsch-Indië*, 1903, p. 338.

² Ch. DUNDAS, *Kilimandjaro and its peoples*, p. 155.

suffisante, sous une forme ou une autre, les puissances malignes ne seront pas, selon l'expression des Dayaks, « neutralisées, désarmées, mises hors d'état de nuire ». Une fois la compensation obtenue, au contraire, le sort cesse de menacer, et la sécurité renaît.

On peut donc considérer la vendetta, pour une part, comme une satisfaction qui est due au mort lui-même et aux ancêtres. Mais il faut y voir aussi, et peut-être surtout, une réaction de défense du groupe contre le coup qui l'a frappé, et un moyen pour lui d'écartier les autres malheurs qui ne manqueraient pas de se produire à la suite du premier. Ainsi comprise, la nécessité absolue de la vengeance ou de la compensation pour une mort s'accorde bien mieux avec l'importance relativement médiocre que les représentations des primitifs accordent à l'individu comme tel.

CHAPITRE VIII

LA SURVIE DES MORTS

I

[Retour à la table des matières](#)

Le primitif, en général, croit à la survie de l'individu. Selon lui, l'homme, à la mort, cesse de faire partie du groupe des vivants, mais non pas d'exister. Il a simplement passé de ce monde dans un autre, où il continue à vivre, plus ou moins longtemps, dans de nouvelles conditions. L'Européen, qui le plus souvent constate cette croyance avec sympathie, mais sans critique, ne manque guère d'y reconnaître sa propre foi en l'immortalité de l'âme. Pour ne citer qu'un exemple, le missionnaire Taplin, qui n'était pas mauvais observateur, écrit: « Beaucoup de personnes mettent fortement en doute si les aborigènes des colonies australiennes croient à l'immortalité de l'âme. J'affirme non moins fortement que oui. Mais leur croyance étant sous forme de tradition, il est difficile de se faire une idée exacte de ce qu'ils croient clairement ¹. » Taplin sentait bien qu'il y a là quelque obscurité. Il n'en était pas moins persuadé que les Australiens croyaient comme lui à l'immortalité de l'âme. Cependant ils n'ont pas l'idée de l'âme telle que Taplin l'entendait. D'où provenait donc sa conviction ?

Nous en avons indiqué plus haut la cause principale. Les différences entre les représentations des Australiens et les nôtres sur ce sujet, quoique profondes, se trouvent masquées par des ressemblances superficielles, mais frappantes. Celles-ci sautent aux yeux des observateurs, qui concluent tout de suite, sans défiance, à l'identité des croyances. De part et d'autre, la mort est conçue comme une séparation, comme le départ de quelque chose, d'un être qui quitte le corps. On ne s'aperçoit pas que la ressemblance s'arrête là.

Selon les représentations collectives de nos sociétés, ce qui s'en va, c'est l' « âme », pur principe spirituel qui n'a rien de commun avec la matière. La mentalité primitive, au contraire, ne connaît rien qui corresponde à nos concepts d'esprit pur ou de corps exclusivement matériel. Quand l'homme meurt, ce n'est donc pas, à ses yeux, une « âme » qui se sépare de son corps.

¹ Rev. G. TAPLIN, *The folklore, manners, customs and languages of South-Australian aborigines*, p. 26.

Renonçons à des assimilations hâtives et trompeuses. Ne posons plus au primitif une question qui lui échappe, et dont les termes impliquent une métaphysique spiritualiste dont il n'a pas la moindre idée. Ne lui demandons pas comment il résout des problèmes auxquels il n'a jamais songé. La destinée de l'individu dans l'au-delà, par exemple, ne lui cause guère d'inquiétude, et il n'a que peu de choses à en dire. N'essayons pas de retrouver dans ses représentations notre distinction de l'âme et du corps. Tâchons au contraire de les saisir sans les dénaturer, s'il se peut, et ne les forçons pas à entrer dans le cadre de nos concepts.

Le primitif, comme on sait, rapporte le plus souvent à des actions de présence les faits qui arrêtent son attention chez un être. Si l'aiguille de la boussole marque toujours le nord, c'est que l'instrument renferme un petit « esprit » qui indique constamment la route de ce côté. De même, pour les Polynésiens, les symptômes de la plupart des maladies sont dus à la présence, à l'intérieur du corps, d'un *atua* qui le dévore lentement. — « L'ignorance absolue, dit Casalis, où sont la plupart des indigènes, des causes naturelles et des symptômes des diverses affections morbides, fait qu'ils se représentent généralement les maladies sous la forme d'un corps étranger. Il s'agit le plus souvent de quelque chose qui rampe, se tortille, court de tel endroit à tel autre. J'ai connu un malade qui prétendait avoir un essaim de bourdons noirs dans l'estomac... Cette erreur tourne au profit de certains imposteurs qui prétendent enlever par la succion les innombrables articles que les sorciers ont l'art d'introduire dans la pauvre machine humaine ¹. »

Conformément à cette habitude constante, le primitif, qui sent très bien la différence entre l'individu vivant et le cadavre, explique la cessation des fonctions vitales par le départ d'un être, d'un « principe », qui les assurait. Ce principe n'est ni purement spirituel, ni purement matériel, s'il est permis de se servir ici de ces mots. Il est à la fois l'un et l'autre. Sa présence agit comme une vertu mystique. On se rappelle, par exemple, la « graisse des reins » des Australiens. Tant qu'elle est présente ou du moins intacte, elle garantit la vie de l'individu. Elle peut lui être enlevée par un sorcier, sans plaie apparente. Elle peut aussi dépérir du fait qu'une des appartenances de l'individu, — trace de ses pas, vêtements imprégnés de sa sueur, rognure de ses ongles, un peu de sa salive, de ses cheveux, etc., — a subi les opérations magiques d'un sorcier. Il y a mille manières de porter atteinte à cette graisse des reins, et de faire cesser son action de présence. La mort survient alors nécessairement. Ailleurs, le même rôle sera attribué au cœur, au foie, au sang, etc. Toutefois, cette condition n'est pas la seule d'où dépende la vie. Si l'image de l'homme, son double, son *atai*, son *tamaniu*, son *wairua*, son *mauri*, etc., sont lésés ou détruits, il meurt, comme l'homme-léopard meurt quand « son » léopard est tué. En vertu de leur consubstantialité, la disparition du double entraîne en général celle de l'individu lui-même, qui n'en est pas réellement distinct.

Enfin, dans nombre de sociétés, l'individu comprend encore en soi, sans s'identifier complètement avec lui, un être qui a sa vie propre, et qui est lui cependant : l'*iningukua* de l'Australie centrale, le *kra* et le *ntoro* de l'Afrique occidentale, le *nagual* de l'Amérique centrale, le *nyarong* des Malais, etc. De cet être encore, il faut dire qu'aussi longtemps qu'il est présent, l'individu vit, mais que s'il s'éloigne définitivement, la mort a lieu aussitôt.

D'autre part, — et ceci a causé beaucoup de confusions — ces actions de présence ne sont pas indépendantes les unes des autres. L'ensorcellement d'un homme par des pratiques exercées sur une de ses appartenances, ou sur son image, en même temps qu'il arrête les fonctions vitales, détermine le départ de son génie protecteur. Réciproquement, l'absence

¹ E. CASALIS, *Les Bassoutos*, p. 295-296.

définitive de ce génie (*kra*, *ntoro*, etc.), entraînant la mort de l'individu, fait cesser la présence du principe, distinct de ce génie, qui entretenait les fonctions vitales. Dans les deux cas, *l'individu meurt et subsiste*. Sa condition seule a changé. Retranché de la société des vivants, il fait désormais partie d'un autre groupe, celui des morts de sa famille ou de son clan, où il est plus ou moins bien accueilli. La plupart des langues ont un mot pour désigner l'individu passé à l'état de mort : *tamate* en Mélanésie, *begu* chez les Battak, etc. Nous n'avons pas de terme qui corresponde exactement à ceux-là, parce que la représentation qu'il exprime nous fait défaut. « Esprit, ombre, fantôme, revenant, spectre, *spirit*, *ghost*, *Geist*, etc. », tous ces mots, de même que celui d'« âme », loin de traduire la pensée des primitifs, la travestissent et la trahissent. Pour y rester fidèle, nous nous abstiendrons désormais d'employer ces termes trompeurs, et nous dirons « l'homme mort » ou simplement « la mort »¹.

II

[Retour à la table des matières](#)

Presque partout les primitifs croient que les morts sont allés mener ailleurs une vie assez semblable à celle d'ici-bas. Les détails diffèrent selon les sociétés : la représentation fondamentale de cette vie reste la même. Je n'en donnerai que quelques preuves. En Nouvelle-Guinée (tribu Kai), « comme les hommes continuent à vivre sous la forme de morts (*Geister*), comme ils emportent dans l'au-delà toutes leurs qualités et leurs facultés, ce sont les plus guerriers, les plus violents, les plus brutaux... que l'on redoute le plus après leur mort² ». — Chez les Kayans de Bornéo, « le mot *urip*, dans l'usage ordinaire, veut dire « vivant », mais on l'emploie aussi comme préfixe devant les noms des nouveaux-morts. Cela semble indiquer chez celui qui parle le sentiment que la personne continue à vivre, malgré la mort du corps³ ». — En Afrique, chez certains Bantou, mêmes représentations. « Ils ne pensent pas qu'à la mort la personne disparaisse absolument. C'est la résurrection du corps qui est niée. La personne même continue à vivre⁴. » Dans l'Ouganda, jadis, le roi mort était encore vivant. « Ces femmes dans le temple n'étaient pas appelées ses veuves, ni considérées comme telles : c'étaient les épouses du roi défunt, dont on parlait comme s'il était encore vivant... Dans un temple royal, le roi mort accordait chaque jour des audiences ; sa cour était disposée comme s'il était vivant, et la foule assemblée se tenait en face du dais royal, où l'on disait que le roi était invisible et présent⁵. » — Chez les Kikuyu, « le fait d'enjamber un cadavre est probablement considéré comme une insulte au mort (*Spirit*)⁶ ». (C'est une offense grave pour le vivant.) — Les femmes « lavent le corps entier du cadavre », écrit le P. Van Wing, qui ajoute : « Cette expression *mvumbi* est à remarquer. *Mvumbi* n'est

¹ Cf. C. G. SELIGMANN, *The Melanesians of British New-Guinea*, p. 610 et SCHREUER, *Das Recht der Toten, Zeitschrift für vergleichende Rechtswissenschaft*, XXXIII, p. 341, note 3.

² R. NEUHAUSS, *Deutsch Neu-Guinea*, III, p. 142.

³ HOSE and Mac DOUGALL, *The pagan races of Borneo*, II, p. 34.

⁴ SMITH and DALE, *The ilya-speaking peoples of northern Rhodesia*, II, p. 103.

⁵ J. ROSCOE, *Twenty-five years in East Africa*, p. 150-151.

⁶ C. W. HOBLEY, *Bantu beliefs and magie*, p. 107.

pas ce qu'un corps mort est pour nous. Au sens des Bakongo, l'âme (*moyo*) est encore présente. *Mvumbi*, par la forme du mot, indique un être animé, personnel. Il est à remarquer qu'on ne peut parler de *mvumbi* pour désigner le mort, tant qu'il est à la mortuaire. On parle toujours du mort comme s'il était vivant. *Mvumbi* signifie également « feu » un tel. *Mvumbi* Nzeza, feu Nzeza ¹. » Ce dernier trait achève de montrer que, dans l'esprit des Bakongo, les morts sont vivants. Ce sont même les vivants par excellence. « Ils sont doués d'une vie qui dure, et d'une puissance surhumaine, qui leur permet de sortir de leurs villages souterrains pour influencer en bien ou en mal toute la nature, hommes, bêtes, plantes et minéraux. Les chefs les plus puissants sous le ciel sont aussi les puissants sous terre. »

Lors d'un enterrement, « à peine le cortège s'est-il mis en marche que les porteurs chancelent : le défunt s'agite, il faut qu'un parent intervienne pour le calmer, et le supplier de se laisser conduire au cimetière... Il est descendu avec précaution dans la fosse, au moyen de cordes et de lianes. Il s'agit de le poser bien à plat, et une fois qu'il est placé, de ne plus le déranger, sous peine de s'attirer la vengeance du défunt... Un proche parent, homme ou femme, lui dit : « Porte de nos nouvelles aux ancêtres... » Une femme lui fait des recommandations, en disant : « Tu m'entends, quoique tu ne respires plus ². »

Pour les Herero, « le mort n'est pas mort. Il entend, sent, voit, pense aux vivants, et les châtie. Si un Herero dit à un autre : « Dieu, c'est-à-dire l'ancêtre, est témoin, « je me plaindrai à lui », l'autre est certain que cela arrivera. Pour cette même raison, ils tirent vengeance même des ennemis qui sont déjà morts et gisent dans leurs tombes : ils les déterrent exprès pour cela ³ ». — Chez les Ba-ila : « Je promis d'envoyer un bœuf, écrit le capitaine Dale, et Kakobela, avant de mourir, dit qu'il l'attendrait *là-bas*, et défendit que personne ne tuât avant que ce boeuf fût arrivé, sous peine d'encourir son déplaisir... Le cadavre fut placé sur trois peaux séchées, et enveloppé dans une couverture... On l'enduisit de graisse, et on lui mit sa pipe dans la bouche. Pour finir, les gens lui dirent : « Si vous avez à vous plaindre de quelque chose, faites-le maintenant. N'emportez pas vos griefs « sous terre, pour détruire votre communauté. » Aucune réponse ne venant, on admit qu'il était satisfait, et les funérailles suivirent leur cours ⁴. » — Pareillement, chez les Kiziba, « on n'enterre pas les prêtres ; on porte leur cadavre dans la forêt, enveloppé dans une étoffe d'écorce... Là, on découvre le corps, et on l'assied sur un siège. On met une pipe dans la bouche du mort, et on place auprès de lui unealebasse et un tuyau pour boire, comme s'il était encore en vie. Pour vêtement, le cadavre reçoit une étoffe en écorce et une peau de léopard... On dit que les bêtes féroces n'attaquent pas le cadavre, parce qu'elles le prennent pour un vivant ⁵ ». Enfin, chez les Mossi, « quand le corps (du *moro-naba*, du roi) est dans la fosse, on place une demi-barre de sel sur sa tête, un chien vivant à sa droite, un chat vivant à sa gauche. On ajoute un coq et un canari de mil. Le coq est là pour chanter tous les matins, avertissant le défunt *naba* du lever du jour. Le chat fait la chasse aux souris et aux rats. Le chien aboie et fait peur aux hommes.

¹ R. P. VAN WING, *Éludes Bakongo*, p. 276-277. — Cf. chez les Veddas de Ceylan. « Une certaine période s'écoule avant que le mort (*spirit*) devienne un *yaka*. Il semble qu'à proprement parler le mot *yaka* ne doit pas s'appliquer au mort dans les premiers jours après que le *spirit* a quitté le corps. Pendant cette courte période, on doit employer le mot *prana karaya* (celui qui vit), car il n'est pas encore entré dans l'état désigné par le terme *yaka*. » C. G. SELIGMANN, *The Veddas*, p. 132-133.

² *Ibid.*, p. 283-284.

³ J. IRLE, *Die Herero*, p. 130, 198.

⁴ SMITH and DALE, *The ila-speaking peoples of northern Rhodesia*, II, p. 110 (note).

⁵ H. REHSE, *Kiziba. Land und Leute*, p. 121.

Le mil et le sel servent à la nourriture du défunt. Cela fait, on comble le trou avec de la terre, ensevelissant ensemble mort et vivants ¹ ».

Cette énumération de témoignages pourrait s'allonger indéfiniment. Nous la terminerons par cette réflexion de M. Grubb. « Le Lengua ne croit pas possible que la personnalité de l'homme cesse d'exister. L'autre vie est pour lui simplement la continuation de celle-ci; il est seulement privé de son corps ². »

Comme le vivant, le mort peut être présent, au même moment, en différents endroits. La dualité, la bi-présence d'un même individu ne choque pas plus le primitif s'il s'agit d'un mort que dans le cas d'un vivant. Il s'en accommode même encore mieux. Il semble n'éprouver aucune difficulté à considérer comme un seul et même être le cadavre d'une part, et le mort survivant de l'autre. À nos yeux, la mort rompt l'union de l'âme et du corps. L'âme quitte le corps, avec qui elle n'avait rien d'essentiellement commun. Elle seule vit désormais ; le corps se décompose. Mais le primitif n'a aucune idée de ces deux substances hétérogènes l'une à l'autre. Il ignore le spiritualisme propre à nos métaphysiques et à nos religions. Il voit bien que le corps se détruit (du moins dans ses parties molles), et il est réfractaire à l'idée de la résurrection des corps. Néanmoins, comme le passage de la vie terrestre à l'autre est un simple changement de condition et de milieu, l'individu mort reste pour lui semblable à ce qu'il était, vivant.

Pour avoir méconnu ce fait, les meilleurs observateurs se sont trompés, et risquent de nous induire en erreur. « Dans la mort réelle, dit par exemple Codrington, la séparation de l'âme et du corps est complète. (On se rappelle que, selon lui, les Mélanésiens auraient la même idée de l'âme que nous). L'*atai* ou *talegi* devient *o tamate* ou *natmat*, un homme mort, et le cadavre aussi est désigné par le même mot. (C'est-à-dire, l'homme mort et le cadavre sont un seul et même être, dont la dualité et la présence en deux endroits différents n'empêchent pas l'individualité : Codrington signale ce fait décisif sans le voir.) Le mort (*ghost*) cependant ne s'en va pas loin tout de suite, « et peut-être est-il possible de le rappeler. C'est pourquoi les voisins mordent le doigt du mort ou du mourant, pour le réveiller, et lui crient son nom dans l'oreille, dans l'espoir que le mort (soul) l'entendra et reviendra ³ ». Ce que Codrington appelle ici *soul* (âme) est évidemment le mort, à qui il donne ailleurs le nom de *ghost*. Lui-même en a fait une fois la remarque, mais il n'en a pas vu la portée. « C'est une chose étrange, dit-il, que dans les îles les plus voisines d'Aurora, à Pentecôte, à l'île des Lépreux, le mot *tamtegi* est employé pour « âme » (*soul*) : car c'est certainement le mot *a tamate*, homme mort. Les indigènes néanmoins persistent à soutenir qu'ils n'en ont pas d'autre ⁴. » C'est précisément ce que je dis aussi. Les indigènes ne savent ce que c'est qu'« âme » ou « esprit ». Ils ne connaissent que l'homme, tantôt vivant, tantôt mort, avec ses appartenances, son *atai*, son *tamaniu*, son image, etc. ; ils ont un nom pour le désigner quand il a cessé de vivre ici-bas, et qu'il est entré dans sa condition d'outre-tombe. Ce nom veut dire « homme mort ». Bien n'autorise à le traduire par « âme ».

Le mort, après avoir quitté les siens, reste dans les environs pendant les premiers jours. Invisible le plus souvent, il apparaît parfois sous la forme d'un animal. Il ne s'éloigne

¹ L. TAUXIER, *Le noir du Yatenga*, p. 351.

² W. B. GRUBB, *An unknown people in an unknown land*, p. 116.

³ R. H. CODRINGTON, *The Melanesians*, p. 226.

⁴ *Ibid.*, p. 253.

définitivement que lorsque certaines cérémonies ont été accomplies¹. Ce voisinage inquiète les survivants. Leur chagrin est mêlé de crainte. Ils ont peur de la contagion, et ils redoutent que le mort n'entraîne avec lui des compagnons d'infortune. Ils s'efforcent donc de le pacifier, de l'amadouer, de calmer son irritation, — le mort, à ce moment, est souvent hostile aux vivants, qu'il jalouse, — et surtout de ne rien faire qui puisse lui fournir prétexte à les punir. Comment cette préoccupation va-t-elle se traduire ? — Par des soins donnés au cadavre, soit pendant qu'il est encore là où la vie l'a quitté, soit là où il a été exposé ou enterré. C'est donc que le cadavre, qui gît dans la hutte ou sous la terre, et le mort qui erre dans la brousse aux environs, ne sont pour le primitif qu'un seul et même être : celui qui respirait hier encore au milieu d'eux, et qui maintenant vit ailleurs d'une autre vie.

Ainsi, la dualité apparente du cadavre et du mort (*ghost*) n'exclut nullement leur consubstantialité. Comme la blessure faite au léopard apparaissait sur le corps de l'homme-léopard, de même, ce qui affecte le cadavre est ressenti par le mort lui-même, à quelque distance qu'il se soit éloigné. De ce point de vue, quantité de rites et d'usages prennent leur véritable sens. On traite le corps, insensible et déjà en voie de décomposition, comme s'il était encore vivant : on le réchauffe, on le nourrit, etc. ; quoi de plus naturel, s'il ne fait qu'un avec le mort absent qui, lui, continue à vivre ? Quel autre moyen aurait-on de satisfaire aux besoins de celui-ci ? Offrir au cadavre ce qu'on suppose être désiré par le mort, c'est, à la lettre, le lui offrir à lui-même, puisque les deux ne font qu'un. Ce n'est pas là une hypothèse. Les faits qui vont suivre, à titre d'exemples, prouvent qu'en s'adressant au cadavre, c'est au mort, vivant ailleurs, qu'on croit avoir affaire.

Au Queensland, « au-dessous du corps, on enlevait l'herbe sur une surface d'environ quatre pieds carrés, et on allumait un petit feu sur l'un des côtés. C'est pour que le mort (*spirit of the dead*) pût descendre pendant la nuit, se chauffer à ce feu, ou faire cuire ses aliments. S'il s'agissait d'un homme, on plaçait à sa portée une lance ou un waddy, afin qu'il pût chasser pendant la nuit ; pour une femme, on mettait un yamstick, et elle pouvait aussi chasser, ou déterrer des racines² ». M. Roth dit de même : « Pendant une semaine ou deux après le décès, les plus proches parents se rendent en groupe à l'endroit où le mort est enterré ; ils ont peur d'y aller seuls, par crainte de voir apparaître le *moma* du défunt (*shade, ghost*, c'est-à-dire le mort en personne). Du tabac, des allumettes des aliments, une pipe, etc., peuvent être déposés chaque soir sur la tombe, et on en informe expressément celui qui est parti³. » — Aux Nouvelles-Hébrides, « on se représente l'existence de l'âme (*Seele*) — (c'est-à-dire du mort) d'une façon tout à fait matérielle. On enterre le défunt dans sa hutte pour qu'il ne soit pas sans abri, on lui apporte des aliments pour que le mort (*Seele*) puisse maintenir sa vie, et là où l'on enveloppe les cadavres dans des nattes, c'est parce que celles-ci sont devenues une sorte de monnaie, et que l'on fait accompagner le mort dans la tombe par ses richesses⁴ ».

Les morts semblent être particulièrement sensibles au froid et à l'humidité quand leurs cadavres y sont exposés. « Chez les Dieyerie, s'il fait froid quand un indigène vient de mourir, on allume du feu près de sa tombe, afin que le mort puisse s'y réchauffer, et souvent

¹ On peut en voir les détails dans R. HERTZ, La représentation collective de la mort, *L'Année sociologique*, X, p. 120 sqq.

² *Tom Petrie's Reminiscences of early Queensland*, p. 31.

³ W. E. ROTH, *Ethnological studies among the North-West-Central Queensland aborigines*, n° 289, pp. 164-165.

⁴ F. SPEISER, *Ethnologische Materialien aus den Neuen-Hebriden und den Banks-Inseln*, p. 312-313.

on y apporte de quoi manger ¹. » Dans l'état de Victoria, en août 1849, un indigène, mort de tuberculose, avait été enterré par ses compagnons dans la propriété d'un colon. « Au mois de novembre suivant, une grande tempête de pluie et de vent fit rage dans le pays. Aussitôt qu'elle se fut apaisée, les amis de Georgey reparurent, et ils prièrent qu'on leur prêtât une pelle et une pioche. Je leur demandai ce qu'ils voulaient en faire. Ils expliquèrent que le pauvre Georgey, là où il était enterré, sentait trop le froid et l'humidité, et qu'ils désiraient le déplacer. Ils exhumèrent le corps, l'enveloppèrent dans une couverture supplémentaire, le mirent sur une bière... et ils le transportèrent de l'autre côté de la rivière, pour le placer dans le creux d'un arbre. dont ils bouchèrent soigneusement les orifices, de façon qu'aucun animal n'y pût entrer ². » — « Aux îles Trobriand, je discutais un jour avec un chef de la cause qui avait fait manquer la récolte. « C'est la faute de l'administration, me dit-il. Autrefois, lorsque nos docteurs experts en plantation mouraient, nous les enterrions dans le village. Maintenant on nous oblige à les emporter au-dehors, dans la brousse, où ils ont froid. Naturellement, traités de la sorte, ils (*their spirits*) refusent de s'intéresser aux plantations, et c'est la famine ³. »

Mêmes représentations chez les Indiens de la Nouvelle-France. « Une chose néanmoins leur déplut. Quand on en vint à mettre le corps dans la fosse, ils s'aperçurent qu'il y avait un peu d'eau au fond, à raison que les neiges se fondaient pour lors, et dégouttaient là-dedans; cela leur frappa l'imagination, et, comme ils sont superstitieux, les attrista un petit ⁴. » Le même Père raconte ailleurs : « Il tâche de savoir pourquoi cette femme faisait difficulté de donner le corps de son fils ; elle en donna trois raisons : la première, que le cimetière de Kebec était fort humide ⁵...»

Le mort, par l'intermédiaire du cadavre, ne sent pas seulement le froid. Il connaît aussi la faim et la soif. On le nourrira donc, et c'est au cadavre qu'on servira les aliments dont le mort a besoin. Cette coutume est universelle, et l'antiquité classique nous l'a rendue familière. Mais chez les Grecs et les Latins le geste tendait à devenir symbolique. Chez la plupart des « primitifs », les morts ont, à la lettre, besoin de manger et de boire. Non pas avec la même régularité et en aussi grande quantité que les vivants : on ne pourrait jamais y suffire. Mais il faut cependant que, plus ou moins souvent, on leur apporte des aliments et de la boisson. Autrement ils souffrent, et ils font sentir leur colère aux parents qui les négligent.

Ainsi, à l'île Kiwai, « un chasseur, un jour, tua trois porcs sauvages, après quoi par quelque accident il perdit la vie ; on ne le revit jamais. Les gens emportèrent deux des porcs, et laissèrent le troisième pour le chasseur mort. « Pauvre diable ! il a eu bien du mal. Il ne faut pas « lui prendre tous ses porcs. Le mort (*ghost*) va chercher tout autour de lui, bientôt il ne trouvera plus rien; il sera dans une position difficile ⁶. » — À Kiwai encore, « le soir des obsèques, les membres du clan auquel le mort appartenait placent des aliments et allument du feu sur la tombe. La personne qui fournit la nourriture s'adresse au mort (*spirit*) en ces termes : « Ces aliments sont pour « toi. Nous les laissons ici. Nous avons aussi fait du feu « pour toi... »... On apporte de la nourriture pendant cinq jours consécutifs... Le sixième, le

¹ R. Brough SMYTH, *The aborigines of Victoria*, I, p. 126.

² *Ibid.*, I, p. 108.

³ *Annual Report. Papua*, 1912, p. 124.

⁴ *Relations de la Nouvelle-France* (1634), Paris, 1635, p. 20 (Le Jeune).

⁵ *Ibid.* (1637), Paris, 1638, p. 56 (Le Jeune).

⁶ G. LANDTMAN in BEAVER, *Unexplored New-Guinea* (2^e éd.), p. 304.

maître des cérémonies s'adressant, au mort, qui est invisible, dit : « Ces plantes sont pour toi. Aujourd'hui c'est la dernière fois que nous te préparons des aliments. Va-t'en ¹ ! »

Dans un grand nombre de sociétés, tant que le corps est encore là, on lui sert sa part à chaque repas. Après les obsèques, on lui porte à manger de temps en temps là où on l'a mis. « On croit que le défunt est encore présent après sa mort : la preuve en est que, tant que le cadavre est encore dans la maison, à chaque repas on place devant le mort sa portion habituelles ². » — « Aussi longtemps que le cadavre reste dans la maison, dit Mme Leslie Milne, deux bols de laque remplis de nourriture sont placés des deux côtés du corps, près de sa tête, aux heures des repas. La nourriture d'un côté est pour le mort (*spirit of the dead person*), de l'autre pour ses anges gardiens (il y en a deux) ³. » Enfin, pour ne pas insister davantage sur des faits si connus, chez les Akamba, « les sacrifices ne consistent qu'en nourriture, et il faut insister sur ce fait que, à ce que l'on croit, les morts (*spirits*) ont réellement besoin d'aliments matériels. Ils ressentent la faim, la soif, le froid, exactement comme les êtres humains ». Le missionnaire Brutzer rapporte cette recommandation qu'un docteur fait aux anciens : « Allez à l'endroit où l'on sacrifie à N... Relevez sa hutte qui s'est écroulée. Il dort en plein air, et parce qu'il est ainsi obligé de coucher dehors, la pluie ne tombera pas, pour éviter qu'il n'en soit incommodé. Apportez-lui aussi de quoi manger. Il a grand faim. Donnez-lui aussi des graines pour semer ⁴. »

En un mot, ce que l'on donne ou ce que l'on refuse au cadavre, c'est le mort qui en jouit ou qui en est privé. Les honneurs qu'on rend au cadavre, c'est le mort qui les reçoit, etc. Sur ce dernier point, nos sentiments sont assez près de ceux des primitifs. Quand nous croyons qu'on outrage nos morts, en violant leur tombe par exemple, ou en maltraitant leurs corps, nous réagissons avec la même violence que les Mélanésiens, les Indiens ou les Bantou. Néanmoins, nous trouvons étrange que l'on donne à un mort à boire et à manger, des couvertures pour avoir chaud, des armes pour aller chasser, qu'on les mette à portée du cadavre, etc.

III

[Retour à la table des matières](#)

L'individualité du mort étant ainsi du même type que celle du vivant, les limites en seront pareillement indéfinies. Il ne saurait être question des traces de ses pas, des restes de ses aliments, de ses sécrétions et excréments, etc. Cependant, les liquides qui suintent du cadavre comparables à la salive et à la sueur du vivant, semblent bien être considérés comme ses appartenances. En ce sens, ils *sont* le mort. Ainsi s'expliquent, au moins pour une part, d'horribles coutumes observées en plus d'un endroit, par exemple en Indonésie, au rapport de Riedel. « Dans l'archipel Aaru, lorsque meurt un adulte, on le baigne et on l'habille suivant sa condition, on lui met des ornements de corail, d'or et d'argent ; il reste deux jours et deux

¹ E. B. RILEY, *Among Papuan head-hunters*, p. 167.

² A. HUETING, *De Tobeloreezen in hun denken en doen, Bijdragen tot de taal- land- en volkenkunde van Nederlandsch-Indië*, 1992, p. 147.

³ Leslie MILNE, *The home of an eastern clan*, p. 294.

⁴ G. LINDBLOM, *The Akamba*, p. 183-184.

nuits dans la position assise, serré entre des morceaux de bois, les pieds sur des défenses d'éléphant, — le plus souvent placé au-dessous de la maison et nourri par les membres de la famille. Le troisième jour, on le met dans une embarcation (*bor*), couché sur le dos. Ce jour-là, ses parents par le sang viennent lui arracher avec leurs ongles des morceaux des joues, des oreilles et de la poitrine, pour les avaler avec du sirih-pinang. Aussi longtemps que le corps est dans la maison, on bat du tambour. Le *bor* étant placé sur une estrade au-dessous de la maison, on y pratique un orifice pour recueillir dans un gong ou un bassin les *humores cadaveris*, afin de les consommer avec du sagou, en témoignage d'attachement au mort, ou pour rester en une communion durable avec lui. Cette coutume repoussante ne semble pas avoir de conséquences fâcheuses¹. » Ailleurs, les veuves sont parfois forcées de boire ces liquides du cadavre de leur mari.

Les cheveux sont une appartenance des morts particulièrement importante. On sait à quels dangers l'Indien de l'Amérique du Nord s'exposait dans l'espoir d'enlever le scalp d'un ennemi. Ce n'était pas seulement pour la gloire de montrer aux yeux de tous une preuve de sa valeur, et d'exhiber un trophée. La chevelure avait la même valeur mystique que tant de primitifs, par exemple en Indonésie ou en Amérique du Sud, attribuent aux têtes et aux crânes. S'emparer de cette appartenance d'un individu équivalait à se rendre maître de lui-même, et du seul fait de cette possession, un ennemi se trouvait transformé, sinon en protecteur, du moins en auxiliaire ou en serviteur.

Mais l'appartenance pour ainsi dire essentielle du mort, celle qui joue le rôle principal dans les représentations des primitifs, ce sont sans contredit ses os, et plus spécialement son crâne. Les parties molles du corps, surtout sous les climats chauds et humides, disparaissent vite par la putréfaction, à moins qu'on ne trouve moyen d'y parer en embaumant le cadavre, comme on a fait en Égypte et au Pérou. Encore ces deux pays sont-ils très secs. En général, dans les sociétés dont nous nous occupons ici, on n'a pas le moyen de conserver indéfiniment les chairs des cadavres. On y tient d'autant plus à leurs os. Leur dureté même, et le fait que dans la plupart des régions ils échappent à l'action du temps, augmentent le respect religieux qu'on leur porte : évidemment il reste en eux beaucoup du *mana*, ou de *l'imunu* de l'homme.

Pour des esprits ainsi prévenus, la façon dont on traite les corps des morts, et l'endroit où on les place, à titre provisoire ou définitif, ont souvent un autre sens que pour nous. L'inhumation, par exemple, n'a pas toujours pour but d'assurer leur repos. Le D^r W. E. Roth en a fait justement la remarque : « À considérer la coutume de l'exhumation, très générale chez les Indiens de la Guyane, et l'usage que l'on faisait ensuite des os, il est très probable que l'enterrement du corps n'était pas regardé sous le même jour que chez les nations plus civilisées, c'est-à-dire comme une manière convenable de l'éloigner définitivement, mais plutôt comme un moyen en vue d'une fin : à savoir, de nettoyer et de conserver les os... Toutes les principales nations indiennes, avant d'être en contact avec des influences européennes, pratiquaient l'exhumation... Les Warrau arrivaient au même résultat en laissant le corps dans l'eau, où il se trouvait exposé aux attaques des poissons carnivores. Il n'y a donc guère lieu de s'étonner si l'inhumation se faisait de diverses façons, tantôt dans une fosse ou dans un trou profond, tantôt à la surface du sol dans une tombe non recouverte, etc.² ». — Le P. Colbacchini dit de même : « Le mort est enseveli temporairement à fleur de terre et aspergé

¹ J. S. F. RIEDEL, *De sluik- en kroesharige rassen tusschen Selebes en Papua*, p. 267.

² W. E. BOTH, *An introductory study of the arts, crafts, and customs of the Guiana Indians*, E. B., XXXVIII, p. 640.

d'eau. Chaque jour, au coucher du soleil, ses parents viendront verser de l'eau sur lui, pour hâter la putréfaction des chairs et le nettoyage des os ¹. »

D'autres motifs, comme R. Hertz l'a fait voir, se joignent parfois à celui-là, surtout en Indonésie et en Mélanésie, pour expliquer que l'on cherche à hâter la disparition des parties molles, qui libérera les os. « Pendant que le corps se putréfie, dit Codrington, le mort (*ghost*) est faible. Quand l'odeur a disparu, il est fort ². » Et un peu plus loin : « Dans ces méthodes de funérailles pour les morts importants, pour ceux qui sont destinés à devenir de puissants *lio'a*, on doit probablement voir un effet de la croyance déjà citée, selon laquelle, tant que le corps répand de l'odeur, le mort (*ghost*) reste faible ; le *lio'a* du mort que l'on jette à la mer, que l'on brûle, que l'on enferme dans une boîte, ou que l'on dépouille vite de sa chair, est actif et disponible tout de suite... Autrefois on faisait à Saa ce que l'on pratique aujourd'hui à Bauro : on versait de l'eau sur le corps jusqu'à ce que la chair disparût, et l'on emportait alors le crâne... »

Si l'on prend tant de peine pour séparer au plus vite les os d'avec les matières putrides, c'est que, en tant qu'appartenances, les os sont le mort lui-même. Codrington le dit en propres termes. « À l'intérieur de Santa Cruz, on déterre les os pour en faire des pointes de flèches, et on prendra le crâne pour le garder à la maison dans une caisse. On dit que c'est l'homme lui-même, et on place des aliments devant lui »... « Récemment encore, il y avait à Aurora un homme qui, par affection pour son frère mort, le déterra et fit des flèches de ses os. Il allait partout avec ses flèches, et il disait en parlant de lui-même : « Mon frère et moi. » Tout le monde avait peur de lui, car on croyait que son frère mort était là présent pour l'assister ³. » Présence des os, présence du mort : pour ces Mélanésiens c'est tout un.

À ces représentations se rattachent des pratiques dont le sens paraîtra maintenant évident. Par exemple, dans les îles voisines du Nouveau-Mecklembourg, « quand le cadavre enseveli dans la terre s'est décomposé, les proches déterrent le crâne et l'enveloppent de feuilles avec soin ; on fait de même pour les os du bras. À cette occasion, on prépare un grand festin, et le crâne est exposé à côté des aliments à l'endroit de la fête. Les femmes font alors entendre leurs hurlements de deuil, comme lors de l'enterrement. Quand la fête est terminée, le crâne est inhumé de nouveau, et on ne le déterre plus. Les os du bras sont employés pour faire certaines lances. Celles-ci ne servent qu'aux parents du mort. À cela est liée une croyance superstitieuse : on pense que pendant le combat le mort (*Geist*) se tient aux côtés de celui qui porte la lance ⁴ ». Comme à Aurora, la présence des os assure donc celle du mort lui-même. Tout au moins, la possession de cette appartenance donne pouvoir sur lui et garantit son appui. Aux îles de l'Amirauté, « lorsqu'un Moanus meurt, le cadavre mis en bière demeure dans la maison jusqu'à décomposition complète... Quand il ne reste plus que le squelette, les femmes le lavent avec soin dans l'eau de mer. On met dans une corbeille les os des bras, le fémur et le péroné. Cette corbeille est enterrée en un certain endroit avec son contenu. Le crâne, les côtes et les os de l'avant-bras sont mis dans une autre corbeille, et on la plonge quelque temps dans la mer pour nettoyer et blanchir complètement ces os. On les place alors, avec des plantes odoriférantes, sur un plat de bois que l'on met dans la maison où le mort habitait de son vivant. Auparavant, on a enlevé les dents du crâne ; la sœur du mort s'en fait un collier. Au bout de quelque temps, on se partage les côtes : c'est le fils qui fait la répartition. La femme principale en reçoit deux, les plus proches parents, chacun une. En

¹ P. A. COLBACCHINI, *I Bororos orientali*, p. 156.

² R. H. CODRINGTON, *The Melanesians*, p. 260, 263.

³ *Ibid.*, p. 309 (note 1).

⁴ R. PARKINSON, *Dreissig Jahre in der Südsee*, p. 308.

souvenir du mort, chacun porte la sienne sous son anneau de bras — usage qui rappelle celui de Berlinhafen en Nouvelle-Guinée ¹ ».

La coutume de porter ainsi sur soi des os de ses proches s'explique sans peine. La présence de cette appartenance garantit celle du mort, à laquelle on tient pour divers motifs, ne serait-ce que par affection. « Un des plus anciens usages des indigènes consistait à détacher le tibia... pour en faire des baguettes à bétel, et aussi la mâchoire inférieure, que l'on portait ensuite, une fois nettoyée, comme ornement autour du cou. On faisait cela par affection, si étrange que la chose puisse paraître. Ce qui est certain, c'est qu'ils attachent le plus grand prix à ces os de leurs parents. J'ai reçu, il y a trois jours, la visite du chef de Kavataria, qui a perdu tout récemment un enfant de dix ans. « Vous avez mis, me dit-il, un tabou sur les os. Vous savez que j'ai perdu mon enfant. Ma femme ne peut plus dormir ni jour ni nuit. Elle m'envoie vous demander la permission d'ouvrir la tombe et de prendre — pas même un os ! — juste une dent, une petite dent ² ! » En possession de cette dent, la pauvre mère sentirait que son enfant est présent auprès d'elle. — À San Cristoval, « dans chaque maison on garde des reliques des morts : le crâne, la mâchoire, une dent, ou des cheveux. On les met dans un panier fait d'une feuille de cocotier, et on les suspend au sommet du pilier principal de la maison. Au-dessous, on brûle des offrandes, dont la fumée et l'odeur montent et sont agréables au mort (*ghost*). Il est probable que ces morts sont des membres de la famille récemment décédés, une femme ou un enfant chéri ³ ».

Puisque les os, et en particulier le crâne, sont le mort, on les consultera comme on lui demanderait conseil à lui-même. Quand on leur pose une question, c'est à lui qu'on s'adresse. Dans un conte rapporté par Landtman, « l'homme... déterra les crânes de ses parents, les lava dans l'eau, et les laissa au soleil pour y sécher. Pendant la nuit, il se coucha sur le dos pour dormir avec un crâne sous chaque aisselle, car il voulait que ses parents morts (*spirits of his parents*) vinsent lui parler en songe. Il plaça une lourde canne auprès de lui. Au milieu de la nuit, il s'éveilla, saisit la canne, et s'écria : « Pourquoi, vous deux, ne venez-vous pas vite me parler ? Il y a longtemps que je dors. Si vous ne venez pas, je vous casse la tête. » Puis il se recoucha. Un peu après ses parents vinrent et lui parlèrent... Le matin, l'homme se réveilla, et il pensa : « Oh ! ma mère et mon père sont venus. Ils « m'ont parlé comme il le fallait. » Et il remit les crânes dans la tombe ⁴ ». Une histoire toute pareille a été recueillie dans le détroit de Torrès. « Ce soir-là, Sesere s'en alla dans la brousse, et cueillit une quantité de feuilles odoriférantes. Il frotta vigoureusement, avec quelques-unes d'entre elles, les crânes de son père et de sa mère, et il les plaça sur les autres. Ensuite il se coucha, avec les crânes tout près de sa tête, mais avant de s'endormir, il leur raconta ce qui lui était arrivé ce jour-là et la veille ; il leur demanda quel était ce poisson qui mangeait de l'herbe, et comment il pourrait le prendre.

« Lorsqu'il fut endormi, les crânes firent un léger bruit, et ils parlèrent à Sesere. Ils lui dirent que l'animal qui mangeait de l'herbe était le dugong, et ils lui enseignèrent la manière de le chasser ⁵. »

Dans un autre conte de l'île Kiwai, un homme a disparu. Sa femme l'a pleuré. Avec le temps, le cadavre s'est décomposé, de sorte qu'il ne reste plus que les os. Une nuit, le mort

¹ *Ibid.*, p. 404-405.

² *Annual Report. Papua*, 1913, p. 117.

³ C. E. Fox and F. H. DREW, *Beliefs and tales in San Cristoval*, J. A. I., XLV (1915), p. 166.

⁴ G. LANDTMAN, *The folktales of the Kiwai Papuans*, p. 285. Cf. *ibid.*, p. 509.

⁵ *Reports of the Cambridge Expedition to Torres straits*, V, p. 41.

vient parler à sa femme, et il lui révèle où se trouvent ses os. Elle réveille son père et sa mère, et leur raconte son rêve... Le lendemain matin, les gens vont chercher le mort. (Remarquez cette expression : le mort, ou ses os, c'est la même chose.) La femme sait le chemin. On trouve les os ¹.

M. Elsdon Best rapporte une partie d'un discours adressé aux restes (c'est-à-dire aux ossements) d'un homme par un membre de sa tribu. Celui-ci les avait exhumés, parce qu'ils avaient été enterrés sur le territoire d'une tribu étrangère, et il les avait rapatriés. « Adieu, Monsieur ! (*Sir*). Je vous ai ramené près des vôtres, dans votre propre maison. Adieu ! Allez retrouver vos ancêtres, vos anciens: ils vous feront bon accueil ². » Ce sont les os qu'il a devant lui, mais c'est au mort qu'il parle. La consubstantialité entre le mort et ses os est telle, que le Maori ne les distingue pas. Quand les esprits auront plus d'exigences logiques, on dira que les os « représentent » le mort, en tiennent lieu, en sont le symbole, etc. Mais cette pensée symbolique a commencé par être réaliste et émotionnelle. Et peut-être, tant qu'elle conserve quelque force, le reste-t-elle toujours plus ou moins.

Conformément à ces représentations, les aliments offerts au mort sont parfois placés devant ses os. Chez les Toradja's, « tout ce sacrifice aux morts doit être considéré comme un dernier repas pris avec eux. Pour réaliser encore mieux cette idée, on met des paniers remplis de riz cuit en contact avec les ossements des morts, après quoi ceux qui participent à la fête du sacrifice prennent une partie de l'offrande et la mangent ³ ». — Aux îles Nicobar, la grande fête des morts, qui dure un mois, est célébrée tous les trois ou quatre ans. « À Nancowry, dans les îles du centre, le crâne du mort est lavé par sa veuve, ou par un proche parent, dans le liquide d'une noix de coco encore verte, juste à l'état où il est le meilleur à boire. On frotte aussi le crâne avec du safran, et on le pose ensuite, placé sur une assiette, sur une sorte d'autel préparé exprès pour lui. On le coiffe d'un chapeau, dont la forme varie avec le sexe du mort. À ce chapeau on attache des cigarettes, autour desquelles on a enroulé des bouts d'étoffe rouge et blanche. On sert aussi de la nourriture au crâne ⁴... »

La possession d'os, et en particulier de crânes, peut être d'un grand avantage, puisqu'elle permet de disposer de la force mystique du mort. C'est là, comme on sait, une des raisons qui ont fait de la chasse aux têtes une coutume si répandue et si tenace. « La tribu qui occupe la côte de la Nouvelle-Guinée en face de Tauan et de Saibai (détroit de Torrès), est continuellement en guerre avec ses voisins. Les chefs de Saibai et de Tauan ornent leurs maisons avec des guirlandes de crânes des hommes de la brousse de la Nouvelle-Guinée. Ceux qui possèdent ces hideux trophées montraient beaucoup de répugnance à nous laisser toucher leurs *malakai*, c'est-à-dire leurs morts (*ghosts*), comme ils les appelaient ⁵. » *Malakai ou Markai* veut dire en effet « morts ». Ici, le crâne est donc formellement identifié avec le mort. — À l'île Kiwai, la possession des yeux d'un ennemi donne le même pouvoir. « On peut voir, à une extrémité de la salle centrale du *darimo* (maison sacrée des hommes), deux cercles, où il y a deux points. On a fait deux trous dans le plancher. Dans chacun d'eux on place l'œil desséché d'un ennemi tué dans une bataille. Les points représentent les deux yeux ... On croit que les ennemis tués (*spirits of slain enemies*) habitent ces deux yeux, et quand les hommes qui ont construit cette maison vont à la guerre, ces morts ont le pouvoir de capturer les

¹ G. LANDTMAN, *The folktales of the Kiwai Papuans*, p. 381.

² Elsdon BEST, *The Maori*, II, p. 75.

³ A. C. KRUYT, *De Bare sprekende Toradja's*, II, p. 125.

⁴ G. WHITEHEAD, *In the Nicobar islands*, p. 205-206.

⁵ *Reports of the Cambridge Expedition to Torres straits*, V, p. 298 (citant W. W. GILL, *Life in the southern isles*, p. 267).

« esprits » de l'ennemi, les rendant ainsi faibles et impuissants, et procurant aux assaillants une victoire facile ¹. » — À Bornéo, chez les Kenyah, « Bo Adjang Ledja, avant de mourir, m'avait souvent fait part de son inquiétude : il craignait que le sultan de Kutei ne fît secrètement enlever son crâne de son tombeau; ce sultan conservait déjà dans une caisse de son palais les crânes de plusieurs autres chefs, afin que leur possession lui permît d'exercer son pouvoir sur les tribus Bahan ² ». — De même, à Espiritu Santo, dans les Nouvelles-Hébrides, « les gens utilisent les os humains creux, en particulier ceux de leurs proches et des hommes qui ont atteint un rang élevé dans la *suque* (société secrète), pour en faire des pointes de lances. On croit que le *mana* du mort passe avec ses os sur le possesseur de la lance. Celles dont les os proviennent de chefs sont surtout estimées ³ ». Et un peu plus loin: « Naturellement, des étrangers cherchaient aussi à se procurer des flèches dont les pointes provenaient des os de grands guerriers ou d'hommes parvenus à un rang élevé dans la *suque*, afin de participer au *mana* de ces morts. » — « À Rakaanga et Manihiki, îles situées à six cents milles au nord de Rarotonga, quand un roi, un prêtre, ou un excellent pêcheur mourait, on exhumait son corps au bout de trois jours, et on coupait la tête... On la plaçait dans un panier finement tressé de feuilles de cocotier, à l'avant du canot. Lorsqu'on était surpris sur mer par des vents contraires, ou trempé par des pluies tropicales, on tirait la tête du panier, et on la tenait en l'air par les cheveux, tout en priant pour obtenir du beau temps. Les mains et les pieds des chefs, des prêtres et des pêcheurs morts servaient au même usage pour les gens de rang inférieur ⁴. »

La même croyance au pouvoir des crânes — amis ou ennemis — se retrouve dans des régions très éloignées du Pacifique. Par exemple, au Gabon, « lorsqu'il s'agissait d'un *oga* (grand chef), on l'inhumait à proximité du village, parfois même dans la chambre où il était mort. C'était afin de pouvoir le déterrer plus facilement, et détacher son crâne, qui était transporté dans la case-fétiche des mânes des ancêtres. Par là, le défunt devenait le protecteur de son village et de sa famille ⁵ ». — En Sibérie, dans un conte chukchee, « un jeune homme va demander protection au corps de son père qui est mort. Le cadavre lui répond « Je ne puis pas vous garder auprès de moi. Je suis « décomposé, et ma maison est très froide. » Après cela, le mort (spirit) lui enseigne le moyen de se faire aimer de la fille d'un riche éleveur de rennes. Dans un autre conte, caractéristique et très répandu, une jeune fille trouve dans la campagne un crâne détaché du tronc, et le rapporte chez elle. Elle le cache dans son sac à habits... Sa mère finit par le découvrir. Toute la famille est prise de panique. Ils se sauvent, en laissant la jeune fille seule et sans moyens de subsister. Elle se met à se lamenter devant le crâne, et, dans un paroxysme de désespoir, elle lui donne un coup de pied. Le crâne s'en va à la recherche de son corps, et il revient bientôt sous la forme d'un beau jeune homme. Il amène avec lui un grand troupeau de rennes, et tout un train de traîneaux ⁶ ». Dans ce récit, le corps, le crâne, et l'individu ne font qu'un.

En Amérique du Sud, les Jibaros de l'Équateur ne recherchent rien tant que la possession des têtes de leurs ennemis. M. Karsten a décrit en détail les cérémonies dont ces trophées (*tsantsa*) sont l'occasion et l'objet. « Les Jibaros, remarque-t-il, ne trouvent rien de contradictoire dans l'idée que l'ennemi mort (*spirit of the slain enemy*) d'un côté, nourrit des

¹ E. B. RILEY, *Among Papuan head-hunters*, p. 88.

² A. W. NIEUWENHUIS, *Quer durch Borneo*, II, 324.

³ F. SPEISER, *Ethnologische Materialien aus den Neuen-Hebriden und den Banks-Inseln*, p. 205-214.

⁴ W. GILL, *Savage life in Polynesia*, p. 104.

⁵ Abbé André WALKER, *Funérailles chez les anciens Mpongoués*, *Recherches congolaises*, VII (1925), p. 99.

⁶ W. BOGORAS, *The Chukchee*, p. 519.

sentiments de haine et de vengeance contre son meurtrier, et cherche toujours une occasion de lui nuire, et de l'autre, joue en même temps, pour ainsi dire, le rôle d'un ami et d'un conseiller. Il l'est devenu, sous l'influence des opérations magiques et des cérémonies qui ont été accomplies¹. » Posséder le *tsantsa*, et l'avoir soumis à ce traitement, c'est avoir l'ennemi lui-même à son service. M. Karsten dit encore ailleurs : « Que les Indiens croient vraiment qu'on peut faire revivre des morts au moyen de leurs ossements, Nordenskiöld en a fait l'expérience chez les Quichua de Queara. Il était en quête de crânes et de squelettes : les indigènes crurent qu'il voulait les emporter dans son pays pour les y faire revivre, et se faire révéler par eux les secrets concernant les mines d'or des Incas². » Peut-être même n'était-il pas nécessaire pour cela, dans la pensée des indigènes, de faire revivre ces morts. La possession des crânes suffisait. On a vu tout à l'heure des crânes faire connaître à ceux qui les interrogent ce qu'ils désirent apprendre.

Enfin, puisque les primitifs ne font guère de différence entre l'homme et l'animal, il est à penser que les os et surtout les crânes des animaux — en particulier de ceux qui ont une haute valeur mystique — seront conservés, honorés, consultés, priés, comme les os et les crânes humains. Cette coutume est, en effet, pratiquée en une foule d'endroits. Je n'en rappellerai qu'un exemple. Dans les îles Tanembar et Timorlao, « la chasse aux tortues est l'occupation principale de la population mâle. Les carapaces de ces animaux sont conservées dans la maison des fêtes, et leurs crânes suspendus dans un arbre, auprès de la maison de celui qui les possède. Retourne-t-on à la chasse aux tortues, on fait à ces crânes une offrande de riz, de sirih-pinang, de tabac, et de vin de palme. En même temps, on les invoque. « O camarades ! montez plus haut » dans l'arbre, et appelez vos amis ! Ici, vous avez toutes sortes de choses à manger, du riz, du sirih-pinang, du tabac ; dans la mer, vos amis ne mangent que deux sortes d'herbes, avec des pierres, uk, uk, uk !³ » Pour nous, les crânes « représentent » les tortues. Pour les indigènes, crâne et tortue ne font qu'un.

IV

[Retour à la table des matières](#)

Peut-être convient-il de distinguer, dans chaque société, ce qui, au sens strict du mot, est une « appartenance » du mort, c'est-à-dire fait partie de son individualité, et ce qui lui « appartient » au sens large, c'est-à-dire se rapproche davantage de la propriété telle que nous l'entendons, tout en impliquant encore une participation plus ou moins intime entre le possédant et l'objet possédé. La ligne de démarcation sera souvent impossible à tracer. Dans ce cas encore, comme dans celui du vivant, les frontières de l'individualité restent indécises.

Chez les Eskimo du Groënland, « ce qui est le plus pleinement reconnu comme propriété personnelle (ce que j'appelle appartenance), c'est le kayak, les costumes de kayak et les engins de chasse. Ils n'appartiennent qu'au chasseur uniquement, et personne ne doit y toucher. Il est rare qu'il les prête... Les raquettes peuvent presque compter pour des engins de

¹ B. KARSTEN, Blood revenge, war and victory-feasts among the Jibaro Indians of eastern Ecuador, *E. B., Bulletin* 79, p. 46.

² B. KARSTEN, Der Ursprung der indianischen Verzierung in Süd-Amerika, *Zeitschrift für Ethnologie*, XLVIII (1916), p. 204 (note 2).

³ J. G. F. RIEDEL, *De sluik- en kroesharige rassen tusschen Selebes en Papua*, p. 288.

chasse ; mais comme elles ont été introduites par les Européens, elles ne sont pas considérées au même degré comme propriété personnelle... Viennent ensuite les outils employés à la maison, tels que couteaux, haches, scies, etc. Beaucoup d'entre eux, et surtout ce qui sert à coudre pour les femmes, sont regardés entièrement comme propriété personnelle. Le reste des ustensiles est la propriété commune de la famille ou même de tous les habitants de la maison... L'Eskimo ignore la propriété personnelle de la terre¹ ». — De même, M. Thalbitzer écrit : « L'homme fabrique lui-même ses instruments de travail et de chasse ; c'est la première condition de son droit à posséder... Les armes et les outils faits par lui sont enterrés dans sa tombe : personne n'en hérite. Cependant, le fils hérite de la tente et de l'*umiak* de son père... Mais les petits engins personnels étroitement liés avec le travail de leur propriétaire le suivent au tombeau, par exemple le kayak du chasseur de phoques. Ainsi, le droit personnel de propriété sur ces objets est si fortement développé qu'il prend un caractère religieux². » En d'autres termes, ce sont des appartenances. — Au Cameroun, von Hagen exprime avec force la même idée. « Sur la tombe, on entasse avec la hutte abattue du mort tous ses meubles, car jusque dans le plus petit objet dont le défunt s'est servi de son vivant, son âme (*lauona*) continue à vivre³. » Et un peu plus loin : « Dans chaque outil qu'un homme emploie se trouve une part de son âme. »

Dans les îles orientales du détroit de Torrès, les « appartenances » du mort sont nettement caractérisées. « M. Bruce définit le mot *keber* : l'essence spirituelle du mort. Elle était représentée soit par le corps de l'homme, soit partout objet regardé comme lui appartenant pendant sa vie ou après sa mort. Ainsi, dans ce qu'on appelle « voler le *keber* », peu importait que l'objet dérobé fût tout à fait insignifiant, pourvu qu'il fût regardé comme une partie du mort lui-même. Voler un morceau quelconque du corps, ou même un poteau ou un fragment d'un poteau ayant servi aux cérémonies funéraires, était considéré comme équivalent à troubler le repos du mort lui-même (*ghost of the deceased*). À ce propos, M. Bruce ajoute qu'un vol de ce genre agite le mort, et le pousse à nuire à ses parents survivants, jusqu'à ce qu'ils aient recouvré le *keber* volé⁴. » Et un peu plus loin : « Des tentatives étaient faites, le plus souvent, sinon toujours, par des ennemis du mort, pour s'emparer d'une partie du cadavre. Le *keber* qu'il s'agissait de voler était avant tout le corps desséché ou, si le cadavre n'avait pas été mis à l'état de momie, le crâne ; et souvent il fallait beaucoup de stratégie pour s'en rendre maître. Mais, à son défaut, n'importe quoi pouvait servir de *keber* : un caillou ou un morceau de bois venant de la tombe. Il pouvait même suffire d'un copeau taillé sur un morceau de bois qui marquait la place de la tombe, ou d'emporter un rameau ou une feuille pris dans son voisinage. » Ainsi tous ces objets représentent l'« essence spirituelle » du mort, au même titre, sinon aussi pleinement, que son cadavre ou son crâne. Les posséder, c'est avoir en son pouvoir ce *keber* lui-même. Le mort n'aura pas de repos, ni n'en laissera aux siens, tant qu'ils ne seront pas restitués.

Dans un autre passage, l'auteur établit un rapport étroit entre ce *keber* — ces appartenances — et le double, ou ombre, ou image de l'individu. « Le mot *mar*, plus fréquemment *lamar*, était employé pour signifier « ombre », reflet, esprit (*ghost or spirit*) ; mais il ne s'ensuit pas qu'aucune de ces idées se confondît avec une des autres dans l'esprit des indigènes⁵. » Réflexion dont nous avons pu constater plus d'une fois la justesse. Les primitifs ignorent des

¹ Fr. NANSEN, *Eskimo life*, p. 108-109.

² W. THALBITZER, *Etnographical collections from East Greenland, Meddelelser ont Grönland*, XXIX, p. 524.

³ G. von HAGEN, *Die Bana (Kamerun)*, *Bäessler-Archiv*, II, 1911, p. 108.

⁴ *Reports of the Cambridge Expedition to Torres Straits*, VI, p. 127-128.

⁵ *Ibid.*, p. 251.

distinctions qui nous paraissent naturelles ; ils en ont, en revanche, de leur côté, d'habituelles qui nous échappent. « Il existe un autre mot, *keber*, que l'on emploie constamment quand on parle de la mort et des cérémonies funéraires, mais il est très difficile de parvenir à une idée exacte de ce qu'il veut dire. Tout ce qui est réellement en relation avec un homme pendant sa vie ou après sa mort, si insignifiant que ce soit, est regardé comme une partie du défunt. On pourrait même penser que les indigènes regardent un tel objet comme une partie du *lamar* ; ils le nomment *keber*. Les pantomimes dans les cérémonies funéraires étaient aussi qualifiées de *keber*, les acteurs qui y personnifiaient les morts (*ghosts*) de *keber-le* ¹. »

Il ressort de ces textes que les objets désignés du nom de *keber* font partie de l'homme, et plus précisément du *lamar*, c'est-à-dire de l'homme dans son existence post-terrestre. Nous avons donc ici un type caractéristique d'appartenances du mort. La compréhension de *keber* est d'ailleurs plus vaste que celle d'« appartenance ». Elle s'étend non seulement à tout ce qui constitue l'individualité du mort : à son cadavre, son image, son ombre, etc., mais aussi aux pierres et au bois de sa tombe, et jusqu'aux arbres qui l'avoisinent. Ces objets, est-il dit expressément, font partie de lui. Nous avons peine à les considérer comme de véritables appartenances, comme des éléments de son individu. En quoi nous avons sans doute tort. Peut-être imposons-nous, ici encore, aux participations qui occupent l'esprit des indigènes des règles qui les déforment, et quand nous voulons les adapter de force à une notion de l'individualité qui leur est étrangère, ne faisons-nous que les dénaturer.

Dans les mêmes îles, « quand un homme mourait sans laisser d'enfant, sa veuve remettait tous ses effets personnels à ses parents mâles, qui les brisaient et les brûlaient. Même les massues à tête de pierre étaient réduites en petits morceaux, et jetées ensuite au feu... Si un fils unique mourait, tous ses biens et aussi ceux de son père étaient mis en pièces et détruits de la même façon. Parfois les parents rassemblaient le tout à l'intérieur de la maison, et la brûlaient avec ce qu'elle contenait. Puis ils demandaient à leurs amis d'aller détruire les produits de leurs jardins. Les ignames étaient déterrées et mises en morceaux : tout ce qui poussait était détruit ² »...

Ces pratiques sont extrêmement répandues, et, sous une grande variété dans le détail, singulièrement uniformes. Presque partout, soit au moment de la mort, soit plutôt lors des premières ou des secondes funérailles, on détruit ce qui « participe » du mort. On ne peut pas dire de tous les objets ainsi sacrifiés qu'ils sont des « appartenances » du mort, au sens strict, et qu'ils font réellement partie de son individualité. Mais cette difficulté tient peut-être plus à nos habitudes d'esprit, à notre langage, et à nos concepts, qu'au fond même des choses. Voyez, par exemple, ce que M. Seligmann dit au sujet de la maison du mort, dans une tribu de la Nouvelle-Guinée. « Il est permis de suggérer l'idée que la maison d'une personne mariée — homme ou femme — est si intimement liée avec elle que lorsqu'elle meurt, si elle appartient à un clan étranger, on peut regarder sa maison comme étant devenue en quelque mesure identique avec cet étranger mort, de sorte qu'après son décès, elle devient impropre à subsister parmi les gens du village ³. » Dire que la maison devient « identique » à la personne qui l'habite, n'est-ce pas précisément exprimer qu'elle en est une « appartenance » ? C'est pourquoi nous voyons si souvent qu'on se croit obligé de l'abandonner ou de l'abattre. « La

¹ *Keber* semble, comme il arrive souvent pour les termes généraux de cette sorte, qui n'ont pas subi la même élaboration logique que nos concepts, être employé indifféremment comme nom et comme adjectif.

² *Ibid.*, IV, p. 159.

³ C. G. SELIGMANN, *The Melanesians of British New-Guinea*, p. 13, note 2.

maison du mort, dit Macdonald, est toujours jetée bas, qu'il y soit décédé ou non. Personne ne veut y vivre, à aucun prix ¹. »

Il en est de la maison comme des autres effets personnels de l'individu. Si quelqu'un les prenait, et s'en servait, il ne priverait pas seulement le mort de quelque chose à quoi il a droit. L'offense serait beaucoup plus grave. Ce serait léser son individualité même, la blesser, la mutiler, l'atteindre dans son essence, exactement comme on frappe celle d'un vivant à travers une de ses appartenances. Qui oserait s'attirer ainsi le ressentiment du mort ?

Le D^r Thurnwald a exprimé cela en termes heureux. «À Buin, une bonne part de ce que possèdent les gens disparaît dans la cérémonie funéraire. Les provisions sont consommées, les plantations de taro et les cocotiers qui servaient à l'alimentation personnelle du mort sont détruits, comme si c'était une partie de sa personne, avec qui ils doivent, eux aussi, passer dans l'au-delà où vivent les morts ². »

D'une façon que nous avons peine à définir, mais indubitable, l'individualité du mort est impliquée dans ces objets qui participent de lui. Aussi le primitif ne se demande même pas s'il les conservera ou non. Se les approprier équivaldrait à mutiler le mort. Par prudence, si ce n'est par affection, on ne saurait y songer.

Souvent le sens original de ces usages s'est obscurci ou perdu, et ils persistent cependant. Ainsi, chez les Papous du delta du Purari, « l'usage est depuis longtemps de détruire certains cocotiers ou palmiers-sago appartenant au mort, bientôt après son décès... Personne n'a jamais pu me donner la raison de cette coutume. Il ne semble pas que l'on pense que le mort en retire aucun avantage, ni que l'on considère les palmiers comme infectés ou rendus dangereux d'aucune façon par sa mort. On dirait bien plutôt un sacrifice fait par chagrin ou désespoir. Selon les paroles d'un indigène : « Ces cocotiers appartenaient à un tel, qui en avait la jouissance de son vivant. Maintenant qu'il est parti, nous ne tenons pas à les garder ³. »

Souvent aussi les Européens recueillent, de la bouche des indigènes mêmes, des explications qui ne sont pas exactes. M. Grubb écrit, par exemple : « Les effets personnels et les animaux du mort sont détruits lors de son décès, évidemment avec l'idée qu'ils peuvent lui être utiles dans l'autre monde. La raison que l'Indien donne pour agir ainsi est qu'autrement le mort reviendrait tourmenter ses proches. Eh bien ! si le mort (*ghost*) ne prenait aucun intérêt à ces objets, pourquoi le ferait-il ⁴ ? » Certes, il y prend intérêt, et plus même que l'Indien ne le dit. Car il ne s'agit pas seulement de l'utilité que ces objets peuvent avoir pour le mort. Il s'agit de sa propre personne : ces objets participent de lui, comme les appartenances du vivant sont lui-même. Les Abipones de, Dobrizhoffer agissaient comme les Lenguas de M. Grubb, et pour les mêmes raisons. « Tous les ustensiles appartenant à un homme récemment décédé sont brûlés sur un bûcher. Outre les chevaux tués sur sa tombe, on sacrifie aussi son petit bétail, s'il en a. La maison qu'il a habitée est entièrement détruite, etc. ⁵ »

Dans le nord-ouest de la Bolivie, M. Nordenskiöld a observé des faits analogues, très caractéristiques. « Quand un Itonoma a cessé de vivre, le mort (*Seele*) reste près de l'endroit

¹ D. MACDONALD, *Africana*, I, p. 108-109.

² R. THURNWALD, *Ermittlungen über Eingeborenenrechte der Südsee, Zeitschrift für vergleichende Rechtswissenschaft*, XXXIII, p. 346.

³ F. E. WILLIAMS, *The natives of the Purari delta*, p. 219. Territory of Papua, *Anthropology, Report* n° 5.

⁴ W. B. GRUBB, *An unknown people in an unknown land*, p. 122-123.

⁵ M. DOBRIZHOFFER, *Historia de Abiponibus*, II, p. 294-295.

où il a vécu. On l'appelle *chokihua*. Ses champs sont abandonnés ; on n'y récolte rien, car tout y appartient au mort. Cela pourtant n'est vrai que des adultes. On n'a pas peur des enfants morts.

« Les *chokihua* vivent dans les forêts. Chaque endroit, chaque ancien champ, chaque arbre a son propriétaire, son *chokihua*. Quoi que l'on entreprenne, on s'expose au danger de voler l'un d'eux. Les hommes, après leur mort, continuent de posséder tout ce qu'ils ont eu de leur vivant. Le plus sûr est de défricher de la terre qui n'a jamais été cultivée. — Un Itonoma ne touche pas à un trésor qu'on vient de déterrer, ou à un vase d'argile, ou à quelques objets provenant de vieilles maisons ou de vieux tombeaux, car tout cela appartient aux *chokihua*. Si l'on fait là des fouilles, on meurt ¹. » Et un peu plus loin : « Plusieurs veuves d'Itonoma refusèrent de vendre les corbeilles et les instruments fabriqués par leurs maris... Un Itonoma peut pourtant garder par-devers lui des objets qui ont appartenu à son père ou à sa mère décédés. Mais, s'il veut s'en servir, il leur en demande la permission. S'agit-il par exemple d'une hache, il dit : « Je vais « la rapporter tout de suite. »

Le conte suivant a aussi été recueilli dans la même région. Une veuve, sans ressources, s'est fiancée de nouveau. « Arrivée à un carrefour qui donnait accès à une autre plantation,... son mari était là, qui lui dit d'un air menaçant : « Ainsi, tu veux déjà te remarier, et il n'y a « pas un an que je suis mort, il n'y a pas même un « mois ! » Paralysée par l'épouvante, elle ne put rien répondre. Alors elle aperçut un homme qui revenait de son champ par l'autre chemin. « Au secours ! Par ici ! Mon « mari mort est là ! » L'homme accourut avec son arc et ses flèches, mais le mort avait déjà disparu. « Prends « garde, dit l'homme, il reviendra te trouver ce soir. » — On déterre le cadavre du mari, et on le brûle (ce qui veut dire qu'on le considère comme un sorcier). La femme se marie. Deux jours après, cet homme s'en va à la chasse, la femme reste au camp. Lorsqu'elle fut seule, son mari mort arriva. Il la prit dans ses bras, aussitôt elle tomba morte par terre ². » — Il ne s'agit pas simplement ici de jalousie, comme nous l'entendons, au sens sexuel du mot. Le mort se venge parce qu'il est lésé dans ce qui lui « appartient ». Sa femme est au nombre des « appartenances » auxquelles on ne peut toucher, qu'on ne peut surtout s'approprier sans léser sa propre personne. Chez presque tous les primitifs, l'adultère est une atteinte à la propriété, entendue il est vrai, en un sens plus ou moins mystique. S'il est puni, c'est à titre de vol, et pour le préjudice mystique qu'il entraîne, qui peut compromettre la vie même du mari.

Ainsi s'expliquent aussi les interdictions et les obligations parfois effroyables qui sont imposées aux veuves. À les traiter exactement comme les autres appartenances de leur mari, on devrait les mettre à mort. De fait, aux îles Fidji, et ailleurs encore, on étranglait une ou plusieurs d'entre elles, et même avant qu'il eût rendu son dernier soupir ³. En général, on les laisse vivre, mais dans les conditions les plus pénibles, sous la surveillance constante du mort, prêt à s'offenser de la moindre infraction aux tabous et aux prescriptions du deuil. Souvent, pendant plusieurs semaines, la veuve doit tenir compagnie jour et nuit au corps qui est en train de se décomposer. Parfois elle vit en recluse pendant des mois et des années. Les frères du mort tiennent rigoureusement la main à ce que les pratiques obligatoires soient observées jusque dans le dernier détail. Ils se sentent responsables. C'est sur eux, plutôt que

¹ Er. NORDENSKIÖLD, Die religiösen Vorstellungen der Itonoma-Indianer in Bolivia, *Zeitschrift für Ethnologie*, XLVII (1915), p. 106-107.

² Er. NORDENSKIÖLD, *Forschungen und Abenteuer in Süd-Amerika*, p. 308.

³ F. SPEISER, *Ethnologische Materialien aus den Neuen-Hebriden und den Banks Inseln*, p. 320.

sur la veuve, que tomberait la vengeance du mort irrité. Parfois enfin, avant que la veuve puisse se remarier, elle doit passer par une « désappropriation » qui la détache définitivement du mort ¹.

¹ Cf. *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, p. 388-393. Cf. SMITH and DALE, The ila-speaking peoples of northern Rhodesia, II, p. 62.

CHAPITRE IX

DUALITÉ ET BI-PRÉSENCE DES MORTS

I

[Retour à la table des matières](#)

Dans un grand nombre de sociétés primitives, si l'on veut atteindre le mort, qui est éloigné et invisible, on agit sur son corps, qui est demeuré là. Il est donc présent et absent à la fois, ou plutôt il est présent en deux endroits — sinon plus — en même temps. Le cadavre que l'on voit, et le mort qui est parti, sont sentis comme ne faisant qu'un seul et même individu. Les témoignages abondent sur ce point : nous n'avons que l'embarras du choix.

Dans le district de Brisbane, « aussitôt après la mort, s'il s'agit d'un adulte, un vieux *medicine-man*, qui n'est pas nécessairement un parent, coupe immédiatement tous les organes génitaux, si c'est un homme, ou le clitoris seulement, si c'est une femme. Il les enveloppe dans de l'herbe, et il les place dans la fourche d'un arbre, bien au-dessus du sol. Cela tendait à faire entendre que c'en était fini de l'instinct sexuel, et à empêcher le mort (spirit) d'entrer en relations sexuelles avec les vivants ¹ ». La mutilation du cadavre retentit donc sur le mort, comme la blessure du léopard apparaît sur le corps de l'homme-léopard. Dans un cas comme dans l'autre, l'individualité se concilie avec la dualité et la bi-présence.

Les Dieyrie n'aimaient pas laisser rôder les morts. « On envoyait quelques jeunes hommes creuser une tombe, et les plus âgés commençaient par attacher les gros orteils du mort très solidement avec une corde forte et résistante, puis ils liaient ensemble les deux pouces derrière le dos, le corps étant placé à plat ventre pendant cette dernière opération... Il semble que même un homme vivant, fort, et en pleine santé, n'aurait pas pu rompre ces liens ou s'en tirer. À ma question, ils répondirent qu'ils liaient le mort pour l'empêcher de « revenir »... Chaque soir, pendant une lune (quatre semaines), deux vieillards se rendaient à la tombe, et balayaient avec soin tout autour d'elle ; chaque matin ils y revenaient pour voir si le mort avait laissé les traces de ses pas sur la surface balayée. Ils me dirent que s'ils en trouvaient,

¹ W. E. ROTH, *North Queensland Ethnography. Bulletin 9*, n° 13. *Records of the Australian Museum*, VI, 5 (1907), p. 399.

ils auraient à déménager le corps pour l'enterrer ailleurs. Les traces seraient la preuve que le mort « revenait », et que son tombeau actuel ne lui convenait pas ¹... » « J'ai déjà rapporté à plusieurs reprises la croyance très générale que le mort (*spirit*) prend une nouvelle forme corporelle, mais je pense que quelques tribus doivent avoir cru que cette réincorporation a lieu quelque temps après la mort, car, en enterrant un homme décédé, elles prenaient grand soin d'attacher solidement le pouce de la main droite au gros orteil du pied gauche, le corps étant plié en deux, et les genoux touchant le menton. Un feu était entretenu pendant plusieurs jours devant la tombe, et quelquefois on construisait une hutte au-dessus d'elle. Les indigènes semblaient penser qu'en dépit de leurs efforts pour retenir le mort sous la terre, il se relevait et venait se chauffer ². » Les contradictions qui embarrassent l'auteur proviennent de ce qu'il ne voit pas que l'individualité du mort comprend à la fois le corps, qui est dans la tombe, et ce qu'il appelle l'« esprit », qui s'est éloigné. L'indigène admet, comme quelque chose qui va de soi, que le corps soit le même individu que l'« esprit » qui est au loin, et aussi que celui-ci ait un corps propre (il ne se représente ni esprit purement esprit, ni corps purement matériel). Il ne voit pas non plus de difficulté à ce que le mort vienne se chauffer dans la hutte, tandis que son cadavre gît dans sa tombe, où il sent d'ailleurs le bienfait de cette chaleur. Car le mort et son cadavre, bien que séparés dans l'espace, en réalité ne font qu'un.

Les sorciers Lenguas désirent vivement se débarrasser de M. Grubb. Mais comme c'est un magicien blanc très puissant, ils se préoccupent de ce qu'il fera quand ils l'auront tué. Ils cherchent un moyen de lui faire quitter le pays, une fois mort, bien que son corps doive y rester. « Ils imaginèrent le plan suivant, mais fort heureusement pour moi, ils ne le mirent pas à exécution, probablement parce qu'ils ne se sentaient pas sûrs du succès. Ils voulaient entourer ma cabane de bois sec, une fois qu'ils me sauraient bien endormi. À un moment donné, ils y mettraient le feu, et alors, sachant que je serais aveuglé par la fumée et troublé par ce danger subit, ils avaient l'intention de me tuer pendant que je me précipiterais hors des flammes. Mais, avant d'exécuter cette partie de leurs projets, leur plan était de construire de petites cabanes à des distances convenables le long de la route que j'avais l'habitude de prendre vers le fleuve Paraguay à l'est. Ils savaient qu'en voyage je leur faisais toujours préparer un abri sommaire pour me protéger contre le soleil ou les intempéries, chaque fois qu'on en avait le temps. Ils en conclurent que mon esprit, errant dans le voisinage, serait attiré par ces cabanes, et amené ainsi à prendre la route de l'est, leur grand désir étant que mon esprit quittât le pays ³. » L'esprit (*spirit*) de M. Grubb veut évidemment dire : M. Grubb mort, qui sera incommodé par le soleil et la pluie, bien que son corps ait été brûlé. — Ici apparaît une croyance que nous retrouverons tout à l'heure, quand il s'agira des sorciers. Quelle que soit la participation, la consubstantialité entre le mort et son cadavre, et encore que cette dualité ne soit qu'une bi-présence, on n'est pas toujours sûr, en détruisant le cadavre, d'en avoir fini avec le mort.

On peut, en tout cas, essayer. On tâchera de mettre le mort hors d'état de nuire, en mutilant le cadavre, en le dépeçant, etc. « On m'a parlé d'une tribu sur le cours supérieur de l'Ogooué qui, sous l'influence de la peur intense qu'elle a des morts (*ghosts*), et de la crainte que lui inspire l'influence possible de ses propres parents morts, adopte quelquefois une méthode horrible pour les empêcher de revenir. Avec une idée très matérielle de ce qu'est un « esprit », ils cherchent à le rendre inoffensif en battant le cadavre jusqu'à ce que tous les os soient rompus. Cette masse mutilée est alors suspendue dans un sac au pied d'un arbre dans la forêt. Dans cet état, on suppose que le mort (*spirit*) ne peut plus revenir à son village pour

¹ R. Brough SMYTH, *The aborigines of Victoria*, I, p. 119. Cf. EYLMANN, *Die Eingeborenen Süd-Australien*, p. 232.

² *Ibid.*, II, p. 273.

³ W. B. GRUBB, *An unknown people in an unknown land*, p. 124.

entraîner un des survivants, et se faire accompagner par lui dans l'autre monde ¹. » Ainsi, selon les expressions formelles de Nassau, c'est le cadavre qui est mis en bouillie, et c'est « l'esprit » — nous disons, le mort, — parti au loin, qui se trouve paralysé et mis hors d'état de revenir. On ne peut dire plus clairement que les deux ne font qu'un. — Chez les Ba-ila, « une vieille femme avait dit, au moment d'expirer: « Vous me négligez, vous autres, vous ne m'apportez pas à boire et à manger comme vous le devriez. Quand je serai morte, je reviendrai vous « tourmenter ». On fit venir un docteur réputé d'un village voisin. Après diverses incantations, lorsque, par ses charmes, il eut protégé les gens contre le pouvoir de l'esprit (*ghost*) de la vieille femme, le cadavre fut transporté à un endroit isolé dans la brousse. Là, on éleva un énorme bûcher et on y mit le feu. Alors le docteur découpa le cadavre, et l'y jeta morceau par morceau... La crémation achevée, on dispersa les cendres au vent, afin que les intentions de la vieille femme fussent complètement déjouées ². » Les précautions sont bien prises : le corps est 1^o dépecé, 2^o brûlé 3^o les cendres sont jetées au vent. La morte, qui ne fait qu'un avec lui, ressent le contrecoup de tout cela. On espère qu'elle sera incapable de « revenir ». On n'en est pas tout à fait sûr.

Pareillement les Eskimo, quand ils croient qu'un mort est à craindre, essaient de se protéger en détruisant son corps. Trois assassins ont tué un homme. Ils dépècent le corps, et l'abandonnent dans un bouquet de saules, par peur de l' « âme » (*nappata*) ³. — Rasmussen raconte l'histoire d'un sorcier qui a tué sa seconde femme. « Alors il la dépeça, disloqua toutes les articulations, sépara la tête du tronc, et la jeta à la mer. Mais, avant d'abandonner le corps, il en retira le cœur encore chaud, et le mangea. Ensuite, il la traîna sur le sol à quelque distance de la plage, et la laissa là. » Il commet un autre meurtre. « Hors de la maison, Christian ouvrit le corps et le dépeça, exactement comme il avait fait pour celui de Sakua. Il mangea aussi le cœur de Katiaja : il le fit afin d'empêcher le mort (*soul of the dead*) de se venger sur lui. Ensuite il couvrit le corps de quelques pierres. — Enfin, ayant tué, avec des complices, encore une personne, « ils dépècèrent le corps, comme on fait d'habitude, mirent la tête dans une vessie de kayak, et la jetèrent à la mer. Le reste du corps, démembré, fut recouvert de pierres. Mais ils avaient retiré les yeux de la tête, et la vieille mère de Christian les garda tout l'hiver dans la lampe de pierre. Cela, pour aveugler le mort (*soul*), au cas où il voudrait se venger ⁴. » Ainsi, pour les Eskimo comme pour les Bantou, les mutilations du cadavre mettent l' « âme » — nous disons de préférence : le mort — hors d'état de se venger : ce ne sont pas deux êtres distincts, mais un seul. Nelson a fait la même observation. « Autrefois, on coupait les tendons des bras et des jambes à un mort qui avait mauvaise réputation de son vivant, afin d'empêcher l'ombre (*shade*) — c'est-à-dire le mort — de revenir à son corps, et de le faire errer la nuit comme un « spectre malfaisant. » On procédait parfois de même avec les animaux. « Un chasseur vient d'apporter un renard rouge dans le *kashim*. On coupe les tendons de l'animal, on lui perce le nombril, etc. Les gens me dirent que, par la vertu de cette cérémonie, l'ombre (*shade*) du renard — c'est-à-dire le renard mort — était renvoyée soit au pays des morts soit à la tundra, où elle serait inoffensive. Faute de quoi, elle aurait pu demeurer avec le corps, et errer sous cette forme, en nuisant aux chasseurs ou à d'autres dans le village. Il est nécessaire aussi de couper les tendons des jambes ⁵... » L'usage le plus général est de pacifier l'animal que l'on a tué. Ici, pour une

¹ W. H. NASSAU, *Fetichism in West Africa*, p. 234.

² SMITH and DALE, *The ila-speaking peoples of northern Rhodesia*, II, p. 116.

³ V. STEFFANSSON, The Stefánsson-Anderson Expedition, *American Museum of Natural History, Anthropological Papers*, XIV, p. 334.

⁴ Kn. RASMUSSEN, *The people of the Polar North*, p. 397, 300, 303. Cf. p. 336.

⁵ E. W. NELSON, The Eskimo about Bering strait, *E. B.*, XVIII, p. 423.

raison qui n'apparaît pas, on s'efforce de le paralyser, et les procédés employés impliquent que l'animal mort et son corps ne font qu'un.

II

[Retour à la table des matières](#)

Le cas des sorciers est caractéristique. On sait la terreur qu'ils inspirent. Souvent on veut s'en délivrer à tout prix. On leur fait subir une ordalie, on les torture, on les achève : mais cela suffira-t-il ? Mort, le sorcier ne sera-t-il pas plus redoutable encore ? Prêts à tuer M. Grubb, les docteurs Lenguas se posaient cette question, hésitaient, et finalement s'abstenaient. N'y aurait-il pas un moyen, sinon d'anéantir, du moins de paralyser le sorcier mort ? — Oui, pense-t-on souvent, en détruisant son corps. Car le mort et son corps ne sont qu'un seul individu. Ainsi, chez les Kai de la Nouvelle-Guinée, « quand il s'agit de sorciers, souvent on ne se contente pas de les mettre à mort : on les dépèce et on disperse les débris du cadavre ¹ ». — Aux îles Nicobar, « les corps de ces malheureux sont regardés comme indignes d'être enterrés. En général, on les porte à la mer, où ils sont immergés avec des pierres. On croit qu'ainsi il est moins à craindre que ces morts (*spirits*) ne hantent l'île. La barbarie en apparence inutile qui fait mutiler la victime avant de l'étrangler doit sans doute s'expliquer par les mêmes raisons ² ».

Dans la plupart des tribus bantou, la règle est de brûler le sorcier, vivant ou mort. Par exemple, chez les Ba-kaonde, l'individu soupçonné est soumis à l'ordalie par le poison. Reconnu coupable, le sorcier est lié, et un interrogatoire a lieu, afin de découvrir pour quelle raison il a tué telle ou telle personne, et aussi de quelle sorte de maléfice il a usé... Ensuite on le tue à coups de lance, et son corps est brûlé. » Un peu plus loin, M. Melland rapporte qu'un lion qu'on soupçonnait d'être sorcier fut entièrement brûlé ³. En Ouganda, « l'usage de brûler certaines gens semble impliquer l'idée de les anéantir : on suppose que le mort (*ghost*) est détruit avec le corps, et qu'on n'a plus rien à craindre de lui ⁴ ».

Est-ce bien sûr ? Le D^r Pechuël-Loesche a exprimé ses doutes aux Ba-fioti. « En détruisant le corps (par le feu), ou en laissant aux bêtes fauves le soin de le démembrer, tandis que les tissus se décomposent d'eux-mêmes en plein air, on croit avoir écarté complètement le danger. Mais que devient le *tschingemba* (âme) ? La destruction du sorcier corporel ne fait que produire un sorcier spirituel qui, moins saisissable que l'autre, dans l'au-delà, est donc d'autant plus redoutable. » Cette objection consterna beaucoup de gens. Ils n'avaient pas pensé du tout à cela. Il leur suffisait de satisfaire leur vengeance sur le monstre, et de lui refuser une tombe. Les *nganga* (docteurs) étaient d'avis que le principe malin se trouve précisément dans le corps, qu'il est détruit en même temps que lui, ou même avant, par le poison : c'est même cela qui fait mourir le sorcier. D'autres assuraient que, le corps n'étant pas déposé

¹ R. NEUHAUSS, *Deutsch Neu-Guinea*, III, p. 102.

² *Extract from E. H. Man's Report on the Penal Settlement in Nancowry harbour. Census of India*, 1901, III, p. 193.

³ F. H. MELLAND, *In witch-bound Africa*, p. 206-207, p. 221.

⁴ J. ROSCOE, *Twenty-five years in East Africa*, p. 87.

dans la terre, mais détruit et dépecé, c'en était fait du même coup de l'âme, c'est-à-dire du double¹. » Ces réponses des docteurs sont instructives. La première rappelle la croyance bien connue selon laquelle un sorcier ou une sorcière recèle en soi un principe malin, que l'autopsie fait souvent découvrir dans l'estomac ou l'intestin. Ce principe est révélé et tué par la vertu mystique de l'ordalie, et détruit par le feu qui consume le corps du sorcier. La seconde revient à dire, sous une forme enveloppée : « Le sorcier qui survit à l'état de mort et le cadavre ne sont qu'un seul et même être. Donc, quand nous détruisons celui-ci, nous en finissons aussi avec celui-là. »

Des sorciers ont pu ne pas être démasqués de leur vivant. Morts, ils continuent leurs méfaits. On finit alors par les soupçonner. Ont les déterrent, et ont les brûlent. Chose curieuse, on constate que leurs corps étaient restés intacts. Les cadavres de sorciers ne se décomposent pas. Cette croyance se rencontre dans des régions fort éloignées les unes des autres. Le D^r Pechuël-Loesche la mentionne. « Les corps des sorciers dont l'activité malfaisante n'a pas été découverte, et que l'on a enterrés avec honneur, ne se décomposent pas dans la terre. » — « Il arrive parfois, écrit M. Talbot, que son astuce supérieure ou son heureuse fortune permettent à un sorcier (ou à une sorcière) d'échapper à tout soupçon, et de mourir en odeur de sainteté, pleuré de tous. Après leur décès, ces morts (*ghosts*) paraissent ne plus pouvoir dissimuler leur nature malfaisante, et ils reviennent à leur premier séjour jouer toutes sortes de mauvais tours aux survivants. Par exemple, après la mort d'un certain chef, beaucoup de petits malheurs frappèrent les siens en quelques années. Quelqu'un remarqua par hasard un petit trou au coin d'une des chambres de la maison, juste au-dessus de la tombe. Aussitôt les soupçons se formèrent, car c'est par des orifices de ce genre que les morts, croit-on, ont l'habitude de revenir. On déterre le chef (après six ans écoulés) ; il fut constaté que le corps était resté en parfait état. À la suite de cette découverte inquiétante, on tint conseil pour savoir ce qu'il fallait faire. Le corps fut brûlé². »

Selon le même auteur, ces morts malfaisants ne sont pas nécessairement des sorciers, mais parfois seulement des gens mécontents, aigris, qui se vengent sur les survivants. « Quand des jeunes gens sont enlevés par une mort violente (mauvaise mort), on a remarqué que le malheur frappe d'ordinaire ceux qui restent... Parfois des sacrifices sont exigés pour apaiser les mânes du mort. Mais, le plus souvent, on fait observer que le mort a été trop irrité par sa fin prématurée, pour que des offrandes fussent à pacifier son « esprit ». Alors, le seul moyen pour la famille de se garantir contre la continuation de ces tourments est de déterrer et de brûler le corps, de sorte que le mort (*spirit*) n'ait plus le moyen d'accomplir ses méfaits. Car, de même que le corps se consume et se réduit en poussière, de même le corps astral se décompose aussi ; il ne peut plus revenir sur la terre, ni se mêler des choses des vivants. » Le langage de M. Talbot est teinté de spiritisme. Mais la pensée des indigènes n'est pas douteuse. Ils croient, en brûlant le cadavre, se délivrer du même coup du mort qui est hors de leur atteinte.

Chez les Palaungs, en Birmanie, Mme Leslie Milne a observé la même croyance, modifiée par des influences, bouddhistes, mais encore reconnaissable. « Si un *karbu* (esprit) ne va pas manger le fruit de l'oubli, il peut élire domicile dans le cadavre, et quitter parfois le cimetière pour aller tourmenter les gens là où il a vécu. Le cadavre qu'il habite ne se décompose pas, et reste tel qu'au jour du décès. On raconte l'histoire d'une vieille femme qui avait succombé à la fièvre. Après sa mort, une personne mourait après l'autre, en peu de temps. À la dixième on demanda, au moment où elle allait expirer : « Qui es-tu ? » et la réponse fut : « Je suis X »

¹ D^r PECHUËL-LOESCHE, *Die Loango-Expedition*, III, 2, p. 338.

² P. A. TALBOT, *Life in southern Nigeria*, p. 60-61.

(le nom de la vieille femme). Le *karbu* de celle-ci avait élu domicile dans son corps enterré ; il en sortait la nuit, il expulsait le *karbu* d'une personne après l'autre (pour prendre sa place), et ainsi il les faisait mourir. Un docteur se rendit au cimetière, et, avec l'aide de quelques hommes, retira le cercueil de la terre. On l'ouvrit, et on trouva sur le cercueil un petit trou par où on supposa que la morte en sortait : juste au-dessus du cœur. Elle avait l'air de dormir (c'est-à-dire, le corps n'était pas du tout décomposé). On le transporta dans la jungle, et on le dépeça en petits morceaux qui furent enterrés çà et là. Après cela, le fléau cessa. » Et l'auteur ajoute : « Comme le *karbu* de la vieille femme, à ce qu'on peut présumer, était libre d'aller se loger ailleurs, il est difficile de comprendre pourquoi l'épidémie a cessé, à moins que le *karbu* n'ait plus pu retrouver le chemin du village ¹. » Mais le *karbu* n'avait pas cette liberté. Il est lié à son corps par la participation la plus intime, et la destruction de ce corps l'anéantit lui-même. Il est donc naturel que l'épidémie cesse dans le village lorsque ce corps a été dépecé.

Revenons en Afrique occidentale. On sait que dans la région du bas Niger, de même que dans beaucoup de tribus bantou, on ne laisse pas vivre les enfants qui naissent avec des dents déjà percées : ce sont des porte-malheur. « J'ai trouvé cette coutume à Brass, dit le comte de Cardé, mais j'ai été témoin d'une exception. J'ai connu à Twon Town un pilote qui avait eu la mauvaise chance de naître avec ses dents d'en haut percées. Est-ce parce que les dents d'en haut étaient seules percées, ou parce que la coutume n'était pas aussi strictement respectée pour un garçon ? Je n'ai jamais pu le savoir au juste. Toujours est-il qu'on le laissa vivre. Mais il semble que dans son cas une partie de la loi dut être observée, quand il mourut : en effet, il ne fut pas permis de l'enterrer. On le jeta dans la brousse pour y devenir la proie des animaux féroces. Rien de ce qu'il possédait ne put passer à personne en héritage ; il fallut tout disperser ou tout jeter dans la brousse pour y pourrir ². » Ainsi cet enfant porte-malheur était dangereux pour son groupe comme tous ses pareils, porteurs, de même que les sorciers, d'un principe malin. Cependant, pour une raison inconnue, on lui permet de vivre, probablement à condition qu'il demeure loin des siens. Mais ce n'est qu'un sursis. Comme, une fois mort, il peut être encore plus malfaisant que de son vivant, il faut le mettre définitivement hors d'état de nuire. Comment s'y prend-on ? On expose son corps aux animaux de la brousse. Quand il aura été détruit, le mort porte-malheur, qui ne fait qu'un avec lui, aura disparu du même coup.

III

[Retour à la table des matières](#)

Aux yeux du primitif, le mort ne cesse pas d'exister. Sa vie n'a pris fin qu'en tant qu'elle était terrestre : elle continue ailleurs. La barrière entre les deux états n'est donc pas infranchissable. Des vivants pourront être représentés comme déjà morts, et des morts comme redevenus vivants. M. Nordenskiöld dit fort bien : « Mourir à un certain moment, et revivre aussitôt, voilà qui arrive constamment dans les contes des Indiens. Cela nous donne un aperçu sur la représentation qu'ils se font de la mort comme consistant en un changement de forme. Quand on dort, on rencontre les morts. Quand on meurt, c'est que l'on dort longtemps.

¹ Leslie MILNE, *The home of an eastern clan*, p. 341.

² M. KINGSLEY, *West African studies*, p. 487.

Les survivants ne sont jamais sûrs que les morts ne reviendront pas. Pour l'Indien, la mort n'est pas une porte par laquelle il ne puisse pas repasser, une fois qu'il l'a franchie ¹. »

Cette attitude n'est pas particulière aux Indiens de la Bolivie. En diverses régions, beaucoup de récits nous parlent de gens qui sont morts et qui sont revenus à la vie, et même d'autres qui, tout en ayant l'air d'être encore vivants, sont en réalité des morts. Un sorcier les a tués. Il juge avantageux pour lui de leur rendre l'apparence de la vie, pour un temps plus ou moins long. Rien n'a d'abord changé en eux, bien qu'il leur ait enlevé une appartenance essentielle, sans laquelle ils ne pourront continuer longtemps à vivre, c'est-à-dire qu'il ait, selon l'expression courante, « mangé leur âme ». En fait, ils sont déjà morts, mais leur entourage, et souvent eux-mêmes ne s'en aperçoivent pas. Ce sont là, pour ainsi dire des morts à retardement.

Par exemple, dans le sud du Queensland, au témoignage d'un ancien observateur, « la mort est toujours causée par un *turrwan* (docteur) d'une autre tribu. Quand un homme meurt, les indigènes pensent qu'il avait été tué quelque temps auparavant, sans que personne, pas même lui, l'ait su. Étrange croyance, en vérité ! Ils pensent qu'il a été tué avec un *kundri* et mis en morceaux, puis que ces morceaux ont été de nouveau réunis. Plus tard, l'homme meurt d'un refroidissement, ou peut-être il est tué dans un combat. On ne s'en prend jamais à celui qui lui porte le coup mortel. « Cet homme devait « mourir, voyez-vous ! » (c'est-à-dire, il avait été déjà « condamné » ou même tué, sans qu'on l'ait vu, par un sorcier.) Mais on met cette mort au compte d'un homme d'une autre tribu, qui en est le véritable auteur ² ».

Mêmes représentations chez les Papous de la tribu Koiari, en Nouvelle-Guinée anglaise. « Les *Vata tandia* que j'ai rencontrés appartenaient tous à la tribu des Koiari, derrière Port-Moresby. Ils peuvent se rendre invisibles au moyen d'une certaine danse... Quelques-uns d'entre eux entrent alors dans une maison, saisissent un de ses habitants, et le jettent aux autres qui sont restés dehors. Ceux-ci le font mourir sous les coups, non pas avec des massues ordinaires, mais avec une massue spéciale munie d'une poignée très longue. Après avoir tué l'homme, ils se mettent en devoir de le rappeler à la vie, en le frottant avec leurs mains, et en marmottant des incantations. Mais il ne vit qu'un jour ou deux au plus. Il a tout oublié de l'agression qu'il a subie, et par conséquent il ne peut pas avertir les siens. Mais, après sa mort, vous pouvez reconnaître une victime des *Vata* : en tâtant ses membres, vous verrez que ses os ont été brisés. » Et Murray ajoute : « L'usage de rappeler les morts (de cette espèce) à la vie n'est pas particulier aux Koiari et aux *Vata*. On le rencontre ailleurs dans le territoire ³. »

Chez les Toradja's, « quand un loup-garou, sous sa forme animale, s'approche d'un homme, celui-ci se sent envahi par un sommeil irrésistible. Arrivé tout près de sa victime, le loup-garou reprend la forme humaine (cependant son corps est resté dans sa maison). La victime est tombée en syncope. Alors le loup-garou la dépèce en de nombreux morceaux. Il lui ouvre le ventre, en retire le foie, et le mange. Ensuite il refait le corps, il le referme, et il le lèche avec sa longue langue. L'homme est alors redevenu tel qu'auparavant. Il ne sait pas ce qui lui est arrivé ⁴ ».

¹ Er. NORDENSKIÖLD, *Forschungen und Abenteuer in Süd-Amerika*, p. 297.

² *Tom Petrie's Reminiscences of early Queensland*, p. 30.

³ J. H. P. MURRAY, *Papua*, p. 216-217.

⁴ A. C. KRUYT, *De Bare sprekende Toradja's*, I, p. 255-256.

Pour comprendre ces représentations si étranges, où la mentalité primitive ne voit rien d'extraordinaire, il faut écarter le sens que nous donnons au mot « mort », et tâcher d'entrer dans le sien. La mort n'est pas, pour elle, la rupture irréparable qui retranche à jamais l'individu du monde des vivants, puisque son corps retourne à la poussière, tandis que l'âme subsiste seule, spirituelle et immortelle. Il s'agit seulement d'une modification brusque et profonde de l'individu, qui ne l'empêche pas de continuer à exister, malgré la décomposition du corps. Ainsi « meurent » les jeunes gens au cours des épreuves de l'initiation, pour renaître bientôt après : c'est une mutation mystique de leur individualité. De même, à un certain moment de l'initiation des *medicine-men* chez les Aranda, les candidats sont mis à mort, et leur corps vidé de ses organes. Puis ils sont rappelés à la vie, et pourvus d'organes neufs : autre mutation mystique, qui en a fait des sortes de surhommes. — C'est en ce même sens qu'il faut entendre que des sorciers font « mourir », puis revivre, leurs victimes.

Souvent, dans ces cas de mort larvée, la vie apparente est précaire. Le sorcier a voulu que l'homme ne tardât pas à mourir réellement. Souvent aussi, pour s'assurer un profit personnel, il a simplement cherché à transformer l'individualité de sa victime. M. Junod a décrit ce fait avec précision. « Leur objet peut être, non pas de tuer leurs victimes, mais de les *employer comme serviteurs*, pour labourer leurs champs, couper leurs bois, etc. Un jour, on découvrit les traces d'un léopard dans un jardin près de la station de Shilawane. Les gens étaient persuadés que c'était sûrement une personne ensorcelée, au service du maître du champ qui l'y envoyait la nuit sous la forme d'un animal. On dit que les *baloyi* (sorciers), dans leurs réunions, choisissent qui il leur plaît parmi les victimes dont ils ont triomphé par leurs opérations magiques, et qu'ils les transforment en léopards, en hyènes et en serpents, les forçant soit à labourer les champs, soit à déraciner les plantes dans les jardins d'autrui, et à les « emmener » pour les replanter dans les jardins des *baloyi*. Un Nkuna de Thabina prétendit un jour avoir été témoin d'un vol nocturne de ce genre, — et il fut chassé du pays, parce que, dirent les gens, pour avoir connaissance de telles actions, il fallait qu'il fût lui-même un sorcier ¹. » Ce dernier trait rappelle à propos que tous ces événements se passent sur le plan mystique, et échappent aux sens de l'homme ordinaire. Comment ce Nkuna a-t-il pu voir ce qui est invisible à tous, sauf aux sorciers ? La mort des victimes, leur transformation en animaux-serviteurs, leur travail dans les champs, sont du même ordre que la blessure causée par la dent ou l'os qui a été « pointé » de loin par le sorcier, et qui est entré dans le corps de la victime sans que sa peau en porte la moindre trace.

Au lieu de tuer ainsi les individus, et de leur rendre la vie en les transformants, le sorcier peut trouver plus commode ou plus avantageux de les dédoubler. Par exemple, chez les Bakaonde, « le docteur met un charme spécial dans une corne de reedbuck, et la place ensuite dans celle d'une antilope rouane. Cela rend invisibles lui-même, ces cornes, et les vêtements qu'il porte... Quand il veut faire d'une personne son esclave, il se rend, toujours invisible, là où elle se trouve. Il met la main sur elle, et il enfonce dans le sol, tout près d'elle, la pointe de la corne de l'antilope rouane, de façon qu'elle se tienne droite. Alors les cornes prennent la forme et les attributs de cette personne, qui, du même coup, devient invisible comme le sorcier. De la sorte, il peut l'emmener sans peine. Invisibles tous deux, ils se rendent à une grande fosse que le docteur a creusée d'avance... C'est dans ce « cachot » que le prisonnier invisible est mis.

« Cependant son « remplaçant », bien qu'il paraisse tout semblable à l'homme véritable, qu'il se conduise comme lui, qu'il parle comme lui, est d'une grande faiblesse. Bientôt, il tombe malade et meurt. Le docteur — toujours invisible — a guetté cet événement. Il assiste

¹ H. A. JUNOD, *The life of a South-African tribe*, II, p. 470-471.

au deuil et aux obsèques. Quand le cortège funèbre a quitté la tombe, il y place un charme : elle s'ouvre, et il rentre ainsi en possession des cornes et du charme. Il les reprend... Son prisonnier alors est redevenu visible ; il le vend comme esclave. (Personne ne s'apercevra jamais de sa disparition, puisqu'on le croit mort et enterré.) Un chef kaonde dit qu'un de ses beaux-frères avait été enlevé ainsi ¹. » Un autre sorcier emploie, au lieu de cornes d'antilope, un bâton surmonté d'une tête humaine en miniature, faite de chair humaine. Ce bâton devient le « double » de la victime.

Chez les Ba-ila, les choses se passent à peu près comme chez les Thonga de M. Junod, sans que pourtant les victimes soient en apparence transformées en animaux. « L'homme peut être en vie ; mais le sorcier lui dérobe son « âme » : ce qui reste n'est que la coquille vide. Naturellement, elle dépérit bientôt, et l'homme meurt. Ou bien le sorcier attend la mort réelle de sa victime, et alors il force le mort (*disembodied spirit*) à travailler pour lui... Ou encore, il peut l'envoyer prendre le grain dans le champ d'une autre personne. Le maître de ce champ ne s'aperçoit pas du vol, car, à ne voir que du dehors, le grain est toujours là. Mais ce n'est plus qu'un fantôme. L'essence en a été soustraite ². » En d'autres termes, toutes ces opérations s'accomplissent sur le plan mystique.

De même au Congo, chez les Baluba, « les sorciers affirment qu'ils peuvent dérober la personnalité d'un homme, et faire de son corps un pur automate sans pensée (*mindless*), un « épi de blé vide ». Ils prétendent procéder de la façon suivante. Un noir marche tranquillement sans penser à rien. Tout à coup, il entend prononcer son nom. Il regarde tout autour de lui, il ne voit rien. Légèrement troublé, il poursuit sa route, mais de nouveau il s'entend appeler. Il regarde encore autour de lui, et ne voit toujours rien. Alors il est envahi et paralysé par la crainte qu'un sorcier invisible n'ait fait sortir de lui son « âme » en l'appelant, et ne l'ait volée. Il n'est donc plus qu'une ombre de lui-même, une image qui se dissoudra avant peu, à moins qu'il ne se rende en toute hâte chez un magicien. Cependant, le sorcier qui a jeté le sort ou joué le tour, feint d'avoir placé l'esprit (*wraith*) de sa victime dans une jarre soigneusement close ou dans un mannequin creux ³. » Le sorcier n'exerce ici d'autre violence sur sa victime que de l'appeler par son nom sans se laisser voir. Cela suffit pour lui voler son « âme », comme d'autres sorciers volent le foie ou le cœur d'un homme. Cette « âme », comme le cœur et le foie, est une appartenance essentielle : si l'individu en est privé, ou si elle est atteinte, il ne peut rester vivant. Mais le sorcier peut faire que la mort reste larvée.

Parfois même il se rend maître de morts qu'il n'a pas lui-même tués. Il les fait sortir de leur tombe pour se les approprier. « Chez les Anang, au nord de Ndiya, (Nigeria du Sud), une superstition étrange prévaut. On assure que les gens se rendent aux tombes des nouveaux-morts, et font un sacrifice pour s'assurer l'aide d'esprits malins. Ensuite, ils frappent la tombe avec une tige de bananier — l'arbre de la vie en Afrique — en appelant, à chaque coup, le cadavre par son nom, et à la fin le mort, dit-on, sort de son tombeau. Aussitôt les sorciers l'enchaînent, et le vendent au loin comme esclave ⁴. »

¹ F. H. MELLAND, *In witch-bound Africa*, p. 214-215.

² SMITH and DALE, *The ila-speaking peoples of northern Rhodesia*, II, p. 95.

³ Sir H. H. JOHNSTON, *George Grenfell and the Congo*, II, p. 660-661.

⁴ P. A. TALBOT, *Life in southern Nigeria*, p. 63.

IV

[Retour à la table des matières](#)

À côté de ces cas où, par le fait d'un sorcier, des individus, tout en paraissant vivre, sont en état de mort larvée, il en est d'autres, plus rares, où un mort, particulièrement puissant comme magicien, revient de lui-même à la vie, et répand l'effroi autour de lui. M. Grubb nous en donne un excellent exemple, que nous interprétons un peu autrement que lui. Grièvement blessé par un indigène, il était parvenu, malgré sa perte de sang et son extrême faiblesse, à regagner sa station. « En arrivant près de la mission, écrit-il, les Indiens donnèrent des signes de timidité et de crainte, moins cependant qu'ils ne le firent dans la suite. Le fait est que les gens avaient eu le temps de réfléchir ; des bruits avaient été mis en circulation, et étaient parvenus jusqu'à eux, d'après lesquels j'avais été réellement mort, mais, d'une façon mystérieuse, j'étais ressuscité. C'était là une possibilité sans précédent, à leur connaissance ; elle ne pouvait s'expliquer, dans leur esprit, que par le fait que j'appartenais à une classe à laquelle ils attribuaient des pouvoirs extraordinaires... Ce n'est pas tout : le doute s'était fait jour, si l'être habitant mon corps était bien le mien, ou celui d'un autre. Beaucoup d'entre eux, pendant un certain temps, doutèrent de mon identité ; ils expliquaient la façon étonnante dont j'étais parvenu, malgré mon état critique, à parcourir les soixante milles qui séparaient de leur village le lieu de l'agression, par la probabilité, que l'âme qui animait mon corps était plus qu'humaine ¹. »

M. Grubb rapporte ensuite plusieurs faits à l'appui de cette interprétation. « Un jour, j'étais assis à l'ombre, dans un fauteuil, et comme la position du soleil changeait, il devenait nécessaire de me déplacer, pour être encore à l'ombre. J'étais encore trop faible pour porter moi-même le fauteuil, bien qu'assez fort déjà pour me lever et me traîner quelques pas. Je fis signe à une petite fille de venir porter mon fauteuil un peu plus loin. Elle me connaissait depuis plusieurs années ; de plus, elle était en quelque sorte mon enfant gâtée. Cependant, elle approcha avec une circonspection visible, et, restant à distance respectueuse de ma personne, elle saisit le fauteuil, et le plaça à l'ombre précipitamment. Puis, avec un air de frayeur évident, elle se sauva vers le village.

« Une autre fois, un homme de qui j'étais bien connu s'informa de ma santé, à bonne distance. Puis il dit : « Comment vous appelez-vous ? — Yiphenabanyetik, naturellement, répondis-je (c'était le nom indien de M. Grubb). — Mais lui, d'un air incrédule, répliqua : « Je sais que vous vous appelez Yiphenabanyetik, mais qui êtes-vous maintenant ? » Les gens semblaient sûrs de l'identité de mon corps, mais l'énigme qui les intriguait était : Qui était dedans ? »

« Un jour, assis à l'ombre au même endroit, je vis approcher un groupe de Kisapang. Ils étaient venus au village me faire une visite de politesse, et ils étaient cérémonieusement amenés en ma présence par un Lengua, nommé Esoabyabam, qui les conduisit jusqu'à une distance d'à peu près douze pas de moi. Agitant la main de mon côté, il se tourna vers les Kisapang, en disant d'une voix extrêmement solennelle : « Ici est assise l'âme (soul) de Yiphe « nabanyetik. » Mes visiteurs restèrent respectueusement à bonne distance, et, après une conversation à voix basse de quelques minutes, ils se retirèrent, évidemment heureux de sortir de mon inquiétante présence.

¹ W. B. GRUBB, *An unknown people in an unknown land*, p. 264.

« Ces incidents prouvent que les Indiens croyaient que j'avais été réellement mort, mais qu'ils doutaient si j'étais ou non l'incarnation vivante de mon moi antérieur. Mechi, le chef, affirma formellement à l'un de nous que, bien qu'il sût que j'étais toujours le même Yiphenabanyetik, il n'en était pas moins convaincu que j'avais été mort ¹. »

Il semble que ce chef exprime très bien ce qu'il y a dans l'esprit de ses gens. M. Grubb, qui connaît à merveille ses Lenguas, ne s'y serait pas trompé, s'il n'avait l'esprit prévenu en cette circonstance. Il prend pour accordé que, pour eux, comme pour lui-même, l'âme est un hôte spirituel qui abandonne le corps lorsque l'homme meurt, et que cet être spirituel est le moi de la personne. Selon lui, les Indiens, persuadés qu'il a été réellement mort, croiraient donc que son « âme » ou son « moi », a quitté son corps à ce moment, et se demanderaient, puisque de nouveau il est en vie, si c'est bien l'ancien « moi », l'ancienne « âme », qui habite aujourd'hui son corps, ou si c'en est une autre. Mais les Lenguas, non plus que les autres primitifs, n'ont aucune idée de cette psychologie et de cette métaphysique. Pour eux, l'individu qui meurt survit tel qu'il est, mais ailleurs que dans le monde des vivants, et dans d'autres conditions. Ce qui les effraie dans le cas présent, c'est que, contrairement à ce qui arrive toujours, le mort ait l'air de continuer à vivre comme auparavant. M. Grubb a réellement cessé de vivre à un certain moment, et pourtant son corps ne s'est pas décomposé : ce mort continue à respirer, à marcher, à parler ! Cela est sans exemple. Il faut que M. Grubb soit un magicien d'une puissance inouïe. De quoi alors ne sera-t-il pas capable ?

Cette crainte explique l'attitude des Lenguas lors des incidents rapportés tout à l'heure. La petite fille qui hésite à s'approcher a peur de M. Grubb parce que, tout vivant qu'il est, c'est un mort, et un sorcier redoutable. L'homme de qui il est connu, et qui lui demande son nom, voudrait savoir si Yiphenabanyetik, après avoir passé par la mort est bien l'Yiphenabanyetik d'auparavant. Enfin, pour traduire autant que possible la pensée de l'Indien qui introduit les Kisapang auprès de M. Grubb, et qui dit d'une voix solennelle : « Voici l'âme d'Yiphenabanyetik ! » nous laisserons de côté le mot « âme », qui appartient à M. Grubb. L'Indien voulait sans doute dire simplement : « Yiphenabanyetik qui a été mort, et qui est ressuscité. » Le sentiment de malaise et d'effroi que les Indiens éprouvent à sa vue n'est pas douteux : M. Grubb a raison d'y insister. Mais il ne provient pas d'une incertitude sur son identité actuelle, comme il l'imagine en leur prêtant sa propre croyance à l'âme, hôte spirituel du corps. Ce dont ils ont peur, c'est d'un mort qui a toutes les apparences de la vie, ou, ce qui revient au même, d'un vivant qui a réellement traversé la mort.

Mme Leslie Milne rapporte un fait analogue. « On me raconte que les dispositions avaient été prises un après-midi pour enterrer un Palaung qui était mort, croyait-on, dans la matinée. Avant que le cercueil fût fermé, une tempête furieuse éclata, et le déluge fut tel que l'on décida de remettre l'enterrement au lendemain matin. Au bout de quelques heures, à la surprise générale, le mort s'assit dans son cercueil. Depuis, on lui donna le nom de A-jung (*jung* signifie pluie). Sa famille, qui l'avait cru réellement mort, a dû souvent se demander si un autre esprit (*spirit*) n'était pas entré dans son corps, bien que l'homme parût être le même ². » C'est la question que, selon M. Grubb, les Lenguas se posent aussi à son sujet. L'observation de Mme Leslie Milne est trop sommaire pour qu'on puisse rien en tirer de précis. Toutefois, il n'est pas téméraire de penser que, comme les Lenguas, les Palaungs sont inquiétés par la présence d'un mort redevenu vivant.

¹ *Ibid.*, p. 266-267.

² Leslie MILNE, *The home of an eastern clan*, p. 292.

V

[Retour à la table des matières](#)

La mentalité primitive ne connaît pas de différence de nature entre les êtres, même entre ceux que nous appelons animés et inanimés. Tous, à des degrés divers, participent au même *mana*, *imunu*, *tondi*, etc. La vie et la mort seront clone représentées pour tous sur le même type général. En fait, les animaux, les plantes, les objets ont des « doubles » comme les hommes, et ces doubles font partie de leur individualité, sont eux-mêmes. Ce qui a été dit plus haut des rapports de l'individu humain avec son double, son image, son reflet, etc., n'est pas moins vrai, mutatis mutandis, lorsqu'il s'agit des animaux, des plantes, et des objets dits inanimés.

Ainsi s'expliquent bien des singularités apparentes de conduite habituelle des primitifs, — par exemple, la façon dont ils disposent des offrandes et des sacrifices faits aux ancêtres, aux esprits et aux dieux. Quand ils mangent eux-mêmes le bœuf ou le poulet qu'ils ont offert à un ancêtre, nous sommes tentés de penser qu'ils ont simplement accompli un geste rituel, symbolique, avant de procéder à leur propre repas. Mais ce genre de symbole n'est guère le fait du primitif. Il donne habituellement à ses actes leur sens naturel et plein. Les morts ont faim, soif, froid, etc. Il faut les pourvoir de vêtements, leur faire du feu, leur apporter à manger et à boire. Cependant à peine peut-on constater, dans des cas très rares, qu'ils ont légèrement grignoté les aliments mis à leur portée. Comment s'en nourrissent-ils donc ?

En Nouvelle-Guinée anglaise, « les aliments de la fête étaient consacrés au mort (*spirit*) en l'honneur de qui elle était donnée. Pendant la nuit qui précédait le premier jour de cette fête, le mort, pensait-on, extrayait des aliments leur *aiipo*, c'est-à-dire leur ressemblance, forme ou essence. Ce qui restait était considéré comme des aliments privés de leurs principes essentiels, mais cependant encore assez bons pour la circonstance ¹ ». Ressemblance, forme, essence : ce sont les expressions mêmes dont se servent Codrington et M. Elsdon Best pour désigner ces « doubles », qui sont des éléments intégrants de l'individualité des hommes. L'ancêtre qui reçoit l'offrande, et qui en consomme la « ressemblance », se l'approprie elle-même, dans sa réalité essentielle, et il communit ainsi avec le sacrifiant qui en mange la chair.

Certains observateurs ont vu là une malice et une supercherie. « Les habitants des îles du détroit de Torrès célèbrent des fêtes en l'honneur des morts. On croit que ceux-ci se nourrissent spirituellement de l'essence des offrandes. Les sacrifiants rusés, après avoir sollicité les bons offices des morts en considération de ces dons, mangent eux-mêmes les aliments en alléguant que l'essence en est partie ². » Mais, du moins tant que les représentations n'ont pas perdu leur sens originel, tant que la foi à la présence et au pouvoir des ancêtres garde son emprise sur les âmes, il n'y a pas là la moindre ruse. Les sacrifiants ne font pas semblant d'offrir les aliments aux morts ; ceux-ci en jouissent aussi réellement que les vivants qui les mangent ensuite. Pour ces indigènes qui admettent sans difficulté la double existence d'un seul et même objet, et sa présence au même instant en deux endroits différents, l'« essence » ou « ressemblance » du bœuf ou du poulet, c'est l'animal même. Le mort — qui ne peut plus manger la viande comme font les vivants, — est entièrement satisfait de sa part. S'il se

¹ J. H. HOLMES, *In primitive New-Guinea*, p. 162.

² W. W. GILL, *Life in the southern isles*, p. 202-203.

sentait victime d'une mystification dérisoire, sa vengeance pourrait être terrible. Jamais le « primitif » ne voudrait en courir le risque.

M. Speiser a justement insisté sur ce point : « Quand l'indigène paraît contester que les porcs et les objets aient une âme (allusion à un passage de Codrington), il le fait peut-être parce qu'il sent qu'il y a une différence entre l'âme de l'homme et celle du porc. Mais, d'autre part, il croit bien à une « âme-ombre » des porcs et des objets ; autrement, les offrandes funéraires qu'il apporte au mort pour la vie d'outre-tombe n'auraient pas de sens ¹. » Et un peu plus loin, « à Maevo, pour un mort de haut rang, on célèbre une fête le cinquantième jour... Les gens du village tuent des porcs ; le frère du mort prend les extrémités des foies de tous les porcs sacrifiés, les emporte dans la forêt, appelle le mort par son nom, et dit: « Voici à « manger pour toi »... Quand beaucoup de porcs sont sacrifiés à cette occasion, cela est favorable au mort; si l'on n'en sacrifie pas, sa vie dans l'Hadès est misérable... C'est dire clairement que les porcs sacrifiés doivent servir de nourriture au mort dans l'autre monde, donc que leurs âmes l'y suivent ». Ici « âme » est évidemment synonyme de « double, ressemblance, essence » c'est-à-dire, du point de vue de la mentalité primitive, équivaut à l'être lui-même.

Quelques exemples, pris dans diverses régions, suffiront sans doute à montrer que ces mêmes représentations, plus ou moins nettes, plus ou moins modifiées, ont cours partout. « De quelle manière on suppose que les offrandes sont reçues par la divinité à qui on les présente, écrit M. Skeat, c'est un point sur lequel il est difficile d'obtenir beaucoup de lumière. J'ai souvent interrogé des Malais là-dessus. En somme, je pense qu'on peut dire en toute sécurité que les indigènes ne croient pas que la divinité touche à la partie solide ou matérielle de l'offrande, mais seulement à la partie « essentielle », qu'on l'appelle « vie, saveur, essence, qualité, ou même âme ². » C'est précisément ce que les Papous et les Mélanésiens donnaient tout à l'heure à entendre.

Chez les Eskimo étudiés par Stefánsson, au cours du traitement d'un malade, « chaque fois que le *keyugak* (esprit au service du shaman) doit revenir, après un échec, pour une nouvelle tentative, il est nécessaire de lui faire un petit présent de quelque chose qu'il demande spécialement, pour le récompenser de chacun de ses efforts. S'il demande une paire de mitaines, on lui en fera une, souvent de dimensions minuscules. On les placera sous le lit du malade, ou on les suspendra au-dessus de sa tête, ou encore on les donnera au shaman. Ainsi l'esprit (le *keyugak*) aura des mitaines neuves, qui sont les « âmes » (ta-tkoit) de celles qu'on lui a faites ³ ». — De même, chez les Eskimo du détroit de Bering, « les personnes qui célèbrent la fête... prennent un peu de chaque plat, et le jettent sur le plancher comme offrande ; ensuite, chacun prend une cuillerée d'eau, et en verse un peu sur le plancher : elle fuit par les fentes. De la sorte, pensent-ils, l'essence spirituelle de toute la nourriture et de toute l'eau dont on a prélevé une petite partie va aux morts (*shades*). On croit que cette essence des offrandes est mystérieusement transportée à leur séjour, où elle satisfait à leurs besoins jusqu'au moment de la fête suivante. Ensuite, le maître des cérémonies partage le reste des aliments entre les personnes présentes, et tous mangent de bon cœur ⁴ ».

¹ F. SPEISER, *Ethnologische Materialien aus den Neuen-Hebriden und den Banks-Inseln*, p. 318.

² W. SKEAT, *Malay magic*, p. 73.

³ V. STEFANSSON, The Stefánsson-Anderson Expedition, *American Museum of Natural History, Anthropological Papers*, XIV, p. 375.

⁴ E.W. NELSON, The Eskimo about Bering strait, *E. B.*, XVIII, p. 364-365.

Les Indiens de la Nouvelle-France ne pensaient pas autrement. « Ils enterrent ou enferment avec les corps des défunts de la galette, de l'huile, des peaux, haches, chaudières et autres outils, pour à cette fin que les âmes de leurs parents, à faute de tels instruments, ne demeurent pauvres et nécessiteuses en l'autre vie : car ils s'imaginent et croient que les âmes de ces chaudières, haches, couteaux, etc., et tout ce qu'ils leur dédient, particulièrement à la grande fête des morts, s'en vont en l'autre vie servir les âmes des défunts, bien que les corps de ces peaux, haches, chaudières, etc., demeurent et restent dans les fosses et les bières avec les corps des trépassés ; c'était leur ordinaire réponse, lorsque nous leur disions que les souris mangeaient l'huile et la galette, et la rouille et la pourriture, les peaux, haches et autres instruments qu'ils ensevelissaient et mettaient avec les corps de leurs parents et amis dans le tombeau ¹. » Les Indiens ne tiraient aucun profit personnel des aliments et des objets ainsi placés à la disposition des morts. Ils n'ignoraient pas non plus que ces offrandes étaient rongées par les animaux ou par la rouille. Ils n'en étaient pas moins persuadés que les morts en faisaient usage. Ces aliments et ces objets, outre leur existence visible, en avaient donc une invisible. C'est celle-ci, improprement appelée « âme » — il vaudrait mieux dire « image, ressemblance, essence, double », etc. — qui, consubstantielle à l'objet lui-même, servait, comme dit le Fr. Sagard, aux morts dans l'autre monde.

En Afrique australe, cette « ressemblance » des aliments équivaut si bien aux aliments eux-mêmes, qu'un sorcier peut l'employer pour faire mourir sa victime. « Il opère sur les aliments. Le mot en usage pour cela est *kuindanka* : retourner en tous sens, donner une nouvelle forme, transformer. Il ne s'agit pas ici d'empoisonner les aliments au sens ordinaire du mot, bien que nous ne contestions pas que certains sorciers puissent être de simples empoisonneurs. Voici de quoi il est question : le sorcier prend dans ses mains des aliments, il prononce sur eux des incantations, et il en fait partir un « double » (*phantom*), qui se présente dans l'assiette de la victime sous l'apparence de ses aliments véritables, mais qui, en réalité, est plein d'une essence mortelle. Celle-ci, en entrant dans son corps, le tuera. Ainsi, quand un rapport parle d'un chef qui a été tué par le moyen de son lait, cela ne veut pas dire nécessairement que ce lait était empoisonné. Mais le sorcier avait « opéré » sur ce lait d'une certaine façon, soit directement, soit par une action à distance ². » Ce « double » du lait ne rappelle-t-il pas de très près la « dent spirituelle » que le sorcier du détroit de Torrès fait entrer de loin dans le corps de sa victime ?

Comme les plantes, les animaux, et les hommes, les objets inanimés sont donc capables de bi-présence, et leur individualité est compatible avec une double existence. C'est ce qui permet aux primitifs de penser que les morts et les dieux ont consommé leurs offrandes, bien qu'elles semblent intactes, et qu'ensuite eux-mêmes s'en repaissent.

¹ Fr. SAGARD, récollet, *Le grand voyage au pays des Hurons* (1632), p. 233-234.

² SMITH and DALE, *The ila-speaking peoples of northern Rhodesia*, II, P. 96.

CHAPITRE X

DUALITÉ ET BI-PRÉSENCE DES MORTS (*suite*)

I

[Retour à la table des matières](#)

Les morts, ordinairement invisibles, apparaissent aux vivants en diverses circonstances. Il n'est guère de primitifs qui n'en aient vu, ou qui ne soient persuadés qu'on en a vu près d'eux. Comme ces apparitions provoquent en général une vive émotion chez ceux qui en sont témoins, ou même les bouleversent, il faut s'attendre à voir les exigences logiques peu respectées dans les représentations qui les concernent. Les contradictions les plus choquantes à nos yeux passeront inaperçues. En particulier, la présence simultanée du mort en deux endroits éloignés l'un de l'autre paraîtra chose toute naturelle.

Au moment même où la vie vient de cesser, la bi-présence peut déjà se produire. En voici un exemple particulièrement net. « À Raketta (Nouvelle-Guinée, Fischelinsel, Kaiser Wilhelmsland) un homme dit à son cousin : « Nous irons ensemble à la pêche cette nuit. » — « Entendu », répondit le cousin. La nuit vint. Tandis qu'ils dormaient, l'homme fut pris de fièvre. Son « âme » (*Seele*) se leva, sortit, et réveilla l'autre, en disant: « Lève-toi, cousin, le jour va venir, allons pêcher. » Le cousin se leva, tous deux s'embarquèrent et partirent dans la nuit.

« À ce moment, l'homme mourut dans le village. On mit à sa dépouille mortelle la parure ordinaire, on le décora d'ocre ; son « âme » (*Seele*) dans le bateau (c'est-à-dire son double) revêtit les mêmes ornements. Les deux pêcheurs ramèrent, et arrivèrent près de Tagalip. Alors l'homme dit à l' « âme » : « Cousin, rame de ce côté, il y « a des poissons. » L'âme rama ; l'homme ne regardait pas du tout autour de lui ; son visage était tourné uniquement du côté des poissons. Mais, comme ils passaient le long d'un rocher, l'homme dit : « Viens ici, et guette les « poissons ; je vais m'asseoir à l'arrière. » Alors ce fut l' « âme », le spectre, qui guetta les poissons. L'homme ramait. « Ils arrivaient à Tagalip, lorsque l'homme qui ramait

tout doucement s'aperçut enfin qu'il avait affaire à un spectre, et il pensa : « Ce spectre est là pour me dévorer ! » Alors, tandis qu'ils passaient le long d'un rocher, l'homme posa sa rame sans faire de bruit, s'assit sur le rebord du bateau, se leva tout d'un coup, et sautant en silence sur le rocher, se mit à grimper. Le spectre continua à avancer seul dans le bateau ; l'homme était déjà parti dans la direction du village.

« Au bout de quelque temps, le spectre aperçut un poisson et dit : « Mets en panne, cousin, il y a des poissons par ici. » Les poissons s'éloignèrent ; personne ne mit en panne. Alors le spectre regarda autour de lui : l'homme avait disparu, le spectre était tout seul. Aussitôt il bondit, enfonça ses dents dans l'étrave du bateau, l'arracha et la fit tomber dans l'eau. Il sauta sur le rocher, grimpa en haut, et laissa dériver le bateau. Il se mit à la poursuite de l'homme... Mais celui-ci était déjà monté dans sa maison, avait fermé la porte et se tenait à l'intérieur. Le spectre monta d'abord au village, et le chercha là, mais sans succès. Il revint ensuite sur ses pas, et retourna chez lui, au village des morts (*Geister*). Plus tard, on transporta son cadavre hors de sa maison, et on le déposa dans sa tombe. Alors l'homme dit : « Tu as voulu me «surprendre par ruse, mais ton « âme » (*nitu*), n'a pas pu me « dévorer. Allons, c'est bon, va-t'en les mains vides dans « ton village ¹. »

Il ressort de cette histoire que la dualité, la bi-présence de l'individu mort est simplement la continuation de ce qu'elle était de son vivant. L'homme qui a proposé à son cousin d'aller avec lui à la pêche est retenu par la fièvre. Il reste chez lui, et c'est son « âme » — expression très impropre, mais nous n'avons pas de mot qui corresponde exactement au terme indigène ; il vaudrait cependant mieux dire : son « double » — qui va réveiller l'autre, et qui prend la mer avec lui. L'homme est ainsi présent à la fois dans sa hutte et dans le bateau. Il meurt. On fait sa toilette funèbre, et en même temps son double se trouve, lui aussi, revêtu des ornements funéraires et peint de l'ocre rituel. Pourrait-on mieux rendre sensible la participation qui fait que l'homme mort dans sa hutte et son double dans le bateau sont un seul et même individu ?

Maintenant l'homme est mort, et son double est devenu un spectre. (M. Dempwolff écrit *Gespenst*, qui ne rend peut-être pas exactement le mot indigène.) Tout à coup, sans doute parce que le jour s'est levé, et que les ornements funèbres deviennent visibles, l'homme comprend que c'est un mort, c'est-à-dire le « double » d'un mort, qui l'accompagne. Épouvanté, il se sauve sans attirer son attention. Le « double » du mort s'aperçoit un peu tard de cette fuite. Après une poursuite inutile, il gagne le village des morts. Quand les obsèques ont lieu, il est donc loin. À ce moment, on transporte le cadavre hors de la maison, et on le descend dans la fosse. L'homme qui a échappé au « spectre » dit au mort que l'on enterre : « Tu as voulu m'avoir pour me dévorer; tu n'as pas pu. » Il pense donc, comme tous ceux qui l'entourent, que le cadavre qui vient d'être déposé dans la tombe, le mort lui-même, et le double du mort, qui l'a poursuivi et qui est maintenant au village des morts, ne sont qu'un seul et même individu. Le mort et son double se confondent ou se distinguent selon les moments, exactement comme le vivant et son double.

¹ O. DEMPWOLFF, Eine Gespenstergeschichte aus Graged, Deutsch Neu-Guinea, *Zeitschrift für Kolonialsprachen*, IX, p. 120-131.

II

[Retour à la table des matières](#)

Souvent les morts, surtout dans les premiers jours qui suivent le décès, apparaissent sous forme d'animaux. Codrington a rapporté de nombreux exemples de cette croyance. « À Florida, un homme, près de Olevaga, avait planté dans la brousse quelques cocotiers et quelques amandiers. Peu après, il mourut. On vit alors apparaître parmi ces arbres un kandra blanc (cuscus), animal fort rare. Aussitôt on admit que c'était le mort qui se manifestait (mort qui était maintenant un *tindalo*), et on l'appela par son nom ¹. » Le mort était donc à la fois un *tindalo*, c'est-à-dire un homme continuant son existence dans l'autre monde, et un animal qui se montrait au milieu des arbres qu'il avait plantés. — À Motlav, « on mettait sur la tombe de l'eau dans un vase en bambou... et un petit plat avec de l'igname rôtie dedans. Quand cette nourriture était mangée par les rats, on la renouvelait, car « le rat pouvait être le mort lui-même, du moins pendant les cinq jours où il restait dans les environs ». — Aux îles Salomon, « on pense très souvent, dans toutes les îles, que des requins sont habités par des morts (*ghosts*) ; car des hommes annonceront, avant de mourir, qu'ils apparaîtront sous forme de requins, et ensuite tout requin remarquable par sa taille ou sa couleur que l'on voit fréquenter un certain point du rivage ou un certain rocher est considéré comme l'« esprit » de quelqu'un, et on lui donne le nom de ce mort... À Florida, Ysabel, et Savo, où les requins sont particulièrement nombreux, on croit communément qu'ils sont habités par des morts... Tous les requins ne sont pas vénérés, mais il n'y a pas d'animal qui soit aussi souvent considéré comme sacré que le requin, et même les requins morts (*tindalo of the shark*) semblent former une classe de puissants êtres surnaturels ² ».

D'autres animaux encore peuvent être des morts qui se manifestent. « On racontait couramment l'histoire d'un alligator qui sortait de la mer, et se trouvait comme chez lui dans le village de Florida où avait vécu l'homme dont l'« esprit » (*ghost*) était en lui. On l'appelait du nom de cet homme... Si un lézard fréquentait une maison où un décès s'était produit, c'était le mort qui revenait à son ancienne demeure... Le caractère sacré de l'oiseau-frégate est certain... De même que beaucoup de morts (*ghosts*) se logent en des requins, nombreux aussi, et capables de prêter une aide puissante sur mer, sont ceux qui logent en ces oiseaux. » Aux Nouvelles-Hébrides, dit encore Codrington un peu plus loin, « à ce que croient les indigènes, il y a des hommes qui ont le pouvoir de se changer en requins ³ ». On a vu plus haut ce que sont ces hommes-requins. Cette dualité, cette existence à la fois animale et humaine que les indigènes reconnaissent à certains individus, ils l'admettent aussi pour les morts. La présence de ceux-ci, sous la forme de requins ou d'oiseaux-frégates, n'empêche pas qu'ils ne résident au même moment dans le pays des morts. L'indigène ne s'arrête pas à cette bi-présence. Si on la lui fait remarquer, il n'en est pas autrement troublé. Codrington dit que l'« esprit » (*ghost*) du mort est logé dans le requin, l'alligator, etc. Mais le *ghost* (*tindalo*) n'est pas l'« esprit » de l'individu, c'est l'individu lui-même, passé de l'état de vivant à celui de mort.

¹ R. H. CODRINGTON, *The Melanesians*, p. 179-180.

² *Ibid.*, p. 268.

³ *Ibid.*, p. 187.

À San Cristoval, « un grand nombre d' « esprits » (ghosts) s'incarnent en des animaux. On peut se demander comment les indigènes discernent quel est l'animal où un de leurs parents morts (*ataro of a dead relative*) est entré. Cela dépend en partie de l'endroit où on l'a enterré. L'usage est d'ensevelir dans la mer les chefs et aussi les gens du commun, et par suite leurs *ataro* (c'est-à-dire eux-mêmes, à l'état de morts) s'incarnent naturellement en des poissons, surtout en des requins... Ce peut être aussi en un octopus, une raie, une tortue ou un crocodile ... ¹ »

Les mêmes auteurs décrivent la participation de certains hommes avec certains animaux, sans la présenter nettement comme une identité substantielle. Ils la montrent s'établissant pendant que l'individu vit, et persistant lorsqu'il est mort. « Quand un homme ou une femme prend de l'âge, les indigènes observent si un animal s'associe à eux de façon permanente. Souvent c'est un oiseau. Il fréquente la maison, et se pose sur l'épaule du vieillard. Il faut que ce soit un jeune. On le nourrit, et on le traite avec respect, comme la future demeure de l'âme (*soul*) du vieillard. Ses enfants ne mangeront pas les oiseaux de cette espèce. Il semble que ce tabou n'est valable que pour une génération. Il y a un homme actuellement vivant à Rauma, dont le père, après sa mort, entra dans un faucon. Il ne peut ni tuer des faucons ni en manger, bien que les autres le fassent librement... Le mort (*ataro*) peut aussi aller dans une pierre ou dans un arbre. On en est informé par des rêves après sa mort... Un homme dira : « Je ne peux pas manger tel poisson ou tel oiseau, parce que c'est mon père ou ma mère. » Ces croyances à une parenté avec des animaux doivent être comparées avec les croyances des îles Banks au sujet du *tamaniu* ². » L'analogie est en effet évidente. Si, comme je crois l'avoir montré, l'individu est consubstantiel à son *tamaniu*, si tous deux, dans les représentations des indigènes, ne font qu'un seul et même être, ne convient-il pas d'en dire autant des individus, vivants ou morts, dont il vient d'être question, et des animaux qui leur sont « associés » ou en qui ils « logent » ?

« À Ulawa, il y avait deux requins familiers, connus et respectés au loin... L'un d'eux a été tué, mais son compagnon, dit-on, existe encore. Ces morts-requins (*ghost-sharks*) ne faisaient pas de mal à leurs adorateurs, mais souvent ceux-ci les envoyaient au loin tuer quelqu'un... Voici comment on procédait à Ulawa, et aussi à San Cristoval. Au village où Huaahu (un de ces deux animaux) était l'objet d'un culte, si l'on décidait d'envoyer un requin faire une commission de ce genre, le prêtre appelait Huaahu, et lui disait d'aller chercher ses serviteurs. Bientôt il revenait avec les autres morts-requins, qui se mettaient en rang, leurs gueules en ligne droite. Alors on en choisissait un pour cette affaire. On lui donnait un peu de la terre où de la salive de la victime était tombée, ou de celle où s'étaient imprimées les traces de ses pas... Le mort-requin part, accompagné d'un mort-raie, son acolyte, et il tue la victime désignée... » Ces requins sont des hommes morts, qui d'ailleurs existent en même temps dans le séjour des défunts. Ils ne sont pas simplement la demeure de l'*ataro* ou de l'« âme » du mort : ils sont le mort lui-même, et ne se distinguent pas de lui : « Un de ces requins, bien connu partout dans ces îles, était partiellement humain. La tête était celle du requin, mais une partie du corps et les jambes étaient humaines. » N'est-ce pas là l'exacte réplique, chez les morts, des hommes-animaux et des animaux-hommes que nous avons rencontrés chez les vivants ?

À Samoa, la présence du mort dans un animal, ou plus exactement son apparition sous forme d'animal, est impliquée par la coutume suivante : « L'usage était de se rendre à l'endroit où l'un des leurs avait été tué, et d'étendre sur le chemin un morceau d'étoffe indigène. On attendait alors qu'un animal, une fourmi, par exemple, un lézard, une araignée ou

¹ C. E. Fox and F. H. DREW, Beliefs and tales of San Cristoval, *J. A. I.*, XLV (1915), p. 161.

² *Ibid.*, p. 161-162. Cf. *supra*, ch. IV, p. 171-176.

quelques autres vînt y ramper. Aussitôt on l'enveloppait dans l'étoffe, et on l'emportait pour l'enterrer. Quelle signification les Samoans attachaient-ils au juste à cela, je n'en sais rien, mais on ne manquait jamais de le faire quand on pouvait ¹. » Turner rapporte le même fait, avec un peu plus de détails. « Les morts sans sépulture causaient de grandes inquiétudes... Sur la plage, là où une personne s'était noyée, ou sur le champ de bataille, là où une autre était tombée, on pouvait voir un groupe de cinq ou six hommes, assis en silence, et un autre à quelque distance devant eux, avec un morceau d'étoffe indigène déployé sur le sol. S'adressant à un dieu de la famille, il disait : « Oh! Sois-nous favorable ! Puisse-nous obtenir sans peine l'esprit « (*spirit*) de ce jeune homme ! » La première chose qui venait à se poser sur l'étoffe était considérée comme étant cet « esprit ». Si rien ne venait, on pensait qu'il était mal disposé à l'égard de la personne qui avait prononcé la prière. Au bout de quelque temps, elle se retirait ; une autre s'avavançait, s'adressait à un autre dieu, et attendait le résultat. Tôt ou tard quelque chose arrivait : une sauterelle, un papillon, une fourmi, etc. On l'enveloppait avec soin, on le portait à la famille, les amis se réunissaient, et le paquet était enterré avec tous les rites habituels, comme s'il contenait réellement l'esprit du mort ². » — Ce récit est très instructif, et les derniers mots, bien interprétés, en donnent le sens. À Samoa, comme ailleurs, ce n'est pas l'« esprit » d'un mort qu'on enterre, c'est le mort lui-même. C'est donc lui qui apparaît sous la forme de la sauterelle, de la fourmi, etc. C'est à lui que l'on rend les honneurs funèbres. Mais cela n'implique pas que, dans les représentations des Samoans, il soit exclusivement incarné dans cet insecte. L'analogie avec les autres faits du même genre donne à penser qu'il s'agit d'une bi-présence. Le mort est à la fois l'insecte qui se montre sur l'étoffe, et un habitant de l'autre monde.

En Indonésie, la croyance à des animaux qui sont en même temps des hommes a été souvent constatée. En beaucoup d'endroits de Java et de Sumatra, « on croit communément que des âmes d'hommes peuvent passer de temps en temps dans des corps de crocodiles. Ces crocodiles pourvus d'une âme humaine non seulement seraient absolument inoffensifs par eux-mêmes, mais même ils protégeraient les habitants du lieu. Ce sont des parents... À Bangka, le crocodile est l'objet d'un véritable culte... Le tuer est le plus grand des crimes... On a l'espoir de devenir crocodile après la mort ³. » — Ce dernier trait montre que ces représentations valent aussi pour les morts. Si on les dégage de la forme animiste qu'elles ont revêtue, on reconnaît dans ces crocodiles porteurs d'une âme humaine des « doubles » d'hommes, c'est-à-dire ces hommes eux-mêmes. — Chez les Battak de Si-Baloengoen, « on attribue aux hommes très vieux, qui ont toujours mené une vie exemplaire, le pouvoir de disparaître tout à coup, et de se métamorphoser en tigres, éléphants ou serpents ; ils errent sur la terre sans jamais faire de mal aux hommes, et ils laissent à leurs congénères le soin de punir les sujets méchants et incorrigibles ⁴. » Entre ces hommes très vieux, et les morts, la transition est facile. — Riedel dit de même : « Les *nitu* ou *natmate* sont les esprits des ancêtres (à Tanembar et à Timorlao), honorés en qualité de dieux protecteurs ou domestiques. Quand on les invoque, ils arrivent de l'île Nusnitu (au nord-ouest de Seelu), et passant par l'ouverture pratiquée dans le toit, ils entrent pour un temps dans leurs crânes, ou dans les effigies de bois ou d'ivoire fabriquées à cette intention, et placées au sommet de la maison, afin de consommer les offrandes (libations) et de prêter leur aide aux gens de la maison. Les *natmate* peuvent aussi prendre la forme de kangourous, d'oiseaux, de porcs, de tortues, de

¹ G. BROWN, *Melanesians and Polynesians*, p. 170-171.

² G. TURNER, *Nineteen years in Polynesia*, p. 233-234.

³ D^f T. Epp, *Schilderungen aus holländisch Ostindien*, cité par A. C. KRUYT, *Hel animisme in den indischen Archipel*, p. 189-190.

⁴ A. C. KRUYT, *Hel animisme in den indischen Archipel*, p. 198.

dugongs, de crocodiles et de requins. Beaucoup de gens meurent pour n'avoir pas porté d'offrandes aux *natmate* rencontrés par eux en rêve ¹. »

Très souvent les morts apparaissent sous forme d'oiseaux. « À Silindoeng (Sumatra), on m'apprit que less petits voleurs de riz dans les champs sont des âmes des morts, qui se réunissent pour se régaler du riz de leurs descendants ². » — « Chez les Toradja's, même croyance. Les souris aussi, les serpents noirs, les lézards, les grenouilles sont pour l'indigène des incarnations des âmes des ancêtres, qui viennent sous ces formes prendre leur part de riz. Aussi hésite-t-on à les chasser ³. » — Au nord de Bornéo, chez les Dusuns, « dans les villages d'en haut, je remarquai que dans un des champs sur le flanc de la colline, près de Tambatuan, un arbre, seul, avait été laissé au milieu du terrain défriché. Me doutant bien qu'on ne l'avait pas conservé sans de bonnes raisons, je m'informai, et l'on me dit que l'usage était de laisser un arbre debout, un seul, « de crainte que les oiseaux, ne « trouvant plus où se percher, ne maudissent la récolte ». Une coutume pareille existe chez quelques tribus Dayak de Sarawak, où l'on dit que l'arbre est conservé pour servir de refuge aux esprits de la jungle qui a été défrichée ⁴ ». Ces indigènes sont ainsi partagés entre le désir et la nécessité, d'une part, de défendre leur moisson contre les oiseaux pillards, et de l'autre, la crainte d'irriter les morts qui viennent s'en nourrir, précisément sous la forme de ces oiseaux. Ce dernier sentiment n'est pas le moins fort. On a vu que les indigènes n'osent pas négliger de laisser leur part à ces morts-oiseaux.

Ce fait est loin d'être isolé. Sous toutes les latitudes, la conduite des indigènes, en mainte circonstance, à l'égard de tels ou tels animaux, semble parfois singulière, ou même inexplicable. Il faut alors songer aux représentations dont nous venons de donner quelques exemples. Less êtres en qui le blanc ne voit que des animaux, le primitif y discerne en même temps des hommes. Si, par surcroît, ces animaux-hommes sont des morts, la crainte et le respect qu'ils lui inspirent redoublent. C'est là-dessus qu'il se règle pour agir.

M. Hutton rapporte le fait suivant : « Je montais de Zubza à Kohima avec Srisalhu, de Khonoma, lorsque nous rencontrâmes sur le chemin un grand serpent. Je m'élançai pour le frapper, mais Srisalhu ne voulut pas se joindre à moi. Quand j'eus tué l'animal, il me dit qu'il était *kenna* (tabou) pour lui de tuer les serpents. La raison en était que sa maison à Khonoma, ou plutôt la maison de son père, avait été habitée par un serpent. Quand Srisalhu déménageait, le serpent apparaissait dans le nouveau domicile. Il vit encore chez Srisalhu, on l'y voit souvent, il a survécu à deux reconstructions. Ce fait fit impression sur Srisalhu, qui s'en entretint avec les autres hommes de sa famille. Ils furent d'avis qu'un homme qui avait chez lui un serpent comme celui-là ne devait pas tuer de serpents du tout... Si les descendants de Srisalhu sont prolifiques, ce *kenna* avec le temps affectera certainement tout un groupe allié. Pour conclure, je ne puis mieux faire que de citer M. Hodson. « Ce que ces faits semblent prouver, c'est l'existence dans cette région, non pas tant du totémisme que d'une attitude mentale, d'une *Weltanschauung* qui en d'autres parties du monde ont permis au totémisme de fleurir et de prospérer ⁵. » Ce qu'ils prouvent, en tout cas, c'est la présence dans l'esprit de ces Nagas des représentations habituelles relatives aux hommes-animaux et à la bi-présence des morts.

¹ J. G. F. RIEDEL, *De sluik- en kroesharige rassen tusschen Selebes en Papua*, p. 281.

² A. C. KRUYT, *Hel animisme in den indischen Archipel*, p. 176.

³ A. C. KRUYT, *De Bare sprekende Toradja's*, II, p. 256.

⁴ I. EVANS, *Studies in religion, folklore and custom of British N. Borneo and the Malay Peninsula*, p. 38-39.

⁵ J. H. HUTTON, *The Angami Nagas*, p. 397.

Chez les Lhota Nagas, « dans une maison où un décès vient de se produire, personne ne peut tuer un être vivant, quel qu'il soit, animal, oiseau, ou insecte, jusqu'à ce que les jours de *genna* (tabou) soient passés, et que l'âme (c'est-à-dire le défunt) soit définitivement partie pour le pays des morts, de crainte que l'animal tué ne soit le mort sous une autre forme ». Voilà qui est net. M. Hutton ajoute à ce passage dans une note : « Toutes les tribus Naga professent, touchant la vie après la mort, ces deux croyances contradictoires : elles regardent l'âme comme habitant un papillon ou un autre insecte, et aussi comme continuant une existence sous forme humaine. La contradiction semble ne pas se présenter à leur esprit tant qu'on ne la leur fait pas remarquer, et, même alors, ne pas les gêner beaucoup. « Qui sait ? » c'est là tout ce qu'ils disent ¹. » — Comment les gênerait-elle ? Ce qui, pour M. Hutton, est une contradiction, n'est pour eux qu'une bi-présence. Qu'un même individu soit à la fois homme et papillon, il n'y a là rien dont ils puissent se montrer surpris. Qu'il s'agisse de vivants ou de morts, les représentations de ce genre sont également familières aux primitifs.

III

[Retour à la table des matières](#)

Selon les croyances de beaucoup de Bantou, en particulier en Afrique australe, les morts apparaissent surtout sous forme de serpents. Ainsi, dans le dictionnaire de Döhne, « *i-hlozi* : apparition, l' « esprit » (*ghost*) d'une personne décédée. (Ce mot exprime la transmigration des âmes. On admet qu'une personne qui meurt devient un *i-hlozi*, et entre dans une certaine espèce de serpent, forme qui lui sert pour apparaître après sa mort chaque fois qu'il a besoin de communiquer avec les survivant ².) » Laissons de côté la transmigration des âmes, puisque les Cafres, avant de connaître les missionnaires, n'avaient pas l'idée d' « âme. » Mais, du commentaire même de Döhne, il ressort que le serpent est bien l'ancêtre lui-même, et que tous deux ne font qu'un pour les Cafres, car il ajoute : « Tout ce qui arrive de bon ou de mauvais est mis sur le compte de l'*i-hlozi* : pour ce qui est bon on le loue, et quand c'est mauvais, on lui offre des sacrifices. »

Callaway écrit de son côté : « On dit qu'après leur mort les hommes se changent en beaucoup d'espèces d'animaux. L'un devient une guêpe, un autre un *isalukazana* (sorte de lézard), un autre un *imamba* (serpent venimeux), un autre un *inyandezulu* (*imamba* vert) ; mais la plupart se changent en *umthlwazi* (serpent inoffensif), qui peut être vert ou brun. » — Et, à un autre endroit : «... Ces serpents sont reconnus pour des êtres humains quand ils entrent dans une hutte. Généralement ils n'entrent pas par la porte ; ils ne mangent pas les souris, etc. Si le serpent porte une cicatrice sur le côté, quelqu'un qui a connu un certain mort de cet endroit qui avait aussi une cicatrice semblable à celle-là, s'avance et dit : « C'est un « tel. Ne voyez-vous pas la cicatrice sur son côté ³ ? » Ce dernier trait rappelle l'homme-léopard, sur qui on voit la blessure que « son » léopard a reçue à la même partie du corps.

¹ J. P. MILLS, *The Lhota Nagas*, p. 118-119.

² J. L. DÖHNE, *A Zulu-Kafir dictionary*, p. 140.

³ CALLAWAY, *The religious system of the Amazulu*, p. 200-201, p. 196-197.

La présence de ces morts-serpents rassure les vivants sur les dispositions des morts à leur égard. Quand ils ne se montrent pas, on est inquiet. « Après que le mort a été enterré, et qu'on a vu le serpent sur sa tombe, on l'attend dans la maison où le mort a vécu. S'il ne paraît pas, on offre en sacrifice un bouc ou un bœuf, pour inviter le mort à visiter la maison. Si le serpent ne se montre encore pas, on fait venir le docteur magicien : il égorge le bouc. Quand celui-ci crie, c'est un bon présage... Nous disons : « Reviens à ta maison, pour que nous puissions te voir maintenant. Nous sommes dans l'inquiétude lorsque nous ne te voyons pas, et nous demandons: Pourquoi es-tu fâché contre nous ? Tout notre bétail est à toi. Il le sera toujours. Désires-tu encore de la viande ? Tu n'as qu'à le dire : on tuera tout de suite un bœuf pour toi, on ne te le refusera pas. » Le charme est alors placé dans le toit de la maison, et le docteur assure que l'on verra bientôt *l'itongo* en rêve. Si, sur ces entrefaites, un serpent entre dans la maison, tout le monde l'observe attentivement, pour voir s'il se sauvera quand il apercevra les gens. S'il le fait, ce n'est pas *l'itongo*. S'il reste, on l'appelle le serpent de la maison, le serpent domestique, *l'itongo* de la maison¹. » — C'est le serpent que l'on espère, c'est le mort à qui l'on offre des sacrifices, et que l'on supplie de venir : on ne distingue pas l'un de l'autre. Et le D^r Wangemann ajoute un peu plus loin : « Quand une tribu ou une partie de tribu change d'emplacement, et qu'on ne voit pas *l'itongo* dans le nouveau village, on croit qu'il est resté dans l'ancien. On coupe alors une branche de mûrier sauvage et on la porte à l'ancien endroit. On offre un sacrifice, on chante le chant favori de *l'itongo*, afin qu'il se dise : « Vraiment mes enfants se « sentent abandonnés, parce que je ne suis pas parmi « eux ! » Alors on traîne la branche vers le nouveau village; peut-être *l'itongo* voudra-t-il bien en suivre la trace, ou révéler dans un rêve pourquoi il se tient à l'écart. » Dans tout ce passage, le D^r Wangemann n'a pas employé une seule fois le mot « âme ». Il n'est question que du mort (*itongo*) sous sa forme de serpent.

Chez les Cafres Xosa, « après la mort d'un grand chef, on détruit sa maison et tous ses effets personnels. La tombe est entourée d'une haie. Chaque année, quand on brûle les herbes, des gardes veillent à ce que l'incendie reste éloigné de ce tombeau au moins d'un mille, afin de ne pas faire fuir le serpent vert à taches noires (qui ne doit pas être venimeux) en qui habite l'esprit (*Geist*) du mort, et qui se distingue des autres serpents en ceci qu'il n'a pas peur de fréquenter le kraal, et que, lorsque celui-ci se déplace, il accompagne les habitants du village à leur nouvelle demeure. On le reconnaît « comme on reconnaît un ami² ».

« Les *Amahlozi*, dit encore Wangemann, ne deviennent pas tous des *Amatongo*, mais d'abord seulement les chefs morts ; car *l'itongo* occupe dans le monde des morts (*Geisterwelt*) un rang plus élevé que *l'ihlozi* ordinaire... » Mais *Amatongo* et *Amahlozi* se présentent également sous la forme de serpents.

Ces animaux sont-ils vraiment les ancêtres, ou faut-il entendre que ceux-ci, distincts des serpents, n'en prennent la forme que pour apparaître aux vivants ? A en croire Callaway, les Zoulou se sont posé la question, et ils ont eu le sentiment des difficultés qu'elle soulève. « Les vieillards, quand nous leur demandons pourquoi l'on dit que les *Amadhlozi* sont des serpents, nous répondent : « Parce « que ce sont des *Amadhlozi*. » Et si nous insistons, en disant : « Dites-nous donc si les hommes morts ont des « queues ? », ils sont embarrassés, et ils ne savent plus que répondre. Et alors nous disons : « Oh ! Comment se « fait-il que vous ne dites pas si les *Amadhlozi* sont, ou non, « des serpents ? » Alors ils répètent les mêmes paroles ; ils sont dans l'embarras, et ils ne nous font pas une réponse qui nous fasse

¹ D^r WANGEMANN, *Die Berliner Mission ira Zululande*, p. 17.

² A. KROPF, *Das Volk der Xosa-Kaffern*, p. 158-159.

comprendre. S'ils disent : « Les *Amadhlozi* « sont dans des serpents », nous comprenons. Mais nous ne comprenons pas quand ils disent : « Le serpent est un « *idhlozi* ¹. »

Le problème est nettement défini par les instances de ces jeunes Cafres, qui pressent les vieillards, dont le langage leur paraît inintelligible, de leur donner une explication. Si Callaway a bien traduit leur pensée, et si nous n'avons pas affaire à des jeunes gens chez qui le contact des blancs a éveillé l'esprit critique, nous saisissons ici sur le fait une transition de la mentalité « prélogique » à celle qui nous paraît naturelle, puisqu'elle est la nôtre. Les vieillards ne peuvent pas expliquer leur représentation des morts-serpents. Mais ils y tiennent, et les difficultés logiques invoquées par les autres ne les touchent guère. Car cette représentation est solidaire des traditions de la tribu. Comment pourraient-ils s'en détacher ?

Voici, pour terminer sur ce point, encore un témoignage de missionnaire qui paraîtra sans doute décisif.

« Les morts se transforment en serpents, et on les appelle *amadhlozi*. Toutefois... quelques-uns se transforment en mammifères, par exemple, en belettes ; les très vieilles femmes en lézards, d'autres encore en insectes. Cependant cela n'est pas très clair. Ces *amadhlozi* habitent dans la terre. C'est là que le Zoulou place, dans sa pensée, tous ses ancêtres... La vie des morts est une continuation de la vie terrestre. Les morts ont leurs kraals, leurs vaches, leurs moutons et leurs chèvres, ils boivent et mangent, etc.

« Et avec tout cela, ce sont des serpents ! L'idée des Zoulou n'est pas que les *esprits* (*Geister*) des morts *entrent dans* des serpents, etc. Si c'était là une représentation, elle ne serait pas si irrationnelle et confuse qu'elle l'est actuellement... C'est bien ce que disent, il est vrai, les Cafres qui servent chez les missionnaires. Mais, ce faisant, ils répètent simplement ce qu'ils ont entendu de la bouche des missionnaires. *Avant l'instruction chrétienne, les Zoulou ne savent absolument pas qu'ils ont un esprit (Geist)*. Dans leur langue, il n'y a pas de mots pour dire « esprit ». Les missionnaires sont forcés d'employer des mots qui veulent dire « souffle » ou « vent », et d'y introduire l'idée d' « esprit » ; et quelle peine n'ont-ils pas à rendre tant soit peu concevable aux Cafres que l'homme n'a pas seulement le souffle de ses narines, mais aussi un esprit immortel qui, à la mort, se sépare du corps, et qui retourne à son séjour propre ! Les Zoulou ne disent pas « Les esprits des hommes entrent dans des serpents. » Ils disent simplement : « Les hommes se transforment en « serpents. » Ils ne disent pas non plus, quand ils voient un serpent-*idhlozi* : « Il y a un homme là-dedans. » Ils disent : « Voilà un homme. » Un jour que le missionnaire Schroeder avait tué à Ekuhlengi un *serpent-idhlozi*, et qu'il allait l'enfouir, un Cafre se présenta, et l'accusa d'avoir tué son grand-père. Une autre fois, Reinstorf, à Esiklengi, en compagnie d'un jeune serviteur noir, rencontra un serpent sur la route. Le jeune homme courut pour le tuer, mais, quand il le vit de près, il s'écria, plein de frayeur : « Maître, c'est un homme ! »

« Si on leur pose la question : Comment le mort peut-il devenir un serpent ? Ne l'enterrez-vous pas ? Son cadavre ne se décompose-t-il pas ? — quelques-uns répondent : Ce sont les ombres (*isitunzi*) des morts qui deviennent des serpents. D'autres disent : « C'est la moelle épinière qui devient le serpent. D'autres enfin disent qu'ils ne savent pas comment cela se passe ². »

¹ CALLAWAY, *The religious system of the Amazulu*, p. 134-135.

² F. SPECKMANN, *Die Hermannsburger Mission in Afrika*, p. 165-166.

Après cela, la cause est entendue. Cette représentation « irrationnelle », et qui ne peut pas être rendue claire, de morts qui mènent dans l'autre monde une vie semblable à la vie terrestre, et qui sont en même temps des serpents familiers, fréquentant la maison où ils ont vécu, n'a rien qui doive nous surprendre. Elle est toute pareille à celles que nous avons étudiées au chapitre V. Elle implique simplement, comme elles, la bi-présence de ces individus qui sont à la fois hommes et animaux. Pour ces Cafres, l'individualité du mort est simplement du même type que celle du vivant.

Chez leurs voisins les Thonga, « les morts se manifestent, dans les bois sacrés, sous forme humaine, mais rarement. Beaucoup plus souvent, ils apparaissent sous la forme d'un animal: par exemple, de la mante religieuse, ou, plus fréquemment, de petits serpents d'un gris bleuâtre. On voit souvent ces gentils reptiles inoffensifs dans les huttes, rampant dans le chaume ou sur le toit, ou le long des roseaux des murs ». Voici le récit d'un sacrifice aux morts, fait par un indigène. « Quand on veut offrir un sacrifice, on donne une pièce d'étoffe, ou du maïs, ou n'importe quelle nourriture ; on peut même préparer de la bière, et on va porter tout cela dans le bois sacré pour le donner aux dieux (c'est-à-dire aux ancêtres). Autrefois on mettait sur les tombeaux des fusils, des défenses d'éléphants, des dents d'hippopotame. Tout cela y est encore, et tombe en pourriture. Hier et avant-hier, c'est ce qu'on a fait. Moi aussi, j'y vais, dans le bois, et alors *cela est sorti*. C'était un serpent, c'était le père de Makoundjou, le maître de la forêt, Face d'éléphant. Les femmes s'enfuirent épouvantées. Et pourtant, il venait simplement remercier. Il ne venait pas pour nous mordre. Il remerciait en disant : « Merci, merci, vous êtes encore là, mes enfants ! Vous « êtes venus me recouvrir (de présents), et m'apporter de « la nourriture ! C'est bien !... » C'était une énorme vipère aussi grosse que ma jambe, là (il montrait la cheville de son pied). Elle vint jusqu'à moi, et resta toute tranquille, sans me mordre. Moi aussi, je la regardais. Elle disait : « Merci, tu es donc encore là, mon petit-fils ! »

— Mais, dis-je à Nkolélé, ce que tu racontes, est-ce une image ou un fait ?

— C'est un fait parfaitement sûr ! Ce sont de grandes vérités. ¹ »

M. Junod ne croit pourtant pas, comme le faisait Speckmann, que ces serpents soient les ancêtres eux-mêmes. « Il semble quelquefois, écrit-il un peu plus loin, que les serpents soient confondus avec les dieux eux-mêmes. En fait, la religion des Ba-ronga fait une grande place aux reptiles. La grosse vipère qui apparut à Nkolélé était, à ses yeux, en relation intime avec son ancêtre révééré, puisqu'il dit: « Cet animal, c'était Mombo-Wandlopfou ! » — En faut-il davantage pour tirer les mêmes conclusions que Speckmann, et pour reconnaître que la grosse vipère et l'ancêtre, en vertu d'une participation (M. Junod dit : relation) intime, ne font qu'un seul et même individu ? — M. Junod poursuit: « D'autre part, il existe de jolis petits serpents bleus ou verts, d'ailleurs parfaitement inoffensifs, qui se glissent fréquemment dans les huttes des indigènes, et auxquels on « prend bien garde de ne pas faire de mal. » Ils viennent « des dieux », telle est la conviction de tous, et on les laisse parfois des semaines se promener dans le chaume des huttes sans les toucher. Il arrive quelquefois — Spoon me l'a déclaré — qu'un individu, plus libre de préjugés que les autres, se fatigue de cette visite peu rassurante, et qu'il attrape le serpent avec un bâton, le lance dehors, et le tue en lui disant : « À présent, c'est « bon, on en a assez de vous ! » ce qui est une manière bien cavalière de traiter la divinité.

« Ce dernier trait est significatif, et nous prouve qu'on ne saurait raisonnablement *identifier* les serpents envoyés par les dieux avec les dieux eux-mêmes, ni affirmer que les

¹ H A. JUNOD, *Les Ba-ronga*, p. 392-393.

Noirs croient en une métempsychose régulière. Que les reptiles du bois sacré et les petits serpents bleus soient envisagés comme des *incarnations temporaires* des *chikouenbo*, c'est probable... Jamais ils n'ont songé à adorer un serpent ¹. »

On accordera sans peine à M. Junod que les Ba-ronga ne croient pas à la métempsychose, et qu'ils ne sont pas des adorateurs de serpents. Mais on se demandera si l'individu, « plus libre de préjugés que les autres », qui tue un de ces serpents, n'a pas subi l'influence des blancs, et si ce cas isolé suffit à contrebalancer la croyance commune, au témoignage de M. Junod lui-même, que les serpents sont « en relation intime » avec les ancêtres, c'est-à-dire, sont ces ancêtres eux-mêmes. M. Junod concède qu'ils en soient des « incarnations temporaires ». C'est une conception où il nous est plus facile d'entrer. Mais l'ensemble des faits nous incline à penser, comme Speckmann, qu'il s'agit vraiment d'une double existence et d'une bi-présence. Les indigènes la sentent réelle, sans se la représenter nettement, et ils ne voient pas les difficultés qu'elle soulève. « Les Cafres Zoulou, écrit Casalis, s'imaginent que leurs ancêtres les visitent le plus souvent sous la forme de serpents... Cela ne les empêche point de s'adresser aux esprits de leurs ancêtres d'une manière directe, et de reconnaître qu'ils peuvent exister ailleurs que sous l'enveloppe d'un reptile ². »

En Afrique orientale, chez les Akamba, « un python qui entre dans un village n'est pas tué : on lui apporte du lait, car il est considéré comme de bon augure, et favorisant la multiplication du bétail ; cette croyance est partagée par beaucoup de tribus bantou... Selon quelques Akamba, les *aimu* ou « esprits » (*spirits*) de parents morts élisent parfois domicile dans un python ou un *mamba* vert ; pour cette raison, ces serpents ne sont pas tués quand on les trouve aux abords des villages... Mais un python rencontré dans les bois est tué sans hésitation. Les pythons ne sont pas tous habités par des morts, mais seulement ceux qui, en entrant dans un village, montrent que, indubitablement, ils y prennent un intérêt particulier ³ ». M. Lindblom dirait volontiers, comme M. Junod, que ce sont des « incarnations temporaires » des morts. « Il ne semble pas que les indigènes pensent que les morts (*spirits*) habitent d'une façon permanente en ces animaux : les morts emploient, à l'occasion, ce moyen de rendre visite à leurs parents survivants. Un chat sauvage venait le soir de temps en temps près de la station des missionnaires à Mulango, et on avait l'habitude de lui jeter un peu de nourriture. Les gens disaient que c'était un de leurs parents morts, et ils prononçaient même son nom... Quand une bête sauvage s'écarte assez de ses habitudes pour approcher sans crainte des êtres humains, on pense qu'il doit y avoir à cela une raison spéciale. Ce ne peut pas être un animal ordinaire... Il ne faut pas confondre ces animaux avec les animaux totémiques... que l'on ne regarde pas comme des incarnations d'ancêtres ⁴. » — Pour la mentalité primitive, en effet, nous l'avons vu ⁵, tout animal qui se comporte d'une façon insolite n'est pas un pur animal, n'est pas semblable aux autres ; c'est aussi un être humain. Il faut ajouter maintenant : cet être humain est tantôt un vivant, tantôt un mort. La bi-présence paraît aussi naturelle pour l'un que pour l'autre. C'est là une preuve de plus, s'il en était besoin, du fait que la vie des morts est une continuation de celle des vivants.

Chez les Tonga, « quand les morts (*spirits*) revenaient au pays des vivants, ils prenaient des formes autres qu'humaines. Ils visitaient leurs anciennes demeures sous la forme de serpents, lions, léopards, crocodiles, ou autres animaux, et par le moyen de ces transmigra-

¹ *Ibid.*, p. 397-398.

² E. CASALIS, *Les Bassoutos*, p. 259.

³ G. LINDBLOM, *The Akamba*, p. 119.

⁴ *Ibid.*, p. 180.

⁵ Cf., *supra*, Introduction, p. 37-47.

tions, ils exprimaient ce qu'ils désiraient des vivants, ou ils exerçaient sur eux leur vengeance. Si, peu de jours après l'enterrement d'un homme, on voyait un serpent fréquenter la hutte, ses proches ne doutaient pas que ce ne fût leur parent défunt revenu sous cette forme. À aucun prix on ne l'aurait inquiété ; on le laissait au contraire aller et venir, même quand il entraînait dans les maisons... Si un de ces animaux, habité pour le moment par un esprit (c'est-à-dire tenu pour le mort lui-même), était tué par accident ou exprès, il s'ensuivait des lamentations et une querelle. C'était un crime grave... Un jour, rencontrant un de ces serpents, je saisis un bâton, et je tuai promptement l'animal. Une femme qui était là me jeta un regard chargé de reproches, et dit : « *Wabaya chiwanda* : Vous « avez tué un esprit. » (Plus haut, l'auteur a dit que *chiwanda* signifie aussi « cadavre ».) Elle voulait dire, je crois, non pas que j'avais tué l'esprit lui-même, mais que j'avais rendu impossible pour lui de visiter son ancienne demeure, en tuant la forme dont il se servait ¹ ». — À la lumière de ce qui précède, les reproches de cette femme s'éclairent. Le *chiwanda* est le mort lui-même, qui apparaît sous forme de serpent, et ne fait qu'un avec lui. En tuant le serpent, M. Mac Alpine a tué le mort, exactement comme en blessant un tigre, le chasseur blesse l'homme dont ce tigre est le double. Tuer un mort n'est nullement absurde pour ces indigènes, qui croient que la vie de l'autre monde continue celle-ci : on y mange, on y boit, on y a chaud et froid, on y meurt donc aussi. Ne confondons pas la survie, universellement admise par les primitifs, avec l'immortalité, dont ils n'ont aucun soupçon.

Pour conclure au sujet de ces représentations des Bantou touchant l'individualité des morts, je ne saurais mieux faire que de citer les réflexions de M. E. W. Smith. « Nous parlons de nos morts chéris comme s'ils étaient au ciel, et en même temps beaucoup d'entre nous pensent à eux comme étant encore près de nous. Certaines personnes parmi nous s'attachent à l'idée qu'ils sont au cimetière, dormant leur dernier sommeil. De même, l'Africain dira, presque d'un seul trait, que les morts sont allés à un grand village souterrain, où tout est pur, où ils cultivent les champs et récoltent d'abondantes moissons; qu'ils sont partis pour quelque contrée lointaine à l'est ou au nord; qu'ils sont dans la forêt qui entoure leur demeure terrestre ; qu'ils sont dans la maison habitée par les vivants; qu'ils errent sous la forme d'animaux sauvages ; enfin qu'ils sont dans la tombe, laquelle est la maison du mort. Si nous ajoutons que la plupart des Bantou, sinon tous, croient que les morts, en majorité, reviennent naître de nouveau, nous aurons une idée de ce que certaines personnes appellent la confusion de pensée qui caractérise les Bantou. D'autres, avec peut-être autant de raison, regarderont cela comme de la subtilité métaphysique ². » Ce raccourci saisissant, par un homme qui a fait une étude approfondie de la pensée des Bantou, montre combien nous sommes encore loin d'en avoir pénétré tous les replis. Peut-être la tâche deviendra-t-elle un peu moins difficile, si nous prenons pour principe directeur de nos recherches que la loi de participation régit dans leur esprit cet ensemble de représentations, et qu'à leurs yeux l'individualité se concilie sans peine avec la multi-présence.

¹ A. G. Mac ALPINE, Tonga religious beliefs and customs, *Journal of the African Society*, V (1906), p. 264-267.

² E. W. SMITH, *The religion of the lower races*, p. 32. Cf. H. A. JUNOD, *The life of a South-African tribe*, II, p. 250.

CHAPITRE XI

LA CONDITION DES MORTS ET LEUR FIN

I

[Retour à la table des matières](#)

Les morts vivent. Partout les primitifs en sont convaincus, et leurs actes témoignent de la force de cette croyance. Mais en quoi consiste cette vie des morts ? Là-dessus, leurs représentations sont vagues, confuses, parfois contradictoires. Il n'est guère d'observateur qui ne se plaigne de n'avoir pu les tirer au clair.

Dans les îles du détroit de Torrès, par exemple, « il était extrêmement difficile, et, en fait, pratiquement impossible, d'obtenir des renseignements précis sur les croyances concernant les morts (*spirits*). Il n'y a pas de doute que l'âme (*soul*) ou l'esprit (*ghost*), dans la langue indigène mari, d'une personne, — homme, femme ou enfant, — quittait le corps au moment du décès, mais sans s'éloigner beaucoup du cadavre pendant plusieurs jours... On croyait que les morts (*mari*) vont à Kibu, île inconnue dans l'ouest ; pourtant, ils reviennent et errent la nuit dans les environs. Le mot mari veut dire « esprit » (*ghost*) ou « âme » (*soul*) d'une personne après la mort ; il veut dire aussi ombre, reflet. M. Ray regarde *markai* comme dérivé de *mari-kai*, esprit-personne, et en fait comme un synonyme de mari, mais employé pour désigner l'esprit d'un mort plutôt qu'un esprit désincarné. Il appelle l'attention sur ce point, que jusqu'à ce que le *mari* devienne *markai*, il est tout à fait intangible ¹ ». Nous verrons bientôt, en analysant des contes populaires, que mari et markai désignent pratiquement les morts.

En Nouvelle-Poméranie, au dire de Parkinson, « l'âme de l'homme arrive après sa mort à un endroit appelé Mlol. Sur la vie qu'elle y mène (c'est à l'intérieur de la terre), les Sulka n'ont que des représentations vagues et obscures ² ». — Selon M. Elsdon Best, « les Maori connaissent, un, deux, et même trois mondes des morts (*spirits*) : dans le ciel, sous la terre, et

¹ *Reports of the Cambridge Expedition to Torres straits*, V, p. 355-356.

² B. PABKINSON, *Dreissig Jahre in der Südsee*, p. 187.

au loin à l'ouest... Les mythes sont difficiles à concilier entre eux sur ce point... En une certaine occasion, une personne m'expliqua comment les esprits des morts descendent au monde souterrain, tout en me disant qu'ils habitent au dixième ciel ¹ ». — « Concernant l'état de l'âme des morts, on ne trouve chez les Dayak que des représentations et des légendes tout à fait obscures, vagues, et qui pis est, très différentes et contradictoires entre elles. La plupart s'accordent en gros sur les points suivants : aussitôt que l'homme est mort, son *liau* commence à vivre (c'est-à-dire l'individu lui-même, à l'état de mort). Son existence est plutôt celle d'une ombre. Il se rend tout de suite au Lewuliau, ou pays des morts (*Geister*), mais il n'y occupe pas encore une place à lui, qui lui appartienne. Il revient souvent sur la terre, erre dans les forêts, etc., et surveille la tombe, le cercueil où repose son corps, etc. ² » — M. Hutton dit, au sujet des Sema Nagas : « Leurs idées de ce qui arrive à l'âme (*soul*) — c'est-à-dire au mort — quand elle quitte définitivement sa terrestre demeure, ne sont pas très cohérentes. Les morts vont à l'ouest — ou à l'est ; ils entrent dans des papillons ou d'autres insectes (croyance très répandue chez les Nagas). Mais la théorie la plus commune et la plus connue, qu'ils peuvent cependant soutenir sans cesser de croire à l'une des deux autres, ou même à toutes les deux, est que les âmes vont aux collines des morts, et de là passent en un autre monde, parfois représenté comme céleste, le plus souvent comme souterrain, où elles continuent de vivre à peu près comme pendant leur existence terrestre ³. » — Très loin de là, chez les Eskimo du cuivre, un bon observateur écrit de même : « Bien que la croyance à une existence après la mort soit universelle chez ces indigènes, l'idée qu'ils en ont est très vague et mal définie... À toute question directe sur le sort de l'individu après la mort, ils répondent invariablement : « Je ne sais pas. » Parfois, pressé plus vivement, un indigène dira : « Peut-être est-il encore vivant, en quelque autre endroit ; nous n'en « savons rien. » Une femme me dit que les morts vont quelquefois dans la lune ⁴... »

Faut-il s'étonner de ces obscurités et de ces contradictions ? Tant qu'il s'agit de l'action que les morts exercent sur les vivants, et réciproquement, les représentations, tout en étant fort émotionnelles, ne manquent cependant pas de netteté. Les morts vivent, et de leur bon plaisir dépend le bonheur ou l'infortune des leurs qui sont encore sur la terre. Ils sont les vrais propriétaires du sol ; ils gardent leurs droits sur ce qui leur appartenait ; ils veulent être honorés, nourris, etc. Sur tous ces points, d'une importance vitale pour lui, le primitif n'a aucun doute. Il n'imagine pas qu'on puisse penser autrement que la tradition ne le lui impose. Les sceptiques sont rares dans ces sociétés ; les incrédules le sont encore davantage. Mais comment se représente-t-on la condition des morts en elle-même, abstraction faite de leurs rapports avec les vivants ? Il est très difficile de le savoir. Le primitif n'a pas de raison de s'en préoccuper. Il se contente des croyances les plus vagues. Par exemple, où se trouve la demeure des morts ? « Les Bantou n'ont aucune envie d'aborder la question. Mais ce sont des gens polis. Si vous insistez, il est probable qu'ils seront plutôt polis que sincères... Quand vous posez des questions de ce genre, eh bien ! c'est seulement « pour causer ». D'une façon générale, autant que je puis le démêler, ils se représentent ce monde plutôt « en bas », qu'« en haut ⁵. » D'autres le croient indifféremment en haut et en bas. La contradiction ne les gêne pas. « Selon les Bergdamara, les morts habitent au ciel de petites huttes. Un vieillard, d'une intelligence très au-dessus de la moyenne des autres, me déclara que ces petites demeures des trépassés sont les tombes auxquelles on donne une forme ronde, et que l'on emplit de terre et de pierres. Comme je lui faisais observer que les demeures des morts sont au ciel, et que ces

¹ Elsdon BEST, *The Maori*, I, p. 314-316.

² A. HARDELAND, *Dayaksch-Deutsches Wörterbuch*, v. *liau*, p. 308.

³ J. H. HUTTON, *The Sema Nagas*, p. 211.

⁴ J. DENNESS, *The life of the Copper Eskimo. The Canadian arctic Expedition*, 1913-1918, XII, p. 177-178.

⁵ W. C. WILLOUGHBY, *Race problems in the new Africa*, p. 65-66.

tombes qui contiennent leurs os sont sur terre, et que je lui demandais comment concilier ces deux affirmations, il me répondit : « Tu sépares trop cela dans tes pensées. Chez nous, tout cela coïncide (*zusammenfällt*)¹. » C'est bien là le point sensible. Il n'est guère possible de toucher plus juste que ce vieux Bergdamara.

Un trait néanmoins est assez constant : le monde des morts est le contre-pied exact de celui des vivants. Tout y est à l'envers. « Dans le monde d'en-bas, les conditions sont à tous les points de vue à l'opposé de celles de ce monde-ci. Là, par exemple, le soleil et la lune voyagent de l'ouest à l'est, bien que ce soient les mêmes astres qui éclairent notre monde². » Tout s'y fait à rebours. « Quand les morts descendent l'escalier, ils vont la tête la première... Ils se rendent au marché, mais la nuit. Leurs assemblées, et d'une façon générale, toute leur activité sont nocturnes. Le jour, ils dorment, la nuit ils courent de côté et d'autre, de préférence pendant les premières phases de la lune³. » Dans l'île d'Aua (Pacifique) « les canots du monde des morts (spirit world) flottent au-dessous de la surface de l'eau, la quille en l'air, au-dessus des villages des morts, et l'équipage est assis la tête en bas dans les canots⁴ ». — « Ils parlent la même langue que les vivants, mais les mots ont le sens opposé : blanc veut dire noir, noir blanc, etc.⁵ » — « Dans le pays des âmes, elles parlent la même langue que sur terre, seulement chaque mot a juste le sens contraire à celui qu'il avait ; par exemple, doux veut dire amer, et amer veut dire doux. Être debout veut dire couché, etc.⁶ » Cette croyance n'est pas moins répandue dans le reste du monde qu'en Indonésie. Elle explique, pour une part, pourquoi les primitifs, presque partout, ont si peur de se trouver dehors quand il fait nuit noire. Ils ne consentent guère alors à sortir qu'à plusieurs, et en portant du feu. Ils ne craignent pas tant les bêtes féroces qui pourraient les attaquer, que les morts qu'ils sont exposés à rencontrer. Car, pour les morts, notre nuit est le jour. Dès que l'aube paraît, le danger est passé. Les morts à leur tour sont allés dormir.

II

[Retour à la table des matières](#)

Cependant, dira-t-on, la condition des morts ne peut pas être sans aucun intérêt pour le primitif. Si préoccupé qu'il soit de ses relations actuelles avec eux, ne doit-il pas se demander aussi, au moins à certains moments, ce qu'il deviendra lui-même dans l'autre vie, où il sera, en quelle compagnie, ce qu'il fera, ce qu'il a à craindre ou à espérer dans cet au-delà où un sorcier peut l'expédier tout à l'heure ? — Il se pose en effet des questions à ce sujet. Mais ce ne sont pas celles qui, à nos yeux, auraient le plus d'importance. Pour nous, le problème de la destinée individuelle domine les autres. « Que deviendrai-je ? Serai-je sauvé ou damné pen-

¹ VEDDER, Religion und Weltanschauung der alten Bergdamara, *Berichte der rheinischen Missionsgesellschaft*, 1920, p. 121.

² S. A. BARRETT, *The Cayapa Indians of Ecuador*, II, p. 352.

³ J. WARNECK, *Die Religion der Batak*, p. 74.

⁴ G. L. F. PITT-RIVERS, Aua island. Ethnographical and sociological features of a South Sea pagan society, *J. A. L.*, XLV (1925), p. 434.

⁵ W. C. SCHADEE, Het familieleden en familierecht der Dajaks van Landak en Tajan, *Bijdragen tot de taal-, land- en volkenkunde van Nederlandsch-Indië*, 1910, p. 413.

⁶ A. C. KRUYT, *Hel animisme in den indischen Archipel*, p. 380.

dant l'éternité ? » L'homme des sociétés primitives ignore cette anxiété. Car, pour lui, il n'y a guère de destinée individuelle ni d'éternité. Dans le monde des morts comme dans celui des vivants, l'être véritable est le groupe, clan ou *Sippe* : ce que nous appelons les individus en sont les « membres », au sens propre du mot. La mort ne change rien à une solidarité sociale qui présente un caractère presque organique.

L'individu n'a donc pas à se demander ce qu'il deviendra dans l'autre monde. Il le sait déjà. Le clan existe là-bas comme ici. Dire que l'homme meurt, c'est dire qu'il va prendre place, selon son rang, parmi les membres morts de son groupe. L'idée d'une punition ou d'une récompense pour la conduite qu'il a eue pendant sa vie ne lui vient pas à l'esprit. « Après la mort, les esprits (*ghost*) des hommes et des femmes (les morts des deux sexes, dirions-nous), retournaient chacun à leur clan. Les esprits des femmes mariées retournent à leur maison d'origine, et non pas au clan de leurs maris ¹. » — « Dans les premiers temps des missions chrétiennes, on fit une tentative pour enterrer les convertis dans les cimetières des églises, afin de les distinguer des païens en leur faisant des obsèques religieuses selon la coutume chrétienne, et de n'avoir plus égard aux coutumes païennes ni à l'endroit où les païens plaçaient leurs morts. Un petit nombre de chrétiens y consentit, et laissa enterrer ses morts dans le cimetière de l'église. Mais, après quelque temps, les membres des clans dont les morts faisaient partie demandèrent la permission de déplacer tous leurs morts du sexe masculin, et transportèrent leurs corps à leur propre cimetière ². » Ils ne pouvaient supporter l'idée d'une séparation qui brisait l'unité du clan.

Si la pensée de la vie future inquiète le primitif, c'est lorsqu'il se demande comment il sera reçu là-bas. Le clan est, selon l'heureuse expression de MM. Smith et Dale, une société naturelle de secours mutuel, qui comprend à la fois les membres vivants et les morts. Chaque vivant a donc des devoirs à l'égard des uns et des autres. Qu'arrivera-t-il, quand il meurt, s'il n'a pas rempli ses obligations ? Quel accueil lui fera-t-on ? Et si le clan, dans l'autre monde, refusait de le recevoir ? Cette seule pensée est horrible. Être ainsi exclu par son groupe, après la mort, c'est pour le primitif ce qui se rapproche le plus de ce que nous appelons damnation.

Il faut voir là une des raisons, et non la moindre, qui font que, dans tant de sociétés, le plus grand des malheurs est de n'avoir pas d'enfants. Sans doute, l'individu en a besoin d'abord pour lui-même dans l'autre vie. Mais, de plus, les membres morts du clan ne peuvent pas se passer de culte, d'offrandes et de sacrifices, et seuls leurs descendants sont en mesure de les leur assurer. Nul autre n'a qualité pour le faire, ni d'ailleurs ne s'en soucierait. Le premier devoir d'un membre du clan, dès qu'il y a été intégré directement par l'initiation, est donc d'avoir un ou plusieurs enfants mâles qui devront, après lui, veiller à la satisfaction des membres morts. C'est pourquoi le mariage est si souvent le terme naturel et comme le couronnement de l'initiation. Si l'homme n'a pas de postérité mâle, malheur à lui dans cette vie, et surtout, malheur à lui dans l'autre ! Aux îles Fidji, « les hommes qui avaient la mauvaise fortune de ne pas avoir d'enfants étaient extrêmement malheureux. Ils craignaient de se trouver, une fois morts, en présence des ancêtres de leur race, furieux contre le misérable qui n'aurait pas su laisser une descendance pour continuer le culte familial. La stérilité des femmes était une cause fréquente de demandes de divorce. On considérait la loi anglaise, qui ne voulait pas en tenir compte, comme dure et inapplicable ³ ». Elle empêchait en effet de remplir le devoir qui passe avant tout autre.

¹ J. ROSCOE, *The Bagesu*, p. 148-149.

² J. ROSCOE, *Twenty-five years in East Africa*, p. 148.

³ A. B. BREWSTER, *The hill tribes of Fiji*, p. 69.

Si l'on ne peut pas avoir d'enfants d'une femme, il est absolument indispensable d'en prendre une nouvelle. Le plus souvent, la femme stérile le comprend elle-même. C'est elle qui amènera à son mari une seconde épouse, en qui elle voit moins une rivale que la mère des enfants dont il ne peut pas se passer. Chez les Ababua, « il est intéressant de noter que la stérilité n'est pas un motif de répudiation. Si, après quelques années, l'Ababua s'aperçoit qu'elle n'a pas donné d'enfant à son mari, elle ira trouver ses frères et intercèdera pour qu'on lui confie sa sœur cadette, afin que cette dernière vienne vivre avec elle, et tâche de la remplacer dans son rôle de mère de famille. Si cette surnuméraire... donne le jour à un enfant, l'aînée ira trouver le mari et lui dira : « Vois ce « fils ; c'est comme si moi-même je te l'avais donné ¹. »

Pour les Achanti, l'extinction du clan est la pire calamité. « Non seulement les êtres humains sont divisés en clans exogamiques et d'après le *ntoro*, mais, dans le monde des esprits, les morts (*ghosts*) continuent à s'intéresser uniquement aux membres de la société humaine qui étaient de leur clan sur la terre : à ceux-là seuls ils peuvent faire du bien, de ceux-là seuls ils peuvent recevoir des bienfaits. Je crois aussi qu'on peut montrer que le seul espoir que les habitants du monde glacé des morts aient d'être réincarnés sur la « chaude terre baignée de soleil », est de renaître dans *l'abusua* (et peut-être aussi dans le *ntoro*) dont ils ont été membres de leur vivant. L'extinction de leur clan signifierait donc pour eux la perte de toute espérance de revenir en ce monde ². »

L'accueil fait à un mort dans l'autre monde par les gens de son groupe ne dépend pas seulement de la descendance qu'il laisse. Beaucoup d'autres éléments interviennent, en particulier, le rang qu'il occupait de son vivant, la façon dont il a fini (par une bonne ou une mauvaise mort), et les honneurs funèbres qui lui ont été rendus. Si son corps n'a pas été l'objet des cérémonies rituelles, s'il n'a pas été enterré, ou immergé, ou brûlé, etc., comme il convient, on lui tournera le dos. Il sera méprisé, honni, peut-être exclu de son groupe et chassé. Nouveau motif, non moins pressant que le premier, de se préoccuper avant tout de laisser des enfants mâles. Selon les Battak, « les *begu* (les morts) vivent en société par familles et par tribus. Pour parvenir jusqu'aux *begu* de sa parenté, le mort doit avoir été enterré auprès de ses parents décédés... Plus un homme a laissé de postérité sur la terre, plus il est considéré dans le monde des morts... Les hommes sans enfant occupent, avec les esclaves, le dernier degré de l'échelle. C'est pourquoi il est terrible pour un Battak de ne pas avoir de fils ³ ». — De même chez les Bantou. « Pour les Banyankole, la plus importante raison de désirer un fils était que celui-ci avait le devoir de célébrer les rites funéraires après la mort de son père, de telle sorte que le mort (*ghost*) pût trouver sa situation normale dans l'autre monde. Si personne ne prenait ce soin, le pauvre mort était méprisé par les membres défunts de son clan : les autres morts ne faisaient aucune attention à lui ⁴. » En Afrique occidentale, sur le bas Niger, « les rites d'enterrement sont en général différents selon que le défunt laisse ou non des enfants. Dans un certain nombre de cas, des gens sans enfant sont enterrés avec les mêmes cérémonies que ceux qui ont laissé des descendants ; et cela, que ce soient des hommes ou des femmes. Mais la règle est que l'homme ou la femme sans postérité ne soit guère mieux traité que l'enfant, qui est simplement jeté dans la brousse ⁵ ». Le pire pour le mort est encore d'être tenu à l'écart par les autres. « Être forcé d'habiter seul dans le monde des morts, voilà l'épouvante suprême. « Meurs, et puisses-tu ne pas trouver les autres

¹ A. de CALONNE-BEAUFAICT, *Les Ababua*, p. 76.

² Captain R. S. RATTRAY, *Ashanti*, p. 80.

³ Joh. WARNECK, *Die Religion der Batak*, p. 15.

⁴ J. ROSCOE, *The Banyankole*, p. 108.

⁵ N. W. THOMAS, Notes on Edo burial customs, *J. A. I. L.* (1920), p. 379.

« morts chez eux ! » est une imprécation sinistre. Autre formule de malédiction : « Puisses-tu ne pas trouver de demeure chez les morts ! ¹ »

Le souci de ne pas être séparé des siens dans l'autre monde, et le sentiment vif de la solidarité des individus entre eux dans l'au-delà, s'expriment nettement dans les *Relations de la Nouvelle-France*, avec la conviction naïve que l'autre vie est une simple continuation de celle-ci. « Un vieux capitaine indien se déchaînait toujours contre le christianisme... Sa femme meurt chrétienne. Son mari, qui l'aimait beaucoup, ne crut pouvoir mieux marquer son affection à la défunte qu'en se faisant chrétien comme elle... Il prend résolution de se rejoindre à elle au plus tôt, il va souvent visiter son tombeau, à deux lieues d'ici ; il nous cache ses desseins, et il demande le baptême avec beaucoup d'insistance. Une épreuve de deux ans suffisait pour lui accorder ce bien... Il me demande une fois s'il n'était pas permis aux chrétiens qui étaient ennuyés de la vie, de s'étrangler, pour aller au plus tôt au pays des âmes bienheureuses... On le baptise enfin. Dès la nuit suivante, il se pendit au lieu même où il couchait ordinairement ². » En se faisant chrétienne, sa femme s'était séparée de son groupe dans l'autre monde. Il ne pouvait supporter l'idée qu'elle restât seule. — Autre récit du même genre : « Je baptisai l'an passé une jeune femme des plus considérables de Tsonnontouën, qui mourut un jour après son baptême. La mère ne pouvait pas se consoler de cette perte, car nos Barbares aiment extraordinairement leurs enfants ; et, comme je tâchais de charmer sa douleur en lui représentant le bonheur infini dont jouissait dans le ciel sa fille, elle me dit assez naïvement : « Tu ne la connaissais pas ; elle était ici la maîtresse, et commandait à plus de vingt esclaves qui sont encore avec moi. Elle ne savait ce que c'était que d'aller à la forêt pour en apporter du bois, ou à la rivière pour y puiser de l'eau ; elle ne pouvait se donner le soin de tout ce qui regarde le ménage. Or, je ne doute point qu'étant maintenant seule de notre famille en Paradis, elle n'ait bien de la peine à s'y accoutumer ; car elle sera obligée de faire elle-même sa cuisine, d'aller au bois et à l'eau, de tout faire de ses propres mains pour s'approprier à boire et à manger en vérité n'est-elle pas bien digne de compassion de n'avoir personne qui la puisse servir en ce lieu-là ? Tu vois ici une de mes esclaves qui est malade je te prie de la bien instruire et de la mettre dans le chemin du ciel, afin qu'elle ne s'en écarte pas et qu'elle aille demeurer avec ma fille, pour la soulager dans les affaires de son ménage ³. » — « Un jour, raconte de même le P. Hennepin, une fille étant morte après avoir été baptisée, sa mère vit un de ses esclaves à l'article de la mort ; elle dit : « Ma fille est au pays des morts entre les Français, toute seule, sans parents et sans amis, et voici le printemps ; il faut qu'elle sème du blé d'Inde et des citrouilles : baptisez mon esclave, afin qu'il aille aussi au pays des Français, où il servira ma fille ⁴. »

Ce qui répugne le plus aux Indiens dans le baptême, répètent souvent les pères jésuites, c'est qu'il les sépare à jamais des leurs après leur mort. Ils sont perdus les uns pour les autres : le clan est mutilé. En outre, quand ils s'en vont dans le monde indien des morts, ils savent ce qui les y attend. Ils y mèneront la même vie que sur terre. Mais dans le ciel des Français, dans leur paradis, quelle sera la vie de l'Indien isolé ? « Ces pauvres peuples ont toutes les peines du monde à prendre les idées du Ciel. Vous en trouvez qui renoncent au Ciel quand vous leur dites qu'il n'y a point de champs et de blés, qu'on n'y va point en traite, ou à la pêche, qu'on ne s'y marie point. Un autre nous dit un jour qu'il trouvait mauvais qu'on ne travaillât point dans le Ciel, que cela n'était pas bien d'être oisif, et que pour ce sujet il

¹ Br. GUTMANN, *Denken und Dichten der Dschagga-Neger*, p. 128.

² *Relations de la Nouvelle France* (éd. Thwaites), LXII (1682). pp. 62-64 (P. de Lamberville).

³ *Ibid.*, LIV (1669-1670), pp. 92-94.

⁴ P. L. HENNEPIN, *Description de la Louisiane* (1687), p. 94.

n'avait pas envie d'y aller ¹. » Les prétextes ne leur manquent jamais pour éviter le baptême qui les y enverrait. Ils ne veulent pas de ce « passeport pour le ciel ». « Les uns disent qu'ils ne voient pas comment ayant de si mauvaises jambes ils pourront faire un si grand voyage, et arriver jusqu'au ciel. D'autres témoignent avoir déjà peur et craindre de choir de si haut ; ne pouvant appréhender comment ils se pourront tenir là longtemps sans tomber. Vous en trouverez qui sont en peine s'il y aura du petun, disant qu'ils ne peuvent s'en passer ². »

Enfin l'histoire suivante fait voir la force du besoin que ressentent ces Indiens de rejoindre les leurs dans l'autre vie. « Pendant que j'habitais parmi eux, un mari et une femme, dont la cabane était voisine de la mienne, perdirent un enfant de quatre ans. Ils furent si affligés de la mort de cet enfant, et ils pratiquèrent avec une telle rigueur tous les usages de leur deuil, tant en le pleurant qu'en se faisant des blessures, que le père en mourut. Mais ce qui m'étonna beaucoup, c'est que la femme, qui avait été jusqu'alors inconsolable, n'eut pas plus tôt vu expirer son mari qu'elle essuya ses larmes, et parut en quelque sorte consolée, et résignée à cette double perte.

« Comme je ne savais de quelle manière expliquer un pareil changement, je saisis une occasion favorable de lui en demander la raison ; je lui dis en même temps que j'avais pensé que la perte de son mari, loin de modérer sa douleur, aurait dû l'augmenter.

« Elle me répondit que, comme l'enfant qu'elle avait perdu était trop jeune pour pouvoir se procurer sa subsistance dans le pays des esprits, elle et son mari craignaient que sa situation n'y fût fort malheureuse ; mais que son père, qui l'aimait aussi tendrement qu'elle, et qui était un bon chasseur, étant parti pour le même pays, elle était désormais tranquille sur son sort ; qu'elle n'avait par conséquent plus aucune raison de verser des larmes, son fils devant être heureux sous la protection d'un père qui le chérissait, et qu'il ne lui restait plus que le désir de les rejoindre l'un et l'autre ³. »

III

[Retour à la table des matières](#)

Dans l'autre monde, le mort vit avec les membres décédés de son groupe. Mais il ne cesse pas de prendre intérêt à ceux qui sont encore sur la terre. Ils ne l'ignorent pas, et ils se conduisent en conséquence. Lorsqu'il s'agit des actes importants de la vie, on se préoccupe de ce que ces derniers en penseront. Ainsi, chez certains Bantou de l'Afrique orientale, « quand un homme a un frère cadet, celui-ci ne se marie pas avant que son aîné ait pris femme. Même lorsque celui-ci est mort, c'est son nom qui est d'abord donné à la jeune femme que son cadet va épouser : à cette condition seulement elle peut devenir la femme du cadet. On croit que, si l'aîné voyait que l'autre prend femme, alors qu'il a dû mourir lui-même célibataire, il en serait

¹ *Relations de la Nouvelle-France (relation des Hurons)*, 1637, Paris, 1638, p. 121 (P. Le Mercier).

² *Relations de la Nouvelle-France en l'année 1638 et 1639*, Paris, 1640, p. 110-111.

³ J. CARVER, *Voyage dans l'Amérique septentrionale*, p. 306-307.

aussi irrité que si la chose avait eu lieu de son vivant ¹. » — De même chez les Dschagga, « lorsqu'un adulte est mort célibataire, on cherche une femme à lui donner pour épouse dans le monde des morts. Son père va trouver un homme dont la fille est morte non mariée, et il lui dit : « Donne-moi ta fille morte pour mon fils mort, qui est tout seul !... » On fait les sacrifices d'usage. Un homme pauvre ne paie la dot habituelle que symboliquement : il apporte au père de la jeune fille un morceau de bois, au lieu de la bière et des chèvres traditionnelles. Après ce mariage du mort avec la morte, le père de la jeune fille dit : « Maintenant il faut que j'aide ma fille à faire sa cuisine. » Il apporte toutes sortes de victuailles, en petites portions, à ceux qui sont désormais les beaux-parents de sa fille, et qui s'en nourrissent.

« Chez les gens riches, il arrive aussi qu'un père épouse réellement une femme pour son fils mort célibataire. Les noces se célèbrent comme à l'ordinaire, sans que rien montre que l'on se préoccupe du mort. Mais la nouvelle épouse est appelée sa femme. Si le père a nom Muro, et le fils mort Nsau, elle est dite la femme de Nsau, et ses enfants, les enfants de Nsau.

« Le premier enfant mâle reçoit le nom du père vivant, comme si celui-ci était son grand-père, et la première fille le nom de sa mère, comme si celle-ci était sa grand-mère : on se conforme ainsi à la coutume de donner aux premiers nés les noms de leurs grands-parents, et jamais celui de leur père ². » Ce dernier trait est significatif. Si l'on donne à l'enfant le nom de son père vivant, c'est qu'en réalité celui-ci n'est pas son père, mais son grand-père : car le père véritable est le mort, à qui on a marié la mère. La paternité physiologique, qui à nos yeux est la vraie, cède ici le pas à la paternité mystique, dont l'importance est supérieure aux yeux des indigènes. Pour le bien-être et la considération de l'homme adulte qui a eu le malheur de mourir célibataire, et par conséquent sans enfants aptes à célébrer les sacrifices nécessaires aux morts, le mariage *post mortem* est le salut. En épousant une femme pour lui, son père lui procure les enfants dont il ne peut pas se passer. Quand ceux-ci naîtront, ils seront donc les petits-enfants du mari effectif de leur mère. De la sorte, le mort aura des fils.

Souvenons-nous ici que dans beaucoup de sociétés, et en particulier dans de nombreuses tribus bantou, la première femme d'un homme n'est pas choisie par lui. C'est son père, d'accord avec le groupe familial, qui la lui désigne. Ensuite, s'il en a les moyens, il pourra en épouser une ou même plusieurs autres à son goût. « Le père du jeune homme, qui craint les histoires et les procès (car l'adultère étant une atteinte à la propriété est puni comme le vol par des dommages-intérêts), fait son possible pour le marier très vite, de dix-huit à vingt ans. Il lui choisit une femme : c'est, d'après l'expression sesotho, la *femme de son père* ; plus tard, s'il en a les moyens, il en épousera une autre de son choix ³. » Le premier mariage est une transaction, non pas directement entre les conjoints, mais entre les deux familles. « La jeune fille, écrit le même missionnaire, appartient dès maintenant à la famille de son mari (qui a donné pour elle tant de têtes de bétail), car, selon l'expression sessouto, et cela est très important, c'est le père du jeune homme qui épouse ⁴. »

Le fait rapporté par M. Gutmann paraît ainsi moins surprenant. Ce que le père fait pour son fils mort correspond exactement à ce qu'il aurait fait si ce fils avait vécu. Nous constatons ici une fois de plus à quel point la vie des morts s'entremêle à celle des vivants, et

¹ J. RAUM, Die Religion der Landschaft Moschi am Kilimandjaro, *Archiv für Religionswissenschaft*, XIV (1911), p. 179.

² Br. GUTMANN, *Denken und Dichten der Dschagga-Neger*, p. 81-82.

³ *Missions évangéliques*, LXVII (1902), p. 26 (Christeller).

⁴ *Ibid.*, LXXVI, p. 205 (Christeller).

comment l'individu, qu'il soit vivant ou mort, est toujours représenté en fonction du groupe dont il est membre.

IV

[Retour à la table des matières](#)

Que deviennent les morts à la longue ? Quand on ne leur apporte plus d'offrandes ni de sacrifices, quand les années qui passent ont peu à peu effacé leur souvenir, leur individualité se conserve-t-elle ? et pour combien de temps ?

S'il s'agissait d'âmes purement spirituelles, elles seraient immortelles du même coup. Mais, dans les sociétés primitives, qui ignorent cette sorte d'âmes, nous ne trouvons nulle part de croyance à l'immortalité. Partout on croit à une survie. Nulle part on ne l'imagine sans fin. Perham en a fait la remarque chez les Dayak de Sarawak. « La vie future, dans leurs esprits, ne va pas jusqu'à l'immortalité. La mort est encore une fois la destinée inévitable. Certains Dayak disent qu'ils ont à mourir trois fois, d'autres, sept fois. Mais tous s'accordent à penser qu'après avoir dégénéré par ces morts successives, ils finissent par être anéantis en fait, soit par résorption dans l'air et le brouillard, soit en se dissolvant en certaines plantes de la jungle qui n'ont pas de nom connu. Peut-être manquent-ils de la capacité intellectuelle nécessaire pour imaginer un état sans fin de vie réelle ¹ ? »

Les morts, en effet, pour la presque totalité des primitifs, ne sont ni des « esprits » ni des « âmes », mais bien des êtres semblables aux vivants, diminués cependant et déchus sous un certain aspect, quoique puissants et redoutables sous un autre. On ne peut en général les voir, ni les toucher, et lorsqu'ils apparaissent, ils ont plutôt l'air de fantômes, ou d'ombres, que d'êtres réels. Ils n'en ont pas moins un corps semblable au nôtre, bien que sans consistance ni épaisseur. Ils vont à la chasse et à la pêche, ou bien ils cultivent leurs champs. Ils mangent et ils boivent, ils se marient, etc. Bref, il est vrai, à la lettre, que l'autre vie est le prolongement de celle-ci sur un autre plan. L'homme y retrouve une situation sociale correspondante à son rang dans cette vie. Il y reste aussi physiquement semblable à lui-même.

Telle est la croyance que les Lenguas, par exemple, exposaient à M. Grubb en ces termes : « Les *aphangak*, ou âmes des hommes défunts, ne font que continuer dans le monde des ombres leur vie présente, sauf, naturellement, en ceci, qu'ils sont désincarnés. » — (C'est-à-dire, ils n'ont plus leur corps terrestre, mais ils en ont un tout de même, comme on va le voir tout de suite.) En effet, « les âmes des défunts, dans l'état éthéré, correspondent exactement quant à la forme et aux caractères distinctifs, aux corps qu'elles ont quittés. Un homme grand, un petit, restent grand et petit comme « esprits » ; un homme contrefait reste contrefait... L'« esprit » d'un petit enfant demeure enfant, et ne grandit pas ; pour cette raison, on n'en a pas peur ² ». M. Grubb dit « âmes » et « esprits » ; nous disons plutôt « les morts » : c'est affaire de vocabulaire. Mais, de son propre aveu, l'extérieur de ces âmes ou esprits est aussi semblable que possible à celui des vivants. Il ajoute, un peu plus loin : « Un Indien prétend pouvoir reconnaître un *aphangak*, parce que celui-ci conserve l'extérieur qu'il avait de son vivant. »

¹ Ling ROTH, *The natives of Sarawak*, I, p. 213.

² W. B. GRUBB, *An unknown people in an unknown land*, p. 120.

Par suite, le primitif, en général, ne veut pas entendre parler d'amputation. Il consentira, parfois même avec empressement, à recevoir les soins du médecin blanc. Il repoussera énergiquement ceux du chirurgien. Car toute mutilation subie dans cette vie reparaitra sur le corps du mort. Or, il a un intérêt capital à se présenter dans l'au-delà sans disgrâce physique, et surtout avec tous ses membres. « Un jour, un Maori eut le bras cruellement fracassé. On le transporta à l'hôpital le plus proche. Mais il refusa de se laisser amputer si son père n'y consentait pas. Le vieux bonhomme, consulté, entra dans une fureur épouvantable, disant que son fils aurait besoin de son bras dans l'autre monde, et qu'il valait mieux pour lui mourir, pourvu qu'il le conservât, puisqu'on ne pourrait pas le lui envoyer quand il ne serait plus ¹. » Les observations de ce genre sont innombrables. En voici seulement encore une. « En Ouganda, l'idée de passer dans le monde invisible des morts (*ghosts*) avec un membre de moins, ou mutilé en quelque façon, était affreuse à la pensée des indigènes, et les rendait très désireux de conserver leurs membres toutes les fois qu'il était possible. À la guerre, les hommes aimaient mieux mourir avec un membre fracassé que d'être amputés et d'avoir la vie sauve ². » — Et plus loin : « Il y a seulement peu d'années que des amputations sont devenues possibles. Les indigènes s'imaginaient que la perte d'un membre impliquait la même perte pour l'« esprit » (*ghost*), et qu'une mutilation de ce genre lui interdisait de se joindre une fois mort aux membres de son clan. » Rien ne pouvait lui paraître plus effroyable, comme on l'a vu tout à l'heure. « Cette croyance rendait plus terrible la peine de la mutilation, fréquemment infligée pour divers crimes, par exemple pour le vol et l'adultère. Si une personne avait la main coupée, on savait que c'était un voleur. Un œil crevé désignait un adultère, tandis que la perte d'une oreille était la marque d'une désobéissance opiniâtre. Ces mutilations causaient à ces malheureux de l'ennui et de la souffrance en cette vie, où elles leur enlevaient toute chance de succès, et les faisaient tomber dans une situation sociale très basse ; dans l'autre monde, elles les chassaient de la société des leurs. Ces croyances étaient un obstacle aux opérations chirurgicales. Les hommes aimaient mieux mourir avec un membre intact que vivre en le perdant ³. »

Souvent la même idée prévaut, non pas seulement pour les mutilations, mais pour les marques corporelles, quelles qu'elles soient. En Assam, « chez les Tangkhuls du nord, les plus pauvres de tous, et la seule tribu Naga du Manipour qui pratique le tatouage, on me dit que celui des femmes avait pour but de permettre à leurs maris de les reconnaître dans l'autre monde. On trouve la même croyance chez les Daflas... Dans le ciel mao il y a une section spéciale pour ceux qui ont les oreilles déchirées de leur vivant, et les Tangkhuls font une blessure à la tête du cadavre, afin qu'à l'arrivée du mort là-bas il puisse être reçu comme un guerrier. Sans aucun doute, l'« esprit » (*ghost*) porte toutes ces marques, et on pourrait trouver dans les croyances eschatologiques l'explication d'autres cas de mutilation pratiquée sur des vivants ⁴ ».

¹ GOLDIE, Maori medical lore, *Transactions of the New-Zealand Institute*, XXVII (1904), p. 88.

² J. ROSCOE, *Twenty-five years in East Africa*, p. 147.

³ *Ibid.*, p. 174.

⁴ T. C. HODSON, Mortuary ritual and eschatological beliefs among the hill tribes of Assam, *Archiv für Religionswissenschaft*, XII, 4, p. 454-455.

V

[Retour à la table des matières](#)

Le mort, qui peut ainsi être estropié, mutilé, tatoué, n'échappe pas non plus à l'échéance fatale que le temps amène tôt ou tard pour le vivant. Sa vie est trop semblable à celle des mortels pour ne pas aboutir au même terme. Lui aussi, en général, il finit par mourir.

Toutefois, le primitif n'a pas l'idée claire de cette analogie qui se fait sentir dans ses représentations, et d'ailleurs, même en ce monde, la mort n'est pas toujours conçue par lui comme nécessaire. Dans certaines sociétés, aucune mort n'est « naturelle ».

Cependant on admet presque partout, que hormis le cas d'une réincarnation, qui peut être périodique, les morts finissent par disparaître définitivement. En Australie, dans le N. W. C. Queensland, « l'idée que l'indigène a de la survie, du moins dans la tribu Boulia, est extrêmement obscure, et elle n'implique guère que cette survie soit longue : il se représente vaguement le cadavre comme « devenant plus vieux et s'en allant ailleurs », quand on cesse d'apporter des aliments et du tabac sur la tombe ¹ ». De même, dans le district, voisin, de Cloncurry, « après l'enterrement à la tombée de la nuit, on allume un feu à quelque distance de la tombe, et un peu de viande, etc., est suspendu à un arbre voisin. On recommence les trois ou quatre nuits suivantes, et occasionnellement, de temps à autre, pendant les premiers mois après le décès, jusqu'à ce que l'on croie que le mort « est devenu trop vieux, « s'en est allé ailleurs ». Il semble que son image doive s'effacer assez vite, et qu'ainsi on cesse de le représenter comme existant ² ».

Chez les Aranda et les Loritja, pendant que la famille se lamente, le mort (*Geist*) s'approche et leur parle. « Pourquoi pleurez-vous ? Je suis en vie. Je vais m'en aller, mais pour peu de temps ; ensuite je reviendrai près de vous. Prenez patience en attendant. » Après la cérémonie mortuaire, il s'en va vers le nord et arrive au bord de la mer... « Au bout de quelques mois, il revient dans un grand nuage noir, et il entre pour un temps assez long dans son fils, pour aider à sa fils, ou, selon le cas, dans son petit-fils pour aider à sa croissance. Quand il en est sorti, il dit à ses proches : « Restez ici ! Je ne reviendrai plus. » Il s'en retourne à l'île des morts, et il pleure beaucoup, parce qu'il ne reverra plus les siens... À la fin, il est broyé par un coup de foudre. Cette fois son existence a pris fin ³. » Le mort a donc gardé son individualité, même pendant une sorte de réincarnation temporaire, dont nous verrons bientôt d'autres exemples. À la fin, pourtant, il disparaît à jamais.

En Mélanésie, Codrington rapporte l'histoire d'un homme qui est descendu au pays des morts, à Panoï, et qui veut en ramener sa femme. « Elle lui dit que c'était impossible, et elle lui donna un bracelet de coquillages, en souvenir d'elle. Alors il la prit par la main et commença à la traîner; la main se détacha, et le corps de la femme tomba en morceaux... En effet... les morts (*ghosts*) ont plus de corps et de substance quand ils sont à Panoï que lorsqu'ils apparaissent en ce monde-ci ; autrement, explique-t-on, l'homme n'aurait pas pu saisir sa femme par la main. Quand un mort « revient », ce que nous percevons, ce n'est

¹ W. E. ROTH, *Ethnological studies among the N. W. Central Queensland aborigines*, n° 279, p. 161.

² *Ibid.*, n° 291, p. 165.

³ C. STREHLOW, *Die Aranda- und Loritja- Stämme in Zentral-Australien. Veröffentlichungen aus dem städtischen Völkermuseum (Frankfurt am Main)*, II, p. 7.

qu'un *tagangiu*, quelque chose de semblable à une ombre, circonscrit par un contour. Mais l'« esprit » (c'est-à-dire le mort) à Panoï, dont l'autre, le *tagangiu* est probablement à son tour un « esprit » (*ghost*) a un *tarapei*, un corps, doué non seulement de forme et de couleur, mais d'une certaine consistance ¹. » Ce passage ouvre des vues intéressantes sur la façon dont certains Mélanésiens se représentent les morts. Il confirme expressément que ceux-ci ont des corps, et ne sont donc pas de purs esprits ou de simples ombres. Il montre aussi que la bi-présence paraît aussi naturelle dans le cas des morts que dans celui des vivants. Lorsqu'un mort « revient » et qu'il se manifeste à la vue des vivants, c'est le plus souvent sous la forme d'un animal : nous en avons vu beaucoup d'exemples, et précisément en Mélanésie. Mais il peut apparaître aussi sous sa forme humaine; et pendant que cette image, ce double, frappe les yeux des vivants, le mort n'en est pas moins demeuré à Panoï. L'apparition (le double), et ce mort lui-même ne font qu'un.

Selon ces Mélanésiens, « la vie des morts (*ghostly life*) semblable à celle des vivants, mais plus pâle, n'est pas éternelle. Les *mere akalo* se transforment bientôt en nids de fourmis blanches, qui à leur tour sont mangés par les morts (*ghosts*) encore robustes. Ainsi, un homme en vie dit à son fils qui est un paresseux : « Quand je mourrai, j'aurai des nids de termites à manger ; mais toi, qu'est-ce que tu auras ? » Les *lio'a*, morts puissants durent plus longtemps que les autres, mais à la fin ils se transforment aussi en nids de termites ² ».

Aux Nouvelles-Hébrides, au rapport de Sommerville, « l'âme (*soul*) ne meurt que trois fois dans l'Hadès ; elle devient à chaque fois plus éthérée, et à la fin elle s'évanouit tout à fait. Dans la première période, tout de suite après cette vie, elle habite une région souterraine où elle a encore une existence à demi corporelle, région où les hommes sacrés sont allés souvent et qu'ils connaissent très bien. De là, les morts gouvernent les affaires de la terre... L'âme jouit de cette existence pendant trente ans, puis vient la seconde mort, et ainsi de suite... À Fate, l'âme mourait six fois. À la fin, elle se volatilisait complètement ³ ». — Chez les Dayak du sud de Bornéo, on trouve à la fois la croyance à la mort des morts, et à leur réincarnation. « Selon les dires unanimes des gens, tout se passe au *Lewuliau*, c'est-à-dire au séjour des âmes défunes, à peu près comme dans notre monde : on s'y marie, on y plante du riz, on y meurt. Mais dans ce monde là on meurt non pas une fois, mais sept fois ! Après quoi on revient dans le monde des vivants par une réincarnation, on y re-meurt, etc. ⁴ »

Les Aino du Japon ont une curieuse croyance : d'après eux, « les morts regardent les personnes qui n'ont pas encore traversé le fleuve de la mort comme des « esprits » (*ghosts*), et considèrent que les hommes naturels et réels, c'est eux-mêmes. Ils pensent de nous ce que nous pensons d'eux ⁵ ». J'ai cité, dans les *Fonctions mentales* (p. 356) un passage de M. de Groot qui mentionne une représentation analogue en Chine.

De même en Afrique, dans certaines tribus bantou. Chez les Wakonde, « on meurt aussi dans le monde souterrain, à ce que je vois dans les notes du missionnaire Jauer, et là, quand quelqu'un meurt, c'est pour lui la fin définitive ⁶ ». — Parmi les imprécations citées par M. Gutmann se trouve celle-ci : « Puisses-tu mourir encore une fois chez les morts

¹ R. H. CODRINGTON, *The Melanésians*, p. 278.

² *Ibid.*, p. 260-261.

³ F. SPEISER, *Ethnologische Materialien aus den Neuen-Hebriden und den Banks-Inseln*, p. 323.

⁴ *Berichte der rheinischen missionsgesellschaft*, 1882, p. 102.

⁵ BATCHELOR, *The Aino of Japan*, p. 226.

⁶ Fr. FÜLLEBORN, *Das deutsche Njassa- und Ruwumagebiet, Deutsch Ost Afrika*, IX, p. 323.

(*Geister*)¹ ! » Casalis en avait recueilli une pareille chez les Bassoutos. « Une horrible imprécation qu'on n'entend que trop souvent s'échapper de leurs lèvres : « Puisses-tu mourir chez les morts, ou dans la « région des morts² ! » — Enfin, chez les Akamba, les *aimu* (morts) sont considérés comme soumis à la condition des mortels. Ceux qui ont existé pendant un certain temps disparaissent. Ils sont remplacés par d'autres, qui subissent à leur tour le même sort³ ». Sans pousser plus loin cette énumération de faits, nous pouvons admettre, je pense, que la croyance à la mort des morts est pratiquement universelle. Étant donnée l'idée qu'on se fait ordinairement, chez les primitifs, de la façon d'exister des morts, ceux-ci ne peuvent que finir comme les vivants.

Les morts pourront donc aussi être tués. Par exemple, dans un conte populaire recueilli dans les îles du détroit de Torrès, une jeune fille, Uga, poursuivie par son frère, entendit dire qu'un jeune homme, un étranger nommé Tabepa, était arrivé à Pulu, et apprit à quel endroit il s'était arrêté. Or Tabepa était un mort (*spirit*) venu de Kibu, l'île où habitent les trépassés. Elle va le trouver. Ils se rendent à Pulu, et il l'épouse... Après que les jeunes gens eurent été quelque temps à Kibu, il devint évident que Uga allait avoir un enfant. Son frère, Dagi, qui a retrouvé leur trace, complota de tuer Tabepa, lorsqu'il viendra à Mabuiag avec sa femme. — (Voilà donc un mort qui a épousé une jeune fille vivante, et qui va en avoir un enfant.)

« Les markai (morts) arrivent à Mabuiag, et parmi eux Uga et son élégant mari. On leur fait bon accueil. Quand tout le monde fut assis confortablement, on causait sans méfiance, lorsque tout à coup Dagi frappa Tabepa en plein visage. Au même moment, tous les hommes de Mabuiag se levèrent, et tuèrent tous les markai, qui s'en allèrent à la nage vers Kibu (leur séjour), sous forme de marsouins et de poissons.

« Le mois suivant, tous ces markai revinrent se venger, armés de trombes d'eau. En les voyant approcher, les hommes de Mabuiag commencèrent à se sentir très mal à l'aise, à cause de l'état de guerre qui existait désormais entre eux et les morts (*spirits*). Une fois arrivés, les markai dévastèrent l'île avec leurs trombes d'eau, et la tempête emporta jusqu'à Kibu les hommes, les maisons, les canots, les chiens, et aussi Uga, comme des bouts de papier. Uga était maintenant une markai, et elle vécut à Kibu avec Tabepa⁴. »

Les histoires de ce genre abondent. Dans une bataille, « un homme de Mabuiag tira sur un jeune garçon dans les broussailles et le tua. Tirant ensuite à travers une feuille, il atteignit un *mari* (mort) à l'œil et le tua. Il coupa les deux têtes... et il emporta à la main la tête longue et étroite du mort⁵ ». Ce récit, dit le Dr Haddon, m'a été donné comme véridique ; mais on ne m'a pas expliqué l'épisode du *mari*. Il semble en effet que pour les indigènes la chose allait de soi. Rien n'empêche qu'un *mari* (mort) ne soit tué par une flèche qui entre dans son œil. Les morts qui se battent avec les vivants courent les mêmes dangers qu'eux. Ils peuvent recevoir les mêmes blessures fatales.

Enfin chez les Kai, en Nouvelle-Guinée, on raconte l'histoire de Goloto, la grenouille, qui est un « esprit » (un mort). « Goloto appelle d'autres esprits, qui montent avec lui à l'assaut d'un arbre sur lequel deux femmes se sont réfugiées. Un d'eux dut s'asseoir par terre, un second se plaça sur ses épaules, et ainsi de suite, jusqu'à ce qu'ils pussent atteindre le faîte du

¹ Br. GUTMANN, *Denken und Dichten der Dschagga-Neger*, p. 128.

² E. CASALIS, *Les Bassoutos*, p. 258.

³ G. LINDBLOM, *The Akamba*, p. 182.

⁴ *Reports of the Cambridge expedition to Torres straits*, V, p. 83-85

⁵ *Ibid.*, V, p. 319.

palmier. À ce moment les deux femmes eurent recours à leurs bâtons. Les morts s'écartèrent pour éviter les coups, et toute leur colonne s'écroula. Dans cette culbute un mort fut écrasé et tué... Le jour paraît et surprend les morts. Les femmes descendirent alors à terre. Elles appelèrent les autres habitants du village, qui arrivèrent bientôt avec des torches et du bois, et mirent le feu au palmier. Tous les morts (*Geister*) qui s'étaient cachés dans le creux de l'arbre furent ainsi tués et rôtis, et durent servir de nourriture aux hommes ¹. »

Tués, rôtis, et mangés : ces morts sont traités précisément comme l'auraient été, en pareille circonstance, des hommes vivants, en chair et en os.

¹ R. NEUHAUSS, *Deutsch Neu-Guinea*, III, p. 164-165.

CHAPITRE XII

LA RÉINCARNATION

I

[Retour à la table des matières](#)

La vie de l'autre monde ne se termine pas nécessairement comme celle du nôtre. Il y a des morts qui ne meurent pas. Une réincarnation périodique satisfait leur désir de revenir sur cette terre. Dans un grand nombre de sociétés, les enfants qui viennent au monde ont déjà vécu antérieurement, et plus d'une fois. Ils naissent pour mourir, et ils meurent pour renaître après un intervalle plus ou moins long. Au cours de ces passages successifs à travers la mort, que devient leur individualité ? Ici encore, nous nous trouvons en présence de représentations qui nous paraissent obscures, vagues et même contradictoires. L'esprit des primitifs s'engage dans des chemins où nous avons grand-peine à le suivre.

Nous étudierons les faits relatifs à la réincarnation de préférence chez les Eskimo du delta du Mackensie, et chez ceux des environs du détroit de Bering. Grâce à Stefánsson, et à Nelson, nous disposons d'une description détaillée, et aussi précise que la nature de ces représentations le permet.

Stefánsson avait observé plus d'une fois, non sans surprise, que les parents d'une petite fille supportaient sans se lasser tous ses caprices, même les plus extravagants. Ils ne la grondaient, et, à plus forte raison, ils ne la corrigeaient jamais. « J'avais remarqué aussi, depuis que je les connaissais, que Mamayauk (la mère), en parlant à Noashak (la fillette insupportable) l'appelait toujours « mère ». Il est un peu étrange, si l'on s'arrête à y penser, qu'une femme de vingt-cinq ans appelle « mère » une petite fille de huit ans... Un jour, une autre famille d'Eskimo vint nous rendre visite, et, chose assez extraordinaire, la femme appartenant à cette famille, en parlant à Noashak, l'appela « mère », elle aussi. Tant et si bien que ma curiosité fut piquée, et je demandai : « Pourquoi vous deux, femmes faites, appelez-vous cette enfant votre mère ? » « Simplement, me répondirent-elles, parce qu'elle est notre mère », réponse qui, à ce moment, me parut encore plus incompréhensible que le problème lui-même. Je voyais cependant que j'étais sur la piste de quelque chose d'intéressant. Les deux femmes étaient justement d'humeur communicative, et bientôt mes questions firent apparaître les faits qui fournissent l'explication logique que je vais donner. Elle montre non

seulement pourquoi ces femmes appelaient « mère » la petite Noashak, mais encore pour quelle raison il ne fallait jamais rien lui défendre, sous aucun prétexte, ni la punir.

« Quand un Eskimo du Mackensie meurt... après la cérémonie funéraire qui a lieu quatre jours après le décès si c'est un homme, cinq jours après, si c'est une femme, l'« esprit » (*spirit*) est amené à quitter la maison, et à se rendre à la tombe, où il reste avec le corps, en attendant qu'un enfant naisse dans la communauté.

« Lorsqu'un enfant naît, il vient au monde avec une âme (*nappan*), à lui ; mais elle est aussi inexpérimentée, sottise et faible qu'un enfant. Il est donc évident que le bébé a besoin d'une « âme » plus expérimentée et plus sage que la sienne, qui pense pour lui et qui veille sur lui. C'est pourquoi la mère, aussitôt qu'elle le peut après la naissance de son enfant, prononce une formule magique afin de faire venir de la tombe l'âme du mort qui y attend, et qui va devenir l'âme gardienne du nouveau-né, son *atka*. Supposons que le nom de ce mort soit John.

« L'âme de John ne se borne pas à apprendre à parler à l'enfant. Quand il sait le faire, ce n'est pas l'âme innée de l'enfant qui cause avec vous, c'est l'âme de John. L'enfant, par conséquent, parle avec la sagesse acquise que John a amassée au cours de sa longue vie, sans compter la sagesse plus haute qui vient après la mort. Évidemment donc, l'enfant est la personne la plus sage de la famille ou de la communauté, et il faut écouter ses opinions en conséquence. Ce qu'il dit, ce qu'il fait peut vous paraître inepte, mais ce n'est qu'une apparence. En réalité, la sagesse de l'enfant passe votre compréhension.

« On ne doit donc jamais le contrarier. Irritée, l'âme gardienne pourrait l'abandonner. Alors il mourrait, ou il deviendrait bossu, etc. L'opinion publique serait très sévère pour des parents qui refuseraient quelque chose à leur enfant ou qui le puniraient.

« Au fur et à mesure que l'enfant grandit, l'âme avec laquelle il est né (*nappan*) acquiert peu à peu de la force, de l'expérience et de la sagesse, de sorte qu'à dix ou douze ans elle est suffisamment capable de veiller sur l'enfant, et elle commence à le faire. À cet âge, l'intérêt de complaire à son âme gardienne (*atka*) devient donc moins vital, et, en conséquence, on commence à défendre certaines choses aux enfants, et à les punir¹... » Si vous voyez un homme qui a les jambes arquées, ou bossu, ou qui a de grandes oreilles, on dira : « C'est parce que ses parents lui ont défendu des choses quand il était petit, parce qu'ils ont offensé son âme gardienne². »

« La conséquence naturelle du fait que c'est l'âme de John qui pense et parle pour l'enfant, est que celui-ci est appelé d'un nom de parenté par tous les parents de John, (et en effet c'est bien à John qu'ils parlent). Si John était mon père, et votre oncle, j'appellerais l'enfant « père » et vous l'appelleriez « oncle », quels que soient son âge et son sexe. J'ai connu, par exemple, un couple qui avait un garçon de sept ans. Son père l'appelait « belle-mère », et sa mère « tante », car telle était leur parenté avec la femme dont l'âme était l'*atka* de leur garçon... Un enfant peut se trouver dans le cas d'être à la fois le fils, et la mère de son père : parenté qui lui paraîtra parfaitement naturelle³. » Charlevoix dit de même, à propos du nom : « Parmi quelques peuples, on se met à la place de celui qui l'a porté le dernier. Il arrive

¹ V. Stefánsson, *My life with the Eskimo*, p. 394-400.

² *Ibid.*, p. 399. Cf. V. Stefánsson, *The Stefánsson-Anderson arctic Expedition, American Museum of Natural History, Anthropological Papers*, XIV, p. 282.

³ *Ibid.*, p. 401.

quelquefois qu'un enfant se voit traité de grand-père par quelqu'un qui pourrait être le sien ¹. »

Comme on l'a vu plus haut ², *l'atka* et le nom sont un seul et même être. On se rappelle la définition de Rasmussen : « L'homme se compose du corps, de l'âme (*nappan*) et du nom (*atka*). » Nous la comprenons mieux, maintenant que nous savons plus précisément ce qu'est *l'atka* : l'âme gardienne, le génie tutélaire de l'enfant, c'est-à-dire l'ancêtre réincarné en lui. Il arrive que le nom soit mal donné, en d'autres termes que l'on se soit trompé sur la réincarnation : on s'en aperçoit à l'état de l'enfant. « Un petit garçon, dit encore Stefánsson, naquit dans cette maison peu avant la mort de son oncle. Après le décès de celui-ci, le bébé devint très agité, et il ne recouvra le repos que lorsqu'il eut reçu le nom de son oncle. On le lui donna pour deuxième nom, et il se calma aussitôt. C'était pour avoir ce nom qu'il pleurait. Jadis, quand un enfant était très agité et criait beaucoup, on faisait venir un docteur pour découvrir de qui l'enfant voulait avoir le nom ; quand on avait trouvé, l'enfant cessait de pleurer. Interrogées par moi, toutes les personnes de la maison, au nombre de trois, s'accordèrent à dire que non seulement l'enfant voulait le nom, mais que, « selon toute probabilité », le nom n'était pas moins désireux d'entrer dans l'enfant ; ils semblent se représenter le nom comme un être ³. » Cela n'est pas douteux. Le nom de l'oncle, ici, est l'oncle mort lui-même, ou du moins ce que l'observateur appelle son « âme ». Ainsi encore, un enfant est appelé Kêyûk, du nom d'un certain Kêyûk. Il existe plusieurs personnes ainsi nommées. Celle d'après qui l'enfant a reçu son nom est *oma atka*, le « nom » de cet enfant, son *atka*. Les autres ne sont pas son « nom » (*atka*), quoiqu'elles s'appellent aussi « Kêyûk ⁴ ».

Ces représentations relativement simples peuvent entraîner des complications, qui, à nos yeux, sembleraient inextricables. « Il arrive parfois qu'entre un décès et le suivant, il se produit plusieurs naissances. Chaque nouveau-né peut recevoir, et reçoit en effet, l'âme du mort pour gardienne. Me voici de nouveau en présence de l'obscurité de pensée des Eskimo : car ils semblent croire qu'en chacun des nouveau-nés l'âme du mort habite. Comment l'âme unique d'un seul homme peut-elle après sa mort devenir trois âmes, ou treize, habitant à la fois trois enfants, ou treize, c'est là un problème métaphysique de la théologie eskimo. Ils ne peuvent pas expliquer le fait, mais ils savent qu'il en est ainsi ⁵. »

Nous sommes moins scandalisés que M. Stefánsson. Nous savons que la bi-présence ou la multiprésence n'a rien qui effraye la mentalité primitive. Elle s'en accommode comme d'une chose toute simple et naturelle. C'est pour nous que, depuis Platon, la participation est un problème métaphysique. Pour les Eskimo, on peut dire qu'elle va de soi.

Le cas inverse peut aussi se produire. Plusieurs décès ont lieu dans l'intervalle de deux naissances. Que deviendront les « âmes » de tous ces nouveau-morts ? — Elles entreront toutes dans l'unique nouveau-né. C'est ainsi que la fillette insupportable, qui est la mère de sa mère Mamayauk, se trouve être aussi la mère d'une autre femme, Sanikpiak, qu'elle appelle sa fille (ce qu'elle ne fait pas pour sa propre mère). Elle est la réincarnation de ces deux personnes mortes juste avant sa naissance.

¹ CHARLEVOIX, *Journal d'un voyage dans l'Amérique septentrionale*, III, p. 289.

² Cf. *supra*, ch. VII, p. 258-263.

³ V. STEFANSSON, *The Stefánsson-Anderson arctic Expedition*, *op. cit.*, p. 202. De même Hardeland dit : « Le mot *ara*, « nom » est traité comme une personne : on demande : « Qui est ton nom ? » Versuch *einer Grammatik der Dayakschen Sprache*, p. 110.

⁴ *Ibid.*, p. 286-287.

⁵ V. Stefánsson, *My Hie with the Eskimo*, p. 402.

Voici les explications données par Mamayauk à ce sujet. « Le nom est la même chose que l'âme (*nappan*) d'un mort, un autre mot pour la même chose ¹. » *atka* serait donc pour le mort ce que *nappan* est pour le vivant. — « Quand un enfant naît, il a un *nappan* à lui. Lorsqu'il reçoit un ou plusieurs noms, les *nappatait* de ces morts viennent « vivre avec » lui. L'enfant a autant d'âmes qui « vivent avec » lui ou qui l'aident à vivre, qu'il reçoit de noms, mais aucune de ces âmes n'est la sienne à proprement parler. Son âme personnelle est celle avec laquelle il est né. Quand la Norasak actuellement vivante, — appelons-la Norasak II, et Norasak I celle dont elle a reçu le nom — mourra, et que son « nom » passera à une Norasak III, l'âme (*nappan*) qui ira à cet enfant sera, non pas le *nappan* de Norasak I, mais celui avec lequel Norasak II est née.

« Mamayauk et Guninana (autre femme de la même tribu) sont d'accord sur ces points. Elles n'ont aucune idée de ce que deviendra l'âme de Norasak I à la mort de Norasak II, ni non plus les deux autres âmes — Norasak II a trois noms — qui « vivent avec » elle actuellement. Par conséquent, des quatre âmes que Norasak II a maintenant, une seule, celle qui est à elle « depuis toujours », sera pourvue à sa mort, quand on donnera son nom à un enfant ². »

Il suit de là que ce n'est pas à une réincarnation, au sens plein du mot, que nous avons affaire ici. L'enfant qui vient au monde n'est pas vraiment un mort qui renaît. Il a son *nappan* à lui. Au bout de quelques jours seulement, on lui procure *l'atka* qui prendra soin de lui, qui assurera sa croissance et ses progrès. Cet *atka* ne se confond pas avec sa personne. Jusqu'à un certain point il en reste distinct. « *L'atka* est quelquefois à l'intérieur de l'enfant, quelquefois près de lui ; parfois il s'en va très loin. Quand son *atka* s'éloigne de plus d'une toise ou davantage, l'enfant se met à pleurer, et il ne cesse pas tant que *l'atka* n'est pas de retour ³. » On reconnaît en cet *atka* un élément de l'individualité qui a été étudié plus haut sous les noms de génie tutélaire, *iningukua*, *kra*, *ntoro*, *ngarong*, etc., bien qu'il en diffère en quelques points.

Il nous est malheureusement bien difficile de restituer des représentations qui impliquent qu'un certain être est à la fois et n'est pas un autre être. Stefánsson remarque : « Ce que dit Mamayauk, que l'enfant naît avec une âme à lui, par opposition aux autres âmes, qui ne font que « vivre avec » lui, est démenti en partie par le fait suivant. Quand une personne éternue, elle dit : *uwaña kait kain* (moi-même, viens ici). Si une mère emploie cette formule pour son bébé, elle dit : « *Nogasak kait kain* », *Nogasak*, viens ici ; la *Nogasak* à qui elle parle n'est pas le bébé *Nogasak*, mais le mort de ce nom, ou l'âme de ce mort. Plus tard, quand *Nogasak* a appris à parler, et qu'elle peut prononcer elle-même la formule, elle dit : « *uwaña kait kain* » moi-même, viens ici. Mais « moi-même » n'a pas le sens que nous lui donnerions. Ce « moi-même » est la *Nogasak* qui est morte, ou son « âme ». Ainsi *l'atka* (le nom, l'âme) de la morte est « moi-même », — un peu comme nos ancêtres avaient l'habitude de dire « mon esprit », « mon corps », comme si l'esprit et le corps n'étaient pas *moi*, mais simplement une appartenance du *moi* ⁴. » Ce passage très remarquable ne prouve pas que Mamayauk se contredise. Il montre que, entre *l'atka* et l'individu, il y a autre chose et plus qu'une

¹ V. Stefánsson, *The Stefánsson-Anderson arctic Expedition*, p. 339.

² *Ibid.*, p. 357-358.

³ *Ibid.*, 363.

⁴ *Ibid.*, p. 339.

association, qu'une cohabitation, aussi intime qu'on la conçoit. Il s'agit d'une participation, d'une consubstantialité, qui, pour ne pas être totale, n'en est pas moins réelle.

D'autres témoignages, moins détaillés, il est vrai, confirment celui de Stefánsson. « M. Brower dit qu'il a remarqué, sans avoir jamais essayé de se l'expliquer, que presque chaque personne en appelle une plus jeune « père » ou « mère », sans avoir égard au sexe de l'enfant ¹. » Il s'agit là des Eskimo de la Pointe Barrow.

M. Rasmussen écrit de son côté : « Originellement, les Eskimo regardaient le nom comme une sorte d'âme (*soul*) à laquelle était associée une certaine somme de vitalité et d'adresse. L'homme à qui l'on donnait le nom d'un mort héritait des qualités de son « nom ». On disait que le mort n'avait pas de paix, et que son âme ne pouvait pas se rendre au pays des morts, tant que son nom n'avait pas été redonné... Après la mort du corps, le « nom » élit domicile dans une femme qui est près d'accoucher... Il naît avec l'enfant... L'enfant pleure en venant au monde, parce qu'il veut avoir son nom ². »

Bien loin de là, chez les Eskimo de la baie d'Hudson, des représentations semblables viennent d'être relevées. « Huit jours après la naissance, imposition du nom. Séance superstitieuse pour consulter l'esprit qui est supposé revivre en cet enfant. Si cet esprit répond qu'il accepte de revivre en cet enfant, c'est-à-dire de le diriger, le protéger, etc., l'enfant portera son nom. *Le mort revit par son nom* : ainsi s'expriment les Eskimo. Pour compléter l'illusion de cette survie, l'enfant portera le nom du mort, chantera la même *ayaya*, bien plus, on lui donnera le même nom de parenté que l'on donnait à ce mort : par exemple, un petit garçon est-il nommé d'après sa grand-mère, toute la famille l'appellera maman, et il pourra porter des habits de femme. Une petite fille nommée d'après un homme s'entendra appeler père, frère, oncle, etc., suivant le cas. Cela pour toute sa vie...

« Cette survie dans le nom empêche les parents de corriger leurs enfants. Ils croiraient manquer de respect envers les esprits, de sorte que *pratiquement* la différence entre la survie par le nom seul et la vraie réincarnation des âmes est à peu près nulle, bien que l'Eskimo admette l'une et rejette l'autre en théorie...

« On a soin de donner des noms aux tout jeunes chiens de peur qu'ils ne meurent ³... »

Chez les Eskimo du Labrador, « le bébé... arrive vite à connaître son pouvoir, et il prend l'habitude de parler avec une autorité qui ne peut pas être méconnue. Il est traité par ses parents avec le plus grand respect, et on satisfait à ses moindres désirs.

« Cette coutume de traiter un enfant avec toute la déférence due à un adulte, et de lui demander très respectueusement sa volonté ou son opinion, provient peut-être de l'idée que les Eskimo ont de l'homonyme (*at'itsi'ak*). L'enfant reçoit le nom de la dernière personne qui est morte dans le village. Peu importe qu'il soit de sexe différent ⁴... »

Au Kamtchatka, au XVIII^e siècle, « on ne donne son nom à l'enfant qu'après un ou deux mois. Si l'enfant est très agité la nuit, on consulte un shaman, et on admet toujours que c'est

¹ *Ibid.*, p. 389.

² Kn. RASMUSSEN, *The people of the Polar North*, p. 116.

³ Mgr A. TURQUÉTIL, O. M. I., Notes sur les Esquimaux de Baie Hudson, *Anthropos*, 1926, XXI, 3-4, p. 421.

⁴ E. W. HAWKES, *The Labrador Eskimo*, p. 112. *Geological Survey of Canada. Memoir* 91.

parce que l'enfant n'a pas reçu le nom qu'il fallait, et qu'il est tourmenté par tel ou tel ancêtre. C'est pourquoi on change aussitôt le nom de l'enfant. On lui donne celui d'un de ses parents morts, que la femme-shaman fait connaître ¹ ». — Chez les Chukchee, le nom de l'enfant est trouvé par divination. « La mère, tenant à la main un objet suspendu à un fil, énumère un par un les noms de tous les parents morts, et dit à chaque nom : « Est-ce lui qui est venu ? » Au moment où l'objet se met à osciller, le choix du nom est fait. Alors les gens disent à haute voix : « Tel ou tel est revenu parmi nous. » C'est là autre chose qu'une pure formule verbale. Par exemple, j'ai rencontré sur le fleuve Wolverine une famille de Chukchee du renne qui, deux ans auparavant, avait perdu son chef, tendrement aimé de ses fils et de ses neveux. Peu de temps après, la femme du fils aîné mit au monde un garçon, à qui l'on donna le nom de son grand-père. On le considérait en quelque sorte comme une réincarnation du mort, et en conséquence, on parlait toujours de lui comme du maître de la maison. Un jour, comme la plus jeune des filles du mort, sa favorite — laquelle, néanmoins, avait un caractère violent — s'était mise à insulter l'aînée de ses soeurs, la mère dit : « Prévenez le maître de la maison (c'est-à-dire le petit garçon). Qu'il essaye de la faire taire ! Elle est son enfant favorite ! »... Souvent le nom qui a été choisi ne convient pas à l'enfant. Sa croissance est difficile, il est maladif, ou, comme disent les Chukchee, « il a les os lourds ». Alors un shaman, ou une « personne qui sait » est invitée, et elle procède au changement du nom. Pendant les premières années de l'enfant, cette opération se répète parfois à cinq ou six reprises ². »

II

[Retour à la table des matières](#)

Des faits observés par M. Nelson chez les Eskimo du détroit de Bering éclairent un peu la réincarnation que M. Stefánsson a étudiée chez les Eskimo du delta du Mackenzie. « Le premier enfant qui naît dans un village après la mort d'une personne en reçoit le nom, et il doit la représenter dans les fêtes qui seront plus tard données en son honneur. C'est ainsi que les choses se passent, quand un enfant naît dans le village entre le moment du décès et la fête des morts qui se célèbre ensuite. Si aucune naissance n'a eu lieu, une des personnes qui ont aidé à préparer le cercueil pour le mort prend son nom, et abandonne le sien pour cette circonstance.

« Les « ombres » de ceux qui sont morts de mort naturelle s'en vont au pays souterrain des trépassés. Là vont aussi les « ombres » de tous les animaux morts, et chaque espèce y vit dans un village à elle. Dans ce monde souterrain, les ombres des gens dépendent entièrement des offrandes d'aliments, d'eau, et d'habits que leur font leurs parents dans les fêtes données aux morts. Même les ombres qui vivent au pays de l'abondance (celles des shamans et des hommes qui ont péri de mort violente, et qui vont au ciel), sont rendues plus heureuses quand on se souvient d'elles dans ces fêtes, et qu'on leur offre des présents ³. »

Il ne semble pas être question ici de réincarnation proprement dite. Les « ombres » (*shades*) des morts, c'est-à-dire les morts, demeurent dans leur souterrain séjour. Les vivants

¹ STELLER, *Beschreibung von dem Lande Kamtschatka*, p. 353.

² W. BOGORAS, *The Chukchee*, p. 512.

³ E. W. NELSON, *The Eskimo about Bering strait*, *E. B.*, XVIII, p. 424, p. 377.

qui portent leur nom les représentent. Cependant, il y a entre les morts et leurs « représentants » une véritable participation, du fait que ceux-ci ont le « nom » de ces morts.

À de longs intervalles, on célèbre la grande fête des morts. Entre deux de ces cérémonies, des fêtes funéraires moins importantes ont lieu. Lorsqu'on a amassé des vivres en quantité suffisante pour la grande fête, on invite les morts à y assister. À la petite fête qui précède immédiatement la grande, chacun plante son poteau d'invitation devant la tombe du parent qu'il veut honorer. Ce poteau d'invitation consiste en une mince baguette de bois, haute de cinq à six pieds... et surmontée d'une image peinte, sur bois, de l'animal totémique du mort. On admet que ce poteau avertit le mort de la fête qui approche. Pour informer les morts encore plus sûrement, un chant d'invitation est exécuté à la petite fête des morts donnée l'année qui précède la grande fête. On croit que les morts (*shades*) assistent à ces fêtes, et par conséquent qu'ils entendent ce chant.

« Quand une de ces fêtes commence par ce chant d'invitation qui en est l'ouverture, les ombres sont dans leur tombe. Elles en sortent pour venir au *kashim* (maison des hommes). Là elles s'assemblent dans la cavité du foyer, au-dessous du plancher. Au moment voulu, elles quittent cette place, et s'en vont entrer dans le corps de leurs homonymes qui sont dans le *kashim*. Elles les possèdent, et de la sorte elles s'approprient les offrandes de nourriture, de boisson et de vêtements qui sont faites à leurs homonymes au bénéfice des morts. C'est grâce à ces offrandes, croit-on, que les ombres reçoivent le ravitaillement nécessaire à leur entretien dans le pays des morts ¹. »

Ainsi, pendant ces fêtes, il s'établit entre le mort et celui qui porte son nom une participation telle que ce qui est offert à l'homonyme est en réalité reçu par le mort. Les vêtements que met l'homonyme habillent réellement le mort. La nourriture que son homonyme prend lui donne des forces. Ce que son homonyme boit le désaltère. À une de ces fêtes, « deux hommes parmi les homonymes reçurent des habillements complets, des fusils chargés, des poires à poudre, des cartouchières pleines, et autres choses semblables. Après avoir reçu ces présents, les deux hommes se mirent à danser frénétiquement, brandissant leurs fusils et poussant des cris, dans un paroxysme d'excitation. L'un d'eux s'écria : « Vous ne me croyez pas ! Vous pensez que je mens ! Mais je protégerai le village contre tout danger ! », et en même temps il déchargeait son fusil contre le toit. L'autre homme à qui l'on avait remis aussi un fusil donna le même spectacle ². » Possédés par les morts dont ils portaient le nom, et à qui allaient les offrandes, ils ne se distinguaient plus d'eux. Ils se sentaient capables d'assurer aux vivants la protection que ceux-ci attendent de leurs morts.

Les offrandes faites et les chants achevés, les « ombres » sont renvoyées à leur séjour habituel. Elles s'en retournent, portant sur elles « l'essence » des vêtements neufs ; car on croit que, lorsqu'on ôte à leurs homonymes leurs vieux habits et qu'on leur en met des neufs, l'« essence spirituelle » de ceux-ci va aux « ombres ». Cette croyance concorde avec ce que l'on a vu plus haut ³ au sujet des « doubles » des objets en général, et spécialement de ceux qui sont offerts aux morts.

Une histoire rapportée par M. Nelson fait voir à quel point l'existence des morts est comparable à celle des vivants, et la vie de l'homonyme confondue avec celle du mort. La participation est si intime que ce qui arrive à l'un retentit sur l'autre, et qu'en ce sens, bien que distincts en apparence, ils n'ont cependant à eux deux qu'une seule individualité : pendant

¹ *Ibid.*, p. 363-364.

² *Ibid.*, p. 377.

³ Cf., *supra*, ch. IX, p. 350-356.

exact de la représentation dont nous avons vu tant d'exemples quand il s'agissait uniquement des vivants (loups-garous, hommes-léopards, *tamaniu*, *bush-soul*, etc.). « Une jeune femme qui vivait dans un village du bas Yukon tomba malade et mourut. Elle perdit connaissance pendant quelque temps, puis elle fut réveillée par quelqu'un qui la secouait en disant : « Lève-toi, ne dors pas, tu es morte. » Quand elle ouvrit les yeux, elle se vit couchée dans son cercueil, et l'ombre de son grand-père se tenait debout près d'elle. Il lui tendit la main pour l'aider à sortir du cercueil. Elle voyage, passe par le village des ombres des chiens, et arrive chez ses grands-parents, qui lui donnent à manger et à boire.

« Invitée comme ses grands-parents à la fête des morts, elle s'y rend avec eux... La fête a lieu... Puis les « ombres » sortirent du *kashim* pour attendre que leurs noms fussent appelés pour la cérémonie des habits neufs revêtus par leurs homonymes.

« Au moment où les « ombres » de la jeune femme et de ses grands-parents sortaient du *kashim*, le vieillard la bouscula, ce qui la fit tomber et s'évanouir dans le couloir. Lorsqu'elle revint à elle, elle regarda de tous côtés et se vit seule. Elle se releva, et se tint au coin du couloir d'entrée, sous une lampe qui brûlait là, et elle attendit la sortie des autres ombres, pour se joindre à ses compagnons. Elle attendit là jusqu'à ce que les vivants fussent tous sortis, vêtus de leurs beaux habits neufs. Mais elle ne vit aucun des morts qui l'avaient accompagnée.

« Un peu après, un vieillard avec une canne entra clopin-clopant dans le couloir, et, regardant en l'air, il vit l'« ombre » debout dans le coin, les pieds à plus de vingt-cinq centimètres au-dessus du plancher. Il lui demanda si elle était une personne vivante ou une « ombre » ; mais elle ne répondit pas, et il se précipita à l'intérieur du *kashim*. Il avertit les autres, qui accoururent. Quelques-uns descendirent la lampe, et, à sa lumière, la femme fut reconnue et se hâta de gagner la maison de ses parents.

« Au premier moment où les hommes la virent, elle paraissait exactement telle, comme forme et comme teint, qu'elle était de son vivant, mais aussitôt qu'elle s'assit dans la maison de son père, ses couleurs s'évanouirent, et elle se ratatina jusqu'à n'avoir plus que la peau et les os. Elle était trop faible pour parler.

« Le lendemain de bonne heure son homonyme, une femme du même village, mourut. Son ombre s'en alla au village des morts, à la place de la jeune femme. Celle-ci peu à peu retrouva ses forces, et elle vécut de nombreuses années ¹. »

Ainsi, pendant la grande fête des morts à laquelle ceux-ci, formellement invités, viennent prendre part, ils s'identifient tellement, à un certain moment, avec leurs homonymes qu'on ne peut plus distinguer si c'est eux ou ces homonymes, qui sont en scène. Les homonymes eux-mêmes se sentent possédés au point de se prendre réellement pour les morts. Cependant cette participation, non moins réelle quoique moins complète en temps ordinaire, n'empêche pas que les morts ne résident habituellement dans leur demeure souterraine, où ils retournent quand la fête est finie. Il semble donc que, pour ces Eskimo, les morts soient à la fois dans leur pays souterrain, et mystérieusement unis à leurs homonymes. C'est une bi-présence analogue à celle que nous connaissons déjà, avec cette particularité que les individus sont à la fois présents sous la terre et sur terre.

N'en est-il pas de même des morts dont on a parlé à Stefánsson, d'une façon qui a piqué sa curiosité ? Cette petite fille que sa mère appelle « mère », et qui est aussi la mère d'une autre

¹ E. W. NELSON, The Eskimo about Bering strait, *E. B.*, XVIII, p. 489-490.

femme, d'une famille différente, n'est pas, dans toute la force du terme, la réincarnation de ces deux mortes. Celles-ci sont néanmoins unies à elle, présentes en elle, ou autour d'elle, pour l'instruire ou la protéger. L'importance de leur rôle ira en diminuant, jusqu'au jour où la jeune fille devenue adulte n'aura plus besoin d'elles. Alors elles la quitteront. Ne peut-on pas penser, bien que M. Stefánsson n'en dise rien, que les morts qui sont les *atka* de vivants n'en habitent pas moins leur demeure souterraine ? Lorsqu'il a demandé à ses informatrices ce que devenaient les *atka*, quand leur fonction protectrice prenait fin, il n'a pas obtenu de réponse. Mais leur silence ne prouve pas qu'elles n'avaient pas, peut-être confusément, cette idée. La bi-présence des morts, qui sont à la fois sous terre et dans leurs homonymes, semble impliquée chez les Eskimo du Mackensie, non moins que chez ceux du détroit de Bering, par l'ensemble de leurs représentations relatives au « nom ».

Comme M. Stefánsson l'a remarqué, ces croyances font comprendre pourquoi l'on ne doit jamais contrarier les enfants, ne rien leur défendre, ni les punir. Or, cette habitude n'est pas particulière aux Eskimo. Elle se rencontre, pour autant que l'on sache, chez presque tous les « primitifs ». Il n'est guère de missionnaire qui n'ait été scandalisé de l'indulgence inépuisable dont les indigènes font preuve à l'égard de leurs enfants. On leur passe tout. « Ces barbares ne peuvent supporter qu'on châtie leurs enfants, non pas même de paroles, ne pouvant rien refuser à un enfant qui pleure ¹. » — En Amérique du Sud, les Abipones « ont pour leurs enfants l'amour le plus tendre... Il faut pourtant les blâmer de ceci, que, lorsque les enfants sont désobéissants ou font le mal, ils n'osent pas les gronder et encore moins les corriger ² ». — Chez les Dayak du sud de Bornéo, un homme se fait une mauvaise affaire en corrigeant un de ses enfants. La mère, outrée, le quitte, et s'en va dans sa famille qui prend parti pour elle. Elle ne revient que lorsqu'il a fait amende honorable, et payé une indemnité ³. — Enfin, en Afrique australe, chez les Ba-ila, « on ne doit pas être sévère avec les enfants, si méchants qu'ils soient. Les enfants sont précieux aux yeux des indigènes, et ceux-ci sont constamment hantés par l'idée que l'enfant, s'il n'est pas traité comme il convient, peut prendre le parti de retourner au pays des esprits d'où il est venu ⁴ ».

Sans insister davantage sur un fait bien établi, je remarque que MM. Smith et Dale l'expliquent comme M. Stefánsson. La crainte de voir l'enfant se décider à regagner le pays des esprits (c'est-à-dire probablement des morts), ne diffère pas beaucoup de la peur de mécontenter l'*alka*, le nom, c'est-à-dire l'esprit ou le mort qui est l'« âme gardienne » de l'enfant. N'est-il pas permis, sans grande témérité, de penser que partout où l'on n'ose gronder ni corriger les enfants, on obéit à des représentations plus ou moins semblables à celles-là ?

S'il en est ainsi, nous démêlons aussi un peu mieux ce qui se passe dans l'esprit des indigènes, quand ils cherchent à empêcher « l'âme » du petit enfant de s'éloigner, ou à la rattraper quand elle est partie. C'est là, comme on sait, une des raisons alléguées pour rendre compte de certaines pratiques liées à la couvade. Ainsi, chez les Tami, en Nouvelle-Guinée, « la mère doit faire bien attention de ne pas perdre l'« âme » de son enfant. Elle ne doit pas sortir, car l'âme de l'enfant la suit, et si quelque chose l'effraye violemment, elle peut perdre sa mère. Même à l'intérieur de la maison, la mère ne doit rien jeter au loin ; elle pourrait jeter l'âme de l'enfant avec. Lorsque celui-ci crie sans s'arrêter, c'est signe que son âme est perdue. En ce cas, il faut aller à sa recherche ⁵. » — Dans un village Dimuga (Nouvelle-Guinée

¹ *Relations de la Nouvelle-France* (1634), Paris, 1635, p. 412 (Le Jeune).

² M. DOBRIZROFFER, *Historia de Abiponibus*, II, p. 226.

³ WALLMANN, *Leiden und Freuden rheinischer Missionare*, p. 187.

⁴ SMITH and DALE, *The ila-speaking peoples of northern Rhodesia*, II, p. 17.

⁵ R. NEUHAUSS, *Deutsch Neu-Guinea*, III, p. 517-518.

anglaise) où l'on n'avait jamais encore vu de blancs, M. Saville passe une très mauvaise nuit. « Ce qui gâta encore les choses, ce furent les cris ininterrompus, pendant la nuit entière, d'un petit enfant dans une des maisons habitées par les femmes, tout près de nous. J'appris que la mère n'avait pas voulu laisser l'enfant s'endormir, aussi longtemps que je serais là. Elle avait peur qu'il n'arrivât malheur à son *iau* (ou son « âme »), si celle-ci quittait le corps de l'enfant pendant son sommeil ¹. »

Dans les faits de ce genre, extrêmement communs, le terme d'« âme » si équivoque et si décevant, désigne sans doute tantôt ce que les Eskimo appellent *nappan*, l'« âme » propre de l'enfant, tantôt ce qu'ils désignent sous le nom d'*atka*, c'est-à-dire l'ancêtre ou le mort récent qui, tout en habitant le pays des morts, revit aussi dans l'enfant. Probablement, c'est de celui-ci qu'il s'agit le plus souvent. J'ai essayé de montrer plus haut ² que l'enfant ne fait pas partie tout de suite du groupe social. Il n'y appartient d'abord qu'indirectement, par l'intermédiaire d'un ancêtre présent en lui, jusqu'à ce que l'initiation l'y intègre lui-même, et en fasse un « membre » du clan ou de la Sippe au sens plein du mot. Ces représentations semblent liées de très près à celles que je viens d'analyser chez les Eskimo.

III

[Retour à la table des matières](#)

Chez les Bantou, le « nom » joue un rôle analogue à celui que nous avons vu chez les Eskimo. « Il y a, chez les Ba-ila, différentes sortes de noms. Le nom de naissance (*birth name*) est celui que l'on donne à l'enfant bientôt après qu'il est venu au monde, lorsque avec le concours du devin on s'est assuré de quel ancêtre il est la réincarnation... Ce nom est *tonda* (tabou). Il ne doit pas être employé à la légère, et bien que l'individu le garde toute sa vie, il est rigoureusement *tonda* pour lui de le prononcer... On donne donc un autre nom à l'enfant pour l'usage journalier. — La raison de ce tabou, disent MM. Smith et Dale, est que, en prononçant un nom, vous pouvez attirer le malheur sur cette personne ou sur vous-mêmes. C'est la même espèce de sentiment qui empêche les gens de parler d'un mort quand ils traversent un cimetière à minuit ³. » Selon les Ba-ila, « les morts se réincarnent aussi bien en des animaux qu'en des hommes, et tantôt en un seul, tantôt en plusieurs à la fois. Parfois, ils choisissent, avant de mourir, en quoi ils se réincarneront. Chose curieuse, ce sont seulement les animaux dangereux qui font l'objet de ce choix : lion, léopard, hyène, chien sauvage, éléphant, un certain serpent, et le monstre fabuleux appelé *Itoshi*. Quelquefois une personne veut devenir à la fois les quatre ou cinq premiers de ces animaux. Un docteur lui procure les charmes nécessaires...

« Deux points sont à remarquer. La personne n'entre pas dans un animal déjà existant. Elle « devient » un animal. Celui-ci ne naît pas ; il sort simplement du ver. L'« esprit » (*ghost*) de

¹ W. J. V. SAVILLE, *In unknown New-Guinea*, p. 300.

² Cf. *supra*, ch. VII, p. 257-262.

³ SMITH and DALE, *The ila-speaking peoples of northern Rhodesia*, I, p. 365-368.

l'homme est déjà parti, vers l'est, et il a fixé son séjour près de la tombe. Tandis que le lion ou l'hyène (que l'homme est devenu) rôde dans les environs, les gens continuent à apporter leurs offrandes à sa tombe. Et le fait d'être devenu un lion n'est pas un obstacle à la réincarnation.

« Le vieux chef Sezongo à Manzela en est un exemple. Quelque temps après sa mort, nous visitâmes son tombeau, et nous vîmes des gens qui balayaient la hutte où il est enterré. Il y avait une tortue dans la hutte, et on nous informa que c'était Sezongo. Les gens avaient gratté un peu de la terre de la tombe, et mis à découvert un tesson, qu'ils déplacèrent, faisant apparaître l'orifice d'un roseau. C'est par ce roseau, disaient-ils, que la tortue était venue ; leur pensée, en réalité, était que des vers avaient monté le long du roseau, et s'étaient changés en tortue. Nous apprîmes dans la suite que deux lionceaux avaient apparu dans la hutte, et on accepta comme un fait que Sezongo était devenu deux lions. Un an plus tard environ, une troupe de lions, au nombre de dix ou douze, se montra une nuit, et fit trembler la terre de ses rugissements. Elle fit une forte impression sur les gens. Ils dirent que ces lions étaient venus de loin saluer les deux lions qui étaient Sezongo.

« Quelque temps après, le fils de Sezongo eut lui-même un fils, et on eut la preuve que l'enfant était le vieux chef revenu sur la terre.

« La question se pose alors à l'Européen — elle ne vient pas à l'esprit de l'indigène — « Où est Sezongo ? » Dans le tombeau où on lui rend un culte aujourd'hui ? Dans la tortue ? Dans les lions ? ou dans le gamin qui court par le village ? Il semble qu'il y ait chez les indigènes une curieuse confusion de pensée, ou bien une conception « bi-partite » ou « tri-partite » de l'âme... Quel rapport y a-t-il entre le lion qui est Sezongo, et l'enfant dans le kraal qui est aussi Sezongo ?

« D'aucuns répondraient que le lion est l'âme extérieure (*bush soul*) de l'enfant, et que la relation entre eux est tellement étroite que le bien-être de l'un dépend de celui de l'autre. Mais les Ba-ila n'ont pas ce genre de croyance. Et nous verrons tout à l'heure que l'enfant a un génie tutélaire qui semble d'abord presque être un quatrième Sezongo, et qui en tout cas n'est pas les lions.

« Pour la tribu, le lion est plus ou moins sacro-saint. Ils ne le tueront pas, s'ils peuvent s'en dispenser, et même ils chercheront à empêcher un Européen de le faire. Cependant, s'il se met à manger l'homme, ils jettent là leurs scrupules ; fût-il dix fois leur chef, ils ne vont pas se laisser dévorer par lui ¹ ! »

Pourquoi la question qui intrigue l'Européen ne vient-elle pas à l'esprit de l'indigène ? Comment ne se demande-t-il pas : qui est vraiment Sezongo ? la tortue, les lionceaux, le petit garçon, ou le mort près du tombeau ? — Les chapitres qui précèdent donnent, semble-t-il, la clef de cette énigme. MM. Smith et Dale ont observé là un cas très net de multiprésence. Un même individu, aux yeux des Ba-ila, peut se trouver au même moment en divers endroits, sous des formes différentes. C'est là un fait d'expérience. Sezongo est à la fois près de sa tombe, dans le lion (ou les lions), dans la tortue et dans son petit-fils. Il *est* même ces lions, et cet enfant. La chose va de soi, et n'a pas besoin d'être expliquée. Elle n'est un mystère que pour des esprits comme les nôtres.

À quel moment, et comment le mort se réincarne-t-il dans un être humain ? « Les uns tiennent que c'est lors de la mention de son nom, pendant la cérémonie divinatoire que,

¹ SMITH and DALE, *The ila-speaking peoples of northern Rhodesia*, II, P. 125-128.

l'enfant devient Tel ou Tel, ou plutôt que Tel ou Tel devient l'enfant... Mais maintes fois j'ai entendu des hommes dire : « Je suis mon grand-père ; je suis entré dans le ventre de ma mère pour naître. » Dans ce cas l'« esprit » entre dans l'embryon soit à la conception, soit un peu plus tard. S'il y avait unanimité sur ce point, cela nous aiderait à déterminer ce que sont leurs idées au sujet de l'âme. Si l'« esprit » ne vient qu'à la cérémonie du nom, alors, jusqu'à ce moment, l'enfant n'a-t-il pas d'âme, ou n'a-t-il qu'une âme secondaire, nutritive, et l'esprit, qui survient ensuite, est-il l'âme rationnelle ? Quelle est la parenté entre l'esprit de l'ancêtre et le corps ? L'esprit vit-il là simplement comme un hôte, ou est-ce lui qui fait vivre le corps, qui lui fait remplir ses fonctions ? À toutes ces questions les indigènes ne peuvent donner de réponse ¹. » — Comment en donneraient-ils, si les termes mêmes où elles sont posées ne se sont jamais présentés à leur esprit ? Ils ne savent que dire. Laissons cette recherche, qui ne saurait aboutir, et essayons plutôt de dégager les participations impliquées dans leurs croyances au sujet de la réincarnation.

Un même individu peut reparaître à la fois en deux autres. « Un esprit désincarné — (je dirais : un mort) — peut revenir sur terre dans deux corps. Supposons que deux frères vivent dans des districts différents, et que chacun a un enfant à peu près en même temps. Ils vont chez le devin de leur district, et chacun d'eux apprend que c'est le grand-père qui est revenu au monde ; l'enfant confirme cette divination comme on l'a vu plus haut. Les deux frères sont donc persuadés qu'il en est ainsi. Jusqu'alors ils ne se sont pas fait part des naissances, mais maintenant que le nom est donné, chacun informe l'autre : « Notre père est revenu chez lui. » L'idée ne leur vient pas qu'une erreur a été commise ; ils acceptent simplement la situation. Si un « esprit » le veut, pourquoi n'occuperait-il pas deux corps ? Ils ne songent pas un instant à mettre en doute qu'une personne puisse être à deux endroits au même moment ². »

À certains signes, toutefois, on reconnaît que le mot « réincarnation » ne rend pas exactement ce qui est dans l'esprit des indigènes. Il s'agit plutôt, comme chez les Eskimo, d'une participation intime entre le vivant et le mort qui entre en lui. « Personne ne se rappelle ce qu'il a été dans sa vie antérieure sur la terre, ni ce qu'il était ou faisait dans le monde des esprits. La mémoire et toutes les autres fonctions intellectuelles sont — peut-on dire ainsi ? — indépendantes de l'« esprit ». Il détermine qui est l'homme, mais non pas ce qu'il est... Pour les Ba-ila, il semblerait que l'« âme » — l'individu lui-même — est plutôt semblable à un locataire, à un habitant d'une maison où toutes les besognes journalières se font sans lui. Il n'y participe aucunement. Il est comme une étoile, et demeure à part ³. » Le réincarné ne se confond donc pas avec le réincarnant. Il n'est pas tout à fait exact de dire qu'il est son « âme », qu'il est l'homme lui-même, comme font MM. Smith et Dale dans ce passage. Mais il ne le serait pas davantage de dire que ce sont deux êtres distincts. Il y a là une participation que nous ne pouvons pas, que nous ne devons pas rendre claire. C'est elle qui a été étudiée plus haut, quand nous avons examiné les rapports entre l'individu et son génie tutélaire.

Un peu plus loin, MM. Smith et Dale décrivent cette participation en termes saisissants. L'homonyme que l'indigène appelle à son aide, et à qui il apporte ses offrandes, est celui dont le nom lui a été donné après sa naissance — probablement son parrain. Ainsi un garçon sera appelé Mungalo après consultation des devins, et en prenant le sein au moment où ce nom est prononcé, il signifie qu'il accepte le nom. Mungalo était son grand-père. Et quand, dans sa prière, il parle de son homonyme, c'est à Mungalo, son grand-père, qu'il pense.

¹ *Ibid.*, II, p. 153.

² *Ibid.*, II, p. 154.

³ *Ibid.*, II, p. 155.

« Mais on l'a appelé lui-même Mungalo, parce qu'il était et qu'il est encore réellement Mungalo, c'est-à-dire son grand-père re-né ! — Parfaitement. Il est lui-même Mungalo, et Mungalo est son grand-père, et Mungalo est aussi son génie tutélaire. En d'autres termes, le génie tutélaire d'un homme est l'esprit réincarné en lui. Ne dirons-nous pas aussi : est lui-même ? Ce génie est à la fois en lui, et en un autre sens, extérieur à lui, un protecteur et un guide ¹. »

« Quel que soit le bonheur qu'un homme puisse avoir, ajoutent les auteurs, la richesse, la réputation, etc., il est attribué aux bons offices de son homonyme... Des accidents, naturellement, arrivent ; la vie d'un homme peut être mise en danger de mille manières... L'homme se demande alors ce que faisait son *musedi* (génie tutélaire), pour l'avoir laissé tomber dans un péril comme celui-là. Il apporte une offrande, et fait des reproches à son *musedi* : « Pourquoi m'as-tu abandonné ? J'ai failli mourir ! Où étais-tu ? Vois, je te fais une offrande. Ne m'abandonne plus ainsi ! ... » Quant à la façon dont ce génie tutélaire communique ses avis, il vient dans un rêve, ou il parle à voix basse, entendu seulement de son protégé lui-même dans sa poitrine. « Chaque individu, dès qu'on lui a donné son nom, à son génie tutélaire ². Ce génie qui chez les Ba-ila est un parent mort réincarné, n'offre-t-il pas les ressemblances les plus frappantes avec le *kra* de l'Afrique occidentale et les autres « esprits » analogues, dont on a constaté l'existence dans presque toutes les sociétés ? Et tous ne représentent-ils pas sous des formes variées la participation d'un mort à l'individualité du vivant ³ ?

M. Melland a trouvé chez les Ba-kaonde, voisins des Ba-ila, la plupart des croyances qui viennent d'être décrites : nom donné à l'enfant quand le devin a découvert quel est le parent mort qui reparait en lui ; chef qui se manifeste en plusieurs lions, issus des vers de son cadavre ; mort se réincarnant en plusieurs enfants ou en plusieurs animaux, etc. Voulant rendre intelligible la bi-présence ou multiprésence du mort, M. Melland observe que nous n'avons pas de mot qui exprime exactement ce qui est dans l'esprit des indigènes. Il croit qu'il s'agit pour eux, non pas d'une véritable réincarnation, mais simplement d'une « émanation » de l'âme, ou de l'« esprit » du mort. Dès lors, il n'y a rien d'absurde à se représenter qu'une même « âme » émette plusieurs émanations, et que chacune de celles-ci entre dans un être différent. — Cette interprétation rationalise en effet les croyances des Ba-kaonde. Mais rendre à toute force ces représentations irréprochables au point de vue logique, n'est-ce pas risquer de les dénaturer, et dépasser le but ? Du point de vue des indigènes, sinon du nôtre, ni la bi-présence ni la multiprésence n'ont rien d'absurde. Ne faut-il pas se défier d'une interprétation qui a pour effet de les faire disparaître ?

Enfin, dans les tribus bantou étudiées par M. Roscoe, des croyances très voisines des précédentes sont courantes. « Aussitôt que possible après sa naissance, l'enfant recevait un nom, donné par le père, si c'était un garçon, et par la mère en cas contraire. Le nom était toujours celui d'un ancêtre (appartenant au clan du père), dont l'esprit (*ghost*) devait veiller sur l'enfant. Si celui-ci ne prospérait pas, ses parents consultaient un docteur, qui faisait une opération divinatoire, et parfois prescrivait ensuite de changer le nom de l'enfant ⁴. » — « Chez les Basabei, « l'esprit » avait charge de l'enfant. Il usait en général de son pouvoir pour le bien de son protégé, mais il pouvait aussi le punir s'il manquait à ses obligations

¹ *Ibid.*, II, p. 157.

² *Ibid.*, II, p. 158-159.

³ Cf. *supra*, ch. VI, p. 238-250.

⁴ J. ROSCOE, *The Bagesu*, p. 24.

envers le clan ou aux observances qui lui étaient imposées ¹. » Chez les Busoga, « le dieu des morts s'appelait Walumbe. C'est à lui que tous les trépassés, bientôt après leur mort, allaient se présenter. Chose curieuse, Walumbe était aussi le dieu qui donnait des enfants aux femmes. Toutes les jeunes mariées allaient lui demander sa bénédiction afin de devenir mères ² ». N'est-ce pas là faire entendre, sous une forme mythologique transparente, que les morts renaissent dans les enfants ? « L'esprit (*ghost*) d'un de ses ancêtres devenait le génie tutélaire de l'enfant, mais on ne supposait jamais qu'il entrât en lui comme son principe de vie ³ », c'est-à-dire, comme chez les Ba-ila, les fonctions organiques et psychiques s'accomplissent en dehors de lui. « Les noms donnés lors de la naissance étaient conservés jusqu'à la puberté ; à la fin des cérémonies d'initiation, les jeunes gens (des deux sexes) en recevaient de nouveaux ⁴. » En d'autres termes, les génies tutélaire qui avaient veillé sur leur enfance les quittaient. L'initiation les faisait passer par la mort et par une nouvelle naissance. Leur nouveau nom les affiliait immédiatement aux ancêtres, et ils étaient désormais directement intégrés à leur groupe social.

Des faits étudiés dans ce chapitre, il ressort que les rapports entre vivants et morts sont encore plus étroits et plus complexes qu'on ne le dit d'ordinaire. Il ne suffit pas de constater que les morts sont constamment présents à l'esprit des vivants, qui ne font rien sans les consulter ; que le bien-être, la prospérité, l'existence même du groupe social dépendent du bon vouloir de ses morts, et que ceux-ci, à leur tour, ne peuvent se passer du culte et des offrandes de leurs descendants. La solidarité est encore bien plus profonde et plus intime. Elle se réalise dans la substance même des individus. Les morts « vivent avec » les membres de leur groupe qui viennent au monde.

Tout en demeurant dans leur séjour souterrain ou céleste, ils sont néanmoins présents, en même temps, dans les enfants dont il est difficile de les distinguer, parce qu'ils en sont les « noms » et en un certain sens, les « âmes ». Lorsque cette présence cesse, en général au moment de l'initiation, c'est pour faire place à une participation plus complète de l'individu, désormais adulte, à ses ancêtres. Souvent les cérémonies d'initiation semblent avoir pour but essentiel de souder définitivement le nouveau membre du clan au bloc de ses morts. Il a dorénavant le droit et le devoir d'assurer la permanence du groupe en lui donnant une postérité.

Par l'effet de cette symbiose des vivants et des morts, mystique et concrète à la fois, l'individu n'est tout à fait lui-même que grâce aux ancêtres qui revivent en sa personne.

¹ *Ibid.*, p. 59.

² *Ibid.*, p. 104-105.

³ *Ibid.*, p. 106.

⁴ *Ibid.*, p. 77-79.