

**Lucien Lévy-Bruhl (1922)**

# **LA MENTALITÉ PRIMITIVE**

## **Chapitres 8 à 14**

Un document produit en version numérique par Marcelle Bergeron, bénévole

Courriel: <mailto:mabergeron@videotron.ca>

Site web: [http://www.geocities.com/areqchicoutimi\\_valin](http://www.geocities.com/areqchicoutimi_valin)

et Diane Brunet (Courriel: <mailto:brunet.diane@videotron.ca>)

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

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

Une collection fondée et dirigée par Jean-Marie Tremblay,  
Professeur au Cégep de Chicoutimi,

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

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

Cette édition électronique a été réalisée par Marcelle Bergeron et Diane Brunet, collaboratrices bénévoles, à partir de :

**Lucien Lévy-Bruhl (1922)**

**LA MENTALITÉ  
PRIMITIVE**

**Chapitres 8 à 14**

Une édition électronique réalisée à partir du livre de Lucien Lévy-Bruhl, La mentalité primitive. Paris : Les Presses universitaires de France. Collection Bibliothèque de philosophie contemporaine. Première édition, 1922. 15<sup>e</sup> édition, 1960, 543 pages.

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 12 juin 2002 à Chicoutimi, Québec.



# Table des matières

## VOIR LE PREMIER FICHER

Avant-propos, de Lucien Lévy-Bruhl, 1921.

### Introduction

- I. - Aversion de la mentalité primitive pour les opérations discursives de la pensée. - Ses idées restreintes à un petit nombre d'objets. - Absence de réflexion
- II. - Ce n'est ni impuissance native ni manque d'aptitudes naturelles. - Hypothèse de travail tirée des Fonctions mentales

### Chapitre I: Indifférence de la mentalité primitive aux causes secondes

- I. - La mentalité primitive attribue tout ce qui arrive à des puissances mystiques et occultes
- II. - La maladie et la mort ne sont presque jamais « naturelles ». - Exemples pris en Australie, en Afrique australe, équatoriale, occidentale, orientale
- III. - Il n'y a pas d'accident: un malheur n'est jamais fortuit
- IV. - Comment cette mentalité s'explique les méfaits des crocodiles-sorciers
- V. - Comment elle interprète tout ce qui est insolite

### Chapitre II: Les puissances mystiques et invisibles

- I. - Caractères propres du monde où se meut la mentalité primitive. - Son expérience immédiate plus riche, en un certain sens, que la nôtre. - Le monde visible et l'autre monde n'en font qu'un
- II. - Rôle attribué aux maléfices des sorciers, aux esprits, aux âmes des morts
- III. - Le nouveau-mort redoutable pour les vivants
- IV. - Rites, cérémonies, expéditions de vengeance pour le satisfaire. - Les Amatongo des Zoulous. - Échange de bons offices entre les vivants et les morts
- V. - Préoccupation constante des morts chez les Bantou. - Leurs exigences. - Prières qu'on leur adresse
- VI. - La causalité, pour cette mentalité, est toute mystique et immédiate. - Ni le temps ni l'espace ne sont pour elle des représentations homogènes

### Chapitre III: Les rêves

- I. - Valeur particulière du rêve. - Expérience de l'âme pendant le sommeil. - Ce qui est vu en rêve est réel, même s'il y a contradiction avec les données de la veille
- II. - Un homme est responsable de ce qu'il s'est vu faire, ou de ce qu'un autre l'a vu faire en rêve. - Multiprésence de l'âme.

- III. - Confiance accordée au rêve chez les Bantou. - Conversions décidées par les rêves
- IV. - Respect des Indiens de la Nouvelle-France pour les songes. - Nécessité de leur obéir. - Le rêve et le totem individuel

#### Chapitre IV: Les présages

- I. - Remarques préliminaires : 1° Les présages et la représentation du temps ; 2° Les présages et la représentation des causes
- II. - Le système des présages à Bornéo. - Ils n'annoncent pas seulement les événements, ils les produisent. - Le culte des oiseaux-présages
- III. - Hypothèse de MM. Hose et Mac Dougal, peu fondée. - Procédés pour obtenir les présages désirés
- IV. - Les présages sont aussi des causes. - Comment ils finissent par ne plus être que des signes

#### Chapitre V: Les présages (suite)

- I. - Comment on pare aux présages défavorables. - Procédés divers pour les empêcher de se faire voir ou entendre, - pour les transformer en présages favorables, - pour détruire l'animal qui les apporte
- II. - Les *monstra* et *portenta* : animaux qui « transgressent », - enfants qui percent les dents du haut les premières ou qui présentent d'autres anomalies
- III. - Ces « porte-malheur » traités comme les *jettatori* et les sorciers. - Étroit parenté entre l'anomalie, le mauvais oeil, et le principe malin logé chez le sorcier logé chez le sorcier

#### Chapitre VI: Les pratiques divinatoires

- Révélation sollicitées quand elles ne se produisent pas spontanément
- I. - Rêves provoqués (Nouvelle-France) en vue d'obtenir un résultat désiré. - Conseil, aide et décision demandés aux songes.
- II. - Interrogation directe des morts sous diverses formes (Australie, Nouvelle-Guinée, Afrique occidentale)
- III. - Divination par le crâne et les os des morts (Mélanésie). - Consultation des morts par divination avant de risquer une entreprise (Afrique équatoriale)

#### Chapitre VII: Les pratiques divinatoires (suite)

- I. - Divination par les entrailles et par le foie des animaux. - Pratiques en usage au Ruanda. - Les osselets en Afrique australe
- II. - La divination par alternative (Nouvelle-Guinée allemande). - Sens mystique de l'opération. - Les événements futurs sentis comme présents
- III. - Divination pour découvrir l'auteur d'un vol, par son nom, - par une direction dans l'espace. - Participation du groupe social avec le sol. - Autres formes de divination. - la clairvoyance

### Chapitre VIII: [Les ordalies](#)

- I. [Confiance inébranlable des primitifs en l'ordalie.](#) - Elle est un réactif mystique
- II. [Ordalies procédés de divination, - servant à trancher des litiges](#)
- III. - [Ordalies par procuration.](#) - Cas où elles sont admises ou refusées. - Action mystique de l'ordalie sur le principe malin logé dans le sorcier, parfois à son insu. - Recherche de ce principe par l'autopsie
- IV. - [Rapports de la sorcellerie et du cannibalisme.](#) - La sorcellerie et le mauvais oeil
- V. - [Les ordalies en Australie](#) - n'ont pas pour objet de découvrir un coupable - sont des rites ou cérémonies de satisfaction et d'apaisement. - Faits analogues en Afrique équatoriale et orientale

### Chapitre IX: [L'interprétation mystique des accidents et des malheurs](#)

- I. - [Malheurs consécutifs à une violation de tabou.](#) - Nécessité d'une expiation
- II. - [Pré liaisons entre ces violations et leurs conséquences.](#) - Celles-ci révèlent des fautes commises involontairement. - L'intention n'est pas un élément nécessaire de la faute
- III. - [La « mauvaise mort », révélation de la colère des puissances invisibles.](#) - Exemple des gens frappés par la foudre
- IV. - [Les malheureux en danger de mort, abandonnés, et, s'ils se sauvent, excommuniés.](#) - Raisons mystiques de cet abandon
- V. - [Les naufragés, aux îles Fidji doivent être tués et mangés.](#) - Le *taua* et le *muru* des Néo-Zélandais. - Déchéance mystique du prisonnier. - *Res est sacra miser*
- VI. - [Indifférence apparente pour les malades dont l'état est grave.](#) - On n'ose plus les nourrir, ni les soigner. - Ils sont l'objet de la colère des puissances invisibles (Tahiti). - Croyances et pratiques des Néo-Zélandais à ce sujet

### Chapitre X: [L'interprétation mystique des causes du succès](#)

- I. - [Sans charmes ou « médecines » rien ne peut réussir.](#) - La magie agraire. - Jeux et récitations de légendes à un certain moment de l'année : leur action mystique.
- II. - [Le travail des jardins et des champs réservé principalement aux femmes.](#) - Principe de la fécondité et participation
- III. - [Vertu mystique de la personne des chefs](#)
- IV. - [Conditions mystiques du succès à la guerre.](#) - Attaques par surprise au petit jour. - Pourquoi elles ne sont jamais poussées à fond
- V. - [Préparation magique des armes.](#) - Les flèches empoisonnées. - A quoi est due l'efficacité des instruments, engins et outils. - L'expérience révèle s'ils sont heureux ou malheureux. - Objets doués de propriétés extraordinaires
- VI. - [Puissance effective du désir.](#) - La pensée a les mêmes effets que l'action. - La convoitise agit comme la *jettatura*

### Chapitre XI: L'interprétation mystique de l'apparition des blancs et de ce qu'ils apportent

- I. - Réaction des primitifs au premier contact avec les blancs. - Ils se représentent le monde comme clos. - Les blancs sont des esprits ou revenants. - Frayeur causée par leur apparition. - Les premiers missionnaires pris pour des sorciers.
- II. - Les armes à feu : c'est la détonation qui tue. - Le primitif tire d'abord sans viser
- III. - Les livres et l'écriture: les livres sont des instruments de divination. - Apprendre à lire équivaut à se convertir. - L'écriture est un procédé magique
- IV. - Les « médecines » des blancs. - Ils fabriquent les étoffes au fond de l'eau. - Effet produit sur les primitifs par la vue d'une montre, d'une boussole, d'un appareil photographique. - Leur première expérience de l'eau bouillante, du fer, etc. - Cause mystique de la supériorité des blancs

### Chapitre XII: Le misonéisme dans les sociétés inférieures

#### Conséquences du contact prolongé avec les blancs

- I. - Défiance des primitifs à l'égard des aliments offerts par des étrangers
- II. - Répugnance à abandonner les anciens usages pour de nouveaux. - Crainte d'offenser les ancêtres et les esprits en acceptant un changement. - Le novateur suspect de sorcellerie. - Le conformisme obligatoire. - Impossibilité presque complète de la conversion individuelle au christianisme
- III. - Les jugements de valeur toujours particuliers et concrets, pour la mentalité primitive, peu conceptuelle
- IV. - Comment elle s'adapte à de nouveaux procédés ou instruments quand elle en adopte

### Chapitre XIII: Les primitifs et les médecins européens

- I. - Ingratitude apparente des primitifs pour les soins des médecins blancs. - Ils veulent être payés pour les avoir acceptés.
- II. - L'action des remèdes doit être immédiate, la guérison instantanée ou du moins rapide. - Aversion pour le séjour à l'hôpital ou chez les blancs
- III. - Ingratitude analogue pour d'autres services rendus par les blancs. - Demandes d'indemnité inexplicables en apparence. - Pourquoi les primitifs se croient en droit de les exiger

### Chapitre XIV: Conclusion

- I. - La mentalité primitive, essentiellement mystique. - Difficulté de la saisir et de l'exprimer dans nos langues conceptuelles
- II. - Comment le primitif se représente la causalité, - par exemple, la cause de la grossesse et la conception
- III. - Habilité pratique des primitifs dans certains cas. - Leur ingéniosité, leur adresse. - Comment elles s'expliquent sans faire appel à des opérations proprement intellectuelles ....

# Chapitre VIII

---

## Les ordalies

### Chapitre VIII

#### I

Confiance inébranlable des primitifs en l'ordalie. - Elle est un réactif mystique

[Retour à la table des matières](#)

L'histoire du Moyen Âge nous a rendues familières les épreuves, apparentées de près à la divination, que l'on appelle jugements de Dieu, ou ordalies. L'Antiquité grecque, comme M. Glotz l'a bien montré, les avait connues <sup>1</sup>. On les rencontre aussi dans nombre de sociétés inférieures. Pourtant, il sera prudent de ne pas admettre d'avance l'identité des faits dans des sociétés très différentes les unes des autres. Je ne prendrai pas pour accordé que les ordalies des primitifs constituent une procédure judiciaire spéciale qui laisse aux dieux la faculté de sauver un condamné, peut-être innocent (Antiquité grecque), ou qui remet à Dieu la décision d'un procès (Moyen Âge). Laissant de côté toute définition préalable, je me bornerai d'abord à l'analyse des faits, et je les emprunterai de préférence aux sociétés africaines où les ordalies tiennent une place considérable, sans m'interdire cependant de prendre ailleurs des termes de comparaison.

Un premier trait s'est imposé partout à l'attention des observateurs : c'est la confiance entière, invincible, on pourrait dire la foi inébranlable que les primitifs ont en l'ordalie. Les missionnaires italiens du Congo, au XVIIe siècle, ont déjà insisté sur ce

---

<sup>1</sup> G. GLOTZ, *L'ordalie dans la Grèce primitive*, Paris, 1909.

point. « J'étais stupéfait en moi-même, et je ne pouvais me persuader que des hommes, si grossière que fût leur ignorance, pussent prêter une telle foi à des supercheries si évidentes, et ne pas admettre au moins quelque une des nombreuses raisons que les missionnaires leur faisaient valoir chaque jour à ce sujet... Mais, au lieu de se rendre, ils haussent les épaules, et ils répondent : il est impossible que nos épreuves nous trompent ; cela ne se peut pas, cela ne se peut pas <sup>1</sup> ! »

La même foi robuste est attestée aujourd'hui par les explorateurs et les missionnaires. « L'indigène croit de toute sa force à l'efficacité de l'ordalie. Constamment, pour les accusations les plus insignifiantes, mes porteurs offraient de se soumettre à l'ordalie du poison <sup>2</sup>. » - « Tous les indigènes, dit Macdonald, croient que le *mvai* (poison d'épreuve) est infaillible, tandis qu'ils savent fort bien que le témoignage de leurs compatriotes ne l'est pas... Nous sommes ici en présence de la foi la plus enracinée qui existe dans ces tribus. S'ils croient à quelque chose, c'est à l'ordalie. Un jour, je demandai à Kumpana, de Cherasulo : « Que feriez-vous, si un homme volait de l'ivoire, si, soumis à l'épreuve du *mvai*, il le vomissait, et qu'on le trouvât ensuite en train de vendre l'ivoire volé ? - Si l'homme avait volé l'ivoire, me répondit Kumpana, il ne vomirait pas le *mvai* ; le *mvai* le tuerait. » J'ai souvent fait des suppositions de ce genre devant les indigènes. J'avais beau dissimuler soigneusement ma pétition de principe ; ils faisaient remarquer tout de suite que je supposais des cas qui ne pourraient jamais se présenter <sup>3</sup>. » - « Les noirs sont toujours prêts à prendre le poison, et il est rare que l'accusé se dérobe par la fuite à l'obligation de subir l'épreuve. Conscients de leur innocence, l'épreuve du poison ne leur inspire aucune crainte <sup>4</sup>. » - « Les noirs croient fermement que celui qui se sent innocent peut boire le *mbambu* en toute tranquillité : il ne mourra pas. Par exemple, un jour que nous avions fait une excursion, il nous manqua un couteau dans notre campement. Nous crûmes d'abord qu'il nous avait été volé par un des nombreux indigènes que nous voyions accroupis sur le sol dans notre voisinage. Aussitôt, avant même que l'accusation eût été formulée, tous se déclarèrent prêts à boire le *mbambu* afin de prouver leur innocence. Bien entendu, nous n'y consentîmes pas, et après une recherche plus exacte, le couteau perdu se retrouva <sup>5</sup>. » Chez les Bassoutos, « hier matin, une femme d'un village voisin est venue m'annoncer qu'elle allait passer par l'épreuve de l'eau bouillante pour sorcellerie. Elle a pour voisine une vilaine femme qui ne cesse de l'accuser de sorcellerie, et lui rend la vie amère depuis des mois : poussée à bout, elle a offert de subir l'épreuve de l'eau tremper les mains dans l'eau bouillante). Ma voisine n'était nullement effrayée à la perspective de l'épreuve qu'elle allait subir. Ne se sentant pas sorcière, elle était sûre de ne pas être échaudée » <sup>6</sup>.

En Afrique orientale, il n'en est pas autrement. « Le Konde est tout à fait convaincu de l'infaillibilité de cette ordalie, écrit le missionnaire Schumann. Ils ont du respect pour celui qui a vomi le poison, et ils l'honorent. Tout le monde boit la coupe de *muavi*, petits et grands, hommes et femmes, à l'exception des seuls chefs, qui, le cas échéant, se font remplacer par d'autres » (non pas, sans doute, parce qu'ils craignent le résultat de l'épreuve, mais à cause du caractère sacré de leur personne). -

<sup>1</sup> CAVAZZI, Istorica descrizione de'tre regni di Congo, *Matamba ed Angola* p. 97.

<sup>2</sup> L. DECLE, *Three years in savage Africa*, p. 512.

<sup>3</sup> Rev. J. MACDONALD, *Africana*, I, p. 160.

<sup>4</sup> P. POGGE, *Im Reiche des Muala Jamwo*, p. 39.

<sup>5</sup> H. von WISSMANN, Wolf... *Im Innern Afrikas*, p. 144.

<sup>6</sup> *Missions évangéliques*, LXXXI, p. 31 (Th. BURNIER).

« Le Konde, dit de même Merensky, est toujours disposé à se soumettre à une ordalie. Boire le *muavi* est une épreuve de ce genre tellement en faveur dans le pays que chacun a sans cesse ce mot à la bouche : « Je veux boire le *muavi* » (pour prouver qu'il a raison). Même les jeunes garçons tiennent ce langage. On boit le *muavi*, non seulement pour décider de l'innocence ou de la culpabilité, mais aussi parce que c'est un moyen simple de faire la lumière dans une contestation de droit embrouillée. À quoi bon se fatiguer à des investigations pénibles, quand il est si facile de savoir à quoi s'en tenir en faisant prononcer la sentence par le vase à *muavi* !<sup>1</sup> » Pourtant, ce n'est pas par paresse, comme on le verra tout à l'heure, que les indigènes ont recours à l'ordalie, même quand il ne s'agit pas d'un crime.

En Afrique occidentale, Winterbottom raconte l'histoire d'une jeune femme qui, accusée de sorcellerie, et sachant ce qui l'attend si elle nie, prend le sage parti d'avouer. Elle n'est pas vendue immédiatement comme esclave, parce qu'elle est enceinte, et elle réussit à se réfugier chez les blancs. « Telle est pourtant leur ignorance, ils sont si loin de soupçonner la fourberie et la scélératesse, que cette femme, bien que convaincue de son innocence, se borna à dire que les « grigris étaient mauvais », et qu'elle souhaitait seulement d'avoir une occasion de boire « l'eau rouge », certaine qu'elle était que ce breuvage ferait éclater son innocence<sup>2</sup>. » Et, sur le bas Niger, « la croyance est que les innocents seuls échappent, et que seuls les coupables meurent »<sup>3</sup>. De là, les ordalies en masse, et les victimes parfois par centaines, à la mort d'un chef, par exemple, ou même, par mesure de précaution, à son avènement.

D'où vient cette foi universelle si ferme, qui scandalise l'Européen ? Comment le noir, souvent si avisé et même si subtil, quand il s'agit de défendre ses intérêts, est-il si aveugle lorsque sa vie est mise en danger par l'ordalie ? Comment ne voit-il pas qu'en acceptant ces épreuves, il se livre pieds et poings liés au « docteur » qui prépare la coupe empoisonnée, au chef dont le docteur est l'instrument, ou à ses propres ennemis qui le soudoient ? Quand on lui signale ce péril trop évident, il hausse les épaules ou il s'indigne. Lorsqu'on insiste sur l'absurdité de la procédure, il fait la sourde oreille. Aucun argument n'a de prise.

Au lieu de déclarer cette obstination absurde et inconcevable, reportons-nous à d'autres démarches de la mentalité primitive où s'affirme une foi du même genre. Peut-être alors nous paraîtra-t-elle moins étrange. Rappelons-nous, par exemple, le noir du Congo qui soutenait à Bentley que les crocodiles sont inoffensifs, et qu'ils n'attaquent jamais l'homme, au moment même où on lui montrait deux anneaux de femme trouvés dans l'estomac d'un de ces animaux ; -ou bien le Ronga qui consulte les osselets pour savoir quel remède on fera prendre à un malade. Partir de l'hypothèse que ces primitifs raisonnent comme nous, je veux dire, se représentent comme nous la liaison des causes et des effets, c'est renoncer d'avance à les comprendre. Ce qu'ils pensent et ce qu'ils font ne peut alors que nous paraître ridicule et puéril. Mais si, au lieu de supposer chez eux nos propres habitudes d'esprit, nous essayons de nous plier à leur attitude mentale, indifférente aux liaisons causales les plus simples, et uniquement préoccupée des forces mystiques et invisibles, nous verrons que leur façon de penser et d'agir en est la conséquence naturelle, et même nécessaire.

<sup>1</sup> FÜLLEBORN, Das deutsche Njassa und Ruwumagebiet, *Deutsch Ost Afrika*, IX, pp. 309-310.

<sup>2</sup> Th. WINTERBOTTOM, *An account of the native Africans in the neighbourhood of Sierra-Leone*, I, pp. 142-143.

<sup>3</sup> Major A. G. LEONARD, *The lower Niger and its tribes*, p. 480.

L'Européen ne peut pas s'empêcher de tenir compte, avant tout, des effets physiologiques du poison. Par suite, les résultats de l'épreuve varieront pour lui en fonction de la violence et de la quantité de la drogue introduite dans l'organisme. Suffisamment forte, la dose aura toujours raison de celui qui l'avale, qu'il soit coupable ou innocent ; insignifiante, elle ne fera aucun mal au pire scélérat. Le blanc trouve extraordinaire que l'indigène ferme les yeux à des truismes si simples.

Mais le point de vue d'où les noirs jugent est tout différent. L'idée de ce que nous appelons poison n'est pas nettement définie dans leur esprit. Sans doute ils savent par expérience que certaines décoctions peuvent tuer qui les boit. Néanmoins, ils ignorent le mécanisme de l'empoisonnement, et ils ne cherchent pas à le connaître ; ils ne soupçonnent même pas qu'il existe. Selon eux, si ces décoctions peuvent être mortelles, c'est parce qu'elles sont le véhicule de forces mystiques, comme les remèdes qu'ils emploient dans les maladies, et dont toute l'efficacité s'explique ainsi. « Leurs drogues produisent leurs effets, écrit M. Nassau, non pas comme les nôtres, par certaines propriétés chimiques, mais par la présence d'un esprit dont elles sont le véhicule favori. » Et miss Kingsley dit de son côté : « Dans toute action qui s'exerce, un esprit agit sur un esprit : donc l'esprit du remède agit sur l'esprit de la maladie. » Il en est précisément de même du poison d'épreuve. Les noirs n'en conçoivent pas les propriétés positives : ils ne pensent qu'à sa vertu mystique et immédiate. « Ils ne le considèrent pas comme un poison, dit fort bien Winterbottom, parce qu'ils ne pensent pas qu'il serait mortel si la personne qui le boit était innocente <sup>1</sup>. » C'est une sorte de *réactif* mystique, et, comme tel, infaillible. L'indigène en est si convaincu que souvent il ne prendra aucune précaution avant de subir l'épreuve. Il n'usera pas du droit qu'il a de surveiller la préparation du poison, il n'examinera pas la dose pour voir si elle n'est pas trop considérable, le liquide trop épais, etc. À quoi bon, puisque le breuvage n'agit pas matériellement, pour ainsi dire, mais spirituellement ? Qu'on en avale un peu plus ou un peu moins, il n'importe. Ce n'est pas de cela que dépend le résultat de l'épreuve. « L'accusé, dit-on, a voix au chapitre dans le choix de celui qui broie le poison ; mais telle est la foi que l'on a dans l'ordalie, que les indigènes regardent comme un détail sans importance que le poison soit broyé par celui-ci ou celui-là <sup>2</sup>. »

## Chapitre VIII

# II

Ordalies procédés de divination, - servant à trancher des litiges

[Retour à la table des matières](#)

Jusqu'ici, l'ordalie semble être un procédé magique, destiné à faire apparaître, sans doute possible, si un accusé est innocent ou coupable. L'usage, constant dans certaines sociétés, qui en est fait ainsi, a frappé l'imagination de la plupart des observateurs. C'est lui qu'ils mentionnent presque exclusivement, non sans exprimer en même temps leur surprise et leur indignation. Mais l'ordalie est employée aussi dans

<sup>1</sup> Th. WINTERBOTTOM, *ibid.*, I, p. 270.

<sup>2</sup> Rev. J. MACDONALD, *Africana*, I, p. 204.

d'autres circonstances, où elle n'a plus rien de commun avec une procédure judiciaire. « Il n'est pas rare, dit Bentley, que les indigènes recourent à l'ordalie du poison pour décider en d'autres matières, Une jeune femme, qui vit maintenant tout près de notre station de Wathen, avait bu le *nkasa*, il y a quelques années, pendant une maladie de son oncle, afin de découvrir s'il guérirait ou non. Elle n'avait que douze ans à ce moment-là <sup>1</sup>. » Dans la même région, l'ordalie par l'eau bouillante servait aussi à obtenir un pronostic médical. « Le docteur met sur le feu une marmite pleine d'eau et d'autres ingrédients, et, quand elle bout, il y plonge sa main nue, et l'en retire intacte, pour faire voir que c'est là un privilège réservé à son ministère ; ensuite il marmotte au-dessus de cette eau son maudit exorcisme, et comme s'il prétendait s'en faire obéir, il lui donne l'ordre de dire si le malade doit mourir ou non ; alors, plongeant de nouveau la main dans l'eau bouillante, s'il l'en retire brûlée, c'est un présage de mort certaine ; si elle est intacte, il est sûr que le malade guérira <sup>2</sup>. » Dans ces deux cas, l'ordalie n'est-elle pas une forme de divination toute semblable à celles que l'on a vues au chapitre précédent, et ne doit elle pas être interprétée dans le même sens ?

L'épreuve par le *muavi* peut aussi servir, comme les pratiques divinatoires, à sortir d'embarras dans une difficulté soudaine. Un homme comme on n'en a jamais vu, un blanc, se présente : qui sait de quoi il est capable, quels pouvoirs magiques il possède, et quelles calamités il peut apporter ? Faut-il le laisser mettre le pied sur le sol du pays ? « Lukengo avait assemblé un grand conseil de famille, et ensuite, au milieu d'un grand concours de peuple, il avait ordonné de faire prendre à un coq le poison *ipomme* : si le coq vomissait le poison, ce serait une preuve que je venais en ami ; mais si le coq mourait, il faudrait me traiter effectivement en ennemi <sup>3</sup>. » - « Quand tu vins pour la première fois, dit le roi Lewanika au missionnaire Coillard, il y a dix ans, les Barotsi, soupçonneux de tes intentions, se hâtèrent de consulter les osselets, et d'administrer le *muali* (un violent poison) à une quantité de poules. Les unes moururent, les autres pas ; d'où les messages ambigus qui te furent transmis. Ils n'osaient pas te défendre franchement l'entrée du pays, et pourtant ils avaient peur de te recevoir. Aussi s'évertuèrent-ils, par toutes sortes d'artifices, à te barrer le chemin, et à te décourager. Le manteau que tu m'envoyas alors, pas plus que les présents subséquents, je ne les vis jamais. On les avait déclarés ensorcelés et on les arrêta en route <sup>4</sup>. » - On peut rapprocher de ces faits un autre tout semblable, observé dans l'Inde chez les Miris. « À l'arrivée du premier officier anglais que l'on eût jamais vu dans ces montagnes, les augures, dans chaque village, tuèrent des volailles, en vue de s'informer, d'après l'aspect de leurs entrailles, si cette visite leur présageait bonheur ou malheur <sup>5</sup>. » En quoi ce cas diffère-t-il des précédents, sinon par la matérialité des procédés employés ? Et si les pratiques divinatoires ont pour objet, comme on l'a vu, de prendre conseil des puissances invisibles et de leur demander aide et protection, tout en essayant de voir dans l'épreuve présente le succès futur, déjà réalisé, ne faut-il pas comprendre de la même manière l'ordalie qui remplit le même office ?

Pareillement, nous savons que les Dayaks de Bornéo ne commenceraient jamais à défricher un terrain, si le choix de l'emplacement n'était approuvé par des présages favorables. Mais, chez les Wakonde, « quand un homme veut se construire une mai-

<sup>1</sup> W. H. BENTLEY, *Pioneering on the Congo*, I, pp. 278-279.

<sup>2</sup> CAVAZZI, *Istorica descrizione de'tre regni di Congo, Matamba ed Angola*, p. 82.

<sup>3</sup> H. Von WISSMANN, *Wolf...*, *Im Innern Afrikas*, p. 231.

<sup>4</sup> *Missions évangéliques*, LXIV, p. 447.

<sup>5</sup> DALTON, *Descriptive Ethnology of Bengal* (Hill Miris), p. 31.

son quelque part, il a recours à l'oracle. Il fait prendre le *mwai* à un coq et à un chien. Si l'animal vomit le breuvage, l'endroit est considéré comme propice, et l'homme se met à l'ouvrage avec confiance »<sup>1</sup>. Le missionnaire Schumann se sert ici du mot oracle pour désigner une ordalie, qui est en effet, évidemment, un présage provoqué.

Voici encore, à ce sujet, une observation caractéristique, recueillie dans l'Inde, chez les Khonds. « Le serment (ordalie) de la poule. Ceci est un petit serment pour voir s'il y a lieu d'en faire un plus grand. On veut forcer une personne, par exemple, de faire le serment du tigre ou du fer. Que fera cette personne ? Elle prendra une poule, et lui plongera trois fois les pattes dans l'eau bouillante en disant : « Bura d'en haut, Bura d'en bas, tu as créé la terre, tu as fait « les feuilles, les arbres, les vaches, etc., aujourd'hui je fais « un serment : si je suis coupable, que les jambes de cette « poule soient brûlées ! » Si elles sont brûlées, il se croira coupable et rendra l'objet contesté : sinon, il fera le grand serment du tigre »<sup>2</sup>. » Ainsi, avant de se soumettre à une ordalie qui peut être mortelle (passer la nuit hors du village, exposé à l'attaque du tigre), l'indigène en pratique lui-même une autre, d'où il fait dépendre sa décision : celle-ci est, sans aucun doute, une simple pratique divinatoire, par alternative. Mais le « grand serment » n'est-il pas, à ses yeux, exactement de même nature que le « petit serment », au danger près ? Autrement, comment l'indigène pourrait-il, sans hésiter, préjuger d'après le petit quel sera le résultat du grand ?

Pour conclure sur ce point, on lit dans le dictionnaire de la langue du Congo, composé par Bentley, que l'ordalie (par le poison, par le fer chaud, par la perle introduite dans le coin de l'œil, etc.), s'appelle *nkasa*, et que la consultation du sort, par un procédé quelconque, se désigne aussi par le mot *nkasa*, en y joignant le nom des instruments employés à cette consultation. *Nkasa za nianga* consulter le sort par le moyen de l'herbe *nianga*<sup>3</sup>. Le même mot sert donc à exprimer l'idée de divination et celle d'ordalie. Entre les deux, l'indigène du Congo ne distingue pas, du moins quant à l'essence de l'opération. La matérialité des procédés peut différer : - elle est déjà très variée en ce qui concerne ce qu'on appelle proprement divination; - mais la fin poursuivie demeure la même. Toutefois, il serait peut exact de dire que la divination est un genre dont l'ordalie est une espèce. Ce mode de classification convient mal aux formes d'activité de la mentalité primitive, qui n'est guère conceptuelle. La divination et l'ordalie appartiennent toutes deux à un même type de pensée et d'action, où cette mentalité se met en contact avec les puissances invisibles dont elle sollicite à la fois la décision et l'appui.

S'il en est ainsi, l'ordalie servira à trancher les litiges les plus divers. Par exemple, à Bornéo, chez les Dayaks, « deux jeunes gens étaient rivaux et se disputaient la main d'une jeune fille : ils se lancèrent un défi. Le vainqueur serait celui qui pourrait rester le plus longtemps sous l'eau. Cette sorte singulière de duel n'est pas particulière aux Kantu Dayaks, elle se pratique aussi chez les Batong Lupar, les Seribas et dans d'autres tribus de Sarawak... Au premier signe d'asphyxie que donne un des deux rivaux, les seconds qui sont là tout près les retirent de l'eau tous les deux. En général, aucun ne voudrait revenir de son propre gré à la surface de l'eau, et ils aiment mieux se noyer que de s'avouer vaincus : c'est un point d'honneur pour eux de ne pas être battus dans une épreuve de ce genre ». On y recourt en maintes circonstances, et en général quand il n'y a pas moyen de régler autrement un conflit. « Le plus souvent,

<sup>1</sup> FÜLLEBORN, Das deutsche Njassa und Ruwumagebiet, *Deutsch Ost Afrika*, IX, p. 310 (note).

<sup>2</sup> P. ROSSILLON, Mœurs et coutumes du peuple Kui (Khonds), *Anthropos*, VII, pp. 661-662.

<sup>3</sup> W. H. BENTLEY, *Dictionary and grammar of the Kongo language*, pp. 505-506.

avant cette épreuve, on essaie de trancher la question par un combat de coqs ; s'il ne donne pas de résultat satisfaisant, on en vient alors à l'épreuve plus grave de la plongée <sup>1</sup>. »

Cette dernière ordalie sert donc, en quelque sorte, de seconde instance, la décision étant d'abord demandée à un combat de coqs. Or, ce combat a pour but de faire apparaître de quel côté sont les puissances invisibles. Le coq vainqueur ne l'emporte sur l'autre que par le consentement et l'appui de ces puissances, et, en vertu d'une participation constante, chacun des deux adversaires est identifié avec son coq. L'épreuve est donc de tout point comparable à la divination par alternative : l'ordalie par plongée, à laquelle on recourt en appel, est du même type.

En voici une autre, « qui règle pacifiquement beaucoup de disputes. On fait deux petites chandelles de cire, d'égale longueur et d'égale grosseur. On les allume en même temps, et l'on fait tenir l'une par le plaignant, l'autre par le défendeur. Celui dont la chandelle s'éteint la première a tort, et, autant que j'ai pu voir, il accepte toujours la sentence sans murmurer. Sir Spencer Saint-John cite aussi cette forme d'ordalie » <sup>2</sup>. On ne peut s'empêcher de penser à Brid'oison qui, dans Rabelais, juge les procès au sort des dés. Mais sa méthode serait loin de paraître ridicule aux primitifs. À leurs yeux, c'est la plus naturelle, au contraire, la plus simple et aussi la plus sûre. L'opération magique par laquelle on « consulte le sort », quel qu'en soit l'instrument, chandelle, dés, osselets, coqs, etc., équivaut à la vision que l'on obtient dans un songe, ou à la réponse que donnent les ancêtres quand on les évoque. Elle fait connaître, en un mot, en cas de lutte entre les deux hommes, lequel triomphe, lequel succombe. Chalmers dit expressément que la sentence est toujours acceptée sans difficulté. Le perdant s'incline. Il ne proteste pas au nom de son bon droit. L'épreuve a précisément pour effet de faire voir de quel côté est le bon droit. Refuser de se rendre à son résultat équivaldrait à se déclarer en révolte contre les puissances invisibles qui se sont prononcées par elle. L'indigène ne discute pas, et il n'a garde de s'obstiner ; il ne pourrait qu'attirer sur lui de nouveaux malheurs. Pour nous faire quelque idée de cet état d'esprit, qui nous paraît si étrange, remarquons qu'il n'est pas très loin de celui des joueurs. Eux aussi, ils sollicitent le verdict des dés ou des cartes. Si le jeu a été loyal, le perdant peut être affligé, atterré, furieux ; il ne proteste cependant pas contre leur décision. La seule façon qu'il conçoive de la remettre en question est de recommencer la partie, s'il le peut et de tenter encore une fois le sort. De même, en certains cas, on en appelle d'une première ordalie à une seconde.

En cas de contestation pour des dettes, ou dans d'autres litiges de médiocre importance, on emploie souvent à Bornéo (Sarawak) une des ordalies suivantes :

« 1° Deux pièces de monnaie de même grandeur et couvertes de cire, mais dont l'une a été nettoyée et rendue brillante, sont mises dans un vase plein d'eau et de cendres. Alors les deux parties tirent chacune du vase une des pièces, et la remettent aux *mandirs* (juges). Ceux-ci déclarent que celui-là a dit la vérité qui a réussi à retirer la pièce brillante.

<sup>1</sup> O. BECCARI, *Wanderings in the forests of Borneo*, p. 177, p. 179. - Cf. Spencer SAINT-JOHN, *Life in the forests of the Far East*, I, p. 191.

<sup>2</sup> W. CHALMERS, in H. LING ROTH, *The natives of Sarawak*, I, p. 235.

« 2° Les deux parties sont plongées dans l'eau et y sont maintenues par une canne placée horizontalement sur leurs têtes. Celui qui sort de l'eau le premier est considéré comme coupable.

« 3° Les deux parties sont placées dans des stalles à une distance de sept toises l'une en face de l'autre ; ces stalles sont faites de planches et arrivent à la hauteur de la poitrine. Puis on leur donne à chacun un bambou pointu de la longueur d'une lance, qu'ils doivent jeter sur leur adversaire à un signal donné. Celui qui est blessé est considéré comme coupable.

« 4° À une distance de deux toises l'un de l'autre, deux chemins parallèles sont tracés, d'une longueur de soixante-dix toises. Au bout de ces chemins, au milieu de l'intervalle qui les sépare, on plante une lance verticalement dans le sol. À un signal donné, les deux parties prennent leur course. Celui qui arrive au but le premier et qui touche la lance est regardé comme innocent.

« 5° On choisira deux poules, de même taille et de même couleur ; chacune représente la cause d'une des parties. On les place de façon que leurs cous soient parallèles et que la tête de l'une touche l'épaule de l'autre. Puis on tranche les deux têtes d'un seul coup. Celui dont la poule meurt la première a perdu sa cause.... etc. <sup>1</sup>. »

Il serait facile d'allonger la liste de ces ordalies : celles-là suffisent sans doute à en montrer la diversité apparente et l'identité foncière. Il s'agit toujours de faire apparaître qui est « coupable », qui est « innocent », termes équivalents à ceux de « perdant » ou de « gagnant ». Quelle que soit l'épreuve, son caractère mystique en garantit l'infaillibilité, puisque, comme les pratiques divinatoires, elle révèle la décision des puissances invisibles. Par exemple, si l'un des deux adversaires gagne la course, ce n'est pas parce qu'il est plus agile que l'autre et court mieux que lui ; c'est que les puissances qui lui sont favorables l'emportent sur celles qui protègent son adversaire. Ici encore, si nous rapportons les effets à leurs causes que nous appelons « naturelles », nous nous écartons du chemin que suit la mentalité primitive, et alors elle nous paraît absurde. Mais, au contraire, elle est conséquente avec elle-même, puisque, sans prêter attention aux causes secondes, elle s'est attachée exclusivement à la considération des forces mystiques. L'ordalie, comme la divination, a pour objet de provoquer une manifestation de ces forces.

On trouvera donc, dans nombre de sociétés inférieures, des épreuves semblables à celles que l'on a observées à Bornéo. Au Congo, par exemple, « si deux hommes sont en litige, obstinés chacun dans leur prétention, sans qu'on puisse tirer la chose au clair, le juge les cite à comparaître en sa présence. Eux venus, il leur pose à chacun sur la tête une carapace de tortue, frottée de certaines poudres, et il leur commande à tous deux en même temps de baisser la tête. Celui qui, pour son malheur, laisse le premier tomber la carapace, est traité de grand menteur » <sup>2</sup>.

<sup>1</sup> C. A. L. M. SCHWANER, *Ethnographical notes in RING TOTH, The natives of Sarawak*, II, p. CLXXXVIII.

<sup>2</sup> Merolla da SORRENTO, *Relazione del viaggio nel regno di Congo* (1692), pp. 100-101.

## Chapitre VIII

### III

- Ordalies par procuration. - Cas où elles sont admises ou refusées. - Action mystique de l'ordalie sur le principe malin logé dans le sorcier, parfois à son insu. - Recherche de ce principe par l'autopsie

[Retour à la table des matières](#)

Si nous revenons maintenant aux ordalies employées en matière criminelle, elles sont si semblables aux autres qu'on ne saurait guère les interpréter différemment. Au reste, la notion même des affaires criminelles reste vague. Sans doute, ces sociétés connaissent aussi des contestations que nous appellerions de droit civil. Celles-ci se règlent en général par des palabres, où chacun des intéressés défend sa cause qu'il plaide lui-même abondamment, fait comparaître des témoins, etc., et le jugement est rendu par le chef, le plus souvent assisté des anciens. Mais il arrive que ces procès aboutissent, eux aussi, pour être tranchés, à une ordalie, et presque toujours les parties peuvent l'exiger. La confusion constante que j'ai signalée tout à l'heure entre « coupable » et « perdant », montre assez que des distinctions juridiques tout à fait élémentaires à nos yeux demeurent étrangères à la mentalité primitive.

« Lorsqu'une personne est accusée de quelque crime, et que les accusations ne sont pas assez claires, l'accusé est obligé de se purger par serment (c'est-à-dire par une ordalie) : ce qui se fait de cinq manières différentes, les quatre premières dans des affaires civiles et de peu de conséquence, et la dernière dans des affaires criminelles, comme le crime de trahison ou d'attentat sur la vie du roi, et d'autres crimes de cette nature. Il n'y a que les personnes de considération à qui il soit accordé de faire ce dernier serment, et encore faut-il qu'elles aient pour cela le consentement du roi.

« 1° On conduit l'accusé chez le prêtre qui prend une plume de poule, et, après l'avoir graissée, en perce la langue de l'accusé : si la plume perce facilement, c'est une marque d'innocence, et le trou que la plume a fait guérit et se ferme sans douleur. Mais si l'accusé est criminel, la plume ne peut passer, et on le condamne tout aussitôt.

« 2° Le prêtre prend un morceau de terre, dans lequel il fait entrer sept ou neuf plumes de poule, que l'accusé est obligé de tirer l'une après l'autre ; si elles sortent facilement, c'est une marque de son innocence, mais si elles ont de la peine à sortir, c'est une preuve qu'il est criminel.

« 3° On fait entrer dans les yeux de l'accusé du suc de certaines herbes ; si cela ne lui fait pas de mal, il est innocent ; mais si cela rend ses yeux rouges et enflammés, il est obligé de payer l'amende à quoi il est condamné.

« 4° Le prêtre prend un bracelet de cuivre tout brûlant, et en frotte trois fois la langue de l'accusé ; et on juge dans la suite si cela lui a fait du mal ou non pour le condamner ou pour l'absoudre.

« J'ai vu faire ces quatre épreuves pendant que j'y étais, mais tous ceux sur qui on les fit furent déclarés coupables... Pour la dernière et cinquième épreuve, je ne l'ai pas vu faire, car à peine en voit-on un exemple dans vingt ans ainsi je n'en sais rien que par ouï-dire <sup>1</sup>. »

Dans ces ordalies, comme dans les précédentes, on reconnaît tout de suite le type des pratiques divinatoires par alternative. Après avoir accompli les rites de passage qui ouvrent l'accès de la région des forces mystiques, le « prêtre » pose la question de telle sorte, que l'événement manifestera leur réponse par oui ou par non. Mais ces ordalies diffèrent de celles qui ont été citées tout à l'heure, en ce que toutes (à l'exception de la seconde) s'exercent sur la personne même de l'accusé. C'est la réaction qu'il présentera - s'il est blessé ou non, si la blessure guérit vite ou lentement, etc. - qui révélera s'il est innocent ou coupable. Il n'est pas indifférent que l'ordalie porte ainsi sur l'accusé lui-même, car nous voyons que, dans certains cas, elle peut avoir lieu par procuration : il est loisible alors à l'accusé de se faire remplacer et représenter. Dans d'autres cas, au contraire, cette faculté lui est refusée, et il faut qu'il subisse l'épreuve en personne. Quels sont ces cas ? L'examen de cette question permettra peut-être de démêler un peu mieux la nature de ces ordalies.

« Pour des délits sans gravité, dit Macdonald, le poison peut être pris par procuration, on peut l'administrer à un chien ou à une volaille, ou à quelque animal représentant l'accusé. En ce cas, l'animal est lié par une corde au criminel » <sup>2</sup> (sans doute afin de réaliser physiquement la participation entre eux).

Chez les Wagogo, « dans les cas peu graves, l'épreuve du *muavi* pouvait être faite non sur l'accusé lui-même, mais sur une poule qu'il était obligé de tenir » <sup>3</sup>. Sur le Haut Niger, « le meurtre et le vol sont punis de mort, l'adultère par une lourde amende, la confiscation ou l'esclavage, tandis que l'épreuve du poison est imposée aux personnes accusées de mensonge ou de calomnie. Il n'est pas rare cependant de permettre que le breuvage empoisonné soit pris par des remplaçants, et on peut se procurer des personnes qui connaissent un antidote, et par conséquent absorbent la potion avec impunité. On autorise même le remplacement par des chiens ; mais, s'ils meurent, leur maître est considéré comme coupable, et doit payer une lourde amende » <sup>4</sup>. - Chez les Bangala (Haut Congo), trois jeunes garçons, accusés de vol, repoussent, indignés cette accusation. « On coupe trois jeunes bananiers - un pour représenter chaque garçon - et on presse du suc de *mokungu* au centre de chaque souche de bananier qui est restée en terre. En général, quand un bananier a été coupé ainsi, il recommence au bout de quelques heures à donner une nouvelle pousse à partir de son centre. Si donc une des trois souches ne se met pas à bourgeonner dès le lendemain matin, le jeune garçon qu'elle représente est le coupable ; si d'eux d'entre elles ou si toutes les trois ne bourgeonnent pas, deux des garçons ou les trois sont réputés coupables... Le suc du *mokungu* détruit les yeux : c'est par pitié que l'on substitue les « yeux » du bananier à ceux des jeunes gens <sup>5</sup>. » - « Dans les affaires de vol, chez les nègres Songo, on institue une épreuve par le poison, et celui-ci est administré le plus souvent à des enfants ou à des chiens. Les parties adverses (le

<sup>1</sup> W. BOSMAN, *Voyage de Guinée* (2<sup>e</sup> lettre), pp. 478-480.

<sup>2</sup> Rev. J. MACDONALD, *Africana*, I, p. 204.

<sup>3</sup> H. CLAUS, *Die Wagogo*, *Baessler-Archiv*. 1911, Beiheft II, p. 56.

<sup>4</sup> A. F. MOEKLER-FERRYMAN, *Up the Niger*, pp. 46-47.

<sup>5</sup> Rev. J. H. WEEKS, *Anthropological notes on the Bangala of the upper Congo river*, *J.A.I.*, XL, p. 364.

plaignant et le défendeur avec leurs amis) comparaissent, et un « docteur » impartial donnera une dose égale de *m'bambu* à chacun de leurs représentants. Les intéressés se séparent en deux camps, et les « combattants » s'avancent au milieu, l'un en face de l'autre ; le breuvage leur est présenté, et on le leur fait prendre, de force s'il le faut. Alors les deux camps se mettent à crier, en chœur : « C'est mon chien qui vit ! le tien meurt ! » ou bien : « Ton enfant meurt ! le mien vit ! » Ce concert, qui fait un vacarme effroyable, dure jusqu'à ce que le poison commence à agir. Au cas où il ne produirait pas d'effet, on renouvelle la dose une ou deux fois. Le premier qui vomit le poison a gagné. Si l'un des combattants tombe auparavant, en proie à des convulsions, il a perdu. Il ne reste presque jamais de cadavres sur le terrain, parce que la dose de poison a été faite trop faible. <sup>1</sup> »

Beaucoup d'exemples analogues pourraient être cités, dans les mêmes sociétés africaines, et ailleurs. Sauf exception (surtout quand il s'agit de chefs), la substitution n'est autorisée que pour les délits sans gravité, vols insignifiants, médisance, etc., ou bien à titre d'épreuve préliminaire, pour savoir s'il y a lieu de procéder à celle qui peut être mortelle. Ainsi, chez les Barotsi. « Voici comment un sorcier est découvert. Il y a trois semaines, un homme mourait dans un village. Or, pour eux, un homme ne peut jamais mourir, à moins qu'on ne le tue ou qu'on ne l'ensorcelle. « Je saurai, se dit un frère du mort, qui a tué « mon frère ; ce doit être mon frère aîné. » Il prend quatre ou cinq poules, leur donne du poison, et dit : « Si vous mourez, poules, c'est que mon frère aîné a tué mon second frère. Si le poison ne vous fait aucun mal, mon frère est innocent, et mon autre frère n'a fait que mourir... » Naturellement toutes les poules moururent, et l'accusé fut amené devant les chefs <sup>2</sup>. » Ceux-ci ont dû le soumettre à une ordalie pour laquelle il ne lui était pas permis de se faire remplacer.

Cependant, l'épreuve divinatoire qu'est l'ordalie, qu'elle porte sur le prévenu lui-même, ou bien sur un esclave, un enfant, un chien, un coq qui le représente, a la même valeur, en vertu de la participation établie entre lui et son substitut. Il faut donc, dans les cas où l'autorisation est refusée, que l'ordalie, outre sa fonction divinatoire, ait encore un autre objet, et qu'il ne puisse être atteint que si elle s'exerce sur la personne même de l'accusé.

En fait, ceux pour qui l'épreuve par procuration n'est pas admise sont, presque exclusivement, les accusés suspects de sorcellerie. Il faut qu'ils subissent eux-mêmes l'ordalie. Or, dans ce cas, d'après des témoignages nombreux et formels, elle n'a pas uniquement pour objet de révéler si l'accusé est coupable ou non. Elle a encore une autre fonction, non moins importante que la première : elle doit combattre et détruire le principe maléfisant qui est logé dans le sorcier, et la véritable cause de tous ses crimes. C'est pourquoi, même quand le sorcier est démasqué, confondu, condamné, même quand il a avoué, il n'en est pas moins nécessaire que l'ordalie ait lieu. S'il ne s'agissait que d'obtenir une certitude, si l'opération était purement divinatoire, elle serait désormais sans raison. Pourtant on la regarde encore comme indispensable : c'est donc qu'il ne suffit pas de se défaire du sorcier. Il importe autant, sinon davantage, d'atteindre et d'annihiler le principe nocif dont il est l'instrument. Miss Kingsley a clairement aperçu cette nécessité : « La loi, écrit-elle, veut que ces épreuves aient toujours lieu avant l'exécution. Il y a, impliqué là-dessous, un fait curieux, à savoir, que l'esprit de l'ordalie est considéré comme ayant le pouvoir de dompter et de détruire les mauvais esprits dressés par le sorcier à leur œuvre de mort. Des êtres

<sup>1</sup> P. POGGE, *Im Reiche des Muata Jamwo*, pp. 36-37.

<sup>2</sup> *Missions évangéliques*, LXIV, p. 179 (Louis JALLA).

humains peuvent, à eux seuls, mettre la main au collet du sorcier et le faire périr d'une façon exemplaire. Mais, pour se saisir de l'esprit qui habite le sorcier, un secours spirituel est nécessaire ; autrement, il prendrait le large, et continuerait ses méfaits après la mort de son maître <sup>1</sup>. »

Ce secours spirituel, c'est l'ordalie qui l'apporte. Elle possède une vertu mystique qui agit sur le principe malfaisant logé dans le sorcier, et qui le mettra hors d'état de nuire. M. Nassau, qui a vécu fort longtemps dans la région du Congo étudiée par miss Kingsley, écrit de son côté : « La décoction même est supposée avoir presque la faculté de percevoir.... la faculté de poursuivre, dans les différents organes du corps, comme ferait un agent de police, l'esprit sorcier qui rôde là, à ce que l'on croit, de l'y découvrir et de le détruire <sup>2</sup>. » Déjà les missionnaires italiens du XVIII<sup>e</sup> siècle avaient remarqué que tout se passe comme si le poison était chargé d'une mission qu'on lui confie expressément. « Le prêtre commande à ce breuvage (comme s'il avait une autorité surhumaine), si l'accusé est homme de bien, de ne pas s'arrêter dans son estomac et d'en sortir tout de suite, sans lui faire aucun mal ; mais, s'il est coupable, de lui causer la mort qu'il mérite <sup>3</sup>. »

La présence de ce principe malfaisant chez quelqu'un est une menace terrible et continue pour les siens, et aussi pour le groupe social dont il fait partie. Dès qu'une personne est soupçonnée de le loger en elle, quelle qu'elle soit, quelque affection qu'on lui ait portée jusque-là, il faut qu'elle boive le poison. C'est une question de salut public. Elle ne souffre pas d'être ajournée. De là, parfois, des situations tragiques. « Un chef avait perdu une de ses femmes. Quelque temps après, le fils d'une autre femme étant sorti au milieu de la nuit, un léopard l'attaqua, et lui saisit le pied, à la porte de la maison, au moment où il y rentrait en courant. L'enfant fut grièvement blessé, et sa mère poussa Matope (le chef) à recourir aux méthodes employées d'ordinaire pour découvrir la sorcellerie : le résultat en fut que la propre mère de Matope fut déclarée sorcière ! Nous en fûmes très fâchés pour cette pauvre femme. Elle vivait dans un autre village, séparé de celui de son fils par un cours d'eau... Elle aimait à rire et à plaisanter, mais cette sentence fit d'elle un objet de crainte et d'aversion. Tous les indigènes la fuyaient, et la vie lui devint à charge. Nous fîmes pour elle tout ce qui était en notre pouvoir ; nous lui donnâmes des présents, nous l'invitâmes à venir nous voir, et nous l'avertîmes de ne pas boire la coupe empoisonnée. Nous fîmes promettre au chef de son village qu'on ne la lui présenterait pas. Nous obtînmes ainsi un délai, dont nous profitâmes pour causer de cette affaire avec Kapéui, le chef du pays, qui était son frère, et qui promit d'user de toute son influence en sa faveur. Son fils était un chasseur habituellement très heureux. Pendant ce temps d'arrêt, il lui fut impossible d'aller chasser. Sa superstition fut la plus forte. En même temps, la mère était désireuse de rompre le charme qui paralysait son fils : elle était si sûre d'être innocente ! Elle but le poison, et mourut. Et, si chèrement que sa liberté eût été achetée, le chasseur put maintenant retourner à la poursuite du gibier <sup>4</sup>. »

Quelle apparence, dirions-nous, y a-t-il que la mère de ce chef ait voulu la mort de la femme de son fils, et qu'elle ait « livré » son propre petit-fils à un léopard ? - Mais l'indigène ne se représente pas les probabilités comme nous. Selon lui, le double malheur qui frappe le chef à si court intervalle ne peut pas être fortuit. Déjà la mort de la

<sup>1</sup> Mary KINGSLEY, *West African studies*, p. 137.

<sup>2</sup> R. H. NASSAU, *Fetichism in West Africa*, p. 244.

<sup>3</sup> CAVAZZI, *Istorica descrizione de'tre regni Congo, Matamba ed Angola*, p. 91.

<sup>4</sup> Rév. J. MACDONALD, *Africana*, I, pp. 78-79.

jeune femme est suspecte. Le léopard qui a attaqué l'enfant n'est sûrement pas un animal ordinaire : c'est un léopard aux ordres d'un sorcier, ou animé par son esprit, ou un léopard-sorcier, c'est-à-dire uni au sorcier par une participation intime qui ne permet plus de les distinguer l'un de l'autre. En demandant que l'on recherche le sorcier, la mère du petit blessé ne fait qu'exprimer le sentiment général. Une épreuve a lieu : elle désigne la propre mère du chef. L'accusation ne paraît pas aussi invraisemblable que nous le penserions. Dans ces sociétés, les soupçons se portent souvent d'abord sur l'entourage immédiat ou sur les proches de celui qui a été ensorcelé. (C'est ce qui a lieu dans le cas cité par le missionnaire Jalla, que nous rapportons tout à l'heure, où un frère de la victime est accusé.) Même improbable, l'accusation trouverait créance. Car l'ordalie est infaillible, et, d'autre part, la présence du principe malfaisant peut être ignorée de celui même en qui il habite. Dès ce moment, la malheureuse devient une sorte de pestiférée. On s'éloigne d'elle avec plus de frayeur que si elle répandait une maladie contagieuse. Son fils n'ose plus aller à la chasse, de crainte qu'il ne lui arrive malheur, du fait de sa mère, comme à sa femme, comme à son enfant. Il faut donc que l'ordalie soit pratiquée, et malgré les efforts du missionnaire, on y procède. Si l'accusée en était sortie indemne, on chercherait ailleurs le sorcier. Elle succombe. C'est à la fois la preuve que les soupçons étaient fondés, et la fin de l'anxiété où vivait le village. L'ordalie a décelé et détruit le principe malfaisant. Elle a tué la femme du même coup, mais pouvait-il en être autrement ?

On conçoit néanmoins qu'il pourrait y avoir des moyens d'atteindre ce principe et de le mettre hors d'état de nuire, sans faire périr en même temps celui qui le loge, surtout quand il en est le porteur involontaire et même inconscient. M. Weeks a rencontré cette idée chez les Bangala. Ils admettent que la présence du principe malfaisant dans une personne ne la rend pas nécessairement coupable. On lui fera donc subir l'ordalie, mais de façon à se débarrasser du principe, tout en épargnant la vie de l'homme. « Qui profite de la mort d'un père ou d'un frère ? Le fils ou un autre frère. Par conséquent, quand le père est malade, les soupçons tombent sur le fils, et, après avoir usé de tous les moyens pour chasser la maladie, le père, en dernier ressort, soumettra son fils à l'ordalie, avec une dose trop faible pour le tuer. Si le fils vomit le poison, il est innocent : la preuve en est certaine, et on ne lui fait aucun mal. S'il ne vomit pas, s'il devient hébété et stupide, c'est qu'il est simplement le médium dont se servent les puissances occultes pour agir sur son père ; la dose de poison purgera son organisme de ces puissances, et comme elles ne pourront plus se servir de lui comme médium, son père se rétablira. On prend le plus grand soin du jeune homme, jusqu'à ce que les effets de l'ordalie aient disparu, et alors on l'avertit de ne plus permettre que son corps serve à de tels usages. On lui rend sa liberté, et ses camarades, dans le village, le regardent avec autant de curiosité qu'ils font chez nous pour un écolier qui sort de l'hôpital après avoir eu une jambe cassée. L'excuse du jeune homme - et tous l'acceptent - est qu'il était possédé par le principe malfaisant (*witchcraft*), sans le savoir<sup>1</sup>. »

M. Weeks va jusqu'à écrire : « Aucune infamie ne tombe sur un homme qui est démontré coupable, car on peut posséder le principe malfaisant sans en avoir conscience<sup>2</sup>. »

<sup>1</sup> Rév. J. H. WEEKS, *Anthropological notes on the Bangala of the upper Congo river*, *J.A.I.*, XL, p. 396.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 364.

Il est difficile pourtant que l'horreur inspirée par ce principe ne s'étende pas à celui dont il est l'hôte. Dans les cas, très rares, où l'infamie proprement dite ne s'attache pas à ce malheureux, il n'en devient pas moins un objet de crainte, et presque nécessairement, de haine. Tout en épargnant le jeune homme dont il est question dans l'observation qui précède, on lui donne un avertissement sérieux qui ressemble fort à une menace. Que son père retombe malade, que les remèdes restent sans effet, le fils sera de nouveau soumis à l'ordalie, et cette fois la dose de poison sera décisive.

Les Bangala croient aussi que le principe malfaisant, expulsé d'une personne, peut entrer dans une autre, par la volonté de la première et sous l'action de l'ordalie. Le fait suivant en témoigne. « J'ai connu, dit encore le Révérend Weeks, le cas d'un polisson joufflu, à qui son oncle donna un jour un soufflet. L'enfant se retourna, et dit : « Je vous ensorcellerai. » Peu de temps après, l'oncle tomba malade, et, en dépit des remèdes et du *nganga* (docteur), il n'allait pas mieux. À la fin, il soumit le jeune garçon à l'ordalie du poison. Celui-ci ne vomit pas, et il fut déclaré coupable d'avoir ensorcelé son oncle, qui lui infligea une sérieuse correction (la dose avait été trop faible pour mettre l'enfant en danger). En outre, il exigea du père de l'enfant des dommages-intérêts montant à deux cents tiges de cuivre, pour payer le *nganga* qui avait administré le poison, et pour apprendre à l'enfant à laisser les gens tranquilles. Cet oncle épousa une nouvelle femme : celle-ci avait un jeune frère, qui fréquentait mon école. Un jour, cet oncle vint me demander ce jeune garçon pour lui faire subir l'ordalie. Je refusai de livrer l'enfant pour un tel dessein, et j'ajoutai : « D'ailleurs, il n'est pas de votre famille. (Je n'avais pas appris le mariage récent.) - Si fait, répliqua l'homme : j'ai épousé sa sœur et il est en train de m'ensorceler par l'intermédiaire de sa sœur qui est ma femme. Mon neveu, qui a bu le poison il y a quelque temps, dit qu'il a passé le principe malfaisant à mon jeune beau-frère. » Il ressort de là qu'un méchant garçon peut dire qu'il a transmis sa sorcellerie (*witchcraft*) à un autre jeune homme, et lui causer ainsi les plus graves ennuis <sup>1</sup>. »

Dans une région voisine, habitée par les Balobo, on s'assure par une autopsie de la présence du principe malfaisant dans le corps du sorcier. « Nous connaissions fort bien, dit le missionnaire Grenfell, l'homme qui venait d'être tué pour crime de sorcellerie... Les siens poussèrent les hauts cris après sa mort, parce que l'accusateur ne réussit pas à trouver le principe malfaisant (*witch*), une sorte d'excroissance assez commune dans l'intestin, et qui passe pour un signe infaillible. Cette fois-ci on n'en put trouver la moindre trace, et le pauvre homme fut lavé du crime de sorcellerie <sup>2</sup>. »

Bentley a vu lui-même des indigènes en train de disséquer un cadavre, pour y chercher l'organe qui, d'après eux, prouve que de son vivant l'homme était sorcier <sup>3</sup>. Cette pratique est assez répandue. Miss Kingsley l'avait observée aussi. « En beaucoup de districts de la côte Sud-ouest et du moyen Congo, il est d'usage, lorsqu'une personne meurt d'une façon que l'on ne s'explique pas, c'est-à-dire sans effusion de sang, que l'on fasse l'autopsie du cadavre. Parfois elle révèle le chemin que le principe malfaisant a suivi à travers sa victime ; - en général, selon ce qu'on m'a rapporté, il dévore les poumons - en d'autre cas, elle décèle le principe malfaisant lui-même, et elle démontre que le défunt entretenait en lui ce principe, en un mot, qu'il était sorcier <sup>4</sup>. »

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 396.

<sup>2</sup> W. H. BENTLEY, *Pioneering on the Congo*, II, pp. 230-231 (lettre du missionnaire Grenfell).

<sup>3</sup> *Ibid.*, II, p. 233.

<sup>4</sup> Mary KINGSLEY, *West African studies* (2e éd.), p. 179.

Sans doute, il ne s'agit pas ici d'autopsies consécutives à l'ordalie. Mais la mort s'est produite cependant dans des conditions suspectes, et l'autopsie révèle, dans les cas mentionnés en dernier lieu, précisément ce que cherchaient les indigènes observés par Bentley. - De même, « les Pangwe, dit Tessmann, ne peuvent se représenter un principe que sous la forme d'un corps et même d'une personne : le principe malfaisant qu'ils appellent *ewu* a la forme d'un animal. De là, pour eux, un moyen « scientifique » de prouver si quelqu'un a été ou non un sorcier ; dans le premier cas, *l'ewu* est là, dans le second, non. Ils obtiennent cette preuve par une autopsie en règle »<sup>1</sup>. Chez les Bangala (ceux-là mêmes près de qui vivait le Rev. Weeks), « le mot *ikoundou* est difficile à traduire. C'est une sorte de pouvoir occulte dont dispose un individu ; mais, fait curieux, il est possible d'en trouver la trace matérielle à la mort de son possesseur. N'ayant jamais assisté à ce genre d'opération, j'ai interrogé les natifs sur la nature matérielle de *l'ikoundou*. Il m'a semblé que celui-ci doit être représenté par les calculs vésicaux, rénaux, ou biliaires »<sup>2</sup>.

Enfin, chez les Azande, au Congo belge, M. Hutereau a trouvé ce que l'on pourrait appeler la théorie du principe malfaisant et du signe physique qui le représente, dont il est difficile de le distinguer clairement.

« Est *elamango* tout indigène qui possède le *mango*. On donne ce dernier nom à toute déformation d'un organe. La déformation de l'estomac est tout particulièrement considérée comme un signe de l'existence du *mango*. Ainsi les indigènes appellent *mango* le bonnet, le feuillet et la caillette de l'estomac des ruminants. Généralement, affirment-ils, le *mango* se trouve près de l'estomac, à la naissance de l'intestin, c'est une excroissance de chair certains en possèdent deux.

« Le *mango* donne à son possesseur le pouvoir d'user de sortilèges. Aussi *l'elamango* est-il considéré comme un être malfaisant. Il jouit, d'après les Azande, d'un pouvoir surnaturel ; il a le pouvoir de jeter des sorts, de faire mourir, de susciter des accidents... Les possesseurs du *mango* voient clair par les nuits les plus obscures, ils ont le pouvoir d'entrer sans bruit dans les cases pour plonger les occupants dans le plus profond sommeil... Ils ont également le pouvoir d'enlever leurs maléfices, et de guérir ainsi les gens qu'ils désirent voir mourir. Pour les obliger à user de ce pouvoir, on menace les *elarnango* de les exécuter dès que leur victime, malade, mourra<sup>3</sup>. » D'un mot, ce sont des sorciers. Les pouvoirs qui viennent d'être énumérés sont précisément ceux que les représentations collectives des indigènes attribuent à ces malfaiteurs.

« Tout indigène soupçonné d'être *elamango* doit se soumettre à l'épreuve du *benget*. Le *benget* est un poison tiré de la racine d'un arbre vénéneux... La solution obtenue sert à composer un poison qui est administré à des poulets ou à des personnes humaines. C'est l'oracle, l'épreuve sans laquelle le chef n'entreprendra jamais rien en son nom personnel, pour sa famille, pour son peuple. On peut dire que, chez les Azande, le *benget* règle toutes les affaires publiques et privées : déclaration de guerre,

<sup>1</sup> G. TESSMANN, *Die Pangwe*, II, pp. 128-129.

<sup>2</sup> C. COQUILHAT, *Sur le haut Congo*, p. 293.

<sup>3</sup> A. HUTEREAU, Notes sur la vie familiale et juridique de quelques populations du Congo belge, *Annales du Musée du Congo belge. Documents ethnographiques*, I, 1, pp. 27-29.

direction des expéditions, conclusion de la paix, installation des villages et des plantations, relations entre villages, voyages, déplacements ; on le consulte également pour les mariages, pour les naissances, pour les décès, pour la vente et l'achat d'esclaves, pour la pêche et pour la chasse, etc. Le *benget* tranche toutes les difficultés, et chacun se soumet au hasard de ses décisions, persuadé de l'infaillibilité de l'oracle en toute matière. »

Le *benget* saura donc déceler le *mango* invisible et présent dans le corps de l'*elamango*, et il aura aussi le pouvoir de le maîtriser. M. Hutereau ajoute : « L'épreuve que l'on fait subir aux poulets est jugée suffisante pour la majorité des cas ; mais quand un indigène est accusé d'être *elamango*, il doit absorber lui-même le poison pour faire éclater son innocence. » On essaie d'abord l'efficacité du poison sur une poule ou sur un chien ; l'animal doit succomber. Ensuite l'accusé boit la dose voulue, et souvent l'accusateur pour prouver son absolue certitude de la véracité de ses dires, fait de même. Celui des deux qui meurt est coupable, du fait qui lui est reproché si c'est l'accusé de calomnie, si c'est l'accusateur.

« Si l'indigène soupçonné d'être *elamango* refuse de se soumettre à l'épreuve du *benget*, c'est qu'il se reconnaît coupable. Tout le village l'engagera à prendre le poison, lui rappelant l'infaillibilité de l'oracle. Très souvent des accusés proposent eux-mêmes d'être soumis à l'épreuve, si leur accusateur, malgré leurs protestations, ne reconnaît pas immédiatement son erreur.

« Pour les accusations de *mango*, il ne suffit pas que l'accusé meure après avoir pris le poison ; il faut encore que l'autopsie révèle la présence du *mango* dans le corps du défunt. Si le *mango* n'est pas trouvé, l'accusateur est tenu de payer aux parents de sa victime une indemnité d'une femme, plus un certain nombre de lances <sup>1</sup>. »

L'accusateur, semble-t-il, pourrait se défendre en invoquant le fait que l'accusé a été tué par le poison. Si le *benget* est infaillible, comment un innocent a-t-il pu succomber ? Ce ne peut être qu'un faux innocent : l'absence du *mango*, qui s'explique sans doute par une raison qu'on ne connaît pas, ne saurait faire douter du *benget*. - Or l'accusateur ne se défend pas ainsi, et il reconnaît qu'il a eu tort. C'est donc que la mort de l'accusé ne suffit pas à démontrer pleinement sa culpabilité, et que les Azande ne se représentent pas la sorcellerie sans la présence du *mango* dans le corps. Le *mango* n'en est pas seulement le signe, mais la réalité et l'essence <sup>2</sup>.

Enfin, chez les Azande, l'ordalie, dans certains cas, peut être subie par procuration, mais seulement par la substitution du fils au père, ou de la fille à la mère, et précisément parce que l'épreuve a plutôt pour objet d'atteindre le principe maléfisant que de tuer la personne qui le porte. « Un indigène accusé de posséder le *mango* n'est pas obligé de subir lui-même l'épreuve du *benget*. Il peut se faire remplacer par son

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 29.

<sup>2</sup> En fait, cependant, dans des tribus voisines des Azande, chez les Medje et les Mangbetu, « il n'est pas nécessaire de vérifier la présence du *notu* (c'est ce qui correspond au *mango* des Azande) par l'autopsie. Tout indigène qui meurt des suites de l'épreuve est forcément réputé coupable. Si l'on ne trouve pas sur lui le *notu*, c'est qu'il devait avoir d'autres sortilèges à sa disposition. Pour s'en rendre compte, on consulte le *mapingo* (appareil divinatoire) ; en cas de réponse négative de cet oracle, l'accusateur doit payer l'indemnité prévue pour un meurtre, *ibid.*, p. 76.

fil, comme une mère peut se faire remplacer par sa fille, parce que le *mango* est héréditaire par sexe, c'est-à-dire de père en fils, et de mère en fille. Il arrive aussi que des indigènes accusés d'être *elamango* n'attendent pas le moment de subir l'épreuve ; sous l'empire de la colère, ils tuent un de leurs enfants pour prouver par son autopsie leur innocence <sup>1</sup>. »

Tout près de là, chez les Ababua, « l'*elimba* des Ababua correspond exactement au *mango* des Azande » <sup>2</sup>. Mêmes accusations, mêmes épreuves, même vérification par l'autopsie, même hérédité. « Si l'autopsie ne révèle pas la présence de l'*elimba* dans le corps de l'accusé mort à la suite de l'ordalie, les amis de ce dernier prennent les armes, et l'accusateur est tué par les parents de la victime. Mais parfois l'accusateur sauve sa vie en payant l'indemnité exigée pour un meurtre, plus une autre pour la fausse accusation d'*elimba*. » Les Ababua vont d'ailleurs plus loin que leurs voisins. Chez eux, « le ventre de tout décédé est ouvert, en vue de prouver à tous qu'il ne possède pas l'*elimba*, et éventuellement que sa descendance ou son ascendance ne l'a pas non plus » <sup>3</sup>. Cette précaution devrait rendre inutiles un certain nombre d'ordalies, du moins dans le cas où l'autopsie donne une résultat négatif. Mais elle en provoque de nouvelles, et peut-être même en grand nombre, si l'*elimba* est découvert dans le corps du défunt.

Au Cameroun, M. Mansfeld a été témoin d'ordalies analogues. Il dit expressément qu'elles ont pour but à la fois de déceler le sorcier, et de mettre hors d'état de nuire le principe malfaisant qui le fait agir. Chez ces indigènes, ce principe malfaisant n'est plus une excroissance de l'estomac ou de l'intestin ; c'est un oiseau. « Le poison extrait de la fève du Calabar sert à l'épreuve qui est sans contredit la plus dangereuse. On l'emploie lorsque quelqu'un est soupçonné par le bruit public de posséder dans son corps le « mauvais esprit » sous la forme d'un oiseau, et, par ce moyen, d'avoir tué son prochain ou d'avoir l'intention de le tuer. Cet oiseau est la chouette, qui se loge, paraît-il, dans la région du cœur, et qui a le pouvoir de quitter le corps pendant la nuit et d'aller sucer le sang d'un homme. Si donc Odjonk est accusé de loger dans son cœur l'esprit sorcier, c'est-à-dire en ce cas, l'oiseau malin, et soupçonné d'être l'auteur de la mort d'Ajok, il faudra que devant tout le village assemblé il boive le poison extrait de la fève du Calabar. S'il le vomit, il est innocent ; s'il ne le vomit pas, il meurt sous l'action du poison, qui tue du même coup l'oiseau malin et celui qui le possède <sup>4</sup>. »

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, pp. 29-30.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 98.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 92.

<sup>4</sup> A. MANSFELD, *Urwald Dokumente, Vier Jahre unter den Crossflussnegern Kameruns*, p. 178, Cf. STASCHEWSKI, *Die Banjangi. Baessler-Archiv*, Beiheft VII, pp. 47-50, et Rév. FLICKINGER, *Thirty years of missionary life in West Africa*, p. 70.

## Chapitre VIII

## IV

- Rapports de la sorcellerie et du cannibalisme. - La sorcellerie et le mauvais oeil

[Retour à la table des matières](#)

De l'ensemble de ces faits il est permis de conclure l'ordalie par le poison, usitée dans les procès de sorcellerie si fréquents dans nombre de sociétés africaines, est une opération mystique, analogue à la divination, qui a pour objet à la fois de déceler le sorcier, de le tuer, et de détruire le principe malfaisant logé en lui. Elle n'a donc rien de commun avec un « jugement de Dieu ». M. Meinhof en a fait la remarque. « Nulle part, que je sache, l'Africain ne rapporte directement à Dieu l'effet de l'ordalie ; il l'attribue aux forces magiques du charme qui est employé, auquel le coupable succombe, tandis que l'innocent part indemne. » Et il ajoute, en note : « Sans doute l'ordalie, comme toute chose, est en dernière analyse un don de Dieu ; mais elle agit par elle-même (*selbständig*) d'une façon indépendante, comme une « médecine », sans qu'on ait à penser à une intervention de Dieu <sup>1</sup>. » - s'il est permis, ajouterai-je, de parler de Dieu en ce sens, lorsqu'il s'agit des tribus du Haut Congo, ou même de la plupart de celles de l'Afrique équatoriale et australe.

Ainsi élucidée, la notion de cette ordalie éclaire à son tour celle de sorcellerie, qui tient une place si considérable dans les représentations collectives de ces tribus. Elle nous montre d'où provient la malfaisance de ces sorciers, qui inspirent tant de crainte et d'horreur. La violence de ces sentiments est telle, comme on sait, que, au moindre soupçon de sorcellerie, les liens de l'affection la plus tendre, entre amis intimes, entre époux, entre frères, entre parents et enfants, se rompent tout d'un coup, et totalement. Parfois, l'individu suspect sera aussitôt exterminé par ses proches, sans jugement, et même sans ordalie. Les faits de ce genre que les missionnaires ont rapportés sont à peine croyables. Pour n'en citer qu'un seul, « un homme et sa femme, qui habitaient dans le voisinage du mont Coke (Cafreterie), ont été assassinés de propos délibéré, de sang-froid, par le frère de cet homme, sur une accusation de sorcellerie. De bonne heure dans la matinée, une des victimes fut appelée hors de chez elle par son frère, qui attendait sa sortie, en compagnie de cinq autres Cafres. Au moment où il franchissait la porte, on lui jeta une courroie autour du cou, on le traîna à quelque distance, et on le fit mourir à coups de bâton. La petite troupe se rendit ensuite au jardin du défunt, où elle trouva sa femme, à qui elle fit subir le même sort. La maison fut brûlée, l'enfant unique des victimes enlevée, et le bétail amené au kraal de l'assassin » <sup>2</sup>. Souvent, avant de mourir, les prétendus sorciers sont mis à la question, et torturés pour leur arracher des aveux. Comment s'expliquer le paroxysme de haine qui pousse un frère ou un ami à de pareils actes, et qui les fait approuver du groupe social? D'où vient que l'épouvante causée par le « sorcier » est pour ainsi dire sans limites ?

« Le mot sorcier, dit le bon observateur Macdonald implique deux idées. La personne désignée par ce mot : 1° À le pouvoir ou le savoir suffisant pour pratiquer les

<sup>1</sup> C. MEINHOF, *Afrikanische Religionen*, p. 53.

<sup>2</sup> *The Wesleyan missionary notices*, IV (1846) (Lettre du missionnaire W. Impey).

arts occultes ; 2° Est adonnée au cannibalisme. Le second sens est celui qui domine... Les sorciers tuent leur victime pour la manger<sup>1</sup>. » M. Junod dit de même : « La sorcellerie est un des plus grands crimes que l'homme puisse commettre. Elle équivaut à l'assassinat ; elle est même pire que le meurtre, car une vague idée d'anthropophagie s'ajoute à la simple accusation de meurtre... Un sorcier tue des êtres humains pour se repaître de leur chair<sup>2</sup>. »

L'anthropophagie dont il s'agit ici est en quelque sorte mystique. Les victimes du sorcier sont dévorées par lui sans qu'elles le sachent. Elles ne lui servent pas d'aliments une fois mortes : elles meurent, au contraire, parce que le sorcier les a déjà « mangées ». M. Junod expose cette croyance dans les termes suivants : « Le sorcier entre dans le kraal ; il essaie de pénétrer dans la hutte par la porte, la trouve fermée... il s'envole au sommet de la hutte et descend de là auprès de son ennemi, qui dort tranquillement sur sa natte. Il procède alors à son maléfice, et le pauvre homme ensorcelé (*bewitched*) est condamné à mourir. « Il ne reste de lui que son ombre. » Ils disent aussi : « Le cadavre seulement est resté, son vrai moi a « été volé et mangé. » Il a été « enlevé » (comme une feuille emportée par le vent). Le lendemain matin, il se lèvera, et quelques jours après, il mourra, mais ce qui mourra n'est plus que son ombre : lui-même, il a été tué pendant cette terrible nuit. Il a déjà été mangé... Ici nous retrouvons l'idée de la dualité de la personne humaine. Comment est-il possible qu'un homme qui a encore des jours ou des mois à vivre soit considéré comme entièrement mangé, je ne prétends pas l'expliquer. Telle est, en tout cas, l'idée des indigènes. Un de mes informateurs essaya de résoudre la difficulté en disant que ce que le sorcier prend pour le manger, c'est l'intérieur du corps, les boyaux ; la carcasse extérieure subsiste seule, et l'homme ne tardera pas à mourir. La plupart des indigènes, quand vous leur expliquez l'absurdité de leur idée, se mettent à rire, et c'est tout<sup>3</sup>. »

Elle est loin d'être absurde pour eux. Ils ignorent le rôle physiologique des organes internes ; ils n'y prêtent aucune attention. À leurs yeux la vie, comme la mort, dépend avant tout de conditions mystiques. Et ne savons-nous pas que, dans leurs représentations collectives, les morts vivent ? Qu'y a-t-il alors d'impossible à ce que des personnes qui sont déjà en grande partie des morts, sous l'action magique du sorcier cannibale, gardent l'apparence extérieure de vivants pour quelque temps encore ?

Mais voici ce qui épouvante peut-être le plus les indigènes. Ces sorciers contre qui il est si malaisé de se défendre, et qui sont, au témoignage de M. Junod, « nombreux dans chaque tribu », qui peuvent se charger de crimes pendant de longues années sans être découverts, peuvent aussi s'ignorer eux-mêmes. Ils agissent alors en instruments inconscients du principe qui habite en eux. En fait, « ils mènent une existence double, l'une de jour, où ils sont des hommes comme les autres, et une nocturne, où ils font leur besogne de sorciers. Savent-ils dans la journée ce qu'ils ont fait pendant la nuit ? Il est difficile de répondre à cette question, car il ne semble pas que l'esprit des indigènes possède une idée claire sur ce point. Cependant l'idée traditionnelle, véritable, est que le sorcier *ne sait pas ce qu'il fait* ; il ne sait même pas qu'il est sorcier tant qu'il n'a pas été décelé comme tel... Il est donc inconscient. Une fois revenu à sa vie habituelle de chaque jour, son activité nocturne ne lui est pas

<sup>1</sup> Rev. J. MACDONALD, *Africana*, I, p. 206.

<sup>2</sup> H. A. JUNOD, *The life of a South African tribe*, I, pp. 416-417.

<sup>3</sup> *Ibid.*, II, pp. 466-467.

connue. Par exemple, mes informateurs m'assurent que, pendant qu'il agit en sorcier, un homme peut avoir envoyé un crocodile tuer un autre homme, et qu'il sera le premier à témoigner sa sympathie au pauvre blessé, et à déplorer ce triste accident. Et quand le devin le désignera comme ayant causé cette mort par sa sorcellerie, dont il était parfaitement ignorant, il sera frappé de stupeur. Toutefois il semble que les sorciers qui ont exercé leurs horribles pratiques pendant longtemps soient au courant de ce qu'ils font, et même qu'ils en soient fiers, par conséquent, plus ou moins conscients de leur vie en partie double. Il y en a qui vont même plus loin : ils renoncent à leurs méfaits et deviennent magiciens (au bon sens du mot) mettant à profit le savoir qu'ils ont acquis pour déjouer les maléfices d'autres sorciers »<sup>1</sup>. - Des idées toutes semblables sont répandues, comme on l'a vu plus haut, en Afrique équatoriale. Ainsi, « les Bushongo partagent la croyance, qui règne à un si haut degré en Afrique, que les individus peuvent devenir possédés, même sans le savoir, par un esprit malin, et causer ainsi la mort d'autres personnes. Les gens qui meurent sans cause apparente ont succombé, croit-on, à cette maligne influence qui semble sous beaucoup de rapports correspondre au mauvais œil. - Les personnes accusées de possession sont soumises à une épreuve de poison »<sup>2</sup>.

L'inconscience de leurs actes ne fait d'ailleurs que rendre les sorciers plus malfaisants encore. MM. Torday et Joyce les comparaient tout à l'heure aux *jettatori*. M. Junod, à plusieurs reprises, dit aussi : « les *balogi*, ou les gens qui ont le mauvais œil ». En effet, le principe malin qui loge en eux - et que l'on constate souvent matériellement à l'autopsie, - agit précisément comme le mauvais œil. Il répand le malheur autour d'eux dans le groupe social. Souvent les premières victimes sont les plus proches parents du sorcier, ceux qui devraient lui être le plus chers et le plus sacrés.

On peut donc, si l'on veut, continuer à se servir, dans ces cas, des mots d'« accusation », et de « jugement », d'où les « prévenus » sortent « innocents » ou « coupables », mais à condition de leur prêter un sens fort éloigné de celui qu'ils ont en Europe. Il n'y a pas ici la moindre question de justice, et l'ordalie n'a nullement pour objet de découvrir si une peine a été méritée ou non. Ce qui préoccupe les indigènes est d'un autre ordre. Ils sont hantés, ils sont terrifiés par l'idée que parmi eux vivent des individus, en apparence semblables aux autres, qui possèdent les pouvoirs magiques les plus redoutables, et qui en usent pour commettre les pires forfaits, sans qu'on les voie, sans qu'on puisse les prendre sur le fait, sans qu'ils le sachent eux-mêmes parfois. Contre ce fléau, l'ordalie est la seule défense efficace.

Par conséquent, au lieu d'assimiler les « sorciers » des sociétés inférieures aux criminels que poursuit notre justice pénale, il convient de les ranger dans une catégorie toute différente, avec les *jettatori*. Il sont aussi très voisins des êtres anormaux dont le groupe social se défait, dès que leur anomalie est apparue, parce qu'ils portent malheur : par exemple, des enfants dont la présentation a été insolite lors de l'accouchement, ou qui sont nés avec des dents, ou qui percent les incisives du haut les premières, etc. Comme les sorciers, la présence en eux d'un principe malfaisant les rend funestes au groupe social ; comme les sorciers, ils doivent être supprimés, ou du moins mis hors d'état de nuire. Il est vrai que ces *monstra* ne seront peut-être malfaisants que plus tard, tandis que le principe malin qui loge chez le sorcier a déjà

<sup>1</sup> *Ibid.*, II, pp. 464-465. Cf. JUNOD, *Les Ba-Ronga*, p. 428.

<sup>2</sup> TORDAY and JOYCE, *Les Bushongo, Annales du Musée du Congo belge*, série III, Documents ethnographiques, II, p. 124. Cf. *ibid.*, p. 78.

pu causer beaucoup de désastres. Mais la mentalité primitive n'est guère sensible à cette différence. Elle se représente aisément le futur comme déjà présent, surtout s'il lui apparaît comme certain, et s'il provoque une forte émotion. Or elle n'a pas le moindre doute sur l'influence maligne qui émanera de ces enfants anormaux. Ce sont, dès à présent, des sorciers « virtuels ». Les indigènes le disent en propres termes <sup>1</sup> et c'est la raison qu'ils donnent pour les traiter comme ils le font.

Sans doute, les sorciers ne sont pas tous, tant s'en faut, des anormaux de naissance que rien ne décelait, et qui ont grandi sans qu'on se soit aperçu de leur nature. Un homme qui n'était pas né tel peut être dressé à cet état diabolique, et devenir aussi redoutable que son maître. Dans certaines régions de l'Afrique occidentale, en particulier au Gabon, il existe des sociétés secrètes dont les membres pratiquent le meurtre et le cannibalisme, et qui sont bien, en ce sens, des sociétés de sorciers : elles se recrutent parmi les adultes. D'autre part, dans un certain nombre de tribus, les indigènes soutiennent que la sorcellerie est le plus souvent congénitale et héréditaire.

Toutefois, tandis que certaines malformations, de signification sinistre, sont visibles dès la naissance ou pendant l'enfance, d'autres demeurent cachées, et rien ne permet de les découvrir pendant la vie de celui qui les porte. Une mère, même si elle en avait le courage, ne pourrait pas dissimuler à son entourage que son bébé a percé les incisives du haut les premières. Mais comment savoir, sans ouvrir le ventre d'un homme, si l'excroissance fatale se trouve sur son intestin ? C'est ici qu'intervient efficacement l'ordalie. Quelqu'un est-il suspect de sorcellerie, le poison d'épreuve décidera. Il a la double vertu de déceler la présence du principe malin, et de le combattre ; il a la force de le maîtriser et de le détruire. Si « l'accusé » succombe, tout le monde respire. On a arrêté les ravages du fléau. S'il en reste d'autres, comme il est probable, on s'en débarrassera au moindre soupçon par le même moyen.

## Chapitre VIII

# V

- Les ordalies en Australie - n'ont pas pour objet de découvrir un coupable - sont des rites ou cérémonies de satisfaction et d'apaisement. - Faits analogues en Afrique équatoriale et orientale

[Retour à la table des matières](#)

M. Man écrit, au sujet des indigènes des îles Andaman : « Ils sont dans un état trop primitif pour posséder aucune forme de jugement, ou même pour avoir foi dans l'efficacité d'une ordalie pour découvrir un coupable ; il ne semble pas qu'aucune pratique de ce genre ait existé chez eux <sup>2</sup>. » En fait, dans les sociétés du type le moins élevé que nous connaissions, en Nouvelle-Guinée, en Australie, en Amérique du Sud, on n'a guère observé, jusqu'à présent, d'ordalies semblables à celles qui ont été étudiées tout à l'heure. Cette sorte d'épreuves paraît s'être surtout développée dans des

<sup>1</sup> Voyez *supra*, chap. V, p. 168.

<sup>2</sup> E. H. MAN, on the aboriginal inhabitants of the Andaman islands, *J.A.I.*, XII, p. 110.

groupes sociaux parvenus à une certaine forme d'organisation politique : chez les Bantous, par exemple, chez les noirs de l'Afrique occidentale, chez les Malais, etc.

En tant que l'ordalie est une sorte de divination, d'autres pratiques divinatoires peuvent en tenir la place. C'est ce qui a lieu chez les Australiens, chez les indigènes de la Nouvelle-Guinée allemande, etc., qui n'admettent pas plus que les noirs du Congo la mort « naturelle », et qui ne sont pas moins désireux de découvrir le sorcier qui a fait périr, « condamné » (*doomed*) un des leurs. Nous avons eu occasion d'examiner plus haut les procédés de divination très variés dont ils usent en pareille circonstance. Mais l'ordalie sert encore à d'autres fins : à exercer, par exemple, une action mystique sur un principe malfaisant qu'il s'agit de combattre. Ce besoin existe sans doute aussi dans les sociétés tout à fait inférieures. Ne trouve-t-on rien chez elles qui leur permette d'y satisfaire ?

Au sujet des indigènes de l'Australie méridionale, Taplin écrit : « Un coupable, dans la tribu des Tatiara, doit servir de cible à tous ceux qui voudront jeter leur lance sur lui ; et, s'il y échappe, il a expié son crime. » Taplin ajoute, en note : « C'est là une véritable ordalie. Selon l'idée des indigènes, un homme peut être aidé par des esprits supérieurs qui lui font éviter les lances ; ou bien, s'il est coupable, il peut être mis hors d'état de les éviter par le pouvoir de quelque esprit invisible qui s'exerce sur lui <sup>1</sup>. » Taplin avait raison de penser que dans l'esprit des indigènes, c'est bien là une ordalie, mais peut-être ne faut-il pas l'entendre comme lui. Il y voit une sorte de « jugement de Dieu », du même type que ceux de la Grèce antique, ou du Moyen Âge européen. Sans doute, dans la pensée des Tatiara, le concours des puissances invisibles permet seul à l'homme qui subit l'épreuve d'éviter les lances qui sont jetées sur lui. Si ces puissances lui étaient défavorables, toute son adresse ne le sauverait pas. Mais il n'est pas exact de dire que l'épreuve ait pour objet de démontrer l'innocence ou la culpabilité de l'homme qui y est soumis. Car l'épreuve est pratiquée dans nombre de cas où cette culpabilité ne fait pas question. Souvent l'auteur d'un meurtre ou d'un rapt, par exemple, est connu. Il ne nie pas son acte, et les siens n'ont aucune contestation sur le point de fait avec les parents de la victime. L'épreuve n'en est pas moins exigée. C'est donc qu'elle est autre chose qu'un « jugement » destiné à établir l'innocence ou la culpabilité.

En fait, dans les documents relatifs aux tribus australiennes que j'ai pu consulter, je n'ai pas rencontré d'ordalie instituée à cette fin. On en trouve au contraire beaucoup de semblables à celles que Taplin mentionne chez les Tatiara, et ce sont toujours des coupables connus et avoués qui ont à les subir. « Si le meurtrier s'est sauvé, dit Dawson, et si les parents de la victime le connaissent, on lui fait savoir qu'il ait à comparaître afin de subir l'ordalie des lances à la première grande réunion des tribus <sup>2</sup>. » Un peu plus loin, il donne la description de cette ordalie. « Quand un homme a été accusé d'un crime, il vient à la réunion armé de deux lances de guerre, d'un bouclier léger et plat, et d'un boomerang. S'il est déclaré coupable d'une faute privée, on le peint en blanc, et - accompagné de son frère ou d'un proche parent mâle qui l'assiste en qualité de second, avec un bouclier lourd, un liangle et un boomerang - on le place en face de la personne lésée et de ses amis, qui sont parfois au nombre de vingt guerriers. Ceux-ci se rangent à une distance de cinquante yards, et chacun d'eux jette sur lui quatre ou cinq lances et deux boomerangs, tous en même temps, « comme une averse ». S'il réussit à les parer, son second lui passe son bouclier lourd, et il est

<sup>1</sup> G. TAPLIN, *Manners, customs, etc., of the South Australians aborigines*, p. 57.

<sup>2</sup> J. DAWSON, *Australian aborigines*, p. 70.

attaqué en combat singulier par ses ennemis, qui lui portent chacun un coup de liangle. Comme il faut que du sang soit versé pour que la partie lésée soit satisfaite, l'épreuve prend fin dès que l'homme est atteint. Alors sa blessure est pansée, tous se serrent la main et sont bons amis. Si la personne accusée refuse de comparaître et de subir l'épreuve, elle est mise hors la loi, et l'on peut la tuer : son frère ou son plus proche parent mâle est tenu pour responsable et doit subir l'ordalie à sa place. S'il se découvre que l'homme était innocent, ses proches ont le droit d'user de représailles sur la famille de l'accusateur, à la première occasion <sup>1</sup>. »

Dawson dit expressément que l'ordalie a lieu après que la culpabilité a été établie : elle ne saurait donc avoir pour objet de la prouver. Elle est néanmoins indispensable, et à tel point, qu'en l'absence du coupable on la fait subir à un autre membre de son groupe social, de préférence à son frère. Il faut noter enfin qu'aussitôt l'épreuve terminée, les adversaires qu'elle a mis en présence, et leurs amis des deux parts, sont réconciliés et animés des meilleurs sentiments les uns envers les autres. Les mêmes particularités ont été relevées par d'autres observateurs. Ainsi W.-M. Thomas écrit : « Il y a dans le caractère indigène un trait fort aimable : c'est qu'il ne reste pas d'animosité dans leur cœur, et qu'ils ne se dérobent pas à un châtement. À la fin d'un combat ou châtement (il s'agit évidemment d'une ordalie telle que Dawson l'a vue), on peut voir ceux qui ont infligé les blessures occupés maintenant à les sucer et donnant aux blessés tous les soins que leur état exige <sup>2</sup>. »

L'ordalie même est décrite par Thomas en termes tout semblables à ceux de Dawson : « La punition d'un meurtre consiste en ce que tous les membres de la tribu jettent une lance et un *wonguim* sur le meurtrier. S'il s'en tire sans blessure grave, le plus proche parent mâle de la victime peut, avec son bâton ou *leonile* frapper le meurtrier à la tête (mais pas ailleurs), jusqu'à ce qu'il en soit fatigué. Pendant ce châtement, le meurtrier n'a le droit de lancer aucune arme ; il peut seulement parer les lances, etc., avec son bouclier. J'ai connu un cas où une centaine de lances furent jetées sur un homme qui sut les parer toutes <sup>3</sup>. »

W.-M. Thomas parle de « châtement » et de « punition » ; l'épreuve n'a donc nullement pour objet de faire connaître si l'homme est coupable ou non. Comme les autres observateurs, il insiste sur ce fait que ce qui importe le plus, ce n'est pas le résultat de l'épreuve, c'est que l'épreuve même ait lieu. Que le meurtrier réussisse ou non à parer toutes les lances, ce point reste secondaire. L'essentiel est qu'il ait été soumis à l'ordalie selon les règles. Ce n'est donc pas non plus ce que nous appellerions, à proprement parler, un châtement.

Dans la même région, certains cas d'adultère sont suivis d'une ordalie analogue aux précédentes. « Si la femme abandonne son mari pour suivre un rival préféré, il appartient à sa famille de punir le couple coupable : la femme, d'ordinaire, est frappée à coups de lance par son père ou son frère, et si le châtement n'a pas de conséquences fatales, rendue à son mari légitime. L'homme doit subir l'épreuve d'un certain nombre de lances jetées sur lui, et on lui laisse simplement un petit bouclier pour se protéger ; ou bien il doit accepter le combat singulier avec un parent de la femme, ou avec un

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 76.

<sup>2</sup> W. M. THOMAS, A brief account of the aborigines of Australia felix, in *Letters from Victorian pioneers*, p. 68.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 67.

membre de la tribu choisi à cet effet <sup>1</sup>. » M. Howitt dit aussi : « En cas d'enlèvement d'une femme mariée, l'usage était, chez les Wollaroi, que le séducteur fit face à un certain nombre de parents de la femme, armés de lances, tandis que lui-même n'avait qu'une lance pour parer leurs coups <sup>2</sup>. »

Au Queensland, M. W.-E. Roth a observé la même pratique, et il l'a décrite avec sa précision habituelle. « L'indigène déclaré coupable peut, au prix d'un prodigieux effort physique et mental, et avec l'aide de ses deux seconds, réussir à échapper, sans blessure grave, aux trente ou quarante lances qui ont été jetées sur lui pendant qu'il y est exposé, c'est-à-dire pendant une bonne heure ou plus. S'il arrive sans dommage au bout de l'ordalie - ce qui dépend en grande partie de sa conduite antérieure et de l'influence d'amis puissants - ses accusateurs, finalement, accourent, se jettent sur son cou, en versant d'abondantes larmes, et feront la paix avec lui. Ils trouveront alors un autre coupable : ce sera généralement dans la tribu la plus faible du voisinage, et le membre de cette tribu le plus dépourvu d'amis. Dans ce district, il faut, après la mort de tout personnage considérable, que quelqu'un soit tué <sup>3</sup>. » D'après les termes du Dr Roth, il s'agit bien ici d'une ordalie, mais il ressort aussi de ces termes qu'elle n'a pas pour but d'établir la culpabilité d'une certaine personne. Elle est destinée à satisfaire un mort dont la colère serait redoutable, et qu'il ne faut décevoir à aucun prix. Il exige une vie : si l'ordalie n'a pas de résultat mortel, on va chercher ailleurs une victime qui ne coûte pas trop cher.

Même cérémonie dans les tribus de l'Australie occidentale observées par l'évêque Salvado. « Si les parties conviennent que le délinquant soit puni, alors le chef de la famille outragée le condamne à une peine proportionnée au délit, et qui quelquefois consiste à lui traverser la cuisse avec le *ghici*. Il est placé à distance comme but, et l'offensé lui lance autant de *ghicis* qu'il en a à sa disposition ; tant mieux pour le patient s'il est assez adroit pour les éviter tous. Les *ghicis* épuisés, la vengeance est assouvie ; il ne se parle plus de rien. La paix est faite <sup>4</sup>. » Parfois l'épreuve est un combat où accusateurs et accusés sont accompagnés de leurs parents et de leurs amis ; mais la lutte s'arrête au premier sang. C'est surtout quand plusieurs tribus sont intéressées dans l'affaire que les choses se passent ainsi. « Les femmes commencent à échanger des insultes, et excitent les hommes à un tel point que, hors d'eux-mêmes, chantant avec frénésie, ils s'élancent par bonds irréguliers, font mille contorsions, courent incertains d'un endroit à un autre, et, prenant leur barbe entre leurs dents, le *ghici* en arrêt, tantôt ils s'avancent les uns contre les autres, tantôt ils s'éloignent, toujours en criant et bondissant, jusqu'à ce qu'un *ghici* lancé donne lieu à une épouvantable mêlée. Les armes volent des deux côtés ; les femmes cependant, courant et tempêtant, donnent courage aux hommes et les pourvoient d'armes en ramassant celles qui sont lancées par les « adversaires ». Au milieu de ce tumulte, dès que l'un tombe à terre blessé ou mort, le combat cesse à l'instant ; les rancunes sont déposées, et chacun s'empresse de porter secours au blessé <sup>5</sup>. »

<sup>1</sup> W. E. STANERIDGE, On the aborigines of Victoria, *Transactions of the Ethnological society*, I (1861), p. 288.

<sup>2</sup> A. W. HOWITT, The native tribes of South East Australia, p. 217, cité par E. S. HARTLAND, *Primitive paternity*, I, p. 295.

<sup>3</sup> W. E. ROTH, *North Queensland Ethnography*, Bulletin 9, n° 6, p. 387.

<sup>4</sup> SALVADO, *Mémoires historiques sur l'Australie*, p. 324.

<sup>5</sup> R. SALVADO. *ibid.*, Cf. W. M. THOMAS, A brief account of the aborigines of Australia felix. in *Letters from Victorian pioneers*, pp. 94-96, et la description d'un combat tout semblable chez les

Ce furieux combat n'est en réalité qu'une ordalie. Le dernier trait en est une preuve. S'il en fallait une autre, il suffirait de rappeler que les Australiens, comme presque tous les primitifs, ne connaissent pas les batailles rangées et évitent toujours la lutte à découvert. La guerre véritable ne se fait que par surprises et embuscades, le plus souvent par des attaques au point du jour contre un ennemi sans défiance. La « mêlée épouvantable » dont l'évêque Salvado a été témoin était une cérémonie rituelle, jugée indispensable par les deux tribus qui y jouaient un rôle.

Un des premiers et des meilleurs observateurs qui aient décrit les tribus australiennes du Sud, Grey, dit aussi : « Tout autre crime (que l'inceste) peut se payer par le fait que le coupable comparâtra et se soumettra à l'ordalie suivante : toutes les personnes qui se considèrent comme lésées par lui pourront jeter sur lui des lances, ou bien il laissera percer à coup de lance certaines parties de son corps, par exemple la cuisse, le mollet, ou le dessous de bras. L'endroit qui sera traversé par la lance est fixé, pour chacun des crimes ordinaires. Parfois un indigène qui a encouru cette peine tend froidement sa jambe à la partie lésée pour qu'elle y fasse pénétrer sa lance... Si le coupable a été blessé dans la mesure jugée suffisante pour son crime, sa culpabilité est effacée. Ou si aucune des lances jetées sur lui ne l'a blessé (car chacun des assaillants n'a droit qu'à un certain nombre de projectiles), il est également pardonné<sup>1</sup>. » Grey a dit le mot juste : cette ordalie a la valeur d'une « composition » (*compounded for*). Ce n'est pas, à proprement parler, un châtement, bien qu'en fait, le plus souvent, celui qui la subit soit ainsi puni de son crime. C'est essentiellement un rite, une opération mystique, destinée à prévenir ou à arrêter les conséquences funestes que la faute commise (meurtre, adultère, etc.) ne manquerait pas d'entraîner pour le groupe social. C'est un remède mystique à un mal mystique : une expiation, au sens plein et étymologique du mot. Eylmann, après avoir décrit en détail une ordalie toute semblable, dont il a été témoin, dans un cas d'adultère, ajoute : « L'Australien du Sud ne connaît pas le duel qui servirait à obtenir le jugement d'une puissance supérieure dans un procès<sup>2</sup>. » Ses ordalies ne sont pas des jugements de Dieu.

Le sens de l'ordalie australienne, en tant qu'elle est, selon l'expression de Grey, une « composition », s'éclaire par les représentations collectives impliquées dans la composition elle-même, par exemple dans certaines sociétés africaines. La composition offerte et acceptée n'est pas seulement le prix du sang : elle a un effet mystique qui n'est pas moins important. « Bien qu'ils (les Bechuanas) soient vindicatifs à l'extrême, écrit M. Moffat, si l'auteur d'un délit apaise par un présent la partie lésée, en confessant en même temps son erreur, ou, suivant l'usage, en rejetant le blâme sur son cœur, la plus parfaite harmonie et cordialité s'ensuit aussitôt<sup>3</sup>. » Chez les A-Kamba de l'Afrique orientale anglaise, M. Hobley a bien décrit l'effet mystique de la cérémonie qui rétablit la paix entre deux familles, après que satisfaction a été donnée par celle du meurtrier aux parents de la victime. « Jusqu'à ce que cette cérémonie ait été célébrée conformément aux usages, aucun membre de la famille de l'homme qui a été tué ne peut manger au même plat ou boire de la même bière qu'un membre de la famille du meurtrier. On croit, en Oukamba, que, tant que l'affaire n'a pas été dûment

---

Botocudos, par Maximilien de WIED-NEUWIED, *Voyage au Brésil*, II, pp. 186-190 de la traduction française.

<sup>1</sup> George GREY, *Journal of two expeditions of discovery in N. W. and Western Australia*, II, pp. 243-244.

<sup>2</sup> E. EYLMANN, *Die Eingeborenen der Kolonie Süd Australien*, p. 177.

<sup>3</sup> R. MOFFAT, *Missionary labours and scenes in South Africa*, p. 255.

réglée suivant la loi, les membres de la famille du meurtrier seront continuellement entraînés dans des querelles, où ils finiront probablement par tuer un de leurs voisins, et de leur côté les membres de la famille de la victime seront entraînés dans des querelles où ils ont beaucoup de chances d'être tués comme leur parent. Si l'on essaie de regarder les choses du point de vue des indigènes, voici ce qui semble être leur pensée : il rôde aux environs un esprit malfaisant, un *muimu*, celui d'un ancêtre ; cet esprit entre dans un homme, et la conséquence en est que, la première fois que cet homme a une querelle avec son voisin, il le tue. Cet esprit peut continuer à posséder la même personne ; il peut aussi passer chez une autre de la même famille et le même résultat se produit. Pareillement, le *muimu* de la première victime agit sur les *aiimu* (les esprits) de tous les membres vivants de sa famille, et les effraye. Ils savent que l'esprit meurtrier rôde autour d'eux, et que les membres de leur famille sont plus exposés à être tués s'ils se trouvent engagés dans une rixe. De la sorte, les deux familles ont hâte de faire cesser cet état de choses, et que l'esprit malfaisant soit apaisé et rendu au repos <sup>1</sup>. »

Cette vue sur les représentations collectives des A-Kamba est instructive. Quand l'un d'eux en tue un autre dans une querelle, l'auteur du meurtre n'en est pas la véritable cause : il n'est que l'instrument d'un esprit malfaisant par qui il se trouve actuellement possédé. Rien de plus conforme à l'orientation constante de la mentalité primitive, qui, d'un effet donné dans le monde visible, remonte aussitôt à une cause mystique dans le monde invisible. Que faire donc, quand un homme en a tué un autre qui n'est pas de sa famille ? Lui infliger une peine ? En fait, il devra payer une composition, il sera peut-être ruiné ou vendu comme esclave. Mais ce châtement qui le frappe ne suffit pas à rendre la tranquillité aux deux familles, si la « composition » n'a pas en même temps pour vertu d'apaiser l'esprit de l'ancêtre irrité qui a causé le meurtre et qui erre dans le groupe, à la grande frayeur de tous les intéressés. Car il fera commettre de nouveaux meurtres, infailliblement, si les rites nécessaires ne sont pas intervenus pour le calmer et l'éloigner. « Quand un homicide a eu lieu, dit encore M. Hopley, le paiement d'une vache, d'un taureau ou d'une chèvre, a l'importance d'un rite. On l'appelle *etumo*. Il est indispensable pour protéger la famille du meurtrier et aussi celle de la victime contre le pouvoir de l'esprit inspirateur du meurtre qui rôde, irrité. Même dans le cas où l'homicide a été accidentel, il est nécessaire que *l'etumo* (paiement et rite) soit observé, parce qu'il y a sûrement une influence pernicieuse en l'air ; autrement l'accident ne serait jamais arrivé. (En effet, comme on sait, pour la mentalité primitive, il n'y a pas d'accident.)

« Autrefois, quand un homme d'un clan en tuait un autre dans un combat entre tribus, la coutume voulait qu'un frère du mort guettât au passage et tuât un homme du clan auquel appartenait le meurtrier. Ces deux morts s'annulaient l'une l'autre, et il n'était pas question de composition. Mais on considérait comme essentiel que *l'etumo* fût payé et les rites observés <sup>2</sup>. » Ainsi la satisfaction donnée au mort, bien que complète, ne suffit pas. On ne se sent rassuré que lorsqu'une action mystique s'est exercée pour apaiser l'esprit dont la colère a été révélée par le malheur qui est arrivé. De

<sup>1</sup> C. W. HOBLEY, Further researches into Kikuyu and Kamba religious beliefs and customs, *J.A.I.*, LXI pp. 422-423.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 426. De même, aux îles Salomon (à Buin, Vellalavella, etc.), pour rétablir l'ordre troublé par la mort d'un homme, il faut : 1° Une vengeance, c'est-à-dire la mort d'un homme appartenant au groupe du meurtrier. 2° Une compensation, ou paiement en monnaie de coquillages. À défaut de ce paiement, le meurtrier reste dangereux. R. THURNWALD, *Forschungen auf dem Bismarck Archipel und den Salomon Inseln*, III, Tafel 29, n° 18.

même, l'arme qui a tué reste meurtrière. « Dans beaucoup de tribus, on la purifie d'une manière ou d'une autre. Chez les Akikuyu, on l'émousse, et je crois qu'une pratique de ce genre est à peu près universelle dans les tribus africaines. On accomplit ces cérémonies parce qu'on a l'idée que l'arme porte avec elle le malheur ou la fatalité ; il en est ainsi chez les Akamba. Selon eux, l'arme qui a une fois servi à un meurtre continue à être l'instrument de nouvelles morts - mais il n'y a ni cérémonie, ni charme, ni magie qui puisse venir à bout de sa vertu funeste : elle continuera indéfiniment à tuer par la main de son maître, quoi qu'il fasse. Puisqu'il n'y a pas moyen de se débarrasser de cette malédiction, le Mkamba a recours à la ruse ; il posera l'arme sur un sentier ou une place où un passant aura des chances de l'apercevoir. Une fois qu'il l'aura ramassée, l'influence funeste de l'arme tombe sur lui, et son premier possesseur en est délivré. Cette croyance, il me semble, présente un intérêt particulier, parce qu'elle exprime l'idée que l'on se fait du meurtre. Nous avons vu à quel point *l'etumo* est nécessaire à son auteur : il délivre la famille de la victime de la malédiction du meurtre, aussi bien que celle du meurtrier ; mais sur celui-ci pèse toujours la fatalité de son arme, fatalité que ni le temps, ni aucun artifice ne peuvent effacer <sup>1</sup>. »

Les sociétés australiennes ne connaissent guère de biens transmissibles, et elles n'ont point de mesure établie pour la valeur des rares objets qui peuvent s'échanger : il ne saurait y être question de composition, au sens ordinaire du mot. L'ordalie que nous avons étudiée en tient lieu. Mais, comme la composition chez les A-Kamba, elle n'a pas pour unique objet de donner satisfaction à la partie lésée, au mari outragé ou à la famille dont un membre a été tué. Le meurtre, l'adultère ont une action mystique sur le groupe social tout entier ; ils révèlent une influence qui s'exerce à son détriment, et qui demeure une menace pour lui. Il faut la combattre et la détruire. C'est à quoi sert *l'etumo* des A-Kamba : c'est aussi un aspect essentiel de l'ordalie australienne. Elle a ainsi pour fonction, au moins pour une part, d'exercer sur certaines puissances du monde invisible une action de défense nécessaire au groupe social. Par ce caractère, elle se rapproche des ordalies africaines contre la sorcellerie. On peut donc dire, avec Taplin et les autres observateurs, mais pour des raisons différentes des leurs, que c'est bien une ordalie.

<sup>1</sup> Hon. Ch. DUNDAS, *History of Kitui (A-Kamba)*, J.A.I., XLIII, pp. 526-527. Cf. C.W. HOBLEY, *loc. cit.*, pp. 426-427.

## Chapitre IX

---

### Interprétation mystique des accidents et des malheurs

#### Chapitre IX

#### I

- Malheurs consécutifs à une violation de tabou. - Nécessité d'une expiation

[Retour à la table des matières](#)

Si un individu, une famille, ou un groupe social est éprouvé par un malheur, ou subit une série de mésaventures et d'échecs, jamais la cause n'en sera attribuée au hasard. Dans nombre de sociétés africaines, comme on l'a vu, le soupçon de sorcellerie s'éveillera aussitôt : de même, dans beaucoup de tribus australiennes, papoues, etc. Ailleurs, par exemple, chez les Esquimaux et dans la plupart des sociétés des régions septentrionales de l'Amérique, on pensera tout de suite à une violation de prescription sacrée ou de tabou. Dans ce dernier cas, comme dans l'autre, la mentalité primitive passe immédiatement du fait qui l'a frappée à une cause mystique, qui nous paraît imaginaire, mais qui, à vrai dire, fait partie de son expérience, telle qu'elle est constituée par l'ensemble des représentations collectives du groupe social.

Ainsi, sur la côte de la Colombie britannique, « à la station commerciale de Tschilkut, le missionnaire avait obtenu des Indiens, à l'automne de 1881, que le corps d'un enfant fût enterré (au lieu d'être brûlé selon la coutume). Mais pendant l'hiver qui suivit, particulièrement en février et en mars, le mauvais temps régna sans interrup-

tion ; la violence du vent et les tempêtes de neige rendirent la pêche et la chasse plus difficiles, si bien que les gens se trouvaient en détresse. Tous pensèrent alors que ce temps défavorable avait pour cause la non-crémation de l'enfant, et on s'empressa de réparer au plus vite la faute commise »<sup>1</sup>. Ce n'est pas là un fait isolé. En une foule de circonstances, les Tlinkit concluent de même. « Toute dérogation aux usages reçus, toute chose extraordinaire (on voit l'extrême généralité de cette représentation) est désignée sous le nom de *chlakass*, et considérée comme la cause universelle de tout ce qui arrive de fâcheux : mauvais temps, maladie, échec à la guerre, insuccès à la chasse, etc. Ainsi le mauvais temps ne proviendra pas seulement du fait qu'un cadavre n'aura pas été brûlé ; mais la cause en sera qu'on aura négligé d'isoler une jeune fille pendant sa période de croissance. Autres causes de mauvais temps : une jeune fille s'était peigné les cheveux hors de la maison ; le missionnaire avait mis ses snow-boots avant de sortir ; les enfants de l'école avaient imité en jouant le cri des oies sauvages ; et nous-mêmes nous avons lavé dans l'eau de mer la peau d'une chèvre de montagne ; nous avons, en outre, traîné un hérisson mort sur la neige. C'est à quoi, dans une autre partie de chasse, un de nos compagnons indiens se refusa énergiquement, en donnant pour raison que cela ferait lever un vent violent. Il aimait mieux prendre la bête sur son dos, toute lourde qu'elle était, et la porter ainsi jusqu'au camp »<sup>2</sup>.

Toutes les fois qu'on enfreindra ainsi une coutume traditionnelle, en particulier s'il s'agit d'une interdiction, on causera un trouble ou un accident. Le plus souvent, à telle infraction correspond tel malheur déterminé. Par exemple, les Esquimaux connaissent des « interdictions alternantes ». « Ils ne peuvent pas aller chasser le morse tant qu'ils n'ont pas fini de travailler à la confection des vêtements en *tukoo*, et d'autre part, une fois la chasse au morse commencée, personne n'a plus le droit de travailler les peaux de rennes. Un jour, en mars, je demandai à Tookoolito et à la femme de Koodloo de me faire un sac de couchage en peau de renne. Rien ne put les y décider, parce qu'on était dans la saison du morse »<sup>3</sup>. « Elles mourraient toutes deux, dirent-elles, et l'on ne prendrait plus « de morses. » Sur la côte de l'Alaska, « où la règle de l'exogamie totémique n'était plus rigoureusement observée, et où il est permis maintenant de prendre femme à l'intérieur de son propre clan, les vieilles gens attribuaient à cette promiscuité la grande mortalité qui a frappé la tribu des Kenayer »<sup>4</sup>.

Des faits semblables sont recueillis encore aujourd'hui, dans les mêmes régions. En voici un caractéristique : « Depuis longtemps, la chasse rendait peu ; les animaux se dérobaient à nos yeux. Kridtlarssuark évoqua les esprits pour savoir d'eux la cause qui empêchait de rien prendre à la chasse. Après la séance, il fit connaître que sa bru Ivalork avait fait une fausse couche, et qu'elle l'avait caché, pour échapper à la pénitence (les femmes sont soumises dans ce cas à un grand nombre d'interdictions). Il ordonna alors à son fils, pour punir la coupable, de l'enfermer dans une cabane de neige après lui avoir retiré ses fourrures. Elle y mourrait de froid ou de faim. À cette seule condition les animaux consentiraient de nouveau à se laisser prendre par les hommes. Aussitôt on construisit une cabane de neige, et l'on y enferma Ivalork. Voilà

<sup>1</sup> A. KRAUSE, *Die Tlinkit-Indianer*, p. 231.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 300.

<sup>3</sup> C. F. HALL, *Life with the Esquimaux*, I, p. 321.

<sup>4</sup> Von WRANGELL, *Einige Bemerkungen über die Wilden an der N. W. Küste von Amerika, Beiträge zur Kenntniss des russischen Reichs* (von Baer und Helmersen), I, p. 104.

comment Kridtlarssuark traita sa belle-fille, qu'il aimait beaucoup, et il le fit pour empêcher que des innocents ne dussent pâtir par sa faute <sup>1</sup>. »

Au Groenland oriental, « si une tente, au printemps, n'est pas recouverte de peaux neuves, il n'est pas permis d'y introduire des phoques à crête ou des phoques du Groenland sans avoir attendu quelques jours. Au commencement du printemps, un homme reçut une part de phoque à crête, et l'emporta dans sa tente pour la débiter et en enlever les tendons. La couverture de la tente était en bon état, mais elle avait servi l'automne précédent. Il arriva que, après cela, les phoques à crête devinrent très rares, et les autres Esquimaux regardaient cet homme de travers, « parce que sa conduite avait irrité les phoques, « et leur avait fait quitter la côte » <sup>2</sup>. - « Un jour, dit M. Boas, une grande baleine que nous avions harponnée descendit sous un bloc de glace, et après avoir filé cinq cents brasses de ligne, nous fûmes obligés de renoncer, et la baleine fut perdue. Le même soir, revenus à terre mes indigènes voulurent se rendre à la tente d'une femme qui avait la réputation d'être une habile angakok. Cette femme, après s'être mise en état d'extase, dit que j'avais offensé la déesse de la mer en coupant de la viande de caribou, et en brisant des os sur la glace de la mer <sup>3</sup>. » - Chez les Esquimaux situés beaucoup plus au nord, et visités par Rasmussen, est-on témoin de la violation d'un interdit, aussitôt l'on s'attend à quelque malheur. Par exemple, les personnes qui sont en deuil doivent s'abstenir d'un grand nombre d'actions. « Un jour, comme il fallait chercher de la glace pour la faire fondre, notre compagnon Groenlandais, Jörgen Brönlund, à notre insu, ordonna d'y aller à un jeune garçon qui venait de perdre ses parents récemment. Il pouvait bien, pour une fois, passer outre aux interdictions, se dit Jörgen. Et ainsi Agpalinguark (c'était le nom du jeune homme) était allé chercher de la glace. Mais il avait été vu par deux vieilles femmes à qui cette violation de la coutume parut très inquiétante. Quelque chose allait arriver, pour sûr ! Et en effet, deux jours après, une tempête du sud-ouest éclata. La houle fut si énorme, que les vagues déferlèrent très loin sur la terre, et détruisirent toutes les maisons du village. Un des chefs vint alors nous trouver, et il nous pria de ne plus

<sup>1</sup> K. RASMUSSEN, *Neue Menschen*, p. 35-36. Des observations analogues ont été recueillies en Afrique australe. « Je citerai, dit M. JUNOD (*The life of a South African tribe*, II, p. 294), les paroles mêmes de Mankhelu, le grand « medicine man » de la cour de Nkuna. Jamais je n'oublierai l'accent impressionnant de sa voix, sa conviction profonde, au moment où il me parlait dans les termes suivants, comme s'il me faisait une révélation : « Quand une femme a fait une fausse couche, quand elle a laissé couler son sang sans le dire, et qu'elle a brûlé le fœtus en secret, c'est assez pour faire souffler des vents torrides et pour dessécher tout le pays. La pluie « ne peut plus tomber, parce que le pays n'est plus ce qu'il devrait être. La pluie a peur de cet endroit. Elle est forcée de s'arrêter avant d'y entrer, et elle ne peut plus avancer. Cette femme a été très coupable. Elle a ruiné le pays du chef, parce qu'elle a caché du sang qui ne s'était pas encore « convenablement disposé pour faire un être humain. Ce sang est tabou ! Ce qu'elle a fait est tabou ! Cela cause la famine ! » Des purifications sont indispensables pour que la pluie puisse reparaître en cet endroit. - De même, chez les Barotse, « comme c'était au tout premier quartier de la lune, la femme et son mari ne goûtaient pas précisément la perspective d'une si longue quarantaine ; ils cachèrent l'accident (une fausse couche), Or cet homme... était un des principaux officiers de l'établissement du roi ; un *sekombo*, un homme de quarante-cinq à cinquante ans, un favori de son maître et généralement respecté. Rien n'y fit. L'accident ébruité en moins de vingt-quatre heures, ses pairs, les autres *sekomboas*, se précipitèrent sur lui, l'entraînèrent, fortement lié, à la rivière, lui arrachèrent les cheveux avec leurs formidables ongles... ils l'étranglèrent sous l'eau jusqu'à ce qu'il fut presque mort, puis le battirent de verges pour le faire revenir à lui-même et l'abandonnèrent sur le rivage par une pluie torrentielle. » *Missions évangéliques*, LXVII, p. 380 (Coillard).

<sup>2</sup> G. HOLM, *Ethnological sketch of the Angmagsalik Eskimo*, publié par N. THALBITZER, *Meddelelser om Groenland*, XXIX, p. 49.

<sup>3</sup> Franz BOAS, *The Eskimo of Baffin land and Hudson bay*, *Bulletin of the American Museum of natural history*, XV, p. 478.

provoquer, à l'avenir, de semblables violations de coutumes. « Nous observons les règles prescrites afin que le monde se maintienne, car il n'est pas permis que les puissances soient offensées... En ce pays, les hommes font pénitence (quand une infraction a été commise) parce que les morts sont... d'une puissance sans limites <sup>1</sup>. »

Ces expressions sont caractéristiques. Si on les rapproche de celles que Rasmussen et M. Junod rapportaient tout à l'heure, elles éclairent un des aspects sous lesquels la nature se présente aux yeux des primitifs. En vertu des participations mystiques entre le groupe social (composé des vivants et des morts), le sol qu'il occupe, les êtres (visibles et mythiques) qui y vivent et qui y ont vécu, ce que nous appelons l'ordre de la nature ne subsiste que si les conditions habituelles sont maintenues, et, dans beaucoup de sociétés, si l'action personnelle du chef s'exerce comme il faut. Le respect des interdits ou tabous est une de ces conditions essentielles. Une des fonctions du chef est d'empêcher d'abord qu'ils ne soient violés, et, si l'infraction a eu lieu, de la faire expier par les cérémonies appropriées. Comme le « *medicine-man* » l'explique à M. Junod, une fausse couche secrète, qui permet à la femme et à son mari d'esquiver les tabous expiatoires, met tout le groupe social en danger de mort. La pluie « ne peut plus » tomber. Les moissons seront brûlées, le bétail périra de soif, la tribu sera réduite au désespoir. La femme est « très coupable », et rien ne devra la soustraire au châtement, qui seul rétablira les conditions normales, et sauvera ainsi la tribu. Quand la solidarité sociale est telle, qu'un membre du groupe peut mettre les autres dans l'impossibilité de vivre, en provoquant un désordre de la nature, aucun crime ne saurait être plus grave que la violation des interdits, qui rompt les participations d'où dépend le bien-être de tous.

## Chapitre IX

# II

- Préliaisons entre ces violations et leurs conséquences. - Celles-ci révèlent des fautes commises involontairement. - L'intention n'est pas un élément nécessaire de la faute

[Retour à la table des matières](#)

On croirait volontiers que les infractions se classent par ordre d'importance, selon que les conséquences en portent plus ou moins loin : c'est-à-dire que, dans les représentations collectives d'un groupe social, on pourrait discerner pourquoi la violation de telle coutume rejaillit sur tout le groupe, et telle autre, au contraire, n'affecte que l'individu qui l'a commise, ou les siens. En fait, nous ne rencontrons jamais que des préliations de la forme suivante : « Si telle infraction est commise, telle conséquence - plus ou moins étendue selon le cas - s'ensuivra » ; ou : « si tel fait se produit, si tel malheur arrive, c'est que telle infraction a eu lieu » ; ou encore, d'une façon moins précisément déterminée, « c'est qu'une infraction a dû avoir lieu » (sans qu'on sache encore laquelle). Comment la dissimulation d'une fausse couche entraîne-t-elle la disparition de la pluie ? Tout arbitraires que les liaisons de ce genre nous paraissent, elles sont si familières à la mentalité primitive qu'elles lui semblent naturelles.

<sup>1</sup> Kn. RASMUSSEN, *Neue Menschen*, pp. 149-150.

L'indigène observe les prescriptions traditionnelles comme il obéit aux règles, souvent très compliquées, de la langue qu'il parle : sans difficulté, comme sans réflexion. Il n'imagine pas qu'elles puissent être autres qu'elles ne sont. Il ne se demandera donc jamais pourquoi telle infraction a pour effet de ruiner le groupe entier, tandis que telle autre n'a de conséquences funestes que pour son auteur, ou pour une partie du groupe. Si on l'interroge sur ce point, il dira que ses ancêtres l'ont toujours cru ainsi, et il s'étonnera, non du fait, mais de la question.

On peut distinguer cependant deux formes principales que ce rapport présente dans une société donnée. Tantôt une conséquence déterminée est attachée à une infraction déterminée, et l'on infère immédiatement de l'une à l'autre - que la conséquence s'étende à une ou plusieurs personnes, ou même au groupe entier, peu importe. M. Hopley a cité un très grand nombre de rapports de ce genre dans ses *Nouvelles recherches sur les coutumes des Akamba et des Akikuyu*. En voici un exemple caractéristique observé par M. Junod. « Chez les Ba-Thonga, si une femme est enceinte des œuvres d'un autre homme que son mari, l'accouchement sera laborieux. Il semblerait qu'il n'y eût pas de relation entre ces deux faits ; mais, pour les Thonga, un accouchement prolongé et difficile prouve que l'enfant n'est pas légitime. Cette conviction est si forte que, lorsqu'une femme sait que l'enfant qui va naître est le fils, non pas de son mari, mais d'un amant, elle le confesse en secret à la sage-femme principale, parce qu'il est « interdit » de mettre au monde un « enfant de l'adultère » en taisant le fait : ce silence, causerait à la mère des souffrances inouïes <sup>1</sup>. » C'est pourquoi, quand la délivrance se fait longtemps attendre, la sage-femme commence à avoir des doutes sur la légitimité de l'enfant. De même, chez les Waschambaa, autres Bantous, « quand les douleurs de l'accouchement se prolongent, on voit là une preuve que la femme a eu des relations avec plusieurs hommes <sup>2</sup>. » C'est là une croyance assez répandue. Ou bien encore, dans l'Ouganda, « les femmes, pendant leur grossesse, ne doivent pas manger de sel. Si elles le font, on croit que cela causera la mort de l'enfant. Quand donc un enfant est né, et qu'il tombe malade, le mari cherche querelle à sa femme, en disant : « Cet enfant meurt d'une maladie qui vient de, ce que vous avez mangé du sel » <sup>3</sup>.

Les préliations de ce genre sont extrêmement nombreuses, et variées selon les sociétés où on les observe. Parfois elles sont si fortes, que les auteurs de l'infraction désespèrent d'échapper aux conséquences qui ne se sont pas encore produites, et vont au-devant d'elles. En voici un cas remarquable recueilli dans l'île de Nias. C'est un indigène converti au christianisme qui parle. « J'étais l'aîné des fils de mes parents, et j'avais une petite sœur. Un jour le prêtre (le medicine-man) vint chez nous. Il regarda mon père, puis jeta un regard furtif sur ma sœur, et dit : « Sais-tu bien qu'il faut que ta fille meure ? - Pourquoi ? demanda mon père. - Le prêtre répondit : « Avant sa naissance, tu as abattu des porcs, tu as tué un serpent, tu as porté des fardeaux ; c'est pourquoi maintenant ton enfant doit mourir, Pourquoi te donnes-tu la peine de le nourrir ? tout ce que tu feras ne servira à rien, il faut qu'il meure. » Désolé, mon père alla trouver ma mère, et lui raconta ce que le prêtre avait dit. Tous deux étaient complètement abattus ; mais que devaient-ils faire ? À la fin, mon père dit à sa femme : « Tuons cet

<sup>1</sup> H. A. JUNOD, *The life a South African tribe*, I, p. 39.

<sup>2</sup> A. KARASEK-EICHHORN, Beiträge zur Kenntniss der Waschambaa, *Bäessler-Archiv.*, III, p. 188.

<sup>3</sup> Fr. M. A. CONDON. Contribution to the ethnography of the Basoga-Batamba (Uganda Protectorate), *Anthropos*, V, p. 946.

enfant, il n'a plus besoin de manger notre riz ». Et comme j'étais un gars solide, il me fallut chercher un sac, y fourrer ma petite sœur, et l'emporter dans le bois ...<sup>1</sup>. » L'idée ne vient pas aux parents que l'enfant puisse être sauvée. La violation par le père de certains tabous relatifs à la grossesse rend nécessaire la mort de l'enfant. Le langage du « prêtre » nous paraît impitoyable. Mais peut-être, si l'infraction n'était pas expiée par la mort de l'enfant, le groupe social tout entier aurait-il à en subir les conséquences ?

D'autres fois, la préliasion s'est établie simplement entre l'infraction et un malheur qui la suivra à coup sûr, mais sans être déterminé d'avance. Elle implique uniquement cette certitude, que la coutume, ou le tabou, n'aura pas été violé, sans que « quelque chose » arrive. Elle est un sentiment très vif du châtement qu'exigeront les puissances invisibles, offensées par l'infraction : la mentalité primitive ne croit pas moins fermement à cette conséquence inévitable que nous à la constance des lois naturelles. En quoi consistera la sanction ? L'événement seul le fera connaître, à moins pourtant que, aussitôt l'infraction connue, on ne procède à des purifications et à des cérémonies expiatoires, qui donnent satisfaction aux puissances irritées, ou, d'une façon générale, qui aient la vertu de prévenir le malheur.

Le plus souvent, quand la préliasion est ainsi indéterminée, c'est l'apparition de la conséquence qui fait remonter à la cause. « Quelque chose » est arrivé : un mauvais temps persistant, une sécheresse prolongée, une mort subite, une maladie grave ; la chasse ou la pêche demeure infructueuse, etc. C'est donc qu'une infraction a été commise. Mais contre quelle prescription ou quelle coutume ? Même est-il certain que le malheur provienne d'une violation de coutume ou de tabou ? Une mort subite, l'insuccès à la chasse, etc., peuvent être dus aussi à d'autres causes : aux maléfices d'un sorcier, au mécontentement d'un ancêtre puissant, par exemple. Comment découvrir celle qui a vraiment agi ? Pour s'en assurer, la mentalité primitive, ne connaît qu'une méthode, d'ailleurs infaillible : interroger les puissances invisibles dont il lui faut, plus que jamais dans des circonstances difficiles, connaître les dispositions et se les rendre favorables.

Si donc l'accident n'est pas en lui-même une révélation suffisamment précise, c'est-à-dire si l'on ne sait pas d'avance, quand tel accident se produit, que telle infraction a dû être commise, on aura recours, selon le cas, aux songes, aux ordalies, à la conjuration des esprits, bref, à une forme de divination, et on se réglera sur ce que l'on aura appris ainsi. « Quelqu'un est-il frappé par un malheur, tombe-t-il malade, ne rencontre-t-il plus d'animaux à fourrure ? la pensée lui vient aussitôt qu'il a commis quelque péché. Il va trouver la devineresse (shaman), et il lui fait continuer ses opérations jusqu'à ce qu'elle lui révèle la cause : alors il fait ce qu'il faut pour expier<sup>2</sup>. » (Il taille une petite figure d'homme en bois, et il va la suspendre à un arbre dans la forêt.) - « L'Indien croit que la malchance ou l'infortune, par exemple un accident, une maladie, une mort, lui sont infligées pour le punir par les puissances malignes, parce qu'il a violé les prescriptions des « médecines ». Il est impossible, pour les races chrétiennes, de comprendre ou d'apprécier la force de l'influence que la croyance aux « médecines » exerce depuis des siècles sur le caractère de l'Indien et sur sa vie sociale. « Puissance surnaturelle » est probablement ce qui répond le mieux à « médecine » dans l'usage courant des Indiens<sup>3</sup>. »

<sup>1</sup> *Berichte der rheinischen Missionsgesellschaft*, 1909, p. 61.

<sup>2</sup> G. W. STELLER, *Beschreibung von dem Lande Kamtschatka*, p. 276.

<sup>3</sup> W. MAC-CLINTOCK, *The north indian trail*, p. 181 (Blackfeet).

Cette croyance se retrouve dans un grand nombre de sociétés. Pour ne citer qu'un autre cas, chez les Fân du Congo français, « chaque fois que notre noir éprouve un accident, un malheur, une calamité, même un simple insuccès, il l'attribuera à son totem offensé par quelque *nsem* ou souillure rituelle, par la violation d'un *eki*, etc. D'où la nécessité de l'apaiser. Plus le malheur sera grand, plus la cause ou la faute aura dû être forte, et plus aussi elle devra, même involontaire, être expiée par un sacrifice plus grand »<sup>1</sup>.

L'homme atteint d'un malheur, ou qui a subi un échec se demandera donc, presque toujours, s'il ne se croit pas frappé par un ennemi : « Qu'est-ce que j'ai fait ? De quoi suis-je coupable ? Quelle prescription ai-je enfreinte ? » Sa conscience, ou un examen attentif, lui fera connaître qu'il a manqué à telle ou telle obligation, et il réparera sa faute. Il arrive même qu'un homme, sachant qu'il a commis une infraction, et témoin d'un malheur qui s'étend à tout son groupe social, s'en attribue la responsabilité, et se résout à avouer, afin que l'expiation apaise les puissances irritées. Le missionnaire Wangemann rapporte un scrupule de ce genre chez un individu (Koranna) converti au christianisme. « La sécheresse et la famine s'étant établies, Richard Miles éprouva de tels reproches de sa conscience, qu'il regarda cette sécheresse comme un châtement pour le péché qu'il avait commis. Une nuit, il se leva de son lit avec sa femme, se mit à genoux et supplia le Seigneur de ne pas châtier la mission tout entière à cause de son péché. Cette même nuit, la pluie survint. Le matin suivant, Richard Miles se rendit chez le missionnaire pour s'accuser de l'adultère dont il était coupable<sup>2</sup>. » Un besoin d'expiation tout semblable apparaîtra dans la conscience d'un païen, quand le malheur lui suggérera que les siens subissent le châtement infligé par les puissances invisibles parce que lui-même a violé un tabou. « Un canot, avec une demi-douzaine d'hommes à bord, alla de Aitutaki à Manuae (Hervey's Island) à une distance de cinquante-cinq milles, pour y chercher des plumes de perroquet rouge. Leur objet atteint... ils reprirent la mer pour rentrer chez eux, mais furent écartés de leur route par de violents vents contraires. Au bout de quelques jours, les vivres et l'eau commencèrent à manquer, et la menace d'une mort misérable pesa sur eux. Routu, qui commandait le canot, dit à ses compagnons : « Je vois pourquoi nous sommes ainsi chassés sur l'Océan par des vents défavorables. Nous avons péché en emportant les plumes des perroquets rouges qui sont sacrés. Les dieux sont en colère, et exigent un coûteux sacrifice. Jetez-moi à la mer, et vous arriverez au port sains et saufs. Ainsi fut fait<sup>3</sup>. »

Que l'infraction ait été involontaire, que son auteur n'ait même pas su qu'il la commettait : qu'importe ? L'offense n'en a pas moins eu lieu, et les conséquences n'en apparaissent pas moins nécessairement. Ce sont ces conséquences mêmes qui donnent l'éveil. La divination alors fait connaître à la fois la faute, et le moyen de l'effacer, s'il se peut.

Au Dahomey, « le bain du féticheur, suivi de sa visite au marché, constitue une véritable cérémonie de purification pour lui et pour le peuple, purification uniquement religieuse, car elle n'intéresse que les fautes commises volontairement ou involontairement contre les fétiches et leur culte. Il est même à remarquer que les indigènes ne nous ont jamais cité que des exemples de fautes involontaires. On peut, sans le

<sup>1</sup> R. P. H. TRILLES, *Le totémisme des Fân*, p. 507.

<sup>2</sup> Dr WANGEMANN, *Die Berliner Mission im Koranna Lande*, p. 156.

<sup>3</sup> W. W. GILL, *Savage life in Polynesia*, p. 172.

savoir, avoir mangé un aliment défendu dans sa famille, ou avoir acheté au marché des boules de farine cuites dans des ustensiles ou enveloppées dans des feuilles dont on ne doit pas se servir. Il peut arriver aussi à un prince d'avoir pris son bain habituel, alors qu'il n'aurait pas dû le faire, un de ses frères décédés n'ayant pas reçu la sépulture. En tout cela, on n'est coupable que par ignorance ; mais l'ignorance n'est-elle pas due à quelque génie malin qui y plonge les Dahoméens pour exciter contre eux la fureur de leurs propres fétiches ? »<sup>1</sup>. Les observations de ce genre sont innombrables dans les deux hémisphères. Pour n'en plus citer qu'une seule, « quand une personne tombe malade (en Nouvelle-Zélande), et qu'elle ne peut pas se rappeler avoir violé elle-même aucune prescription de tabou, elle essaie de découvrir qui l'a attirée dans cette mauvaise affaire : car il arrive assez souvent que l'on fasse manquer une personne à une prescription de tabou, sans qu'elle le sache, dans l'intention expresse de faire tomber sur elle la colère de son Atua. C'est là l'objet d'un art secret appelé *makutu*. Et il est arrivé souvent qu'un innocent a été sacrifié à la fureur de la famille d'un malade, persuadée qu'il avait causé la maladie par ce moyen illicite »<sup>2</sup>.

À nos yeux, s'il apparaîût qu'un homme a enfreint une règle sans le savoir, et surtout sans avoir pu le savoir, cette ignorance inévitable équivaut presque toujours à une excuse. La règle n'a pas été réellement violée, puisqu'il ne dépendait pas de l'homme qu'il la respectât ou non. Bien différente est l'attitude de la mentalité primitive en présence du même fait. D'abord, l'infraction à la règle engendre ses conséquences indépendamment des intentions de l'agent, et d'une façon pour ainsi dire automatique. La pluie ne peut plus tomber, une tempête se déchaîne, le gibier disparaît, non pas parce qu'une femme enceinte a voulu se débarrasser de son fardeau, mais parce que la fausse couche ayant eu lieu, la femme n'a pas observé les tabous nécessaires. Peu importe que son acte ait été intentionnel ou non. Si la fausse couche a été accidentelle, les choses se passent exactement de la même manière. Mais il y a plus. L'absence d'intention, chez celui qui se rend coupable d'une infraction, constitue plutôt une circonstance aggravante qu'une excuse. En effet, rien n'arrive par hasard. Comment se fait-il donc que cet homme ait été ainsi amené à commettre sa faute sans le vouloir et sans le savoir ? Il faut qu'il soit déjà victime d'une puissance occulte, ou l'objet d'une colère qu'il faudrait apaiser, à moins - hypothèse encore plus grave - qu'il ne recèle en lui-même, à son insu, quelque principe malfaisant. Au lieu donc de se sentir rassuré, du fait qu'il ne pouvait connaître sa faute au moment où il la commettait, et qu'elle était par conséquent inévitable, son inquiétude s'en trouve redoublée. Il est indispensable maintenant de rechercher (en général par la divination) d'où vient qu'il a été mis dans une situation si périlleuse.

Même quand il s'agit simplement de ce que nous appelons un « crime passionnel », qui n'est ni strictement involontaire, ni ignoré de celui qui le commet, la mentalité primitive l'interprète d'une façon qui nous déconcerte. Les motifs du crime sautent aux yeux : l'homme a cédé à la faim, à la colère, à la jalousie, à l'amour, etc. Les primitifs le voient : ce sont, assez souvent, d'excellents observateurs de la nature humaine, comme le prouvent leurs contes et leurs proverbes. Quand il s'agit de gens qu'ils connaissent bien, les motifs déterminants des actions ne leur échappent guère. Mais ces motifs sont des causes secondes, et, à leurs yeux, ces causes ne sont jamais la vraie explication de rien. L'arbre qui tombe sur le passant l'écrase et le tue ; mais sa chute n'est pas, selon eux, la cause véritable de sa mort. L'arbre l'a écrasé parce qu'un sorcier l'avait « condamné » (*doomed*) : il n'a été que l'instrument, et pour ainsi dire,

<sup>1</sup> A. LE HÉRISSE, *L'ancien royaume de Dahomey*, pp. 125-126.

<sup>2</sup> Ed. SHORTLAND, *Traditions and superstitions of the New-Zealanders*, p. 116 (1856).

l'exécuteur du maléfice. De même, l'homme qui assassine un rival obéit à sa passion, mais là n'est pas la vraie cause de son acte. Celle-ci doit être cherchée ailleurs : d'où vient qu'il a été enflammé par cette passion et qu'il y a cédé ? Un autre, dans une rixe, tue un de ses voisins. Il a frappé dans un mouvement de colère. Mais qui a fait naître la querelle où le meurtrier a été engagé ? Comment se fait-il que sa lance s'est trouvée, juste à ce moment, sous sa main ?

La vraie cause appartient donc toujours au monde invisible. Si elle s'exerce du dehors, l'homme est à la fois coupable et victime (les deux notions ne se distinguent pas pour la mentalité primitive comme pour nous). Si elle consiste en un principe qui habite en lui, il est un porte-malheur, un sorcier, et l'accusation fatale ne tardera pas à se formuler.

## Chapitre IX

### III

- La « mauvaise mort », révélation de la colère des puissances invisibles. - Exemple des gens frappés par la foudre

[Retour à la table des matières](#)

Les mêmes représentations collectives et les mêmes préliations permettent d'expliquer des faits qui semblent d'abord plus mystérieux que les précédents. Dans nombre de sociétés, ceux qui ont cessé de vivre d'une certaine façon - par mort violente, en général - sont l'objet d'un traitement particulier. On ne leur rend pas les mêmes honneurs qu'aux autres. On se débarrasse du cadavre en hâte, et le nouveau mort semble exclu du groupe social, auquel il devrait encore appartenir sous la forme que comporte sa nouvelle condition. On agit envers lui comme envers ceux qui sont pour le groupe une souillure et un danger; on le rejette, comme on fait pour les enfants anormaux, pour ceux qui portent en eux-mêmes, à leur insu, un principe malfaisant, pour les sorciers. C'est qu'en effet il a fini par une « mauvaise mort », c'est-à-dire, non pas une mort non naturelle - aucune ou presque aucune n'est naturelle, au sens que nous donnons à ce mot - mais une mort révélatrice du courroux des puissances invisibles. Il a été frappé par elles : sous peine de partager son sort, il faut s'écarter de lui, et rompre toute participation entre lui et le groupe social.

À Bornéo, par exemple, «d'un culte des ancêtres, qui ne repose que sur la crainte, on ne voit pas trace dans ces tribus. Mais les indigènes ont peur des cimetières et des cadavres de ceux dont la mort subite les a épouvantés : de ceux qui ont péri par suicide, accident, mort violente, des femmes mortes en couche. Ils expliquent ces morts comme un châtement infligé par les esprits pour une faute commise par celui qui a péri. Aucun culte ne se fonde là-dessus ; ces cadavres sont seulement enterrés d'une façon particulière »<sup>1</sup>. « Ceux qui violent les règles (*adat*) divines ou humaines, tombent dans l'infortune ou la maladie ; si les esprits sont très irrités, ils font en sorte que les coupables soient tués dans un combat, ou par accident, ou se suicident ; s'il s'agit de femmes, qu'elles meurent en accouchant. Tous ceux qui périssent ainsi sont «

<sup>1</sup> A. W. NIFUWENHUIS, *Quer durch Borneo*, II, pp. 469-470.

morts d'une mauvaise mort ». On ne leur accorde pas une sépulture honorable <sup>1</sup>. » - Les circonstances de leur mort révèlent ce que le Dr Nieuwenhuis appelle leur culpabilité et, en tout cas, la colère des puissances invisibles contre eux. Celle-ci les poursuit par delà le tombeau. « Tous ceux qui meurent autrement que de maladie, perdent le privilège d'une sépulture honorable, et, en outre, d'après la croyance des survivants, ils ne jouissent pas de la vie future dans l'*Apu Kesio*. Les âmes des personnes assassinées, mortes par accident, ou suicide, tombées sur le champ de bataille, des femmes mortes en couches, des enfants mort-nés, arrivent par deux routes différentes à deux autres endroits, où elles doivent vivre désormais avec d'autres malheureux qui ont eu le même sort. Les cadavres de ces pauvres gens inspirent aux Kayans une horreur particulière : c'est pourquoi on les roule simplement dans une natte et on les enfouit <sup>2</sup>. »

Ces sentiments à l'égard de la « mauvaise mort » ne se rencontrent pas seulement à Bornéo. Ils sont fréquents dans les sociétés inférieures. À Buin (Bougainville), « quand un homme meurt en tombant d'un arbre, on pense qu'il a été tué par Oromui (c'est l'esprit le plus redouté). Dans la presqu'île de la Gazelle, il est interdit d'enterrer un homme qui est mort ainsi, et on laisse le corps à l'endroit où la chute a eu lieu. À Buin, on le porte sur le bûcher dans l'attitude même où on l'a trouvé » <sup>3</sup>.

Comme chez les Kayans de Bornéo, « ceux qui sont morts de mort violente, à Bougainville, sont mis à part même dans l'autre monde. Ce genre de mort (mort sur le champ de bataille ou par accident) passe pour ignominieux au suprême degré » <sup>4</sup>.

En Australie, dit Dawson, « il y a des morts qui ne sont pas vengées : les morts d'adultes causées par une épidémie... les morts naturelles de jeunes garçons avant qu'ils aient de la barbe, ou de jeunes filles avant la puberté, ou de ceux qui perdent la vie à la suite d'un accident : en se noyant, en tombant d'un arbre, par la morsure d'un serpent, etc. » <sup>5</sup>. En d'autres termes, la mauvaise mort les prive des honneurs funèbres. En Nouvelle-Guinée allemande, « les âmes de ceux qui ont péri de mort violente, par assassinat ou par accident, demeurent dans le voisinage du lieu de leur malheur, sur de grands arbres, et inquiètent de là les survivants. Voyez, ajoute le missionnaire, quelle confusion il y a dans les idées morales des indigènes : ce n'est pas le meurtrier d'un homme qui a contracté une souillure, c'est l'âme de sa victime. Je ne parle que des gens de Bongu. Selon eux, la victime, c'est-à-dire son âme, n'est pas admise dans le village des morts. Ces âmes-là sont exclues du repos, vivent sur certains arbres, et se nourrissent des fruits les plus mauvais, de ceux dont les porcs mêmes ne veulent pas » <sup>6</sup>.

Les Bassoutos, en Afrique du Sud, considèrent que ceux qui meurent de faim ou sont frappés par la foudre ont succombé à la « mauvaise mort », et ils les traitent en conséquence. « On ne donne pas la sépulture aux victimes de la famine <sup>7</sup>. » Et M.

<sup>1</sup> *Ibid.*, I, p. 102.

<sup>2</sup> *Ibid.*, I, p. 91.

<sup>3</sup> R. THURNWALD, Im Bismarck Archipel und auf den Salomon Inseln ; *Zeitschrift für Ethnologie*, XLII, p. 134.

<sup>4</sup> E. FRIZZI, Ein Beitrag zur Ethnologie von Bougainville und Buka, *Bäessler-Archiv*, Beiheft, VI, pp. 11-12.

<sup>5</sup> J. DAWSON, *Australian Aborigines* p. 70.

<sup>6</sup> *Berichte rheinischen Missionsgesellschaft*, 1907, p. 135 ; 1899, pp. 239-240.

<sup>7</sup> E. CASALIS, *Les Bassoutos*, p. 213.

Casalis dit encore ailleurs : « Il m'est pénible de devoir publier le fait affligeant que les Bassoutos n'enterrent jamais les personnes mortes de faim. C'est une conséquence de leur système religieux. Toute inhumation devant être faite avec des sacrifices aux *barimo* (ancêtres), l'inhumation ne leur paraît pas possible lorsque l'individu décédé n'a laissé aucun bétail, ou n'a aucun ami qui veuille en fournir pour la cérémonie.

Aussi, dans des temps de famine et de dénuement complet, voit-on souvent des enfants traîner le cadavre de leur père dans un ravin et l'abandonner là <sup>1</sup>. » Au motif indiqué par Casalis, il s'en ajoute certainement d'autres. Si, non contents de priver ces morts des cérémonies et des sacrifices habituels, les Bassoutos refusent même de les enterrer, c'est que l'horreur inspirée par la « mauvaise mort » est trop grande. On n'ose pas toucher les cadavres, et d'autre part, si on les confiait à la terre, on irriterait les membres du groupe social dont l'influence se fait sentir sur elle, et qui la rendent féconde ou stérile (les ancêtres) : il vaut mieux rompre toute relation avec eux, et c'est pourquoi on les abandonne dans le ravin.

Même traitement pour les victimes de la foudre. Ne pas les exclure du groupe social, aussi vite que possible, ce serait s'exposer à être frappé aussi. Un homme a été tué par la foudre. « Où est-il ? - Il est là-bas à l'endroit où il est tombé. Un homme comme cela, on ne le rapporte pas au village. » Je descends vers la grande route. Dans un creux, des hommes sont groupés. Deux d'entre eux creusent une fosse... On me montre une vieille couverture, trempée de pluie et souillée de boue ; on en soulève un coin ; c'est Tsai encore tout chaud, et qu'on va enterrer dans un instant, sans que sa grand'mère l'ait revu, sans que son père et sa mère, qui demeurent à deux heures de cheval d'ici, aient été prévenus, et aient pu le voir une dernière fois. « Pourquoi l'enterrez-vous si vite, avant même qu'il soit refroidi, et sans appeler ses parents ? - Un homme comme cela, on ne le ramène pas au village. - Pourquoi ? - Parce que la foudre reviendrait, et tuerait d'autres personnes du village <sup>2</sup>. »

Cette frayeur va si loin que les Bassoutos ne se hasardent même pas à secourir les gens frappés par la foudre. « Ces pauvres gens croient que s'approcher de l'endroit où la foudre est tombée, sans avoir fait préalablement les purifications d'usage parmi eux, c'est s'exposer à attirer sur leurs demeures un malheur semblable <sup>3</sup>. » En 1912, la foudre met le feu à une maison où six enfants et deux jeunes gens étaient enfermés. « Ils ne parvinrent pas à ouvrir la porte. Ils appelèrent au secours ; leurs cris de douleur furent entendus de très loin et pendant un long temps. Mais personne ne bougea pour aller les secourir ! Ces pauvres enfants savaient que leurs parents étaient là, à quelques pas... Le toit de la maison s'effondra soudain. Encore quelques cris des malheureux et ce fut tout. Personne n'osait s'approcher des maisons incendiées... Les gens, même les parents des victimes, n'osèrent pas venir au cimetière <sup>4</sup>. » - Chez les Béchuanas, un arbre frappé de la foudre succombe, lui aussi, à la « mauvaise mort » : on le détruit. « Quand la foudre fracasse un arbre dans le voisinage d'une ville ou dans les jardins, le chef y conduit ses gens qui se mettent à l'extirper par le fer et par le feu. Ce n'est pas un petit travail de faire disparaître le tronc et les branches d'un antique mimosa qui a pris racine vers le temps du déluge, et presque aussi dur que le marbre ; mais on y met tant de zèle et de persévérance qu'à la fin il n'en reste plus

<sup>1</sup> *Missions évangéliques*, XVI, pp. 5-6 (note).

<sup>2</sup> *Ibid.*, LXXIV, 2, pp. 172-173 (DIÉTERLEN). Cf. colonel MACLEAN, *A Compendium of Kafir laws and customs*, p. 85.

<sup>3</sup> *Ibid.*, XXVIII, p. 304 (MAITIN).

<sup>4</sup> *Ibid.*, LXXXVII, 1, pp. 105-106 (P. RAMSEYER).

vestige <sup>1</sup>. » Pour que les noirs s'imposent une si rude corvée, il faut que les raisons en soient bien impérieuses.

En Afrique occidentale, nous trouvons des pratiques analogues, inspirées par les mêmes croyances. Au Dahomey, « la mort du piroguier qui se noie en passant la barre est considérée comme un châtement infligé par Hou (fétiche de la volute de la barre). Aussi le corps de la victime est-il enterré dans le sable du rivage, d'aucuns disent, jeté à la mer » <sup>2</sup>. - Chez les Mossi, « les suicidés sont enterrés comme les chiens chez nous - car ici tous les chiens sont mangés - les lépreux, de nuit, et sans réjouissances. La mort par accident, qu'elle soit occasionnée par une chute, par une piqûre de serpent, ou par toute autre cause, est attribuée à un mauvais génie, qu'il ne faut pas irriter en rendant des honneurs funèbres à sa victime ; sinon, il reviendra tuer un autre membre de la famille. C'est pourquoi ceux qui meurent d'accident sont enterrés sans cérémonies, sans la présence des fossoyeurs ; on ne leur rase pas la tête, car Dieu les a appelés avec leurs cheveux, disent les Mossi. On creuse la fosse et on les enterre, et tout est dit » <sup>3</sup>. - Chez les Waniaturu, « si un homme a été tué par la foudre, on dit que c'est son châtement, parce qu'il était sorcier » <sup>4</sup>.

Enfin, chez les Fân du Congo français, le R. P. Trilles a relevé avec grand soin les représentations collectives et les usages relatifs à la « mauvaise mort ». « Nul n'admet que l'homme frappé de la foudre le soit par accident. Dans aucun cas, et là moins qu'ailleurs, l'accident n'est considéré comme tel... La violation d'un *eki* est presque toujours la cause du malheur, au dire des indigènes. Avant donc que le corps de l'homme frappé puisse être enseveli ou servir de fétiche, il faut tout d'abord que le féticheur recherche les causes de cette mort et déclare quel *eki* a été violé, pourquoi cet homme a été frappé. Cette première constatation faite, deux sanctions s'imposent, une pour l'individu, et une autre pour la tribu, le clan, et particulièrement la famille du mort... La famille paiera, tout entière et également solidaire, représentée par son chef ; la tribu paiera également, tout entière et également solidaire, représentée par le chef de la tribu.

« Une deuxième sanction s'impose contre le mort. Puisqu'il a violé un *eki*, il doit être puni ; déjà l'esprit a appliqué la sanction la plus forte qui puisse être infligée à un vivant : le crime ne pouvait être expié que par la mort. La tribu, à son tour, solidairement responsable, infligera la plus forte punition qu'elle puisse infliger au mort, la privation des sacrifices funéraires, d'abord, la privation des honneurs posthumes ensuite. Aucune danse, aucun chant n'auront lieu pour cet homme, sauf les lamentations funèbres des femmes dans l'intérieur de la case. Son cadavre sera porté dans la forêt, sans aucune cérémonie funéraire spéciale le concernant, puis on l'ensevelira sous une fourmière, afin que les fourmis détachent les chairs au plus vite... Son crâne ne sera pas non plus conservé avec ceux de ses ascendants, et son souvenir, par conséquent, périra peu à peu. Tous ceux qui meurent par accident, et dont on ne peut retrouver les crânes, subissent ordinairement le même sort <sup>5</sup>. » Bref, la « mauvaise mort », en frappant un homme, oblige du même coup son groupe social à l'excommunier. Pour ne pas attirer sur soi la colère des puissances invisibles dont il est l'objet, on a hâte de l'éloigner. De là, la suppression des cérémonies funéraires qui règlent d'habitude les

<sup>1</sup> Ibid., XIX, p. 406 (LEMUE).

<sup>2</sup> A. LE HÉRISSE, *L'ancien royaume du Dahomey*, p. 109.

<sup>3</sup> P. Eugène MANGIN, P. B., *Les Mossi*, *Anthropos*, IX, p. 732.

<sup>4</sup> Eberhard von SICK, *Die Waniaturu*, *Bäessler-Archiv*, V, Heft 1-2, p. 55.

<sup>5</sup> R. P. H. TRILLES, *Le totémisme des Fân*, pp. 338-340.

rapports du nouveau mort avec son groupe, et sans doute aussi la coutume des Fân qui l'ensevelissent sous une fourmilière. Plus vite les chairs seront détachées des os, plus vite aussi le défunt entrera dans sa condition définitive <sup>1</sup>.

## Chapitre IX

# IV

- Les malheureux en danger de mort, abandonnés, et, s'ils se sauvent, excommuniés. - Raisons mystiques de cet abandon

[Retour à la table des matières](#)

S'il en est ainsi, quels sentiments éprouvera-t-on à l'égard de ceux qui ont été tout près de la « mauvaise mort », qui y ont presque succombé, mais qui, par un coup de chance ou un suprême effort, semblent y échapper et sauver leur vie ? Viendra-t-on à leur secours, leur tendra-t-on la perche, fera-t-on l'impossible pour les arracher à la mort qui les tient déjà plus qu'à moitié ? Un sentiment irrésistible d'humaine sympathie, semble-t-il, devrait y porter. Un sentiment irrésistible de crainte et d'horreur pousse le primitif, presque toujours, à faire précisément le contraire.

Ainsi, au Kamtchatka, « jadis, si quelqu'un tombait à l'eau accidentellement, c'était, selon les indigènes, un grand péché (*Sünde*) s'il s'en tirait. Puisqu'il avait été destiné à se noyer, il aurait eu tort, dans leur pensée, en se soustrayant à cette mort. C'est pourquoi aucun indigène ne lui permettait plus d'entrer dans sa maison, personne ne lui parlait plus, ou ne lui donnait plus la moindre parcelle de nourriture, il ne pouvait plus trouver de femme : on le tenait pour réellement mort. Il lui fallait, ou chercher fortune au loin, ou, s'il restait dans le pays, mourir de faim. Si un homme tombait à l'eau en présence d'autres, ils ne lui permettaient plus d'en sortir : au contraire, ils employaient la force pour le faire noyer et pour assurer sa mort <sup>2</sup>.

Peut-on imaginer une conduite plus inhumaine et plus atroce ? Pourtant, une minute avant que le malheureux ne fût en danger de mort, ses compagnons étaient prêts à tout partager avec lui, provisions, munitions, abri, etc., prêts à le défendre s'il en était besoin, à le venger si un membre d'un groupe ennemi lui faisait tort, à remplir en un mot, envers lui comme envers tout autre, les obligations multiples que l'étroite solidarité de ces sociétés impose. Il tombe à l'eau par accident et va se noyer : aussitôt il devient un objet de crainte et de répulsion. Non seulement on ne s'empresse pas de le secourir, mais, s'il à l'air de se sauver, on l'en empêche ; s'il reparait à la surface, on le renfonce dans l'eau. Parvient-il cependant à survivre, le groupe social ne veut pas admettre qu'il ait échappé à la mort. On ne le connaît plus. C'est un membre retranché. Les sentiments qu'il inspire, le traitement qu'on lui inflige rappellent les excommuniés du Moyen Âge.

<sup>1</sup> Cf. R. HERTZ, La représentation collective de la mort, *Année sociologique*, X, pp. 66-67.

<sup>2</sup> G. W. STELLER, *Beschreibung von dem Lande Kamtschatka*, p. 295.

C'est que les cas de ce genre sont rigoureusement comparables à la « mauvaise mort ». Ce qui épouvante la mentalité primitive dans celle-ci, ce n'est pas la mort elle-même, ni les circonstances matérielles qui l'accompagnent : c'est la révélation du courroux des puissances invisibles, et de la faute que ce courroux fait expier. Or, quand un homme risque de périr accidentellement, cette révélation est aussi nette et aussi décisive que s'il était déjà mort. Il a été « condamné » : peut importe que l'exécution ne soit pas achevée. L'aider à échapper, serait se rendre complice de sa faute, et attirer sur soi-même le même malheur. Le primitif ne l'osera pas. On se rappelle les malheureux enfants qui vont être brûlés dans une maison incendiée par la foudre : les parents, qui sont à deux pas, n'ont pas l'audace d'intervenir. - De la part du condamné, vouloir se dérober à la mort, c'est exaspérer la colère des puissances invisibles, qui va peut-être rejaillir sur les siens. Il faut donc qu'il meure. L'accident - qui n'était pas un accident, puisque rien n'est fortuit - équivaut à une sorte d'ordalie spontanée. De même que l'ordalie, dans nombre de sociétés africaines, décèle le principe malfaisant qui habite en telle personne, ici l'accident trahit la faute qui a fait condamner l'homme par les puissances invisibles. Dans les deux cas, cette révélation terrible détermine, instantanément, la même révulsion sentimentale. En une seconde, l'homme qui était un compagnon, un ami, un parent, est devenu un étranger, un ennemi, un objet d'horreur et de haine.

L'observation de Steller n'est pas isolée. D'autres ont signalé le même fait. Nansen, dit, par exemple : « Ils (les Esquimaux) se refusent à porter secours à quelqu'un qui est victime d'un accident en mer, s'il semble être déjà aux prises avec la mort, parce qu'ils craignent que peut-être il ne soit déjà mort quand ils le toucheront <sup>1</sup>. » Nansen explique leur inhumanité par la peur qu'ils ont, en général, d'entrer en contact avec des cadavres. Cette interprétation peut paraître vraisemblable, parce qu'elle est plus près de notre façon de penser et de sentir. Elle n'en est pas plus exacte, et je retiens simplement le fait, qui confirme celui de Steller. De même G. Holm écrit, au sujet des Groenlandais de la côte orientale. « Ils ont si peur du contact d'un cadavre, que si un accident arrive, il ne saurait être question de toucher ou de secourir la victime, dès le moment où ils jugent qu'il n'y a plus d'espoir. Suiarkak chavira un jour, au commencement d'avril, au moment où il allait débarquer sur le bord de la glace. Il parvint à se dégager de son kayak, mais il coula presque aussitôt. Son père et plusieurs autres qui se trouvaient sur le bord de la glace quand l'accident eut lieu, et qui avaient couru à leur kayak pour lui prêter assistance, n'essayèrent même pas de le secourir quand il coula, bien qu'on pût facilement le voir, et qu'il eût été aisé de lui tendre un aviron <sup>2</sup>. » Les détails mêmes de cette observation prouvent bien que ce qui paralyse le père de la victime, et les autres spectateurs de cette noyade, ce n'est pas la peur de toucher un cadavre, mais la révélation mystique constituée par l'accident lui-même. Car il suffirait de tendre un aviron à l'homme qui est dans l'eau. Il serait sauvé, et il n'y aurait donc pas de cadavre. Mais comment s'opposer à la peine infligée par les puissances invisibles ? « Quand un homme qui voyageait en traîneau tombait dans une crevasse, dit encore Holm, dans le même passage, et que nous l'aidions à se tirer de l'eau, nous étions reçus par les siens comme si nous avions fait quelque chose d'héroïque. » Héroïsme possible, après tout, pour des blancs, qui ne dépendent pas des mêmes puissances invisibles que les Esquimaux. Pour ceux-ci, l'arrêt est sans appel. Même pour sauver son fils, un père n'oserait jamais braver la condamnation

<sup>1</sup> Fr. NANSEN, *Eskimo life*, p. 137. Cf. *ibid.*, p. 245.

<sup>2</sup> G. HOLM, *An ethnological sketch of the Angmagsalik Eskimo*, ed. by W. THALBITZER, *Meddelelser om Groenland*, XXXIX, p. 137.

que l'accident révèle, et compromettre ainsi la sécurité et peut-être l'existence de tout le groupe social.

Des faits tout semblables ont été rapportés par les premiers observateurs des sociétés de l'Afrique australe. Par exemple, chez les Cafres, à ce que raconte Van der Kemp, « un mourant est parfois abandonné de tous, et il arrive même qu'il reparaisse, et qu'il faille l'exposer une seconde fois. Comme cause d'une conduite si cruelle, ils allèguent une croyance superstitieuse, d'après laquelle une maladie ou un autre malheur multiplie ses victimes, si l'on ne se débarrasse pas de celui qui en est frappé. Pour le même motif, jamais ils ne secourent un homme qui se noie, ou qui se trouve dans un autre danger de mort ; mais, s'il pousse des cris de détresse, ils se sauvent de là le plus vite qu'ils peuvent, ou même ils lui jettent des pierres pour l'achever. Même les femmes en travail ne doivent pas crier, sous peine de voir fuir tout le monde, et de rester sans secours, abandonnées de tous »<sup>1</sup>. Ce dernier trait a été observé aussi dans une région tout autre, chez les Tlinkit de la Colombie britannique, bien que l'explorateur l'interprète en un sens un peu différent. « J'entendais souvent, du haut de la colline proche de notre domicile, des gémissements pitoyables dans plusieurs directions. J'en demandai la cause à des Tlinkit, et ils me répondirent qu'il y avait dans le bois plusieurs femmes sur le point d'accoucher... Ils ajoutèrent comme excuse que personne ne pouvait leur porter secours, parce qu'elles étaient « impures » en cet état. Ainsi abandonnées par les leurs, elles gisaient là en plein hiver, dans le froid, sous la pluie, sans que leurs cris lamentables touchent de pitié un seul cœur »<sup>2</sup>. » Enfin, aux îles Salomon, « si un requin sacré a tenté de saisir un homme qui, finalement, a réussi à échapper à sa gueule, les indigènes sont si effrayés, qu'ils le rejettent à la mer pour qu'il y soit dévoré »<sup>3</sup>. Pour expliquer leur terreur, il n'est pas besoin de supposer que le requin soit « sacré ». Il suffit que l'homme en danger de mort soit pour eux, comme pour les Esquimaux et les Cafres, irrévocablement condamné par les puissances invisibles.

## Chapitre IX

### V

- Les naufragés, aux îles Fidji *doivent* être tués et mangés. - Le *taua* et le *murū* des Néozélandais. - Déchéance mystique du prisonnier. - *Res est sacra miser*

[Retour à la table des matières](#)

Parmi les « accidents » ou « malheurs » qui, en frappant un homme, défendent en même temps qu'on lui porte secours, et ordonnent même qu'on l'achève, il faut mettre au premier rang, dans certaines sociétés comme celle des îles Fidji, par exemple, le naufrage en mer. La règle était que les « rescapés » fussent tués et mangés. « Ceux qui échappent au naufrage sont supposés être sauvés afin d'être mangés, et il est très rare qu'il leur soit permis de continuer à vivre. Récemment, à Wakaya, quatorze ou

<sup>1</sup> LICHTENSTEIN, *Reisen im südlichen Afrika*, I, p. 421 (note).

<sup>2</sup> HOLMBERG, Ueber die Völker des russischen Amerika, *Acta societatis scientiarum fennicæ*, IV, pp. 317-318.

<sup>3</sup> Cité par R. H. CODRINGTON, Religions beliefs and practices in Melanesia, *J.A.I.*, X, p. 302.

seize personnes, dont le canot s'était perdu en mer, furent rôties et mangées<sup>1</sup>. » - Un chef et ses gens pêchaient sur un récif près de la côte, quand un canot fit naufrage tout près d'eux. « Nous allons donc avoir quelque chose de bon à manger, dirent les pêcheurs, en s'approchant de l'épave. - Vous ne toucherez pas à un seul de ces hommes, dit le chef (qui était converti) ; je veux qu'ils vivent. - Oh non ! répondirent-ils. Il faut qu'ils meurent : ils ont fait naufrage<sup>2</sup>. » - « Un canot appartenant à Ovalau mit à la voile pour Gau et chavira en route. L'équipage s'accrocha au canot, et fut poussé par le courant vers l'île où ils voulaient aller. Ils y arrivèrent sains et saufs ; mais, pour leur malheur, ils avaient, selon l'expression indigène, « de l'eau salée sur la figure ». Ils touchèrent terre à un endroit où ils auraient été les bienvenus, si ce triste accident ne leur était arrivé pendant la traversée. Aussitôt qu'ils atteignirent la grève, ils furent assommés, rôtis et mangés<sup>3</sup>. »

Les missionnaires témoins d'une coutume si cruelle, et en apparence si inexplicable, n'ont pas manqué d'en rechercher les raisons et l'origine. « Le meurtre des naufragés, dit M. Waterhouse, est une institution reconnue, et ne provient pas simplement de la cruauté des indigènes. C'est plutôt un produit de l'éducation. Dès qu'on aperçoit dans l'eau des gens qui « nagent pour la vie », on prépare aussitôt le four où ils seront rôtis. D'après mes recherches, les victimes de cette coutume barbare sont habituellement des indigènes des îles Fidji : c'est à leurs malheurs seulement que ce cruel châtiment est attaché. On considère les Fidjiens qui ont fait naufrage comme abandonnés par les dieux : les massacrer est regardé comme agréable à ces divinités, et même comme nécessaire... Au contraire, des étrangers pourront être secourus. Il y a aux îles Fidji des descendants d'indigènes des îles Tonga qui y avaient fait naufrage<sup>4</sup>. » Le P. Joseph Chevron écrit de son côté : « Je tiens de personnes bien informées qu'à leurs yeux c'est plus qu'un droit, c'est un devoir de religion de manger les malheureux naufragés que la tempête jette sur la côte, fût-ce leur père ou leur mère ; lorsqu'ils le peuvent, ils n'attendent même pas que le navire ait échoué pour accomplir ce monstrueux devoir envers les Européens<sup>5</sup>. » Le Fidjien tombé à la mer n'ignorait pas le sort qui l'attendait s'il atteignait le bord à la nage. Le Rév. Lyth raconte l'histoire d'un naufragé qui, parvenu au rivage, avait trouvé moyen de se cacher. « Il finit par être découvert par un indigène. Il alla à lui résolument, et insista pour le suivre à la ville, bien que l'autre eût préféré de beaucoup qu'il restât sur la route jusqu'à ce que le chef eût été informé de son arrivée... Quand ils arrivèrent à la ville, les gens s'assemblèrent promptement autour de leur victime. Ils lui touchaient les yeux, en disant : « Oui, c'est de l'eau salée », c'est-à-dire : « Vous êtes tombé à la mer : il faut que nous vous tuions<sup>6</sup>. »

Le meurtre des naufragés était donc, comme les missionnaires l'ont bien vu, une obligation religieuse à laquelle personne n'aurait osé se soustraire. En vertu du même principe, les objets qui se trouvaient dans un canot perdu en mer ne pouvaient plus appartenir à leur possesseur naufragé, si par extraordinaire il survivait. « Un prêtre de Lomaloma mit à la voile en compagnie de quelques canots chrétiens, et fit naufrage. Tous ceux qui étaient à bord se sauvèrent sur le balancier du bateau, qui s'était détaché. Les chrétiens apprirent le sinistre, descendirent au rivage, et virent que le

<sup>1</sup> Th. WILLIAMS, *Fiji and the Fidjans*, I, p. 210 (1860).

<sup>2</sup> *Wesleyan missionary notices*, mars 1852 (Lettre de M. Waterhouse).

<sup>3</sup> J. WATERHOUSE, *The king and people of Fiji*, p. 201, (1853).

<sup>4</sup> *Ibid.*, pp. 334-335.

<sup>5</sup> *Annales de la Propagation de la Foi*, XIV, p. 192 (1842).

<sup>6</sup> *Wesleyan missionary notices*, VII, p. 150 (Lettre du Rév. LYTH).

canot du prêtre y avait été amené par le courant. Ils en ôtèrent les nattes et les autres objets qui s'y trouvaient, et ils les renvoyèrent à leur propriétaire. Mais celui-ci refusa quelque temps de les recevoir, alléguant que c'était trop contraire à la coutume de Fidji <sup>1</sup>. » Peut-être s'estimait-il heureux d'avoir eu affaire à des chrétiens, et de ne pas expier son naufrage par la mort. En tout cas, en reprenant les objets perdus avec le canot, il craignait d'aggraver sa faute, et d'attirer sur lui une nouvelle calamité.

Des usages analogues, comme on sait, se rencontrent chez beaucoup d'insulaires et de populations maritimes. « Une coutume très sauvage, dit Sir Spenser Saint-John, existe sur cette côte (de Bornéo). Les navires qui font naufrage et leurs équipages appartiennent au chef du district où le malheur les a atteints <sup>2</sup>. » Le caractère mystique de la coutume est surtout marqué en Nouvelle-Zélande. « Une épave quelconque, ou même un canot et les biens d'amis ou de parents, faisant naufrage au large d'un village, et dérivant jusque sur la grève, devenaient la propriété des gens de ce village, même dans le cas où l'équipage du canot parvenait tout entier jusqu'à terre, sain et sauf, même dans le cas où il se rendait justement à ce village, sur l'invitation formelle de ses habitants, peut-être pour y prendre part à des cérémonies de deuil ! Mais, ce qui est le plus extraordinaire de tout, les malheureux gens auraient été les premiers à ressentir comme un affront tout adoucissement à cette étrange loi, jusqu'à s'en venger les armes à la main <sup>3</sup> ! »

Colenso ne peut assez s'étonner de cette coutume, qui, dit-il, en reprenant une formule célèbre, n'est conforme ni à la raison ni à l'humanité. - Mais, à la lumière des faits qui précèdent, elle devient intelligible. L'accident a révélé que les naufragés sont victimes de la colère des puissances invisibles, qui leur font expier sans doute une faute. Le devoir n'est pas de les y soustraire : ce serait dangereux, à la fois pour les téméraires qui s'y risqueraient, et pour les naufragés eux-mêmes qui resteraient ainsi sous le menace d'un malheur, peut-être plus grave, suspendue sur leur tête, puisque celui dont ils étaient frappés aurait été interrompu et empêché. Donc, il faut qu'ils soient dépouillés de leurs biens. Toute intervention secourable leur est funeste, bien qu'elle parte d'une bonne intention, et ils la repousseront, s'il est nécessaire, par la force. La seule intervention acceptable est celle qui assure l'exécution de l'arrêt qui a été porté contre eux - comme lorsque les Esquimaux enfoncent dans l'eau le malheureux à demi noyé qui cherche à se sauver.

On se rappelle cet Indien de la Nouvelle-France, qui se voit dans un rêve tombé au pouvoir d'une tribu ennemie, et qui, le lendemain matin, supplie ses amis de l'attacher au poteau et de lui faire subir les tortures qu'on inflige aux prisonniers. Ses amis n'hésitent pas à lui rendre ce service, et il eut de telles brûlures qu'il lui fallut plus de six mois pour en guérir. Mais il s'était vu, en rêve, frappé d'un malheur, et comme le rêve est véridique, il se considérait comme condamné par les puissances invisibles : ses amis l'aident à subir cette condamnation. Eh bien ! faire naufrage, tout comme être pris par l'ennemi, est une révélation de la colère des puissances invisibles. Dès lors, le devoir et l'intérêt du naufragé veulent qu'il soit dépouillé de ses biens. C'est une obligation pour ses amis que d'y aider. Leur conduite, en dépit des apparences, est « conforme à la raison et à l'humanité ».

<sup>1</sup> J. CALVERT, *Missionary labours among the cannibals*, p. 300.

<sup>2</sup> Sir Spenser SAINT-JOHN, *Life in the forests of the Far East*, I, p. 295.

<sup>3</sup> W. COLENZO, On the maori races of New-Zealand, *Transactions of the New-Zealand Institute*, I, p. 25 (1868).

Aussi bien, cet usage ne s'impose-t-il pas seulement en cas de naufrage. Tout accident grave, et la mort en particulier, peut y donner lieu. Par exemple, chez les Maoris de la Nouvelle-Zélande, « à la mort d'un chef, un *taua* (une bande de pillleurs) arrivait, et dépouillait la famille de tout ce qu'elle possédait de vivres et d'autres biens mobiliers, déracinant les récoltes en terre, s'emparant des porcs domestiques et les tuant à coups de lance, les dévorant sur place ou les emportant. Si, par aventure, la famille n'était pas ainsi dépouillée, elle ne manquait pas de ressentir profondément ce manque d'égards, tant à cause de l'humiliation (c'est-à-dire du fait qu'on ne s'occupait pas d'elle) qu'à cause de la violation du tabou, que l'on négligeait ainsi d'observer. De même, en cas d'une violation quelconque du tabou, d'une erreur ou d'une faute, réelle ou supposée, on était sûr de voir arriver le *taua*, et sa visite était le plus souvent amicale : la bande s'était vite composée des parents les plus proches et des voisins du coupable. Car, puisqu'il fallait qu'il fût mis à l'amende et dépouillé, autant valait que ce fût par eux que par d'autres. De cette façon ses biens ne passeraient pas entièrement à des étrangers <sup>1</sup>. »

Cette observation est particulièrement précieuse. Elle ne confirme pas seulement la précédente : elle en fait apparaître le sens. Ne ressort-il pas des termes employés par Colenso que le *taua* est considéré comme également nécessaire, que la famille qui le subit ait été éprouvée par un malheur ou par une mort, ou qu'il y ait eu violation d'un tabou ? La raison de la coutume est identique dans les deux cas, parce que tous les deux impliquent les mêmes représentations collectives. Le malheur est la révélation d'une faute : il équivaut à une faute, il doit être expié comme elle.

Dans les premiers temps de la colonisation, l'usage du *taua* avait été appliqué aux blancs comme aux indigènes, et, naturellement, ils n'y avaient rien compris. « Ce sinistre (un incendie), écrivait Earle en 1827, nous fit connaître une autre de leurs coutumes barbares ; toutes les fois qu'un malheur arrive à une communauté ou à un individu, chacun, y compris les amis de sa propre tribu, tombe sur lui, et le dépouille de tout ce qui lui reste. Comme un malheureux poisson, aussitôt qu'un harpon l'a frappé, est entouré et dévoré par les autres, de même en Nouvelle-Zélande, quand un chef est tué, ses amis pillent les biens de sa veuve et de ses enfants qui, à leur tour, maltraitent et massacrent leurs propres esclaves ; de sorte qu'un seul malheur est l'origine de multiples cruautés. Pendant l'incendie, nos alliés indigènes se montrèrent les plus actifs et les plus adroits des voleurs ; et cependant, jusqu'à ce jour-là, nous n'avions jamais perdu un seul objet, bien que tout ce que nous possédions fût à leur portée <sup>2</sup>. »

Il est trop clair qu'il ne s'agit pas ici d'un vol, non plus que, lorsqu'on dépouille de tout des naufragés, il ne s'agit de pillage. Les Néo-Zélandais s'acquittent d'un devoir sacré envers leurs alliés, et, s'ils y manquaient, ils croiraient mériter leurs reproches, ou même pire. Le sinistre a révélé que les Européens sont dans la situation dangereuse de gens frappés par les puissances invisibles à cause d'une violation de tabou. Pour les en tirer, il faut que la condamnation soit exécutée jusqu'au bout, et leurs amis ne sauraient mettre trop de zèle à les dépouiller.

<sup>1</sup> W. COLENSO, *ibid.*, p. 41. Cf. une coutume semblable aux îles Fidji : « À Vanua Levu, la mort est le signal du pillage. Les parents les plus proches se précipitent à la maison mortuaire pour s'emparer de tout ce sur quoi ils peuvent mettre la main, qui appartienne à la famille du défunt. Aussi les objets précieux sont-ils enlevés et cachés en temps utile. » WILLIAMS, *Fiji and the Fijians*, I, p. 187.

<sup>2</sup> A. EARLE, *A narrative of a nine months residence in New-Zealand*, p. 96.

M. Elsdon Best a pu encore être témoin de faits analogues. « La vieille coutume du *muru*, dit-il, disparaît rapidement ; mais jadis on l'observait avec rigueur. On s'y prenait de diverses façons. Par exemple, si quelqu'un était victime d'un accident ou d'un malheur, il se formait une troupe de membres de sa tribu qui se mettait à le dépouiller, lui et les siens, de leurs biens mobiliers. Cela se pratiquait aussi quelquefois à la mort d'une personne : sa famille perdait alors ses vivres, etc. La troupe spoliatrice s'en emparait et les emportait, et elle procédait souvent d'une manière très brutale <sup>1</sup>. » - « Dans ce hameau forestier, nous eûmes l'avantage d'assister à la vieille coutume appelée *muru* ou *kai taonga* : elle consiste à prendre de force, ou à exiger, une indemnité pour un malheur ou une perte éprouvée par la ou les personnes de qui on l'exige. Une jeune fille de ce hameau avait été victime de voies de fait quelques jours auparavant : nos compagnons exigèrent une indemnité. Que des gens soient tenus de payer parce qu'ils ont eu le privilège d'être frappés d'un malheur, voilà un problème assez difficile à résoudre pour un Européen, bien qu'il semble être assez simple aux yeux d'un Maori <sup>2</sup>. » Il n'est pourtant pas insoluble. Le *muru* de M. Elsdon Best n'est évidemment autre que le *taua* décrit par Earle et par Colenso en termes beaucoup plus nets, parce que de leur temps la coutume était encore en pleine vigueur. Elle est si peu mystérieuse, que Colenso en a très bien vu le sens, et qu'il l'a rapprochée lui-même, avec juste raison, des sanctions attachées à la violation d'un tabou.

Tomber aux mains de l'ennemi, être fait prisonnier, est un malheur comparable, dans ses effets, à faire naufrage, à être frappé de la foudre, etc. Il révèle, comme les précédents, la colère des puissances invisibles, sans doute irritées par une faute de la victime. Il inspire donc, à son égard, les mêmes sentiments. Ainsi, en Nouvelle-Zélande, « un esclave, s'il était habile ou actif, ou industriel, et zélé au service de ses nouveaux maîtres, était sûr de s'élever et d'acquérir de l'influence. Mais, si haut qu'eût été son rang dans sa propre tribu, jamais il n'aurait pu y regagner la moindre autorité, en admettant qu'il lui fût possible d'y retourner... On le comprendra sans peine, si l'on réfléchit que, dans l'opinion de sa tribu, s'il est tombé en esclavage, c'est un effet de la colère des *atua* (esprits). En devenant esclave, il a perdu son *tapu* (sa dignité mystique). Prendre pitié de lui, le rétablir dans son rang, serait s'exposer au courroux des *atua*, ce que les Maoris craignent par-dessus tout » <sup>3</sup>. Earle avait dit déjà : « Si un esclave parvient à se sauver dans son pays, il y est traité avec mépris <sup>4</sup>. » - De même, en Amérique du Nord, « si quelqu'un d'une nation, même un guerrier, est fait prisonnier, que par hasard il lui ait été fait grâce pour être adopté ou esclave, et qu'il puisse s'échapper pour retourner chez les siens, ceux-ci ne le recevront point, et ne le reconnaîtront plus pour un des leurs » <sup>5</sup>. - « Si des hommes de la tribu sont faits prisonniers et réduits en esclavage (Shimshians de la Colombie britannique), et que jamais ils reviennent, ils ont perdu la confiance de la nation. D'autre part, les indigènes n'useront jamais de l'influence qu'ils peuvent avoir dans une tribu

<sup>1</sup> Elsdon BEST, Maori eschatology, *Transactions of the New-Zealand Institute*, XXXVIII, pp. 228-229.

<sup>2</sup> Elsdon BEST, *ibid.*, p. 206.

<sup>3</sup> W. COLENZO, On the maori races of New-Zealand, *Transactions of the New-Zealand Institute*, I, p. 22.

<sup>4</sup> A. EABLE, *A narrative of a nine months residence in New-Zealand*, p. 124.

<sup>5</sup> J. CARVER *Voyage dans l'Amérique septentrionale*, p. 258.

voisine, pour faire rendre la liberté à leurs parents prisonniers <sup>1</sup>. » On en voit aisément la raison. C'est celle que Colenso a bien discernée chez les Néo-Zélandais, et qui s'impose partout à la mentalité primitive.

À ses yeux, le malheur disqualifie. Celui qui en est atteint est du même coup déchû moralement. Objet de la colère des puissances invisibles, il devient un danger pour les siens et pour le groupe social. On s'écarte de lui. Ainsi, des missionnaires avaient d'abord été bien accueillis à Tanna (Nouvelles-Hébrides). Mais plusieurs malheurs les frappèrent. « Les indigènes avaient eu pitié d'eux pendant leur maladie, mais ils se montrèrent tout à fait éloignés d'écouter désormais leur enseignement ou d'avoir affaire à la nouvelle religion. Ils attribuaient le fait que les instituteurs étaient tombés malades et que deux d'entre eux étaient morts, à la colère d'Alema, leur dieu principal, et ils en concluaient que leur dieu devait être plus puissant que celui des instituteurs. En conséquence, ceux-ci furent entièrement abandonnés pendant plusieurs mois, et se trouvèrent souvent dans de graves embarras <sup>2</sup>. »

*Res est sacra miser.* Cette formule exprime exactement ce que le primitif se représente et ressent à la vue d'un malheureux, à condition que l'on donne au mot *sacra* son sens plein : non pas « digne de respect et d'égards », mais « mis dans un état spécial qui interdit qu'on s'en approche et que l'on y touche ». Le missionnaire Casalis a trouvé des termes heureux pour rendre cette idée. « Dans le langage des naturels, dit-il, *bonheur* et *pureté* sont synonymes. Lorsqu'un Bassouto dit que son cœur est *noir* ou *sale*, cela peut également signifier que son cœur est *impur* ou *affligé* ; et lorsqu'il dit que son cœur est *blanc* ou *propre*, une explication peut seule faire comprendre s'il s'agit d'innocence ou de joie. Nos premiers convertis ne concevaient pas qu'il n'y eût point de profanation à s'approcher de la table sacrée lorsqu'ils étaient dans la douleur... C'est la souffrance et ce sont les accidents de toute espèce auxquels l'humanité est sujette que l'on considère comme une *souillure* et qui en portent le nom <sup>3</sup>. »

## Chapitre IX

# VI

- Indifférence apparente pour les malades dont l'état est grave. - On n'ose plus les nourrir, ni les soigner. - Ils sont l'objet de la colère des puissances invisibles (Tahiti). - Croyances et pratiques des Néo-Zélandais à ce sujet

[Retour à la table des matières](#)

Presque partout, dans les sociétés primitives, la maladie, quand elle est grave et prolongée, prend l'aspect d'une souillure ou d'une condamnation. Celui qui en est atteint est donc regardé comme *res sacra*. On cesse de le soigner, on lui témoigne une

<sup>1</sup> H. BEAVER, Original information respecting the natives of the North West coast of America, *Extracts from the papers and proceedings of the Aborigines Protection Society*, II, 5, p. 135 (1841).

<sup>2</sup> A. W. MURRAY, *Missions in Western Polynesia*, p. 140.

<sup>3</sup> CASALIS, *Les Bassoutos*, p. 269.

indifférence qui nous paraît inhumaine (et qui n'est en réalité que de la frayeur) ; enfin, on l'abandonne. Cette conduite à l'égard des malades a souvent intrigué les observateurs. Le P. Gumilla, par exemple, exprime son embarras en ces termes : « Jamais je n'ai pu savoir comment, dans la tête des Indiens (et je parle ici de toutes les nations dont je traite), s'accordent et se concilient, d'une part ce grand amour que les parents témoignent à leurs enfants, et l'affection, forte ou faible, que les époux ont l'un pour l'autre, et d'autre part, l'indifférence, qui va jusqu'à un abandon complet, pour les mêmes personnes quand elles sont malades. Bien plus : comment concilier cette indifférence, si barbare et si inhumaine qu'au moment où l'on en est témoin, on a peine à y croire, avec ces larmes, ces gémissements, et ces démonstrations de douleur si vives qu'ils font aux enterrements et aux cérémonies funèbres ? »

« Cela va si loin que, quand bien même le malade ou le moribond serait le maître de la maison, et le père d'une famille importante, qui dépend de lui tout entière, personne ne s'occupe de lui. Qu'il mange ou qu'il ne mange pas, qu'il boive ou qu'il ne boive pas, personne n'en a cure. L'attitude de ces païens donne à entendre, ou qu'ils sont insensibles, ou qu'ils désirent la mort du malade. Pourtant il est clair que ni l'un ni l'autre n'est vrai. Quand vient l'heure du repas, ils placent, devant le hamac où le malade est couché, les mêmes aliments qu'ils donnent aux autres. Mange-t-il ? c'est bien. S'il ne mange pas, c'est encore bien. Jamais, au cours de toute sa maladie, le patient n'entend une parole de réconfort, ni ne voit une personne qui l'encourage à avaler une bouchée... On croira que j'exagère ; mais, quoi que je dise, nies paroles ne rendront jamais la sèche ingratitude de cet entourage impitoyable <sup>1</sup>. »

Toutefois, le P. Gumilla reconnaît lui-même que cette insensibilité n'est qu'apparente. Si donc les Indiens, à partir d'un certain moment, ne donnent plus aucun soin à leurs malades, il faut, ou que ces soins leur paraissent désormais au moins inutiles, ou qu'une préoccupation plus forte que leur sympathie s'oppose à ce qu'ils les rendent. C'est en effet ce qui a lieu, dans un grand nombre de tribus. Au Paraguay, « que le malade appartienne à la classe la plus basse, ou qu'il soit cacique ou capitaine, respecté et craint, le médecin ne sait pas en faire davantage, et les autres n'en prennent pas plus de souci. Que le malade dorme ou non, qu'il prenne ou ne prenne pas de nourriture, peu importe. On lui porte un peu de ce que les autres mangent. S'il l'écarte, faute d'appétit, s'il dit : « Je n'ai pas faim », on n'insiste pas... Le maximum de ce que fait la compassion naturelle des gens de la maison consiste à chasser les mouches qui se posent sur la figure du malade. S'il se plaint, en poussant l'interjection commune : Ay ! on lui répond par quelque parole affectueuse... » <sup>2</sup>. D'après ce témoignage, le manque de soins est complet, comme chez les Indiens de l'Orénoque, mais il ne provient pas de l'indifférence, puisque l'affection de l'entourage pour le malade se manifeste quelque peu. Spix et Martius ont simplement noté qu'on ne se soucie pas de nourrir les malades. « Le moyen le plus énergique qu'on emploie dans nombre de maladies est la diète absolue : ils la poussent au degré le plus extrême, souvent avec avantage dans les maladies aiguës, mais en revanche jusqu'à faire mourir le patient dans les affections chroniques <sup>3</sup>. » Mais, dans un autre ouvrage, von Martius, après avoir parlé de la « nature diabolique » de la maladie selon les indigènes, signale leur attitude à l'égard des malades, et il en indique les raisons. « Quand la cause de la maladie n'est pas tout à fait évidente, celui qui en est atteint est considéré désormais

<sup>1</sup> P. GUMILLA, *El Orinoco ilustrado* (2e éd.), pp. 235-236. Cf. Maximilien de WIED-NEUWIED, *Voyage au Brésil*, III, pp. 170-171 de la traduction française.

<sup>2</sup> P. José Sanchez LABRADOR, *El Paraguay católico*, II, pp. 38-39.

<sup>3</sup> SPIX und MARTIUS, *Reise in Brasilien*, III, p. 1281 (rio Yapura).

comme un autre être, qui n'a plus avec sa famille les mêmes relations qu'auparavant : c'est un possédé, tombé au pouvoir des puissances ennemies. Il souffre d'un mal dont seule sa force propre peut le sauver, avec le recours peut-être de quelques forces naturelles. Son contact a quelque chose d'inquiétant et de dangereux. Aussi l'abandonne-t-on le plus possible à lui-même, on s'écarte de lui avec frayeur <sup>1</sup>. »

Un observateur récent, M. Grubb, a encore été témoin de cette indifférence apparente et de cet abandon chez les Lenguas du Grand Chaco. « Aussi longtemps qu'on peut espérer la guérison, le magicien et les amis du malade lui témoignent la bonté la plus grande, et ils font pour lui tout ce qu'ils peuvent. J'ai remarqué nombre de cas où leurs soins étaient aussi attentifs et aussi tendres que possible, dans la mesure où leurs connaissances bornées le permettaient. Mais une fois tout espoir perdu, le malade lui-même, le magicien et les proches renoncent à lutter. Le malade est alors considéré à peu près comme mort en fait, et on ne fait plus guère attention à lui. Quand la mort est imminente, le moribond est enlevé du village, et couché en plein air, avec une natte jetée sur lui, même s'il n'a nullement perdu connaissance. À ce moment on ne se préoccupe plus du tout de ce qui l'incommode. Le soleil brûlant de midi peut donner en plein sur lui... la pluie tropicale l'inonder, ou peut-être le vent froid du sud le glacer... Tout près de lui on fait des préparatifs en vue d'un départ rapide (pour son enterrement). Pas un mot de tendresse, pas une main amie pour tenir la sienne... Souvent la soif le torture, mais personne n'est attentif à ses besoins. Et pourtant la mort de leur ami leur cause du chagrin : il leur manquera, ils pleureront sa perte. Mais leur cruelle croyance étouffe tous les sentiments naturels <sup>2</sup>. »

La croyance cruelle à laquelle M. Grubb fait allusion consiste à penser que les malheurs les plus effroyables arriveront, si un mort reste sans être enterré avant que le soleil se couche. Sa présence parmi eux pendant la nuit leur inspire une terreur folle. Ils ont donc toujours hâte d'en finir. Souvent un moribond, selon eux, est déjà mort. (Pour beaucoup de primitifs, la vie a cessé avant que la respiration s'arrête tout à fait, et que le cœur ait cessé de battre.) À ce moment, les Lenguas ne songent plus qu'à se débarrasser du mort, et leur épouvante ne laisse place à aucun autre sentiment. Mais pendant la période, souvent longue, qui s'écoule entre le jour où tout espoir est perdu et l'agonie, si le malade est abandonné, si l'on paraît indifférent à ses besoins et à ses souffrances, c'est évidemment une autre « croyance cruelle » qui en est cause. On n'ose pas approcher, quelque pitié qu'on ait de lui, parce qu'il y a trop de danger à le faire, parce que, comme l'homme tombé à l'eau au Kamtchatka, comme la femme qui va mourir dans les douleurs de l'enfantement chez les Tlinki, comme l'homme atteint par la foudre dans l'Afrique du Sud, comme le naufragé des îles Fidji, il est désormais *res sacra*. Dans tous ces cas, l'insensibilité apparente de l'entourage s'explique par les mêmes raisons.

Que la maladie grave, incurable, soit ainsi une des formes de l'« accident », du « malheur » qui révèle la colère des puissances invisibles contre celui qui a été atteint, chez certains Indiens de l'Amérique du Sud, il est permis de le conclure de la conduite qu'ils tiennent à l'égard de leurs malades. Mais pour d'autres sociétés, plus avancées, et où les puissances invisibles prennent un aspect plus ou moins anthropomorphique, pour certaines sociétés polynésiennes, par exemple, les témoignages là-

<sup>1</sup> C. F. Ph. Von MARTIUS, *Das Naturell, die Krankheiten, das Artztium und die Heilmittel der Urbewohner Brasiliens*, pp. 132-133.

<sup>2</sup> W. B. GRUBB, *An unknown people in an unknown land*, pp. 161-162.

dessus sont formels. En voici quelques-uns choisis parmi les plus caractéristiques. « Aussitôt, dit Ellis, qu'un individu souffrait de quelque maladie, on le considérait comme maudit par les dieux. On pensait que, soit pour avoir commis un crime, ou par l'influence d'un ennemi, il était devenu l'objet de leur colère, dont sa maladie était la conséquence. Ces idées sur l'origine de la maladie avaient une très forte tendance à étouffer tout sentiment de sympathie et de compassion, et à détourner tout le monde de ces actes de bonté qui sont si doux aux malheureux, et qui apportent un tel soulagement à leurs souffrances. L'attention des parents et des amis du malade était tournée vers les dieux : on faisait les plus grands efforts pour apaiser leur colère par des offrandes, et pour arrêter les effets de cette colère par des prières et des incantations. Les simples remèdes que l'on administrait étaient regardés plutôt comme le véhicule ou l'intermédiaire par lequel le dieu agirait, que comme possédant par eux-mêmes aucun pouvoir pour arrêter le progrès de la maladie. Si les prières, les offrandes, et les remèdes demeuraient vains, on pensait que les dieux étaient implacables, et que le malade était condamné (*doomed*) à mourir. On supposait alors qu'il avait commis quelque crime atroce <sup>1</sup>. » - Et ailleurs : « On croyait que toute maladie était l'effet d'une force surnaturelle immédiate. C'étaient les dieux qui l'infligeaient, pour quelque violation de tabou dont les malades s'étaient rendus coupables, ou à la suite d'offrandes faites par un ennemi pour causer leur perte. De là, probablement, résultait, en grande partie, l'abandon de leurs malades, et la façon cruelle dont ils les traitaient... Ils admettaient bien qu'ils possédaient des poisons qui, mélangés avec les aliments, produisaient des convulsions et la mort ; mais ces effets venaient plutôt, selon eux, de la colère du dieu, qui agissait par le moyen de ces substances, que des poisons eux-mêmes. Ceux qui mouraient d'avoir mangé des poissons venimeux, mouraient par l'action des dieux qui, pensait-on, étaient entrés dans les poissons ou les avaient rendus venimeux... Ceux qui étaient tués à la bataille étaient aussi considérés comme mourant par l'action des dieux, qui, selon les indigènes, étaient réellement entrés dans les armes de leurs ennemis. Par suite, ceux qui mouraient subitement étaient, disait-on, saisis par le dieu <sup>2</sup>. »

Ce langage est d'une netteté parfaite. Si l'on ne fait rien pour ces malades, c'est qu'on n'a pas l'idée que les soins puissent être de la moindre utilité. Le malade a été frappé par les « dieux » ; la seule façon de le sauver serait d'obtenir de ces dieux qu'ils s'apaisent et qu'ils fassent grâce. Si l'on essayait de combattre le mal directement - outre que les indigènes ne sauraient comment s'y prendre, étant données leurs idées sur la santé et la maladie - en contrecarrant la volonté des dieux, on les exaspérerait, on aggraverait l'état du malade, et on attirerait la colère divine sur de nouvelles victimes. Des prières, des offrandes, des supplications, des incantations, des sacrifices : point d'autre thérapeutique possible en pareil cas. En outre, la colère des dieux est attribuée soit à l'action d'un ennemi qui les a gagnés à sa cause, soit à une transgression. La gravité du crime fait celle de la maladie, Si celle-ci est mortelle, il faut donc croire que le crime était irrémissible. Dans ce dernier cas, la crainte étouffe d'autant mieux la pitié.

Quantité d'autres témoignages confirment celui d'Ellis. Ainsi, aux îles Wallis, « ces peuples pensent que toute maladie leur vient des dieux irrités ; aussi s'empres- sent-ils de les fléchir par des offrandes de *cava*. Il en est qui portent leurs malades auprès de quelque chef, comme si son autorité rendait son intercession plus agréable

<sup>1</sup> R. W. ELLIS, *Polynesian researches*, III, pp. 46-48.

<sup>2</sup> *Ibid.*, I, pp. 395-396.

à la divinité »<sup>1</sup>. - À Futuna, « nos insulaires ne voient dans les maladies et les infirmités qu'un effet du courroux céleste. Dès que quelqu'un est tombé malade, ils courent à la maison du dieu qui veut le manger. On porte dans ces maisons des fruits, des étoffes, quelquefois les objets les plus précieux, afin d'apaiser le mauvais génie par ces offrandes »<sup>2</sup>. - À Samoa, au contraire, Turner loue beaucoup l'humanité des indigènes. « Le traitement des malades était comme aujourd'hui, invariablement humain, et tel que l'on pouvait l'attendre. Jamais on ne leur refusait la nourriture qu'ils désiraient, s'il était au pouvoir des leurs de la leur procurer. Si la maladie prenait une mauvaise tournure, on envoyait des messagers pour que les amis résidant au loin eussent le temps de venir dire adieu à celui qui allait disparaître »<sup>3</sup>. » S'il en était ainsi, les indigènes de Samoa constituaient sans aucun doute une exception. Les missionnaires et les voyageurs attestent presque toujours le contraire. À Savage Island, par exemple, « la façon de traiter les malades était très cruelle. On les transportait dans la brousse, et on les plaçait dans une hutte provisoire, où on les abandonnait, pour se rétablir ou pour mourir. Leurs parents leur apportaient à manger, mais personne ne demeurait auprès d'eux : coutume provenant de l'horreur extrême que la maladie leur inspirait »<sup>4</sup>.

C'est peut-être chez les Maoris de la Nouvelle-Zélande que l'on a vu le mieux comment l'abandon du malade, et l'insensibilité apparente des siens, naissent de la représentation mystique de la maladie. « Pour les maladies internes, dit le P. Servant, on ne connaît pas de remèdes. Celui qui en est atteint s'étend désespéré sur la terre, et fait consulter un prêtre maori, pour savoir s'il peut compter sur quelque chance de salut... Si les augures sont défavorables, le prêtre déclare que le malade va mourir. Dès lors, on lui refuse toute nourriture ; sa famille même l'abandonne ; on le laisse en proie au dieu qui, croit-on, lui dévore la chair et les entrailles. Ainsi le présage du prêtre superstitieux ne manque jamais de s'accomplir ; car le patient meurt toujours, sinon de la maladie, au moins de faim »<sup>5</sup>. » On n'ose plus lui donner d'aliments, parce que *l'atua* (le dieu) s'est installé dans son estomac, et que, de ce fait, l'estomac et le patient lui-même sont devenus *tapu* (tabous). « La plus jeune femme de Tipi, le principal chef de l'endroit, sa favorite, est tombée malade aujourd'hui. Conformément à l'usage constant des indigènes en pareil cas, on la transporta de sa maison dans une case découverte du voisinage, et elle devint *tapu*, de sorte qu'elle ne devait plus manger... »<sup>6</sup>

La description la plus précise de ces usages est peut-être celle de J. L. Nicholas.. « Aussitôt qu'une personne est arrivée à une certaine phase de sa maladie, on considère que le malheureux est l'objet de la colère de l'*Etua* (esprit). Incapables de se rendre compte du mal, non moins incapables d'y remédier, les indigènes ne peuvent y voir qu'un châtement surnaturel, infligé par une justice distributive, à laquelle il serait impie de s'opposer par des expédients humains. Plus d'un pauvre malheureux qui, au prix de quelques soins ordinaires, pourrait être bientôt rendu à la santé, est condamné par cette horrible superstition à périr au milieu même des siens, sans qu'aucun effort

<sup>1</sup> *Annales de la propagation de la foi*, XIII, p. 12, (1841) (P. BATAILLON).

<sup>2</sup> *Ibid.*, XIII, p. 378.

<sup>3</sup> G. TURNER, *Nineteen years in Polynesia*, p. 225.

<sup>4</sup> A. W. MURRAY, *Missions in Western Polynesia*, p. 367.

<sup>5</sup> Société de Marie, *Annales des missions d'Océanie*, I, pp. 93-94 (1841).

<sup>6</sup> WAKEFIELD, *Adventure in New-Zealand* (1839-1844), I, p. 67.

soit fait pour le guérir <sup>1</sup>. » Tant qu'il ne s'agit que d'une indisposition plus ou moins anodine, il est licite de soulager le patient par tous les moyens dont on dispose, et de l'aider à se rétablir. Mais si le mal dure en s'aggravant, la colère des puissances invisibles ne peut plus être méconnue, et le malade devient *tapu*. Nicholas a assisté au long supplice d'un chef néo-zélandais qui mit des semaines à mourir. « Ils exigèrent qu'aucun secours humain ne lui fût accordé aussi longtemps qu'il continuerait à vivre. Leur raison pour placer le pauvre homme sous cet horrible interdit était qu'ils croyaient maintenant l'*Etua* tout à fait résolu à le faire mourir, et que, dans ce dessein, il s'était définitivement établi dans son estomac, d'où nulle force mortelle ne devait se risquer à le chasser. L'*Etua* ne quitterait plus la place : il resterait là, aggravant les tortures du patient jusqu'au moment où il jugerait à propos de mettre fin à son existence... Les plus proches parents de Duaterra donnaient encore les mêmes signes du chagrin le plus profond et le plus amer : ils n'en étaient pas moins d'accord avec le reste de sa maison pour le priver désormais de tout secours... et l'abandonnant dorénavant tout à fait au bon plaisir de l'*Etua*, ils ne se préoccupaient plus que des apprêts de l'enterrement <sup>2</sup>. »

Le voyageur demande des nouvelles du malade. On lui répond que « l'*Etua* est en train maintenant de dévorer les intestins du chef, et que celui-ci mourra dès que l'*Etua* aura fini. Cette conviction, plus que le mal même, hâte la fin des malades en Nouvelle-Zélande. Dès que les symptômes commencent à paraître dangereux, on pense qu'un remède, quel qu'il soit, serait impie. Et si affligés que soient les indigènes de la perte d'un de leurs parents, ils n'osent jamais murmurer contre le vautour mystique qui l'a fait périr en le rongant » <sup>3</sup>. Un missionnaire catholique dit de même : « Paraît-il certain qu'un malade ne peut échapper au mal dont il est atteint ? Ses parents lui refusent parfois toute espèce d'aliments ; après avoir passablement arrangé sa couche, ils se retirent et l'abandonnent, sous prétexte que *leur dieu le mange*. Cette manière de parler est si familière aux Océaniens qu'on leur entend dire à tout propos : « Un tel est mort à la « guerre, tel autre a été mangé par le dieu », c'est-à-dire, est mort de maladie. Malgré cette apparente dureté de cœur envers les infirmes, ne croyez pas que nos insulaires soient insensibles à la perte de leurs proches et de leurs amis ; l'ancien usage de les pleurer, en se déchirant les membres et le visage, est loin d'être abandonné <sup>4</sup>. »

Pourquoi l'*Etua* (esprit, dieu) a-t-il ainsi décidé qu'un malheureux mourrait ? Les raisons de cette « condamnation » nous l'avons vu, peuvent être diverses : au premier rang se place la violation d'un tabou. Voici une observation, recueillie encore en Nouvelle-Zélande, qui montre nettement la préliasion entre cette violation et une maladie mortelle. « Rangitatau, jeune fille de Rotorua, qui avait vécu quelque temps à la mission de Otawhao, se maria, et elle eut une fille. Une nuit qu'elle était en visite chez Taramatakitaki, un grand chef, elle eut froid, et elle emprunta une robe pour s'en envelopper. Les insectes la tourmentèrent si fort pendant la nuit que, selon l'habitude des indigènes, elle les attrapa et les mangea. Le lendemain, son bébé tomba malade. Elle attribua ce fait à ce qu'elle avait mangé les insectes sacrés qui se trouvaient sur la robe du chef, qui était *tapu*. Les *atuas* en étaient offensés, et ils la punissaient en

<sup>1</sup> J. L. NICHOLAS, *Narrative of a voyage to New-Zealand* (1817), II, p. 303.

<sup>2</sup> *Ibid.*, II, pp. 165-167.

<sup>3</sup> *Ibid.*, II, p. 170.

<sup>4</sup> *Annales de la propagation de la foi*, XIV, p. 210 (R. P. PETITJEAN, Wangarua, Nouvelle-Zélande.)

rendant malade son enfant. L'état du bébé s'aggrava, alors la mère l'étrangla, persuadée qu'il était ensorcelé (*bewitched*)<sup>1</sup>. » L'acte nous paraît d'abord incroyable. Mais la mère savait que son enfant était perdu. Au fur et à mesure que la maladie faisait des progrès, la colère des *atuas* se révélait implacable. À quoi bon, et comment lutter ? Était-il même permis de continuer à nourrir la petite victime ? On se rappelle la confession de cet indigène de Nias, qui a tué sa petite sœur, sur l'ordre de ses parents désespérés, parce que le « prêtre » leur a affirmé qu'elle ne pourrait pas vivre, à cause d'une violation de tabou commise par son père avant la naissance de l'enfant.

Tant que la maladie n'a pas pris un caractère mortel, on espère que les puissances invisibles ne se montreront pas inexorables, et l'on met tout en œuvre pour les fléchir. De même qu'une famille européenne dépensera jusqu'à son dernier sou pour un malade, chez les médecins, les chirurgiens et les pharmaciens, les primitifs se dépouilleront de tout ce qu'ils possèdent pour des consultations de devins, pour des offrandes et des sacrifices. « Voient-ils leur père ou leur mère en danger de mort (aux îles Fidji), ils n'hésitent pas à se couper la première phalange du doigt annulaire, pour apaiser le courroux de leurs divinités ; si la santé ne revient pas au malade après cette première offrande, ils se mutilent de nouveau, coupent à chaque crise une phalange de plus, amputent successivement tous leurs doigts et le poignet lui-même, persuadés qu'à ce dernier coup la vengeance des dieux sera satisfaite et la guérison infaillible... Presque tous les sauvages que j'ai vus à Viti Levou étaient privés d'un ou deux doigts<sup>2</sup>. »

En Afrique du Sud, les mêmes représentations collectives entraînent la même manière d'agir. « Quand les indigènes (Bassoutos) sont sérieusement malades, on les trouve couchés sur le sol, à peine couverts d'un vieux kross troué, privés de tout soin intelligent et affectueux. Leurs plus proches parents paraissent avoir peur d'eux, ou plutôt je soupçonne que la paresse leur fait craindre la fatigue que cause le malade dont ils se tiennent à distance<sup>3</sup>. » La vérité est que, comme il arrive dans d'autres sociétés primitives, ils ont peur du contact des malades qu'ils jugent « condamnés ». M. Casalis a bien vu que ces malades sont rangés par les Bassoutos dans la vaste catégorie des *res sacræ*. « La mort et tout ce qui la précède ou la suit immédiatement est aux yeux de ces peuples la plus grande de toutes les souillures. Ainsi les malades, les personnes qui ont touché, enseveli un cadavre ou lui ont creusé une fosse, les individus qui, par inadvertance marchent ou s'assoient sur une tombe, les plus proches parents d'un mort, les meurtriers, les guerriers, qui, dans le combat, ont tué leurs adversaires, passent pour impurs. On traite aussi comme tels les bestiaux pris sur l'ennemi, la ville où règne une épidémie, les peuplades qui sont en proie à la guerre ou à l'adversité, les blés que gâte la nielle ou que les sauterelles dévastent, les maisons ou les individus que la foudre a frappés<sup>4</sup>. » Cette dernière énumération comprend des objets de la colère des puissances invisibles : les malades qui ne paraissent pas devoir guérir leur sont assimilés.

Les personnes atteintes de cécité ne sont pas abandonnées, en général, mais, comme le malheur disqualifie, elles tombent très bas. Chez les Béchuanas, ( fût-il même un des principaux chefs, dès qu'un homme a le malheur d'être frappé de cécité, il n'est plus mis, pour ainsi dire, au nombre des vivants. On dit de lui : *oshule*, il est mort ».

<sup>1</sup> G. P. ANGAS, *Savage life and scenes in Australia and New-Zealand*, I, pp. 143-144 (1847).

<sup>2</sup> *Annales de la propagation de la foi*, XVI, p. 192 (P. Joseph CHEVRON).

<sup>3</sup> *Missions évangéliques*, XXXII, p. 322 (M SCHRUMPF).

<sup>4</sup> E. CASALIS, *Les Bassoutos*, p. 270.

« Cependant ils soignent leurs aveugles, c'est-à-dire qu'ils leur donnent à manger et à boire, mais ils leur refusent le respect et l'honneur qu'ils leur rendaient auparavant. Un Mochuana disait naguère : « ... Chez nous, c'en est fait d'un aveugle, nous l'envoyons s'asseoir avec les femmes ; il n'entre plus dans les conseils des hommes. Cependant nous ne leur refusons pas la nourriture ; en ceci nous l'emportons sur les Korannas qui, lorsqu'ils changent de demeure, ne se font jamais suivre par les aveugles, qu'ils laissent dans une enceinte avec un pot de lait, qui peut à peine leur faire un ou deux repas <sup>1</sup>. »

Les blessés sont traités comme les malades, et pour les mêmes raisons mystiques. En particulier, les indigènes blessés par des bêtes féroces (qui ne sont pas, en pareil cas, des animaux ordinaires, mais les instruments soit d'un sorcier, soit de la colère des puissances invisibles) inspirent de la crainte, et l'on s'écarte d'eux. « Chez tous les Béchuanas que j'ai visités, la coutume prévaut d'éloigner à quelques distance de villes et des villages les personnes qui ont été blessées. Deux jeunes gens, qui avaient été blessés par les flèches empoisonnées des Bushmen, avaient été ainsi éloignés du Kuruman. J'allai les voir... et je m'enquis de la raison qui faisait agir ainsi, mais je ne pus rien apprendre, sinon que c'était la coutume. Cet usage inhumain exposait à un grand danger le blessé, souvent hors d'état de se défendre ; car, à moins d'être bien gardée la nuit, sa méchante petite hutte, ou plutôt son simple abri contre le soleil et le vent, devait être attaqué par l'hyène ou par le lion. Peu avant mon arrivée, un malheur de ce genre s'était produit chez les Barolong. Le fils d'un des principaux chefs, un beau jeune homme, avait été blessé par un buffle. Suivant la coutume, on le plaça hors du village, en attendant qu'il fût guéri. Chaque jour on lui apportait sa nourriture, et une personne était chargée d'allumer son feu le soir. Un jour, le feu s'éteignit, et l'homme sans défense, malgré ses cris pitoyables, fut enlevé par un lion et dévoré. On pensera peut-être que cet usage a son origine dans l'idée d'éviter les maladies contagieuses, telles que la lèpre. Mais le seul individu que j'aie jamais vu atteint de cette affection n'était pas isolé <sup>2</sup>. »

Faut-il penser que ce chef exposait, de gaieté de cœur, son fils à un tel danger ? Pourquoi fallait-il se conformer à cette coutume ? Moffat a, sans le savoir peut-être, indiqué la solution de cette difficulté, en parlant de contagion. Il s'agit bien en effet, pour les Béchuanas, d'en éviter une : mais c'est une contagion mystique. L'accident est une révélation. Si le fils du chef a été blessé par le buffle, c'est qu'il avait été « condamné » (*doomed*) soit par un sorcier, soit par des puissances invisibles, par exemple par des ancêtres offensés. Peut-être, bien que Moffat ne le dise pas et probablement ne l'ait pas su, a-t-on eu recours à la divination pour choisir entre les différentes hypothèses, et a-t-on appris que le blessé avait attiré sur lui la colère des puissances invisibles par la violation d'un tabou, ou par un autre manquement aux coutumes. Dans ce cas, non seulement il est frappé, mais il devient *res sacra*, et comme tel, il porte malheur. Il faut donc l'isoler, jusqu'à ce que sa guérison prouve que cette colère s'est apaisée.

Pareillement, chez des Cafres, « un loup entra dans une hutte, et enleva une belle petite fille qui dormait juste sous la porte. Les cris de l'enfant firent accourir des hommes, et le loup fut obligé de lâcher sa proie. Toutefois la joue de l'enfant avait été

<sup>1</sup> *Missions évangéliques*, XXI, p. 105 (M. LAUGA).

<sup>2</sup> R. MOFFAT, *Missionary labours and scenes in South Africa*, p. 465.

effroyablement déchirée par les dents de la bête, et on pensa qu'il faudrait l'abandonner, suivant la coutume, comme n'ayant guère de chances de vivre »<sup>1</sup>. À Madagascar, chez les Sakalaves, « si l'accident arrive (si un homme est blessé par un crocodile), il est pris, on l'accuse : certainement il a commis quelque crime contre les ancêtres, ou dédaigné un *fady* (tabou). C'est une triste chose que d'être mordu par un crocodile. J'en ai vu deux exemples jusqu'à présent... Le malheureux blessé risque de mourir sur place, car il est considéré comme un maudit. Il doit même se cacher ; on ne peut avoir affaire à lui, et, une fois guéri, il ne devra pas parler de son accident. Il a été désigné par les esprits, et il lui en coûterait de le rappeler »<sup>2</sup>. Du fait de sa blessure il a été excommunié, comme l'homme qui tombe à l'eau au Kamtchatka. - De même encore, en Guinée française, « lorsque par hasard un léopard ou un caïman a tué quelqu'un dans un village timéné, dit M. Madrolle, ce village doit être complètement évacué et détruit, et une forte amende est infligée aux membres de la famille à laquelle appartenait la victime (on se rappelle le *taua* et la *murru*, en Nouvelle-Zélande), car, disent les chefs, « il faut que votre famille soit bien scélérate et ait commis bien des crimes, pour que Dieu envoie pour vous punir des léopards et des caïmans »<sup>3</sup>. Un voyageur du XVII<sup>e</sup> siècle, dans une observation confuse, laisse cependant transparaitre à la fois la peur que les blessés et les malades graves inspirent aux indigènes de la côte occidentale d'Afrique, et l'affection qu'ils ressentent pour eux. « Ils n'ont nulle amitié l'un pour l'autre, donnant à peine de l'eau aux blessés, qu'ils laissent mourir comme des chiens, le plus souvent abandonnés même de leurs femmes et enfants. Nous vîmes un malade, à Fredericksbourg, abandonné de tout le monde, et les Mores admiraient comme nous osions l'approcher. Notre chirurgien le guérit, son mal étant une oppression d'estomac. Retournant à terre, nous le vîmes boire avec les autres, qui lui faisaient mille caresses, et huit jours auparavant sa femme et ses enfants l'avaient abandonné, parce qu'ils ne savaient pas son mal »<sup>4</sup>.

Tout dépend en effet de la courbe que suit la maladie, et les sentiments changent avec le pronostic. Si, contre toute attente, le malade se rétablit, ce n'est plus un « condamné » qu'il faut fuir, et qu'on abandonne à ses souffrances : c'est un ami qu'on retrouve avec des transports de joie, et qu'on accueille sans craindre d'offenser les puissances invisibles. De là tant de pratiques divinatoires, dans toutes ces sociétés, dès que l'état d'un malade paraît grave, afin de savoir s'il peut guérir. D'autant que le plus souvent, la divination est en même temps une prière, et que, d'autre part, ce qui est prédit comme certain apparaît à la mentalité primitive comme déjà actuel.

Si donc la réponse obtenue par le devin est nettement défavorable, tout est fini. La prière n'a pas été exaucée, le malade mourra, sa mort est déjà réelle : on l'abandonne. « Je vis un jour, dit M. Rowley (en Afrique équatoriale anglaise), une femme qui veillait, pleine d'angoisse, sur son enfant malade ; aucune mère n'aurait pu montrer plus de tendresse. Deux hommes arrivèrent à ce village pour y passer la nuit ; l'un d'eux était un médecin. Aussitôt la mère fit appel à son savoir-faire. Il regarda l'enfant, et jeta ses dés très sérieusement, afin de voir ce qu'on pouvait espérer pour lui. La mère attendait le résultat avec une douloureuse impatience. Il ne fut pas ce qu'elle souhaitait. Elle supplia l'homme de recommencer l'épreuve, en lui promettant une belle récompense si les présages étaient favorables. L'homme se rendit à sa prière, et cette fois encore, la pauvre femme ne vit pour son enfant que la mort. Pourtant,

<sup>1</sup> W. SHAW, *The story of my mission to South Africa*, p. 503.

<sup>2</sup> *Missions évangéliques*, LXXXV, 2, pp. 227-228 (M. RUSILLON).

<sup>3</sup> ARCIN, *La Guinée française*, p. 431.

<sup>4</sup> VILLAULT-BELLEFONT, *Relation des côtes d'Afrique appelées Guinée* (1669), pp. 363-364.

elle n'avait pas perdu tout espoir : elle redoubla ses instances pour obtenir un coup de dés favorable, elle promit une récompense supplémentaire, tout son bien, tout ce qu'elle avait. Mais le résultat fut encore le même : la mort. Alors désespérée, elle se coucha par terre. Son enfant mourrait ; tout espoir était perdu. À partir de ce moment, il était mort pour elle, et une faible lamentation funèbre sortit de ses lèvres. J'essayai de rendre quelque courage à cette pauvre femme, je lui dis que le *medicine-man* n'y entendait rien, et que son enfant pouvait vivre si elle le soignait encore. Mais mes paroles demeuraient vaines : sa foi en l'épreuve divinatoire était aveugle. J'étais de passage, et je quittai le village aussitôt après. L'enfant aura été porté hors du village ; la mère, désespérée, l'aura laissé là, et il y sera mort, sans soins, et, en apparence, abandonné. Et cependant cette mère aimait son enfant, et elle a dû ressentir et pleurer sa perte tout comme font les mères en Angleterre <sup>1</sup>. »

Comment aurait-elle pu écouter le missionnaire qui lui conseillait de soigner son enfant ? Pour elle, la seule question était de savoir si son bébé était « condamné », et si la condamnation était sans appel. Trois fois la réponse à sa prière est négative. Dès lors, son enfant est mort pour elle. Elle ne l'étrangle pas, comme la jeune femme maori qui a su sa fille « condamnée » par les *Etua* ; mais elle commence ses lamentations de mort, mais elle le laisse transporter hors du village, et exposer dans la brousse. Si le salut du groupe social l'exige ainsi, comment trouverait-elle le courage ou seulement l'idée de s'y opposer ? Étant données les représentations collectives dominantes, elle ne pouvait ni sentir ni agir autrement qu'elle n'a fait.

---

<sup>1</sup> Rev. H. ROWLEY, *The universities mission to Central Africa*, pp. 212-213.

# Chapitre X

---

## Interprétation mystique des causes du succès

### Chapitre X

#### I

- Sans charmes ou « médecines » rien ne peut réussir. - La magie agraire. - Jeux et récitations de légendes à un certain moment de l'année : leur action mystique.

[Retour à la table des matières](#)

Entre l'activité des blancs et la leur propre, entre les objets qu'ils fabriquent eux-mêmes et ceux que les blancs apportent, les primitifs tracent certainement une ligne de démarcation. Tout ce qui vient des blancs participe de leur nature mystérieuse et extra-humaine, et se trouve, par conséquent, suffisamment expliqué *ipso facto*. On n'a pas besoin d'examiner, par exemple, comment les armes à feu sont faites, puisque l'on sait d'avance pourquoi elles ont des effets si puissants. S'agit-il, au contraire, de leurs propres ouvrages, de leurs appareils de chasse et de pêche, de leurs armes, les primitifs n'ignorent pas comment ils adaptent les moyens aux fins qu'ils se proposent, et ils ont une conscience claire de leur technique, souvent si remarquable. Un véritable enseignement, parfois secret, la transmet de génération en génération. L'étude patiente et détaillée de ces techniques, de leur évolution, de leurs progrès et de leur décadence dans une société donnée, ou dans une certaine aire géographique, occupe en ce moment même un grand nombre d'ethnographes, particulièrement en Amérique du Nord. Elle apportera une contribution précieuse à la connaissance de la mentalité primitive.

Dès à présent, les faits connus permettent de dire qu'aux yeux des primitifs le rôle de la technique reste néanmoins subordonné. Le plus important n'est pas que les instruments soient bien faits, mais qu'ils soient heureux. Le mécanisme des causes secondes n'a jamais, à lui seul, une efficacité suffisante : le résultat désiré dépend, avant tout, du concours des puissances invisibles. Aucune activité humaine, que ce soit celle des primitifs ou des blancs, ne réussit jamais sans leur appui. Selon l'expression d'un observateur américain, « le succès n'est jamais obtenu par des moyens naturels ». Le primitif qui fait une heureuse expédition de chasse, ou qui récolte une moisson abondante, ou qui triomphe de l'ennemi à la guerre, doit d'abord ce résultat favorable, comme l'Européen en pareil cas, non pas à l'excellence de ses instruments ou de ses armes, ni à son ingéniosité ou à ses efforts, mais à l'aide indispensable des puissances invisibles. Sans doute, il a plus d'une raison de croire que les blancs sont de puissants magiciens. Mais il n'en serait pas si vite convaincu, si précisément il ne se représentait leur activité à l'image de la sienne.

Lui-même n'entreprend rien s'il ne possède pas une « médecine » qui lui garantisse le succès. Ainsi, à la Nouvelle France, « la plus grande opposition que nous voyons en ces pays à l'esprit de la foi, est en ce que leurs remèdes contre les maladies, leurs plus grandes récréations lorsqu'ils sont en santé, leurs pêches, leurs chasses, et leur trafic, tout est quasi rempli de cérémonies diaboliques »<sup>1</sup> (c'est-à-dire destinées à obtenir le concours des puissances invisibles). Les missionnaires italiens au Congo disent de même, au XVII<sup>e</sup> siècle : « Outre les cérémonies déjà décrites, chaque noir en invente d'autres selon ce que son caprice lui dicte, pour toutes les circonstances domestiques ; et il les observe rigoureusement, à cause de l'appréhension invincible qu'il a de ne pas réussir sans cela : comme si ces cérémonies étaient les causes effectives du résultat qu'il recherche<sup>2</sup>. » Ces derniers mots sont frappants. On ne saurait mieux exprimer que les représentations collectives de ces noirs, orientées autrement que les nôtres, placent dans le monde invisible toute causalité réelle.

Les missionnaires allemands de la Nouvelle-Guinée, témoins des mêmes faits, tiennent le même langage, « Rien, disent-ils, ne s'entreprend jamais sans que l'on mette en œuvre des charmes (*Zauber*) : charmes pour la chasse, la guerre, les oiseaux, les poissons, les porcs, les échanges, les champs, le tonnerre, les éclairs, la pluie, les tremblements de terre, les femmes, la danse, les remèdes, diagnostic, charmes pour combattre les charmes, etc.<sup>3</sup>. » La liste serait sans fin. J'en citerai seulement quelques-uns à titre de spécimens.

« Les chiens destinés à la chasse au sanglier sont rendus ardents par des formules magiques que l'on prononce sur eux seuls, et par les procédés les plus divers. On récite sur un certain oignon la formule suivante : « Un aigle de mer tenait dans ses serres un poisson. Le vent d'est mugissait, la mer était démontée, mais l'aigle tenait ferme son poisson et ne le lâcha pas. » On brise alors l'oignon avec les dents, et l'on en insuffle le suc âcre dans les narines de ces chiens. L'effet doit être que le chien ne lâchera plus le sanglier qu'il aura saisi<sup>4</sup>. » De même, « si l'on veut prendre des animaux au piège dans des fosses, il est nécessaire que des formules magiques aient été prononcées sur elles. À tel point que les gens au nord du Sattelberg, jusqu'à ces

<sup>1</sup> *Relations des jésuites*, XXVII (1645-46), p. 52.

<sup>2</sup> CAVAZZI, *Istorica descrizione de'tre regni Congo, Matamba ed Angola*, p. 115.

<sup>3</sup> R. NEUHAUSS, *Deutsch New-Guinea*, I, pp. 400-412.

<sup>4</sup> *Ibid.*, III, p. 330 (JABIM).

dernières années, ne creusaient pas de fosses à prendre les sangliers, pour cette seule raison qu'ils ne savaient pas de formules ! Sans elles - pour leur entendement de Papous c'est l'évidence même - il ne fallait pas penser à en prendre. On prononce les formules sur les fosses avec le plus grand soin ; on y fait des fumigations avec un bois magique tout embrasé, et l'on y répand une poudre magique (fleur de soufre). Enfin on dispose dans le piège ainsi préparé une « pierre de fosse », dont « l'âme » a le pouvoir d'attirer le gibier. Désormais, celui-ci ne manquera pas de venir » <sup>1</sup>.

Le commerce des porcs est très important, et chaque indigène tâche de faire une bonne affaire au marché. Le vendeur emploie un charme, afin d'obtenir le prix le plus haut possible ; l'acheteur fait de même, afin de produire impression avec les objets qu'il offre, et d'acquérir le porc le plus gros possible. « Certaines pierres doivent assurer le succès dans ces échanges ; on les appelle *parnaga*... Ces *parnaga* renferment les principe de l'âme des porcs. En préservant ces pierres des influences nocives par le moyen d'un liquide, on préserve le porc du même coup... » S'agit-il de l'emporter sur des rivaux à la danse ? « Il n'est pas rare que les Papous entreprennent de longs voyages pour aller apprendre des danses dans une tribu renommée pour cet art... En outre, dans les danses cérémonielles, on emploie tous les charmes possibles afin de rendre les jambes agiles <sup>2</sup>. »

Pour le travail des champs, le concours des puissances invisibles n'est pas moins indispensable. « Quand le Bakaua cultive sa terre, il y a beaucoup de choses qu'il doit faire, et beaucoup d'autres qu'il doit ne pas faire, s'il veut assurer le succès de ses efforts. De tous côtés des dangers le menacent, venant de puissances mystérieuses avec qui il lui faut se mettre en règle, pour qu'elles lui demeurent favorables... Pendant qu'on est occupé à planter, on invoque les morts par leurs noms, et on les prie de protéger ce champ, afin que leurs enfants, les vivants d'aujourd'hui, aient de quoi manger, puissent prospérer, etc. Puis le possesseur du champ y enterre ses pierres magiques. Celles-ci, qu'il a héritées de ces ancêtres, sont des imitations des tubercules de taro... Après la moisson faite, on les déterre, et on les porte au nouveau champ <sup>3</sup>. »

La tribu des Jabim, voisine des Bakaua, ne procède pas autrement. « Pour le travail des champs, les indigènes se croient extraordinairement dépendants des esprits des morts (*balum*). Rien n'est fait sans les soins les plus minutieux et les précautions les plus inquiètes... Avant de mettre en terre les premiers taro dans le champ que l'on vient d'incendier et de déblayer, on invoque d'abord les morts... Ensuite, quand on plante, on invoque les esprits. Pour se les rendre favorables, on leur apporte aussi des objets précieux (défenses de sangliers, dents de chien) afin qu'ils se parent de l'âme de ces objets... Plus tard, on fait résonner les *bull-roarers* dans les champs, en appelant les noms des ancêtres, et on croit obtenir ainsi que la croissance des fruits des champs soit particulièrement belle <sup>4</sup>. » Un peu plus tard, « entre les prémices et le commencement de la moisson se placent les danses, qui durent en général toute la nuit. Elles sont, pour la plupart, dans la relation la plus étroite avec la moisson. Elles doivent avoir pour effet que la végétation devienne plus intense » <sup>5</sup>.

<sup>1</sup> *Ibid.*, III, p. 128 (Kai).

<sup>2</sup> *Ibid.*, I, p. 161.

<sup>3</sup> *Ibid.*, III, p. 434.

<sup>4</sup> *Ibid.*, III, pp. 332-333.

<sup>5</sup> *Ibid.*, III, p. 253 (environs du cap Koenig-Wilhem).

Ces formes de magie agraire sont bien connues, et assez communes. En voici quelques autres, qui montrent à quelle diversité de conditions mystiques une bonne récolte est subordonnée. « Dans l'opinion des indigènes, pour la prospérité de la végétation dans les champs, une grande importance est attachée à certains jeux qui, par suite, ne peuvent être joués que pendant la période qui suit les semailles. Ainsi le jeu de l'escarpolette, que l'on pratique au moyen d'un jonc des Indes, fixé à une branche d'arbre, a, pense-t-on, une bonne influence sur les ignames fraîchement plantées. À ce moment donc jeunes et vieux, hommes et femmes, sont sur leurs balançoires. Pendant qu'elles vont et viennent, on chante des chansons d'escarpolette. Souvent celles-ci ne contiennent que les noms des ignames déplantées, et un joyeux appel de moissonneurs répété avec diverses variantes : « J'ai trouvé un beau fruit !... » Par cet appel de leur nom, on veut faire sortir de terre les pousses de l'igname... Pour que le feuillage de l'igname pousse luxuriant, verdisse, et se développe en largeur, les Kai jouent à la scie (avec des ficelles). En jouant au sabot avec les gros glands du pays, ou encore avec une espèce de figue sauvage, on croit accélérer la croissance des taro nouvellement plantés, (ceux-ci vont tourner sur eux-mêmes et s'élargir). Aussi ne doit-on pratiquer ce jeu qu'au temps des semailles. De même pour celui qui consiste à percer des tiges de feuilles de taro avec des côtes de feuilles de sago servant de lances en miniature... Trait plus remarquable encore que cette limitation de certains jeux à la période du travail des champs : les Kai ne permettent de conter les « histoires des temps primitifs », et les légendes populaires, qu'au moment où les graines qui viennent d'être plantées germent et bourgeonnent <sup>1</sup>. » Et le missionnaire ajoute, un peu plus loin : « Par le mot final des légendes des Kai, on comprend qu'elles sont contées exclusivement pour une fin bien déterminée - à savoir pour faire avancer le développement des ignames plantées dans le champ. En rappelant la mémoire des êtres primitifs, à qui l'on rapporte l'origine des fruits des champs, on croit en influencer favorablement la croissance. Une fois les semailles finies, et surtout quand les jeunes plantes commencent à pousser des vrilles, on cesse de conter les légendes <sup>2</sup>. »

Sans doute ces Papous savent donner aux plantes qu'ils cultivent les soins nécessaires. Ils en distinguent fort bien les différentes espèces, races, et variétés, dont chacune a reçu un nom. Mais faire arriver des ignames à maturité est une entreprise dont le succès dépend d'abord et surtout de causes mystiques. Depuis le moment où les Papous font choix d'un terrain pour le déboiser en y mettant le feu, jusqu'à celui où ils enlèvent leur récolte, s'ils ont pu la défendre jusqu'au bout contre les sangliers, les oiseaux, et autres pillards, ils ont dû préparer, favoriser, hâter la croissance des végétaux par une infinité de pratiques magiques. Les jeux, par exemple, sont une occupation sérieuse et sacrée, obligatoire pendant un temps, interdite à tout autre moment. De même, la récitation des légendes n'est pas seulement l'amusement des veillées, mais elle assurera la présence des « êtres primitifs » à qui l'on doit les ignames, et elle en rendra l'influence plus directe et plus efficace.

Chez les Papous de Kiwai (Nouvelle-Guinée anglaise, embouchure de la Fly River), on s'amuse simplement avec le jeu de la scie, que tout le monde connaît. Mais, « en certaines circonstances, on y attache un intérêt particulier. On y joue le plus souvent lorsque les tiges des ignames nouvellement plantées commencent à pointer hors de terre. On enfonce alors des bâtons dans le sol, pour servir de support aux vrilles qui s'enroulent autour d'eux, et les premières tiges sont liées aux supports au moyen de ficelles qui ont servi au jeu de la scie. Il suffit cependant de suspendre

<sup>1</sup> *Ibid.*, III, p. 125-26 (Kai).

<sup>2</sup> *Ibid.*, III, p. 161.

les bouts de ces ficelles à l'extrémité supérieure des supports, et même il y a des gens qui se contentent de jeter quelques bouts de ces ficelles çà et là sur le sol dans leurs plantations. Dans tous les cas, on a en vue d' « aider » les tiges des ignames à bien pousser et à s'enrouler comme il faut. Plusieurs autres jeux des gens de Kiwai se rapportent de même à leur travail agricole et à d'autres occupations » <sup>1</sup>.

Le jeu de la scie, qui est extrêmement répandu, a souvent la même vertu magique qu'en Nouvelle-Guinée. Ainsi, pour ne citer que quelques exemples, dans la presqu'île de la Gazelle (Nouvelle-Poméranie) on y joue surtout au moment où poussent les fruits de l'arbre à pain <sup>2</sup>. Chez les Dayaks de Bornéo, « à telles fêtes appartiennent tels jeux : ainsi, la fête des semailles comporte d'autres amusements que la petite ou la grande fête de la moisson, que celle du commencement de la moisson, ou du nouvel an. À la fête des semailles on joue au sabot, et on met des masques ; quand on commence à récolter le riz, on se bombarde mutuellement avec des sarbacanes, etc. Il est à remarquer que des actes qui, dans les cérémonies, sont accomplis par les prêtres, servent simplement d'amusement aux autres membres de la tribu » <sup>3</sup>. Ce sont des jeux, mais dont la signification est encore vivante, et présente sans doute à la conscience de chacun. Chez les Kayans, « les hommes s'amuse aussi souvent à jouer à la toupie. Les toupies sont ovales, aplaties, lisses, et pèsent de deux à trois kilos. Chacun essaye à son tour de chasser la toupie de son prédécesseur avec la sienne, de telle façon que celle-ci continue à tourner, jusqu'à ce qu'elle soit chassée par la toupie du suivant... De la sorte, chaque nouveau travail de la rizière est inauguré par des cérémonies religieuses et culinaires, pendant lesquelles des tabous de quelques nuits et des jeux déterminés étaient toujours prescrits à la communauté, comme aussi des luttes, des concours de saut en hauteur et en longueur, des courses, etc. » <sup>4</sup>.

En Amérique du Sud, « ce qui me surprit le plus, à propos du jeu appelé *chuke* (sorte de jeu de l'oie), fut que, du moins chez les Choroti du Grand Chaco, on n'y joue qu'à un certain moment de l'année, au mois de mars, lorsque la saison des pluies finit dans le Chaco, et que l'hiver commence. Alors on s'y mettait : dans tous les villages on taillait les dés pour le *chuke*, et l'on jouait tous les jours pendant des heures, parfois du matin jusque tard dans la soirée. Déjà cela me parut indiquer que des représentations mystiques étaient liées à ce jeu. En outre, on jouait avec une hâte presque fébrile, et les résultats de chaque coup étaient toujours annoncés à haute voix, de façon à être entendus au loin. Les Choroti me déclarèrent expressément qu'ils ne jouent le *chuke* qu'au commencement de l'hiver, quand l'algarobe et les autres fruits comestibles commencent à manquer. C'est pour les Indiens du Chaco le début d'une période où ils ont souvent à supporter un dur combat pour l'existence. Le jeu doit alors avoir pour effet *d'augmenter le nombre des fruits et d'accroître le bien-être des Indiens en général*. Ce résultat est obtenu par le fait qu'il y a toujours un ou plusieurs des joueurs qui gagnent, ce qui, d'une façon mystique, leur profite à tous » <sup>5</sup>.

<sup>1</sup> G. LANDTMAN, Cat's cradles of the Kiwai Papuans. British New-Guinea, *Anthropos*, IX, p. 221.

<sup>2</sup> P. Georg BÖGERSHAUSEN, M. S. C., Fadenspiele in Matupit, Neu Pommern, Gazelle Halbinsel, *Anthropos*, X-XI, p. 908.

<sup>3</sup> A. W. NIEUWENHUIS, *Quer durch Borneo*, II, pp. 130-131.

<sup>4</sup> *Ibid.*, I, pp. 167-170. Cf. I, p. 329.

<sup>5</sup> R. KARSTEN, *Beiträge zur Sittengeschichte der südamerikanischen Indianer*, p. 102.

L'influence analogue exercée par la récitation des contes a été bien expliquée par M. Perham. « Dans la vie des Dayaks, dit-il, le sentiment de l'invisible est toujours présent et actif. Les esprits et les démons leur paraissent aussi réels que leurs propres personnes. À la fête des têtes, c'est Singalang Burong dont on invoque la présence. On peut l'appeler le Mars de la mythologie des Dayaks maritimes, et sa demeure est loin, bien au delà des cieux. Mais l'invocation n'est pas faite par l'officiant sous la forme d'une prière adressée directement à cet être puissant. Elle prend la forme d'une histoire, qui raconte comment un héros mythique, Kling ou Klieng, célébra une fête des têtes, et y fit venir Singalang Burong. Ce Kling, au sujet de qui l'on raconte beaucoup de fables, est un esprit qui vit, croit-on, quelque part dans le voisinage des hommes, et qui peut leur faire du bien. Ainsi donc l'officiant (ou les officiants) dayaks, tout en chantant leur *mengap* (récit) pendant qu'ils vont d'un bout à l'autre de la longue véranda de la maison, décrivent en fait la fête célébrée par Kling, et comment Singalang Burong y fut invité, et y vint. Dans leur pensée, les Dayaks s'identifient avec Kling, et par suite, le sens de la cérémonie est que la récitation de l'histoire est une invocation à Singalang Burong. On suppose qu'il se rend, non pas seulement à la maison de Kling (comme il est dit dans le conte), mais à la maison dayak même où la fête est célébrée en ce moment : il y est reçu par une cérémonie spéciale ; on lui offre de la nourriture et un sacrifice <sup>1</sup>. » Par la vertu mystique du conte récité, le Dayak *est* le héros, hôte du dieu, et, par conséquent, le dieu lui-même est descendu chez les Dayaks, qui le reçoivent réellement. La récitation a été bien plus efficace que ne saurait être une invocation, ou même une prière. Elle produit une participation où, selon l'expression de M. Perham, le conteur et le héros s'identifient. M. Perham explique très justement le fait par le caractère mystique de la mentalité des Dayaks. Il n'en est pas autrement des Papous de la Nouvelle-Guinée. Quand ils remémorent les bienfaits de leurs héros, à un certain moment de l'année, pour hâter la croissance des taro, ils sentent, eux aussi, la présence réelle de ceux dont ils content la légende, et ils s'identifient avec eux.

Dans la partie centrale de Célèbes, « ce n'est guère qu'à l'époque de la récolte de riz, c'est-à-dire en moyenne pendant les mois d'août à octobre, qu'on récite les contes. Généralement on observe cette règle. Dire les contes en dehors de cette période est considéré comme une violation qui peut faire manquer la récolte, d'ordinaire déjà si maigre. Dans ces contes (désignés sous le nom de *contes des ancêtres*), les ancêtres demeurent vivants en tant qu'esprits... C'est à ce moment de l'année, plus qu'à tout autre, qu'on rendra hommage aux ancêtres, soit en leur faisant des offrandes, soit en chantant leurs actions » <sup>2</sup>. Quoique l'observateur ne le dise pas, il n'est pas téméraire de penser que les To Radja, comme les Papous, attribuent une vertu mystique à la récitation de ces contes.

<sup>1</sup> Rev. J. PERHAM in H. LING ROTH, *The natives of Sarawak*, II, pp. 174-175.

<sup>2</sup> Dr N. ADRIANI, *Étude sur la littérature des To Radia*. *Tijdschrift voor indische taal-land-en volkenkunde*, XL, p. 341.

## Chapitre X

# II

- Le travail des jardins et des champs réservé principalement aux femmes. - Principe de la fécondité et participation

[Retour à la table des matières](#)

En Amérique du Sud, dans les sociétés bantoues et dans celles de l'Afrique occidentale, dans la plupart des îles de l'Océanie, ailleurs encore, on a signalé une division très inégale du travail agricole entre les sexes. Presque partout les travaux des jardins, des plantations et des champs, pour la plus grande part, incombent aux femmes, sans préjudice de la besogne qu'elles ont par ailleurs (soins des enfants, préparation des aliments, etc.). Là où les hommes ne sont pas entièrement exempts du travail des champs, ils n'y participent, en général, que pour certaines opérations préliminaires ou finales. C'est à eux, par exemple, qu'il appartient d'abattre les arbres sur le terrain à cultiver, d'enlever les souches, et de défricher. Mais les travaux agricoles proprement dits ne seront exécutés que par les femmes.

On a vu là un abus de la force, et un cas particulier de la règle - plus que contestable - selon laquelle la condition de la femme serait d'autant plus misérable que les sociétés sont plus basses, ou bien une conséquence nécessaire du fait que les hommes sont souvent occupés ailleurs, à la guerre, à la chasse, à des voyages, à des palabres, etc. Ces diverses explications ne sont peut-être pas tout à fait inexacts. La véritable raison du fait est ailleurs. Outre que l'homme a souvent lui-même des occupations aussi pénibles que la culture des champs, il ne saurait, le voudût-il, rien changer à une division du travail dont l'origine est mystique. Si les femmes sont chargées, à peu près exclusivement, de tout ce qui touche à la culture des plantes et des arbres, c'est qu'elles représentent, dans le groupe social, le principe de la fécondité. Pour que les champs et les arbres cultivés produisent, il faut qu'entre eux et les membres du groupe social qui les soignent, il s'établisse une participation ; il faut que la fécondité passe en eux, et par conséquent que ces membres du groupe en portent en eux-mêmes le principe. Les hommes auraient beau, dans les champs, prendre autant ou plus de peine que les femmes, retourner la glèbe avec plus de force, semer et repiquer avec autant ou plus de soin : peine perdue ! La terre ne produirait qu'à contre-cœur et maigrement. Les bananiers, les palmiers, demeureraient à peu près stériles. Seul, le travail des femmes rend féconds les champs et les jardins, car c'est à leur sexe qu'il doit cette vertu. Telle étant la raison de cette division du travail, son caractère mystique la rend intangible. À supposer que les hommes voulussent revendiquer cette dure besogne, ils ne pourraient s'en acquitter avec succès. Les femmes mêmes, d'ailleurs, par crainte de la famine, ne consentiraient pas à y renoncer.

Ce n'est pas là une hypothèse simplement vraisemblable. Assez souvent les observateurs, en signalant le fait, ont en même temps indiqué la raison qu'en donnent les indigènes, sans en tirer eux-mêmes aucune conséquence. À Bornéo, « les femmes jouent le rôle principal dans les rites et dans les travaux effectifs de la culture du *padi* (riz). Les hommes n'y ont d'autre part que d'essoucher le terrain, et de prêter leur aide dans quelques-unes des dernières phases du travail. Ce sont les femmes qui trient et qui gardent les semences, et elles sont les gardiennes de presque tout le savoir qui s'y

rapporte. Il semble que l'on sente qu'il existe une affinité naturelle entre elles et la graine féconde, dont on dit qu'elle est « grosse ». Parfois les femmes vont dormir dans les champs de *padi* pendant qu'il pousse, probablement pour augmenter leur propre fécondité ou celle du *padi*; mais elles sont très secrètes sur ce chapitre »<sup>1</sup>. - En Nouvelle-Calédonie, « des dents de vieilles femmes sont portées aux plantations d'ignames, comme charmes pour obtenir une bonne récolte, et leurs crânes sont aussi placés là au sommet des perches, pour la même fin »<sup>2</sup>. - Dans les sociétés bantoues, il arrivera souvent qu'un homme répudie une femme parce qu'elle est stérile, et qu'il craint que la plantation cultivée par elle ne le devienne aussi. Au Togo, « une femme enceinte porte habituellement sur la tête un petit sac... Il s'y trouve de petits morceaux d'ignames, de cassade, de maïs, de pisang, etc., et aussi un petit éclat de pierre qui sert aux femmes à moudre le maïs... Tous ces fruits des champs sont là pour rappeler que, de même que la femme enfante son fruit, ce qu'elle a travaillé dans son champ doit aussi produire le sien. Au Togo, c'est en effet à la femme qu'incombe la part principale du travail dans la culture des plantations »<sup>3</sup>.

En Amérique du Sud, les témoignages sont formels. Le P. Gumilla nous raconte une discussion qu'il eut à ce sujet avec ses Indiens. « Semer, cultiver, récolter, emmagasiner les fruits, tout est l'affaire des pauvres femmes. Mes frères, disais-je aux hommes, pourquoi n'aidez-vous pas, dans le travail des semailles, vos pauvres femmes qui sont harassées, au soleil, à travailler, avec leurs enfants à leurs seins ? Ne voyez-vous pas qu'elles peuvent tomber malades, et vos enfants aussi ? Venez donc à leur aide ! - Toi, Père, me répondaient-ils tu n'entends rien à ces choses, et c'est ce qui te cause du chagrin. Apprends donc que les femmes savent enfanter, et nous, pas. Si elles sèment, la tige de maïs donne deux ou trois épis, le pied de yaca donne deux ou trois mannes de racines, et ainsi tout multiplie. Pourquoi ? Parce que les femmes savent enfanter, et savent commander d'enfanter aux graines qu'elles sèment. Qu'elles fassent donc les semailles, puisque nous n'en savons pas autant qu'elles<sup>4</sup>. » Sous les expressions prêtées aux Indiens par le Père, l'idée de la participation entre la femme et la graine apparaît clairement.

Un observateur tout récent, le Dr R. Karsten, vient d'étudier des croyances analogues chez les Jibaros. « Les plantes femelles, dit-il, doivent essentiellement être cultivées par les femmes, et les plantes mâles par les hommes. Pour toute sorte de culture, cependant, les travaux les plus rudes, c'est-à-dire abattre les arbres, défricher le terrain, quand on commence une nouvelle plantation dans la forêt, sont toujours faits par les hommes. D'autre part, néanmoins, bien que le bananier soit toujours planté par les hommes, les femmes participent plus tard aux soins donnés à cet arbre, et chantent des incantations pour en favoriser la croissance. De même que la divinité Terre des Jibaros est regardée elle-même comme une femme, de même on admet toujours que les femmes exercent une influence spéciale, mystérieuse, sur le progrès de récoltes... Toutes les pratiques agraires des Jibaros ont pour principe la divinité propre des femmes, la grande « Mère-terre » *Mungüi*. C'est elle qui a enseigné aux femmes, avec toutes sortes de travaux domestiques, le travail des champs<sup>5</sup>... » Et plus loin : « On suppose qu'il existe une liaison intime entre la femme et les produits des champs qu'elle cultive, exactement comme on croit qu'elle exerce une influence

<sup>1</sup> HOSE and DOUGALL, *The payan tribes of Borneo*, I, p. 111.

<sup>2</sup> G. TURNER, *Nineteen years in Polynesia*, p. 425.

<sup>3</sup> C. SPIESS, *Zum Kultus und Zauberlauben der Evheer (Togo)*, *BäesslerArchiv.*, I, p. 225.

<sup>4</sup> P. GUMILLA, *El Orinoco ilustrado* (2e éd.), II, pp. 274-275.

<sup>5</sup> R. KARSTEN, *Contributions to the sociology of the Indian tribes of Ecuador*, p. 7.

spéciale sur les animaux domestiques dont elle prend soin. Cela est surtout vrai de la femme mariée. Quand un Jibaro se marie et a un nouveau ménage à fonder, à faire de nouvelles plantations, à élever des animaux domestiques, porcs, volaille, et chiens de chasse, sa première affaire est de célébrer une fête spéciale pour sa jeune femme. Elle aura pour effet de lui conférer, d'une façon mystérieuse, le pouvoir et les facultés nécessaires pour les travaux qui vont être les siens. Cette fête - la plus importante chez les Jibaros après la fête des têtes - est appelée la « fête du « tabac » des femmes. Si l'on ignore le sens général de cette fête, il est impossible de comprendre les idées que les Jibaros attachent au travail des champs <sup>1</sup>. » - « Dans une nouvelle plantation de manioc, le gros travail est fait par les hommes, qui abattent les arbres, et déblayent et nivellent le sol sur le terrain choisi : ensuite commence le travail des femmes, qui achèvent de préparer la terre pour la plantation <sup>2</sup>. »

M. Nordenskiöld, il est vrai, dans le Chaco, a observé une coutume contraire (chez les Ashluslays et les Chorotis). « Ce sont les hommes seuls, dit-il, qui cultivent les champs. Les semailles et les récoltes sont faites conjointement par les hommes et les femmes. Par contre, ce sont toujours les femmes et les enfants qui transportent les moissons, si l'on ne les met pas sur le dos des chevaux et des ânes <sup>3</sup>. » Mais, outre que l'observation est sommaire, elle laisse cependant une part aux femmes, spécialement pour les semailles, et enfin, l'exception fût-elle bien établie, et même constatée dans d'autres tribus encore, la conclusion qui se tire des faits cités plus haut n'en serait pas infirmée. Il reste vrai que, dans un grand nombre de sociétés inférieures, les représentations collectives lient d'une façon mystique la fertilité des champs à la fécondité des femmes. Par suite, la culture même, faite par les femmes, a le sens d'une participation. Il ne faut pas dire seulement que le travail de la terre s'accompagne d'opérations magiques : ce travail même en est une, du fait que ce sont les femmes qui l'accomplissent.

## Chapitre X

### III

- Vertu mystique de la personne des chefs

[Retour à la table des matières](#)

Pour que la récolte soit abondante, l'influence mystique des femmes n'est pas la seule qui doive s'exercer. Il faut compter aussi, comme nous l'avons vu, avec celle des ancêtres, que l'on cherche de toutes manières à se rendre favorables (prières, invocations, offrandes, sacrifices, jeûnes, danses, récitation de légendes). Il faut encore, dans nombre de sociétés, l'influence personnelle du chef. Il s'agit d'une sorte d'action de présence, comparable à celle du métal dans la catalyse. Le chef est l'intermédiaire obligé entre le groupe social et les puissances du monde invisible de qui dépend la fertilité du sol et des végétaux. Faute par lui de remplir cet office, ces puissances,

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 11.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 14.

<sup>3</sup> E. NORDENSKIÖLD, *La vie des Indiens dans le Chaco*, p. 48.

parmi lesquelles il faut ranger les ancêtres, deviennent hostiles ou même simplement indifférentes, et la tribu est menacée de mourir de faim.

Par là s'explique, au moins pour une part, la répugnance presque invincible de certains chefs à se convertir. « Mafa (chef mossouto) était surtout retenu par ses attributions de chef. À ce titre se rattachent, dans ces contrées, des fonctions publiques d'une nature souvent peu conforme aux principes et aux règles de la parole de Dieu. Là où la majorité des habitants est encore païenne, se déclarer chrétien, pour un chef, c'est en quelque sorte abdiquer <sup>1</sup>. » - « Attendez ma mort, disait un chef des îles Wallis, et vous pourrez sans obstacle travailler à la conversion de l'île. D'ailleurs ce sont nos dieux qui font croître le kawa, le cocotier, le bananier, etc., puisque ces productions n'existent pas dans la terre des blancs ; je craindrais donc, en abjurant leur culte, de mettre la famine dans le pays <sup>2</sup>. » - « Votre Dieu, disait au missionnaire le roi d'Uvéa, dans le même archipel, votre Dieu a pu faire les arbres de votre pays, mais ce n'est pas lui qui a fait le kawa ! » Et non seulement le roi limitait la puissance de Dieu, mais de la diversité des plantes il concluait à la pluralité des dieux. Chaque plante, d'après lui, avait son créateur spécial, lequel ne pouvait rien sur les autres plantes <sup>3</sup>. La mentalité primitive comme on sait, est surtout concrète, et très peu conceptuelle. Rien ne lui est plus étranger que l'idée d'un Dieu unique et universel. Elle procède par participations et par exclusions. Les indigènes des îles Wallis ont leur terre, qui fait en quelque façon partie de leur groupe social, avec les végétaux qui y poussent, les animaux qui y vivent, les ancêtres et les puissances invisibles de qui dépend la prospérité du groupe. La société des blancs, qu'ils se représentent sur le même modèle, n'a rien de commun avec la leur. Donc ni les chefs des blancs, ni les puissances invisibles de leur groupe, qu'ils appellent Dieu, ne peuvent rien pour la prospérité des plantes des îles Wallis. Seul, le chef indigène a qualité pour la procurer, de son vivant, et après sa mort.

À Kiriwina, dans l'archipel des îles Trobriand, « notre grand chef Bulitara me demandait un jour si je possédais ces pouvoirs occultes. Quand je lui dis que je n'y prétendais pas, il me dit : « Qui fait donc le vent, la moisson et la pluie dans votre pays ? - Je répondis : C'est Dieu. - Ah, dit-il, c'est cela ! Dieu remplit cet office pour votre peuple, comme je fais pour le mien. Dieu et moi nous sommes égaux. » Il prononça cette parole tranquillement, de l'air d'un homme qui vient de donner une explication très satisfaisante <sup>4</sup>. - « Un chef souverain, dit Brown un peu plus loin, exerçait toujours, selon les indigènes, les fonctions sacerdotales, c'est-à-dire, il se disait en communication constante avec les *tabarans* (esprits), et, par leur influence, il avait le pouvoir de produire la pluie ou le soleil, les vents favorables ou contraires, la santé ou la maladie, le succès ou le désastre dans la guerre, et généralement de procurer les grâces ou les fléaux pour lesquels on le sollicitait en payant un prix suffisant ... <sup>5</sup>. » En un mot, il participe directement au monde invisible. Ce privilège inestimable explique l'autorité incontestée dont il jouit, le respect religieux qu'on lui témoigne, les pouvoirs surhumains qu'on lui reconnaît et qu'il s'attribue lui-même. Comme Sir James Frazer l'a si bien montré, il est une sorte de « dieu vivant ».

<sup>1</sup> *Missions évangéliques*, LI, p. 124 (Mabille).

<sup>2</sup> Société de Marie, *Annales des missions de l'Océanie*, I, p. 422 (P. BATAILLON).

<sup>3</sup> R. P. MANGERET, *Mgr Bataillon et les Missions de l'Océanie centrale*, I, pp. 172-173.

<sup>4</sup> Rev. FELLOWS in George BROWN, *Melanesians and Polynesians*, pp. 23-26.

<sup>5</sup> George BROWN, *ibid.*, p. 429.

Souvent ce *mana* personnel du chef se communique à tout ce qui est en contact avec lui, et pour s'assurer la bonne influence qui émane de lui, on lui demandera, pour ainsi dire, de la matérialiser, de telle sorte qu'on puisse l'emporter. Le rajah Brooke, qui jouissait d'un prestige sans pareil chez les Dayaks, a raconté lui-même les sollicitations dont il était l'objet. « Quand je me suis assis sur la natte, ils s'avancent un par un, et ils m'attachent de petites clochettes au bras ; on apporte une noix de coco et on me demande de cracher dedans. On me présente la poule blanche. Je me lève, et je la secoue, en disant : « Puissent les Dayaks être heureux, puissent leurs récoltes être abondantes, les fruits de leurs arbres mûrir en la saison, des enfants mâles leur naître, du riz être emmagasiné dans leurs maisons, etc. » Quand cette prière est finie, la danse commence... Ils me lavent les mains et les pieds, puis avec cette eau ils arrosent leurs maisons et leurs jardins. Ensuite, ils enterrent dans leurs champs la poudre d'or et l'étoffe blanche qui l'accompagne, toutes deux apportées par moi <sup>1</sup>. »

Un témoin contemporain nous rapporte les mêmes pratiques, et nous dit pourquoi les Dayaks y tenaient tant. « Quand M. Brooke visite leurs demeures, au lieu de l'implorer, chacun lui apporte un peu du riz qu'ils ont l'intention de semer la saison prochaine ; on lui remet aussi les colliers des femmes, qui ont été trempés dans une mixture préparée d'avance. Il les secoue au-dessus des petits vases où sont contenues les semences, et l'on pense que par cette opération il les rend très fécondes. » (Il est intéressant de voir ici l'influence mystique des femmes jointe à celle du grand chef.) « D'autres tribus, trop éloignées pour être visitées par lui, envoient des messagers lui demander un petit morceau d'étoffe blanche, et un peu d'or ou d'argent, qu'ils enterrent dans le sol de leurs champs, pour obtenir le même résultat. Quand il entre dans un village, les femmes lui lavent les pieds, d'abord dans l'eau, puis dans le lait d'une noix de coco fraîche, et, enfin encore dans l'eau, et tout ce liquide qui a été en contact avec sa personne est conservé pour être réparti entre les plantations : on croit qu'il assurera une moisson abondante. Je faisais un jour la remarque que la récolte de riz de la tribu Samban était maigre ; le chef observa aussitôt qu'il ne pouvait en être autrement, puisque le rajah ne les visitait jamais, et il me pria d'intercéder auprès de M. Brooke, pour qu'il vînt les voir, ce qui supprimerait les causes qui nuisaient à leur récolte <sup>2</sup>. »

À Sumatra, près du lac Toba, « les vents reçoivent le nom de la région du ciel d'où ils viennent, ou bien ils sont nommés d'après le nom du chef de cette région, ce qui prouve que le Battak ne voit pas seulement en son chef le maître absolu des choses et des gens : le chef est en quelque sorte divin, ou au moins un représentant de la divinité. Les gens ne pouvaient pas comprendre que nous affirmions n'avoir aucun pouvoir sur le vent » <sup>3</sup>.

Dans les sociétés de l'Afrique du Sud, des représentations collectives du même genre conduisent à des usages analogues. « Que, par exemple, le roi (des Matébélés) qu'on regarde comme le maître des cieux aussi bien que de la terre, vienne à ne pas faire tomber sur celle-ci, aussi régulièrement qu'on le voudrait, le bienfait d'une pluie fertilisante : aussitôt on s'en émeut. C'est, dit-on, parce que le roi a le cœur *irrité* ou *malade*, ou bien encore *noir* (on se sert assez indifféremment de l'un ou de l'autre de

<sup>1</sup> Narrative of events in Borneo and Celebes, II, pp. 42-43 (M. BROOKE'S, *Journal*, 1845).

<sup>2</sup> Hugh Low, *Sarawak*, pp. 259-260.

<sup>3</sup> *Berichte der rheinischen Missionsgesellschaft*, 1904, p. 10.

ces termes)<sup>1</sup> ; il ne donnera de la pluie que lorsque d'autres sentiments plus agréables auront remplacé ceux-là... La première chose à faire est d'en découvrir la cause ; on la trouve presque toujours en ce que certaine ville ou certain district aura commis un délit quelconque, c'est-à-dire un acte qui a déplu au roi ; alors, expiation, c'est-à-dire, dans la plupart des cas, le massacre des chefs, la destruction de la ville ou des villes, la captivité ou la dispersion des femmes et des enfants... Il faut bien que le chagrin du roi soit apaisé ; il n'y a que ce moyen de mettre un terme au fléau de la sécheresse<sup>2</sup>. » Il ressort de cette observation que l'action bienfaisante du chef sur la nature ambiante (dans le cas présent sur la pluie), ne paraît pas dépendre essentiellement de sa volonté, mais de l'état de son « cœur ». Celui-ci peut être « noir », parce que, dans son entourage ou au loin, un tabou important aura été violé, sans même qu'il le sache, ce qui offense les puissances invisibles. Il s'agit donc bien d'une influence mystique qui émane du chef, d'un *mana* personnel qui rayonne autour de lui, et qui provient de sa participation au monde invisible.

## Chapitre X

# IV

- Conditions mystiques du succès à la guerre. - Attaques par surprise au petit jour. - Pourquoi elles ne sont jamais poussées à fond

[Retour à la table des matières](#)

Au lieu d'une forme d'activité pacifique comme l'agriculture, considérons la guerre, occupation fréquente pour beaucoup de sociétés inférieures : la mentalité primitive y interprète les faits de la même manière, et elle y fait dépendre le succès de participations semblables.

« Ils (les Indiens de la Nouvelle-France) semblent reconnaître le destin pour la guerre. Ils n'attribuent pas la victoire à la force ni au courage de leurs soldats, ni à la bonne conduite de leurs capitaines, mais au destin ou manitou, qui donne à manger d'une nation à une autre quand il lui plaît. C'est pour cela qu'ils jeûnent, espérant que ce manitou leur parlera et se fera voir à eux la nuit, et leur dira : je te donne à manger de tes ennemis ; va les chercher<sup>3</sup>. » Chez les Creeks, « les expéditions, en quittant la ville, avaient toujours à leur tête un homme de courage physique éprouvé et de grande habileté... Un autre, appelé *hobáya* (prophète) accompagnait ces incursions. C'était un homme versé dans les chants et les cérémonies par le moyen desquels il pouvait affaiblir l'ennemi et aveugler les yeux de ses guerriers. Il savait aussi prédire les événements, et déterminer si un raid ou une expédition de chasse réussirait ou non »<sup>4</sup>. - Le récit suivant montre la confiance aveugle de ces mêmes Indiens dans les puissances invisibles qui doivent les conduire à la victoire. « Les Creeks méditaient de porter un coup mortel aux Pieds Noirs, et, dans ce dessein, ils avaient rassemblé toutes leurs forces disponibles, se montant à plus de huit cents hommes. Avant d'aller

<sup>1</sup> Voyez *supra*, chap. IX, p. 331.

<sup>2</sup> *Missions évangéliques*, XXXIX, pp. 461-462 (THOMAS).

<sup>3</sup> *Relations des jésuites*, LVIII, p. 54 (OUTAGAMIS).

<sup>4</sup> F. G. SPECK, *The Greek Indians of Taskigitown, Memoirs of the American Anthropological Association*, II, p. 114.

à la recherche de l'ennemi, on eut recours à toutes sortes de jongleries et de sorcelleries, afin d'assurer le succès de l'expédition. Il fut décidé qu'une jeune fille serait placée, les yeux bandés, à la tête de l'armée, et que partout elle servirait de guide aux combattants. En cas de réussite, l'héroïne était destinée à devenir l'épouse du plus vaillant guerrier... Ceci conclu, ils se mirent en marche pleins de confiance et aussi de présomption, suivant leur guide extraordinaire à travers les collines et les vallées, les ravins et les marais. Un jour elle se dirigeait vers le Nord, le lendemain vers le Sud ou l'Ouest ; mais cette divergence de direction importait peu, car le manitou de la guerre était censé la conduire, et les Creeks infatués continuaient chaque jour à marcher sur les traces de l'aveugle indienne... <sup>1</sup>. »

« Celui qui doit commander, dit Charlevoix (au Canada) ne songe point à lever des soldats qu'il n'ait jeûné plusieurs jours pendant lesquels il est barbouillé de noir, n'a presque point de conversation avec personne, invoque jour et nuit son esprit tutélaire, observe surtout avec soin les songes...

« On fait ensuite chauffer de l'eau, on débarbouille le chef, on lui accommode les cheveux, et on les graisse ou on les peint. On lui met différentes couleurs sur le visage, et on le revêt de sa plus belle robe. Ainsi paré, il chante d'une voix sourde sa chanson de mort ; ses soldats, c'est-à-dire tous ceux qui se sont offerts à l'accompagner (car on ne contraint personne), entonnent ensuite, l'un après l'autre, leur chanson de guerre, car chacun a la sienne, qu'il n'est permis à nul autre de chanter; il y en a aussi d'affectées à chaque famille... puis on délibère... Les chants sont suivis de danses... mouvements assez vifs, figurés et représentatifs des opérations d'une campagne et toujours cadencés. Le festin termine la cérémonie <sup>2</sup>. »

Tous ces préparatifs, qui continuent les jours suivants et jusqu'au départ des guerriers, sont d'ordre mystique, et ont pour objet de leur assurer l'appui des puissances invisibles. Une fois en campagne, la même préoccupation persiste. « Ils tirent des présages de tout, et les jongleurs, à qui il appartient de les expliquer, avancent et retardent les marches, comme il leur plaît... On campe longtemps avant le coucher du soleil, et, pour l'ordinaire on laisse devant le camp un grand espace environné d'une palissade, ou plutôt d'une espèce de treillis sur lequel on place les manitous, tournés du côté où l'on veut aller. On les y invoque pendant une heure, et on en fait autant tous les matins, avant que de décamper. Après cela, on croit n'avoir rien à craindre, on suppose que les esprits se chargent de faire seuls la sentinelle, et toute l'armée dort tranquillement sous leur sauvegarde... En pays ennemi, on ne doit plus faire de feu. Plus de cris, plus de chasse ; il ne faut même se parler que par signes <sup>3</sup>. » (Les Indiens de l'Amérique du Nord pratiquaient le langage par gestes.)

En Afrique australe, chez les Cafres, la structure sociale et les conditions économiques différaient de celles des Iroquois et des Hurons ; néanmoins, tout compte tenu de ces dissemblances, on voit que la guerre y est conçue et pratiquée d'une façon analogue. « Un chef, chez les Zoulous, avant de combattre avec un autre chef, exerce sa magie sur lui. On se procure quelque chose qui lui appartient, le premier chef se lave avec de *l'intelezi* (eau dans laquelle ont infusé diverses sortes de plantes), afin d'avoir le dessus quand la bataille commence. Et, en vérité, l'autre a été vaincu longtemps d'avance par le fait qu'on s'est emparé d'un objet qui lui appartient et qu'on

<sup>1</sup> P. J. DE SMET S. J., *Voyages dans l'Amérique septentrionale*, pp. 150-152.

<sup>2</sup> P. F. X. de CHARLEVOIX, *Journal d'un voyage dans l'Amérique septentrionale*, III, pp. 216-218.

<sup>3</sup> *Ibid.*, III, p. 236-7 (Iroquois et Hurons).

l'a ensorcelé. Et si le bétail de l'ennemi prend la fuite, on apporte au chef de leurs excréments, et de la terre où sont imprimées les traces de leurs pas, afin qu'il puisse les agiter comme avec une baratte et s'asseoir dessus. Alors les guerriers disent : « Le chef est maintenant assis sur eux : il les a déjà mangés, nous les trouverons. » Et quand ils les ont trouvés, ils disent : « Le docteur du chef est vraiment un docteur ! »<sup>1</sup>.

On reconnaît ici la disposition de la mentalité primitive à regarder comme réel et déjà présent un événement futur dont elle est certaine pour des raisons mystiques. Puisque les opérations magiques infaillibles ont été accomplies, le chef ennemi est dès à présent vaincu, son bétail est dès à présent capturé. La victoire n'a pas été seulement préparée et préfigurée : elle a été, à la lettre, gagnée. Le sort de la guerre ne se tranche pas sur le champ de bataille où les guerriers se rencontreront. La décision a déjà eu lieu dans la région de l'invisible. Ainsi s'expliquent les « étranges consécration du bétail », dont parle Lichtenstein, pratiquées par les prêtres lorsqu'une guerre est en perspective. « Elles ont pour but de protéger ces animaux, dont la possession est souvent l'unique cause de la guerre, contre le danger d'être enlevés de force par l'ennemi<sup>2</sup>. » Le chef oppose d'avance sa magie à la magie présumée de l'adversaire : « Sekukuni mit ses sorciers en mouvement, Mapoch en fit autant des siens. Chacun des deux tenta de briser la force de son ennemi par des moyens surnaturels. À la grande terreur des Matébélés, on trouva un matin à la porte de leur ville un panier avec une énorme tête de rhinocéros qui les regardait d'un air menaçant. Il fallait que les sorciers missent cet hôte effroyable hors d'état de nuire... On observe dans beaucoup de tribus africaines une pratique magique vraiment horrible, par laquelle on croit pouvoir anéantir l'ennemi : on écorche un prisonnier, et on se sert de la peau, après l'avoir tannée, pour des consécration fortifiantes<sup>3</sup>. »

Chez les Barotse, M. Coillard a observé un fait singulièrement semblable à celui que nous avons vu tout à l'heure chez les Creeks : la direction de la marche confiée à une jeune fille que l'on suppose inspirée par les puissances invisibles. « La jeune fille... n'est pas la vivandière du régiment, c'en est la prophétesse. Choisie par les osselets divinatoires, elle est l'interprète des dieux. Rien ne se fait sans elle. C'est elle qui donne le signal du départ et de la halte. Elle porte la corne qui contient les médecines de la guerre et les charmes. Elle est toujours en tête de l'avant-garde, et il n'est permis à personne, même au repos, de passer devant elle. Qu'elle se fatigue ou tombe malade, c'est aux jeunes gens de la porter. En arrivant devant l'ennemi, c'est elle qui tirera le premier coup de fusil, et tout le temps que durera la bataille, il ne lui est permis ni de dormir, ni de s'asseoir, ni de manger ou de boire... Au retour, en récompense de ses services, la jeune prophétesse deviendra une des *maori*, une des femmes du roi. »

Au Congo, les devins jouent le même rôle, dans la guerre, qu'en Amérique du Nord et en Afrique australe. « Ils sont les arbitres des résolutions, surtout quand l'incertitude du résultat fait hésiter. Ils bénissent, ils maudissent, ils appellent les désastres sur l'ennemi, et sachant que chez lui il y a d'autres sorciers, leurs rivaux, ils s'efforcent de les tuer par le moyen d'incantations... Ils se vantent de savoir, par une révélation spéciale, les victoires et les défaites, de pénétrer le fond des cœurs, et de

<sup>1</sup> C. H. CALLAWAY, *The religious system of the Amazulu*, p. 345.

<sup>2</sup> H. LICHTENSTEIN, *Reisen im südlichen Afrika*, II, p. 542.

<sup>3</sup> A. MERENSKY, *Erinnerungen aus dem Missionsleben in S. O Afrika*, pp. 163-164.

posséder une connaissance parfaite de ce qui se passe même dans l'autre monde <sup>1</sup>. » - « L'approche d'une guerre entre deux villages est le signal d'une grande activité parmi les hommes-médecine. Il faut que leur connaissance de l'avenir leur fasse découvrir comment finira la lutte qui va s'engager. Il faut préparer des charmes pour protéger les guerriers contre les armes à feu, les lances et les flèches, etc. <sup>2</sup>. » - Aux yeux des Bangala, les galons des officiers blancs ont précisément pour objet d'empêcher ceux qui les portent d'être blessés : ce sont aussi des charmes <sup>3</sup>.

Le courage même ne s'explique pas sans une raison magique. « Comment se fait-il que le blanc n'ait pas peur, faible comme il est, et loin d'être de force à lutter avec nous ? Il faut qu'il possède un charme qui le rend invulnérable <sup>4</sup>. » La conversation suivante fait bien ressortir ce que les indigènes ont dans l'esprit en pareil cas. « Ils pensaient que nous avions une médecine qui nous rendait invincibles, sinon invulnérables. En voici la preuve. Quelque temps après notre arrivée dans le pays, j'étais assis auprès de Mankokwe ; M. Dickinson, notre docteur, m'avait accompagné. Le chef devint tout à coup très affectueux ; il me passa le bras autour du cou, et je compris qu'il allait me demander quelque chose. À la fin, il me dit : « Est-ce là votre homme-médecine ?

« - Oui.

« - Dites-lui de me donner votre médecine de guerre.

« Je ris de bon cœur, et je lui dis que nous n'avions pas de médecine de ce genre. Il n'en crut rien, et il reprit :

« - Ce n'est pas vrai. Vous en avez une; il faut que vous en ayez une, et vous ne tenez pas à me la donner. Je vous en prie, dites-lui de le faire.

« - Je dis la vérité, répliquai-je ; nous autres Anglais nous n'avons d'autre médecine de guerre qu'un cœur brave.

« Il refusa de me croire, et il ajouta :

« - Non, ce n'est pas vrai. Ce n'est pas possible. Moi aussi, mon cœur est brave, mais où est l'avantage d'avoir un cœur brave ? Un cœur brave à lui seul ne sert à rien. Les Manganja ont le cœur brave ; leur pays est envahi par les Ajawa ; les Manganja s'avancent pour les combattre, mais aussitôt qu'ils voient l'ennemi, ils prennent la fuite. Pourquoi ? Ce n'est pas faute d'avoir le cœur brave ; c'est parce que les Ajawa ont une médecine de guerre plus forte que la leur. Eh bien ! vous avez une médecine de guerre plus puissante que celle des Ajawa (les Anglais avaient mis ceux-ci en déroute), et tellement forte que si un seul Anglais marchait contre tous les Ajawa ensemble, il leur ferait prendre la fuite. Je vous en prie, donnez-moi de votre médecine de guerre <sup>5</sup>. »

<sup>1</sup> CAVAZZI, Istorica descrizione de'tre regni Congo, *Matamba ed. Angola*, p. 226.

<sup>2</sup> E. J. GLAVE, *Six years of adventure in Congoland*, pp. 104-105.

<sup>3</sup> Rev. J. H. WEEKS, Anthropological notes on the Bangala of the upper Congo river, *J.A.I.*, XL, p. 392-93.

<sup>4</sup> H. von WISSMANN, *My second journey through Equatorial Africa* (trad. anglaise), p. 47.

<sup>5</sup> Rev. J. ROWLEY, *The universities' mission to Central Africa*, pp. 148-149.

Aux yeux de ce chef, il n'y a donc qu'une seule explication possible de la victoire des Anglais. Toute autre le trouve incrédule. Leur bravoure ne rend pas compte de leur supériorité. Mais leurs canons ou leur expérience militaire ne le feraient pas davantage. La guerre est une lutte de sorciers contre sorciers, de charmes contre charmes : la victoire échoit à celui qui possède la médecine de guerre la plus forte. L'événement a prouvé que c'étaient les Anglais qui en étaient munis. M. Rowley le nie, il est vrai. Mais c'est nier l'évidence. Il est d'ailleurs naturel que les Anglais ne veuillent partager avec personne cette admirable médecine. Le chef indigène se la voit refuser sans surprise.

Il suit de ces conceptions, qui se rencontrent presque partout, qu'une guerre bien préparée est virtuellement gagnée. Le vainqueur (il faut l'appeler ainsi, puisque la victoire lui est déjà acquise) ne doit pas rencontrer de résistance. Les armes de l'ennemi rateront, ses yeux seront aveuglés, ses membres lui refuseront le service, son bétail sera capturé, etc. En général, l'attaque a lieu au petit jour, par surprise. C'est la forme ordinaire du combat dans les sociétés inférieures : les exceptions sont fort peu nombreuses. Les primitifs ignorent la bataille rangée. L'idée leur en paraît ridicule. « Je me rappelle qu'un des chefs me demanda comment nous faisons la guerre, et son expression de stupéfaction, quand je lui décrivis les hommes placés en rang les uns vis-à-vis des autres, et se tirant des coups de fusil. Il me demanda avec curiosité s'ils étaient hors de portée, et sur ma réponse négative, il s'écria : « Alors vous êtes de fameux imbéciles ! »... Puis il voulut savoir où se tenait le chef. Oh ! répondis-je, il reste à l'arrière, et il envoie les hommes à la bataille. Ce fut alors une explosion de rire <sup>1</sup>. »

Leur méthode est toute différente. « Les Béchuanas, par exemple, s'approchent doucement du village qu'ils veulent prendre, l'entourent complètement, et vers deux heures du matin, lorsque le sommeil est le plus profond, ils se précipitent en avant, en poussant des hurlements affreux, massacrent tout ce qu'ils rencontrent, et remportent une victoire facile sur des malheureux réveillés en sursaut, glacés d'effroi, qui n'ont d'autre alternative que de se laisser brûler dans leurs huttes ou de venir tendre la gorge à l'assegaie <sup>2</sup>. » Le plus souvent, les assaillants attendent la fin de la nuit. Chez les Bangala, « au chant du coq, entre cinq et cinq heures et demie du matin, l'attaque commence. Les masses se ruent sur les quartiers de l'ennemi endormi, chaque maison étant entourée par dix à trente guerriers, et son unique porte basse étant guettée. La fusillade éclate, le feu est mis aux cabanes. Les malheureux assaillis se précipitent vers l'issue de leur case, où la mort les attend. On n'épargne que les femmes, que l'on emmène en captivité » <sup>3</sup>. Ailleurs, les guerriers seront moins nombreux, seront armés non de fusils, mais de flèches ou de lances, massacreront les femmes au lieu de les emmener en esclavage. Mais l'heure et les dispositions de l'attaque ne varient guère, que ce soit à Bornéo, en Polynésie, en Amérique du Nord ou du Sud, etc.

Sans doute, les primitifs se sont rendu compte que ce genre d'attaque était le plus sûr, et que l'ennemi surpris ainsi pendant son sommeil ne pouvait opposer qu'une bien faible résistance. Pourtant ce calcul d'utilité n'est peut-être pas l'unique raison d'une coutume si répandue, ni même la principale. L'attaque doit se faire par surprise : elle ne peut donc avoir lieu de jour. Les gens ne seraient pas à l'intérieur de leurs cabanes, ni peut-être du village. Ils auraient le temps de courir aux armes ; il serait difficile,

<sup>1</sup> Rev. Mac FARLANE, *Among the Cannibals of New-Guinea*, p. 115.

<sup>2</sup> *Missions évangéliques*, XI, pp. 21-22 (CASALIS).

<sup>3</sup> C. COQUILHAT, *Sur le Haut Congo*, p. 297.

pour ne pas dire impossible, de les cerner. Mais l'attaque par surprise ne peut pas non plus se produire en pleine nuit. Les indigènes n'aiment pas être dehors dans les ténèbres, ni même par les nuits de lune. Ils ont peur des mauvaises rencontres, des esprits qui errent, en particulier des esprits des morts. Reste donc l'aube, le petit jour. « Le Kai (Nouvelle-Guinée allemande) accomplit toujours ses exploits guerriers de bon matin. De la sorte, il a toute une longue journée devant lui pour satisfaire sa vengeance, et pour se retrouver chez lui en sécurité avant la tombée de la nuit. Dans l'obscurité, il craint les esprits de ceux qui ont été tués ; pendant le jour, ceux-ci ne sont pas dangereux <sup>1</sup>. » Pareillement, bien loin de là, dans le Chaco central, la même raison est invoquée. « La guerre consiste en surprises. Mais, comme on a très peur des esprits malfaisants, jamais les attaques n'ont lieu de nuit : elles se font toujours un peu avant le lever du soleil.

Même si les Indiens se trouvent dans le voisinage de l'ennemi, ils attendront cette heure-là <sup>2</sup>. » Dans les régions équatoriales, et sous les tropiques, comme le crépuscule est extrêmement court, les assaillants ne disposent que de très peu de temps. L'attaque doit être foudroyante.

On croirait volontiers qu'elle réussit toujours, puisqu'il ne s'agit pas, en réalité, d'un combat, mais du massacre de gens surpris dans leur sommeil. Parfois, cependant, elle échoue. « Il arrive, dit encore M. Coquilhat, que la tribu attaquée se réveille à temps, et parvient à infliger une honteuse défaite à l'assaillant. » Un indigène ne dormait pas, peut-être, et il a pu donner l'alarme. En outre - et sur ce point les témoignages sont concordants et formels - malgré l'avantage que la surprise assure à l'attaque, elle n'est jamais poussée à fond. Si elle ne réussit pas tout de suite, et complètement, si les assaillants subissent la moindre perte, ils n'insistent pas, et ils battent aussitôt en retraite. M. Neuhauss en a très bien vu la raison. « La conscience de ne pas avoir la chance pour eux leur enlève toute leur audace. Leur médecine n'agit pas : tous leurs efforts seraient donc vains <sup>3</sup>. »

Au moment où ils se précipitent sur le village endormi, ils sont sûrs de la victoire. Non pas seulement parce que l'ennemi est sans défense, et ne peut pas sortir des cabanes sans être percé de coups, mais aussi, mais surtout, parce que leurs « médecines » opèrent. L'ennemi est en leur pouvoir, il leur est « livré » (doomed), comme l'homme ensorcelé est « livré » au tigre ou au crocodile. Il est hors d'état de se défendre. Le plus souvent, l'événement confirme cette attente, et le massacre s'achève sans obstacle. Mais s'il se produit une résistance imprévue, si plusieurs des assaillants, si même un seul d'entre eux est tué ou gravement blessé, aussitôt l'attaque cesse, et l'on se retire. Car on a la preuve que les « médecines » n'agissent pas comme on le croyait. Peut-être sont-elles paralysées par d'autres plus fortes que l'ennemi a mises en jeu ? Insister serait folie.

Le Dr Nieuwenhuis a signalé ce trait à Bornéo : « Très caractéristique est aussi le fait que, dans les combats que se livrent ces tribus, il suffit de la mort ou de la blessure grave d'un seul homme pour mettre en fuite toute la tribu. On voit là en effet, à coup sûr, un signe de la colère des esprits, et cela prouve en même temps la forte impression qu'un tel fait produit sur eux tous <sup>4</sup>. » Mais cette forte impression provient

<sup>1</sup> R. NEUHAUSS, *Deutsch Neu Guinea*, III, p. 64 (Kai).

<sup>2</sup> Vojtech FRIC, *Eine Pilcomayo Reise in dem Chaco central*, *Globus*, LXXXIX, p. 233.

<sup>3</sup> R. NEUHAUSS, *ibid.*, III, p. 65.

<sup>4</sup> A. W. NIEUWENHUIS, *Quer durch Borneo*, II, p. 167 (Bahau).

principalement de la crainte que les puissances invisibles ne soient hostiles. Dès qu'un signe de cette défaveur apparaît, le primitif s'incline devant la décision, comme il accepte sans murmurer jamais la décision d'une ordalie. Aux îles Fidji, « aussitôt qu'un mauvais coup est manqué, l'indigène abandonnera l'idée de le recommencer. Il met le feu à une maison, mais les flammes sont étouffées à temps : l'incendiaire accepte sa défaite, et ne renouvelle pas sa tentative. Un meurtre est empêché : ceux qui voulaient le commettre considèrent qu'il en a été décrété ainsi. Un malheureux est fait prisonnier : il ne cherche pas à se sauver. Tout ce qu'il souhaite est une prompte fin de ses souffrances »<sup>1</sup>. Aussi ces mêmes Fidjiens se préoccupent-ils d'assurer leur salut, au cas où la bataille ne tournerait pas tout de suite à leur avantage. « Dans leurs préparations d'attaque, dit encore Waterhouse, un trait tout à fait frappant est le soin qu'ils donnent aux dispositions prévues en cas de défaite. Ils emploient parfois de nombreuses journées à préparer les orna (sentiers pour se sauver en cas d'échec), tandis que l'attaque ne durera que peu d'heures »<sup>2</sup>. Les Fidjiens ne manquaient pas de courage. Mais ils ne pouvaient aller contre la décision des puissances invisibles, et ils croyaient sage de prévoir le cas où elle serait contre eux.

De même, en Afrique équatoriale, « quand deux chefs se font la guerre, la victoire ne dépend pas seulement de leur force et de leur courage, comme nous le penserions, mais aussi des « médecines ». Si, du côté du chef le plus puissant, quelques hommes tombent, aussitôt on bat en retraite. Cette armée reconnaît que ses « médecines » n'ont pas réussi. Rien ne peut lui persuader de recommencer le combat »<sup>3</sup>. Enfin, la même conviction fait agir pareillement les Creeks, qui suivaient avec tant de confiance une jeune fille dont ils avaient fait leur guide en campagne. Ils finissent par rencontrer un parti ennemi, et ils le massacrent. « Ce premier engagement, dit le Père De Smet, jeta les vainqueurs dans la consternation, car eux aussi comptaient sept hommes tués et quinze blessés. Ils débandèrent les yeux de la jeune héroïne, et les manitous, qu'ils avaient crus si propices, étant maintenant réputés défavorables à leurs projets guerriers, les combattants se dispersèrent en toute hâte, en prenant les chemins les plus courts pour retourner chez eux »<sup>4</sup>.

## Chapitre X

### V

- Préparation magique des armes. - Les flèches empoisonnées. - A quoi est due l'efficacité des instruments, engins et outils. - L'expérience révèle s'ils sont heureux ou malheureux. - Objets doués de propriétés extraordinaires

[Retour à la table des matières](#)

Les armes dont on se sert à la guerre sont fabriquées avec tout le soin dont les indigènes sont capables : elles témoignent souvent d'une grande ingéniosité qui les rend redoutables et meurtrières. Mais leur efficacité ne tient pas seulement, ni surtout, à leurs qualités visibles et matérielles. Elle dépend essentiellement de la vertu mys-

<sup>1</sup> J. WATERHOUSE, *The king and people of Fiji*, p. 307.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 317.

<sup>3</sup> F. S. ARNOT, *Garenganze*, p. 237.

<sup>4</sup> P. J. DE SMET, S. J., *Voyages dans l'Amérique septentrionale*, pp. 150-152.

tique qui leur aura été conférée par des « médecines » ou par des opérations magiques. Aussi les armes d'un guerrier sont-elles sacrées. Souvent personne n'ose y toucher que lui. On les entoure, en temps de paix, de mille précautions, pour y concentrer et y maintenir l'influence magique qui leur assurera la victoire.

Ainsi, en Nouvelle-Poméranie (presqu'île de la Gazelle), « jadis on conservait toutes les massues dans la maison du malira : c'était une hutte bâtie exprès pour y garder les « médecines » et tous les objets qui s'y rapportent... En temps de guerre, on en retirait ces massues, après avoir prononcé sur elles, dans la hutte, les formules magiques usuelles. On les avait préalablement frottées avec du *malira* (c'est une feuille d'arbre douée de propriétés magiques), ou bien on en attachait à chacune d'elles... chaque sorte de massue avait son *malira* spécial... Toutes ces opérations magiques avaient pour but de rendre mortelles les massues, de telle façon qu'un seul coup suffît pour étendre l'ennemi par terre. On prétendait que ces opérations, comme les massues elles-mêmes, avaient été apportées de fort loin »<sup>1</sup>. Tout près de là, à Buin (île Bougainville) on use de procédés analogues. « Afin que les lances atteignent infailliblement leur but, on les consacre - spécialement pendant une certaine danse en l'honneur des morts - en les frappant contre le sol, ce qui en casse la pointe. Ou bien, on peut aussi les consacrer en tirant à la cible sur le cadavre d'un homme qui a péri de mort violente (par exemple à l'occasion de la construction de la maison d'un chef). On recueille ensuite les lances qui ont touché le but, on en aiguisé la pointe de nouveau, et on les munit de crochets »<sup>2</sup>. » Les indigènes ne se contentent donc pas de soumettre leurs armes à un traitement magique : ils veulent encore discerner celles sur qui l'effet désiré a été produit, et ils ne se servent que de celles-là. Avant d'être employées, elles doivent avoir subi une épreuve. Nous faisons de même pour nos canons. Mais l'essai, chez ces Mélanésien, est mystique, comme l'efficacité même des armes que l'on vérifie.

Codrington a bien expliqué que leurs flèches sont empoisonnées, mais non pas au sens où les Européens le disent. « Ce que les Mélanésien veulent, et ce qu'ils obtiennent - du moins ils en sont persuadés - c'est une flèche qui aura, pour blesser, un pouvoir surnaturel (*mana*) à la fois par la matière dont elle est faite, et par les propriétés qu'y ajoutent des charmes et des préparations magiques... La pointe est d'os humain ; elle a par conséquent du *mana*. Elle a été fixée à la flèche avec de puissantes « médecines » : autre *mana*; elle a été enduite d'une matière chaude et brûlante (comme on veut que la blessure brûle) préparée et employée avec des « médecines » : telles sont les flèches que nous, et non pas eux, appelons empoisonnées. Quand la flèche a blessé un ennemi, on emploie, pour en favoriser et prolonger l'action fatale, la même magie qui a servi à donner à l'arme son pouvoir surnaturel... » Pour combattre cette action, les parents du blessé, « si la flèche ou une partie de la flèche a été gardée, ou extraite de la plaie, la placent dans un endroit humide ou l'enveloppent de feuilles fraîches ; alors l'inflammation sera légère et tombera vite... De son côté, l'homme qui a lancé cette flèche, et ses amis, boiront des liqueurs chaudes et brûlantes, mâcheront des feuilles dont le suc est irritant ; on brûlera des herbes âcres ou amères afin de produire une fumée irritante... on placera l'arc près du feu pour rendre brûlante la blessure qu'il a faite, ou bien, comme dans l'île du Lépreux, on le déposera dans une grotte hantée par un revenant ; on en tiendra la corde tendue, et on la tirera de temps en temps, pour produire chez le blessé une tension des nerfs et les spasmes

<sup>1</sup> R. PARKINSON, *Dreissig Jahre in der Südsee*, pp. 131-132.

<sup>2</sup> R. THURNWALD, Im Bismarck Archipel und auf den Salomon Inseln, *Zeitschrift für Ethnologie*, XLII, p. 128.

du tétanos »<sup>1</sup>. Tout se passe donc dans la région du mystique : amis et ennemis du blessé s'y meuvent également. Ce que nous appelons effet physique est aux yeux des Mélanésiens un effet magique. Pour mieux dire, nous distinguons entre les deux, ce qu'ils ne font pas. Selon nous, si la flèche est empoisonnée, c'est que sa pointe est enduite de produits toxiques. Selon les indigènes, elle n'est chargée que de *mana*, dont la puissance est telle qu'elle continue à agir de loin sur le blessé.

Je n'insisterai pas sur ces usages presque universellement répandus. On n'a confiance que dans les armes *qui* ont subi une préparation magique. Par exemple, en Afrique du Sud, chez les Makololo, on se sert d'une « médecine de fusil », à défaut de laquelle, selon une croyance extrêmement commune, personne ne peut tirer droit<sup>2</sup>.

Ce *qui* est vrai des armes employées à la guerre ne l'est pas moins de celles qui servent à la chasse et à la pêche, et, d'une façon générale, des outils et des instruments. Leur efficacité dépend avant tout de leur *mana*, et le plus souvent c'est le résultat seul qui fait connaître si tel ou tel engin en est suffisamment, ou exceptionnellement muni. Ainsi, « la mentalité *Déné* voit du mystère partout. Sans avoir égard à sa valeur intrinsèque, ou à sa structure particulière, l'indigène attribue instinctivement des qualités plus ou moins inexplicables à un instrument, à une arme de chasse, à un engin de pêche qui a été heureux, peut-être par hasard. *Post hoc, ergo propter hoc* paraît être le principe de tous ses jugements. Un vieux filet, par exemple, qui, par un coup de fortune, aura été jeté sur un banc de poissons, sera infiniment plus apprécié, fût-il en loques, qu'un filet neuf qui n'a servi qu'une fois, probablement à un mauvais endroit. On attribue à ces objets inanimés des pouvoirs surnaturels comme ceux des personnes »<sup>3</sup>. Cette dernière remarque du P. Morice est fort juste. Il vaudrait donc mieux ne pas dire, en même temps, que le *Déné* raisonne d'après le principe *Post hoc, ergo propter hoc*. Pour l'indigène, il n'y a pas de hasard. Si un vieux filet tout usé procure une pêche abondante, c'est que les poissons ont bien voulu y entrer. S'ils ont obéi ainsi à l'influence qui les attirait là, c'est qu'il possédait une vertu mystérieuse intense à laquelle ils ne pouvaient se soustraire. Donc on se défera des autres filets, même quand ils sont en bon état, s'ils ont pris peu de poisson, plutôt que de celui-là, dont le pouvoir est éprouvé. Hearne avait dit déjà, au sujet d'Indiens de la même région : « Ils vendent souvent des filets neufs, qui n'ont pas été dans l'eau plus d'une fois ou deux, parce qu'ils n'ont pas eu de succès<sup>4</sup>. » Ces engins ont beau être neufs et bien faits : à quoi bon les garder, s'il leur manque l'essentiel, la vertu magique qui agit sur les poissons ?

A Bornéo, pareillement, chez les Kayans, les armes de chasse seront estimées d'après le bonheur des coups. « Un chasseur qui, avec une seule balle, aura tué un sanglier ou un cerf, extraira la balle afin de la refondre avec du nouveau plomb, et avec ce mélange il fabriquera une nouvelle provision de balles ou de lingots, persuadé que la balle qui a eu du bonheur ensemencera la masse de métal tout entière, et communiquera au tout quelque chose de ce qui en a fait le succès. Une pratique analogue s'applique aux graines qui servent de semences<sup>5</sup>. » Inversement, « si une mai-

<sup>1</sup> R. H. CODRINGTON, *The Melanesians*, pp. 308-310.

<sup>2</sup> D. LIVINGSTONE, *Missionary travels and researches in South Africa* pp. 257-258.

<sup>3</sup> Father A. G. MORICE, *The great Déné race*, *Anthropos*, V (1910), p. 141.

<sup>4</sup> S. HEARNE, *A journey from the Prince of Wales's Fort tri Hudson's Bay to the Northern Ocean* (1795), p. 329 (note).

<sup>5</sup> HOSE and MAC DOUGALL, *The pagan tribes of Borneo*, I, p. 204.

son a été en partie détruite par le feu, rien de ce qui en reste n'est employé dans la construction d'une neuve. On sent, d'une manière indéfinissable, que l'usage de matériaux empruntés à la maison qui a brûlé exposerait au même sort le bâtiment neuf, comme si ces matériaux l'infestaient du malheur qui s'est attaché à elle ».

A Samoa, « la qualité d'heureux ou de malheureux était constamment attribuée à des objets. On considérait que les hameçons, par exemple, avaient ou n'avaient pas de chance. Certains canots, certains bateaux réussissaient bien mieux que d'autres à attirer les requins et les poissons. Les armes aussi étaient jugées courageuses ou lâches »<sup>1</sup>.

Dans les sociétés primitives africaines, les traits du même genre abondent. En voici quelques exemples. « Les Bushmen dédaignent la flèche qui a manqué son coup, ne fût-ce qu'une fois. Au contraire, celle qui a atteint son but double de valeur à leurs yeux. Par suite, quelque temps et quelque peine qu'il leur en coûte, ils aiment mieux en fabriquer de toutes neuves que de ramasser et d'employer de nouveau celles qui ont servi sans succès<sup>2</sup>. » Arrive-t-il qu'une arme, heureuse d'ordinaire, n'atteint plus le gibier ? C'est qu'un charme plus puissant que le sien agit sur elle pour la paralyser. L'insuccès ne saurait avoir d'autre cause. « En général, après une journée passée à la chasse des buffles ou des hippos, je rentrais avec au moins un de ces animaux. Il arriva que deux jours de suite je ne pus rien abattre, bien que j'eusse vu quantité de gibier... Les hommes qui m'accompagnaient furent tout à fait découragés par ce manque de succès. Convaincus qu'il était dû à l'intervention d'un esprit qui avait ensorcelé mon fusil, ils me demandèrent avec instance l'autorisation d'expulser ce malfaiteur intempestif : « Donnez-nous votre fusil, « disaient-ils, et nous ferons partir ce moloki. » Et comme je m'informais du procédé qu'ils comptaient employer, ils me répondirent : « Mettre simplement le canon du fusil dans le feu, jusqu'au rouge, et chasser ainsi cet esprit malfaisant<sup>3</sup>. »

Au Loango, « les indigènes se risquent quelquefois à la pêche, même quand la barre est dangereuse, si la prise promet d'être riche. En ce cas, les *banganga* (sorciers) se hâtent de disposer sur le rivage des bâtons, des torchons, des franges d'étoffe, des paquets de linge, etc. ; le tout formant une chaîne bizarre. Ce sont des charmes destinés à favoriser la capture du poisson, et à empêcher que les filets ne se rompent, que les bateaux ne chavirent, et que les pêcheurs ne périssent. Comme on les a mis là pour cette occasion, une fois la pêche finie, on a l'habitude de les laisser au bord de la mer, à la merci des vagues et des vents. Mais si, malgré les circonstances peu favorables, on a fait tout de même une excellente pêche sans qu'il soit arrivé de malheur, alors ces fétiches d'occasion prennent une plus grande valeur, du fait qu'ils ont été particulièrement heureux. On les ramasse et on les range avec soin, pour s'en servir encore une autre fois »<sup>4</sup>. Pour la mentalité primitive, en effet, toute expérience qui sort un peu de l'ordinaire, en bien ou en mal, équivaut à une révélation, semblable à celles qu'on obtient par la divination ou par les présages. Il faut donc en tenir le même compte, et se régler sur ce que l'on apprend ainsi des dispositions des puissances invisibles. Dans le cas présent, il est précieux de savoir que, sous la protection de ces charmes, on pêchera sans danger, même lorsque la barre est mauvaise.

<sup>1</sup> George BROWN, *Melanesians and Polynesians*, p. 249.

<sup>2</sup> H. LICHTENSTEIN, *Reisen im südlichen Afrika*, II, p. 442.

<sup>3</sup> E. J. GLAVE, *Six years of adventure in Congo land*, 117-118.

<sup>4</sup> Dr PECHUËL-LOESCHE, *Die Loango Expedition*, III, 2, p. 402.

On peut rapprocher de ces faits les réflexions pénétrantes de Thalbitzer au sujet de certaines amulettes en usage chez les Esquimaux. « L'amulette ne représente pas seulement l'animal qu'elle imite ou l'homme qui l'a faite. L'amulette est vivante, parce que, pendant qu'on la faisait, on récitait une formule magique ou un charme, où les qualités dominantes de cet animal ou d'une partie de son corps étaient invoquées. Il importe évidemment assez peu que ce soit l'animal lui-même ou sa reproduction qui serve d'amulette: elle a le même pouvoir dans les deux cas. Mais il y a une nuance de différence dans la façon dont sont conçues les amulettes qui se transmettent par héritage. Elles consistent en instruments hors d'usage, souvent même en fragments. Ici, ce ne sont pas les qualités originelles de l'objet qui sont d'importance, comme dans le cas des amulettes en forme d'animaux; ce sont ses qualités acquises, par exemple, le bonheur à la chasse qui a favorisé l'arme une fois que son premier possesseur s'en servait; c'est maintenant là le pouvoir principal de l'amulette <sup>1</sup>. » Ce n'est plus, à proprement parler, une amulette: c'est un porte-bonheur.

Enfin, puisque les propriétés matérielles et visibles d'un instrument ou d'un engin sont secondaires au prix de ses qualités invisibles et mystiques, que l'usage seul fait connaître, l'aide la plus précieuse pourra provenir d'un objet quelconque, dont on n'aperçoit pas la relation avec la fin que l'on poursuit, pourvu que l'expérience ait une fois révélé qu'il a ce privilège. Ainsi, chez les Maidu de l'Amérique du Nord, « quand on rencontre une pierre ou un objet de forme bizarre ou de couleur étrange, on le ramasse, et on en éprouve le pouvoir. Si l'homme qui l'a trouvé et qui le porte sur soi a du bonheur en quelque chose, par exemple à la chasse ou à la pêche, cette pierre ou cet objet sera soigneusement gardé par lui, comme un charme pour réussir désormais dans cette Occupation » <sup>2</sup>. Ce charme, comme on voit, ressemble fort à ce que les joueurs appellent un « fétiche ». Quand le Maidu partira à la chasse, cette pierre ne lui sera pas moins indispensable que ses armes.

Parfois, l'objet extraordinaire que l'on rencontre met au service de ses possesseurs une précieuse influence sur certains êtres, et l'on a par conséquent grand intérêt à s'en assurer la propriété. Voici un fait très caractéristique à cet égard, rapporté par le Père De Smet. « Ils (les Cœurs-d'Alène) me racontèrent que le premier homme blanc qu'ils virent portait une chemise de calicot, toute marquée de noir et de blanc, qui leur parut semblable à la petite vérole; cet homme portait aussi une couverture blanche. Les Cœurs-d'Alène s'imaginèrent que la chemise souillée était le grand manitou lui-même qui commande en maître à cette terrible maladie qu'on nomme la petite vérole, et que la couverture blanche était le grand manitou de la neige; et que, s'ils pouvaient posséder ces divinités et leur rendre les honneurs divins, leur nation serait à jamais exempte de ce fléau mortel, et leurs chasses d'hiver seraient favorisées par la grande quantité de neige qui tomberait. Ils lui offrirent donc, en échange de ces deux objets, plusieurs de leurs meilleurs chevaux. Le marché fut accepté avec empressement par l'homme blanc. La chemise maculée et la couverture blanche furent dès lors pendant plusieurs années des objets de profonde vénération. Dans les grandes solennités, les deux manitous étaient portés processionnellement sur une éminence très élevée, habituellement consacrée à l'accomplissement de leurs rites superstitieux. On les étendait alors respectueusement sur l'herbe, et on leur offrait la grande pipe de médecine avec

<sup>1</sup> W. THALBITZER, Ethnographical collections from East Greenland, *meddelelser om Groenland*, XXXIX, p. 630.

<sup>2</sup> B. B. DIXON, The northern Maidu, *Bulletin of the American Museum of natural history*, XVII, p. 267.

toute la vénération ordinaire aux Indiens, lorsqu'ils la présentent au soleil, au feu, à la terre ou à l'eau. Toute la troupe des jongleurs ou des médecins entonnait alors des cantiques en leur honneur<sup>1</sup>... » Pour bien comprendre les pouvoirs que les Cœurs-d'Alène attribuent à ces deux objets, et la vénération qu'ils leur témoignent, il faut tenir compte du fait que l'homme à qui ils les ont achetés était le premier blanc qu'ils eussent jamais vu. Sans aucun doute, il leur est apparu comme un être extraordinaire, au moins comme un très puissant magicien, et par conséquent les objets étranges qu'il portait devaient être imprégnés de vertus merveilleuses, exercer une influence décisive sur la variole et sur la neige, à qui ils ressemblaient, et enfin porter bonheur aux Cœurs-d'Alène, si ceux-ci en devenaient possesseurs.

## Chapitre X

# VI

- Puissance effective du désir. - La pensée a les mêmes effets que l'action. - La convoitise agit comme la *jettatura*

[Retour à la table des matières](#)

Sans poursuivre davantage, dans l'interprétation des causes de succès, l'étude de l'orientation mystique de la mentalité primitive, je m'arrêterai à un dernier point, qui confirme les conclusions tirées des précédents. Quels que soient les instruments, armes, outils, procédés employés, les primitifs, on l'a vu, ne pensent jamais que le succès soit certain, ni même possible, si l'on ne dispose que d'eux, si le concours des puissances invisibles n'est pas assuré. Les moyens matériels, bien qu'indispensables, ne jouent qu'un rôle subordonné. Dans la guerre comme dans la paix, c'est sur cette conviction que les primitifs règlent leur conduite. Dans certains cas que je vais rapidement indiquer, ils passent, pour ainsi dire, à la limite. Les moyens matériels ne sont plus nécessaires. Sans employer d'instrument d'aucune sorte, par la seule vertu mystique de son désir, le primitif peut atteindre la fin qu'il se propose.

Au Queensland septentrional (Tully River), « un noir désirera ardemment qu'un certain fruit, etc., vienne à maturité ; il chargera une des grandes espèces d'araignée de l'apporter - et le fruit viendra. Les indigènes de la côte, en particulier, croient fermement à ce moyen de satisfaire leurs désirs »<sup>2</sup>. - « Si les membres d'une tribu veulent faire du mal à un homme d'une autre tribu, ils quittent leur camp, et choisissent un endroit sablonneux et écarté. Ils creusent alors une cavité dans le sable, au fond de laquelle ils modèlent grossièrement une figure d'homme. Puis ils concentrent leur pensée sur celui à qui ils désirent nuire, et ils procèdent à des incantations : le mal est fait. L'objet de leur haine va ressentir une fièvre violente, et il mourra probablement dans l'espace d'un jour ou deux »<sup>3</sup>. - C'est un cas fruste d'envoûtement.

---

<sup>1</sup> P. J. DE SMET, S. J. *Voyages dans l'Amérique septentrionale*, pp. 233-234.

<sup>2</sup> W. E. ROTH, superstition, magie and medicine, *North Queensland Ethnography*, Bulletin 5, n° 107.

<sup>3</sup> W. H. BIRD, Ethnographical notes about the Buccaneer Islanders, North West Australia, *Anthropos*, VI, p. 177.

L'homme « condamné » est sans doute représenté par une figure humaine rudimentaire ; mais aucune action physique, aucune violence effective n'est exercée sur ce symbole. La pensée fixée sur la victime et dirigée contre elle suffit. La force propre inhérente au désir doit la tuer. Quand le souhait est exprimé, l'effet est parfois considéré comme fatal. « Un certain colon blanc, qu'un indigène importunait beaucoup, lui dit, dans les termes les plus énergiques qu'il put trouver, qu'il voudrait le voir mort, et qu'il était convaincu que cela arriverait avant un an. L'indigène affecta de ne faire qu'en rire ; néanmoins, en revenant environ un an après, l'étranger apprit que l'indigène s'était tellement tourmenté qu'il avait fini par mourir <sup>1</sup>. » Évidemment, cet indigène s'était cru « condamné » (*doomed*). Le désir exprimé par le blanc équivalait, à ses yeux, à un ensorcellement, et les mêmes conséquences fatales devaient s'ensuivre.

La même croyance a été constatée, par Campbell, en Afrique australe. « Pelangye, à la mort de son père, hérita de tout son bétail, qui était fort nombreux. Quand le frère de Mateebe fut assassiné par les Bushmen, Mateebe accusa Pelangye d'avoir souhaité que cet assassinat eût lieu, et, sous ce prétexte, il s'empara de tout son bétail, et ordonna de brûler toutes ses maisons... Le fait est que, à cause des yeux de Pelangye, qui étaient singuliers, grands et ronds, Mateebe crut, ou fit semblant de croire, qu'il possédait les pouvoirs d'un sorcier, et qu'il en avait usé pour faire assassiner son frère par les Bushmen <sup>2</sup>. » Dans cette observation, nous reconnaissons sans peine l'assimilation, signalée plus haut <sup>3</sup>, du mauvais oeil, et du principe malin qui loge chez le sorcier, et nous voyons aussi celui-ci accusé d'avoir exercé sa puissance simplement en souhaitant que quelque chose arrivât. La même idée est répandue dans la région du Congo, et en Afrique occidentale. « Les Warega recherchent le surnaturel en tout. Ils croient que tout le monde a le pouvoir de jeter un sort, de faire réaliser un souhait. Ils ne précisent pas comment cela peut se faire, mais ils attachent visiblement à cette croyance une idée d'envoûtement <sup>4</sup>. » En d'autres termes, ils croient que n'importe qui peut envoûter, c'est-à-dire, ensorceler, par la vertu du souhait. - Sur le Niger, « hier a eu lieu une procession des femmes du fils du roi, récemment décédé. Elles descendirent au fleuve pour faire leurs ablutions... On leur fit prendre le poison d'épreuve, sur le soupçon qu'elles avaient désiré la mort de leur mari... De ces pauvres malheureuses, au nombre de soixante, trente et une moururent ; les autres, qui vomirent aussitôt le poison, échappèrent » <sup>5</sup>. - Au Calabar, « je m'approchai de l'endroit d'où provenaient les cris, qui était à peu près à vingt yards de la mer, et je vis là une femme attachée à une pièce de bois, les bras et les jambes liés, attendant l'heure de la marée pour être jetée dans l'eau et y devenir la proie des requins. Je m'informai... et j'appris que c'était une des femmes d'un chef qui était mort quelques jours auparavant, et que le frère du défunt l'avait désignée pour être ainsi victime, parce qu'elle avait désiré la mort de son mari » <sup>6</sup>.

Ces faits demeureraient inintelligibles, si nous ignorions les représentations collectives qui déterminent ces primitifs à agir ainsi. En premier lieu, le désir dont il est question n'est pas nécessairement un souhait conscient, défini et formulé. Une femme, dans un mouvement d'humeur ou d'impatience, dans un accès de jalousie,

<sup>1</sup> B. SEEMAN, *A mission to Viti*, p. 190.

<sup>2</sup> Rev. J. CAMPBELL, *Travels in South Africa* (second journey), II, p. 184.

<sup>3</sup> Cf. *supra*, chap. VIII, p. 280.

<sup>4</sup> Commandant DELHAISE, *Les Warega*, p. 213.

<sup>5</sup> MACGREGOR, LAIRD and OLDFIELD, *An expedition into the interior of Africa*, II, pp. 277-278 (1837).

<sup>6</sup> *Ibid.*, I, pp. 349-350.

peut avoir désiré la mort du défunt, sans se l'avouer à elle-même, sans s'en rendre compte. Elle peut nier de la meilleure foi du monde - et le poison, en la tuant, donnera la preuve du contraire. Si le désir a existé, ne fût-ce qu'un instant, son effet fatal a pu se produire, surtout au cas où la femme recelait en elle le principe malin qui fait les sorciers. C'est de quoi l'on s'assure par l'épreuve du poison. Mais la présence de ce principe n'est même pas nécessaire : le désir, à lui seul, peut tuer comme l'ensorcellement. Les indigènes de cette partie de l'Afrique en sont persuadés, et c'est l'origine de complications dont le Dr Pechuël-Loesche nous donne une idée. « Nous ne pouvons guère mettre en doute qu'il y a effectivement des personnes qui se tiennent pour des sorciers au pire sens du mot, et qui même en font publiquement l'aveu. Un sentiment haineux à l'égard de quelqu'un ne suffit-il pas pour lui nuire, pour le tuer ? La volonté mauvaise a le même effet que l'action mauvaise. Elle agit comme les rayons du soleil chauffent, comme le vent rafraîchit... comme le poison des plantes et le venin des animaux. Cette conception donne au hasard une très grande force. De mauvaises pensées peuvent être suivies d'un succès apparent. Elles ont alors pour conséquence une mauvaise conscience ; celui qui les a eues s'accuse lui-même, ou du moins il se comporte de telle façon que le soupçon s'éveille chez d'autres, et les encourage à accuser, d'autant plus que les indigènes sont très clairvoyants pour tout ce qui touche aux relations personnelles <sup>1</sup>. » Si le désir de voir mourir quelqu'un équivaut ainsi, dans toute la force du terme, à le tuer, c'est que, comme au mauvais oeil, comme au principe malin logé chez les êtres anormaux et chez les sorciers, il lui suffit de sa seule vertu mystique pour atteindre son but.

A la Nouvelle-France, « ils (les Indiens) s'imaginent que celui qui souhaite ou désire la mort à un autre, notamment s'il est sorcier, obtient souvent l'effet de son désir : mais aussi le sorcier qui a eu ce souhait meurt après les autres » <sup>2</sup>. - Chez les Tén'a, « les désirs du shaman, quand ils se produisent avec une tension particulièrement énergique de la volonté, ont tous cette efficacité - bien entendu par l'intervention de son démon familier. On peut voir un exemple de ce genre dans la version Ten'a du déluge, où, pour faire réapparaître la terre, le corbeau met tant d'énergie dans son désir, que son effort lui fait perdre connaissance » <sup>3</sup>. - Chez les Shasta, « dans certains cas de meurtre, les parents et les amis de l'homme assassiné allaient priant que le meurtrier mourût ou fût victime de quelque accident. Si cela lui arrivait en effet, à lui ou à quelqu'un de sa famille (qui était d'ordinaire comprise dans ces prières), on considérait que celles-ci étaient cause de l'accident ou de la mort. Les parents de l'homme assassiné étaient tenus de payer le prix du sang, exactement comme s'ils avaient tué ou blessé le meurtrier par violence corporelle » <sup>4</sup>. M. Sapir nous dit de son côté : « Un shaman puissant pouvait aussi atteindre sa victime simplement en lui « souhaitant » malheur, ou en « l'empoisonnant » par la pensée, selon l'expression de l'Indien qui me renseignait. Cette méthode est souvent employée par des personnages mythologiques, par Coyote par exemple, et il y a dans le langage un verbe spécial pour exprimer cette opération... Il arrivait assez souvent, lorsque quelqu'un se sentait malade, qu'un certain shaman était accusé par un autre d'être l'auteur du fait. Dans ces occasions, le shaman incriminé était contraint de guérir le malade, sous peine d'être lui-même exécuté <sup>5</sup>. » Ce dernier trait est une nouvelle preuve que le

<sup>1</sup> Dr PECHUËL-LOESCHE, *Die Loango Expedition*, III, 2, pp. 335-336.

<sup>2</sup> *Relations des Jésuites*, XII, p. 12 (P. LE JEUNE).

<sup>3</sup> R. F. Jul. JETTÉ, On the superstitions of the Ten'a Indians, *Anthropos*, VI, p. 250.

<sup>4</sup> R. C. DIXON, The Shasta, *Bulletin of the American Museum of natural history*, XVII, p. 453.

<sup>5</sup> E. SAPIR, The religious ideas of the Takelma Indians of S. W. Oregon, *Journal of American Folk Lore*, XX, p. 41 (1907).

désir de nuire est assimilé à un ensorcellement. Presque partout, en effet, le sorcier convaincu d'avoir rendu quelqu'un malade est obligé d'abord de détruire lui-même l'effet du sort qu'il a jeté ; c'est une procédure invariable. Son châtement ne vient qu'ensuite. S'il refuse de désensorceler sa victime, on le torture et on le tue. Aussi, bien souvent, l'homme, accusé de ce crime, même s'il se sait innocent, n'a-t-il d'autre chance de salut que d'avouer, et de faire semblant de désensorceler sa prétendue victime.

Dans une histoire racontée par un indien Hidatsa paraît un « medicine man » qui a vécu avec les ours. Ils l'instruisaient et il a reçu d'eux son pouvoir magique. « Il assistait sa tribu de mille manières. Quand les Indiens avaient faim, il pensait ainsi dans son esprit : « Il faut que des buffles viennent près du village », et quand il avait pensé ainsi, il en venait <sup>1</sup>. » - En Colombie britannique, « si un Indien est irrité contre un autre, le moyen le plus efficace de lui montrer sa colère, s'il ne le tue pas, est de lui dire - « Vous allez bientôt mourir ! » Assez souvent l'homme ainsi désigné pour la mort ressent une terreur telle que la prédiction se vérifie. Quand cela arrive, ses parents disent qu'ils n'ont aucun doute sur la cause de sa mort, et par conséquent (s'ils sont en mesure de faire face à la lutte qui s'ensuivra), à la première occasion ils tirent sur celui qui dans sa colère a prédit la mort » <sup>2</sup>.

Tout récemment encore, M. Preuss a observé des faits analogues chez les Indiens avec lesquels il a vécu : « On attribue aux morts et aux pensées une puissance tout à fait extraordinaire... Tout ce qui est fait n'est pas rapporté seulement à l'activité extérieure, mais est considéré comme un résultat de la réflexion ; en comparaison de quoi le fait même de l'action est tout à fait insignifiant, et en un certain sens ne se distingue pas de la réflexion... Les mots ne sont pas regardés seulement comme un moyen d'expression, mais comme un moyen d'agir sur les dieux, c'est-à-dire sur la nature, tout comme les cris et la musique... Ce que les mots signifient est déjà réalisé du seul fait qu'on les prononce, en supposant, bien entendu, la force magique nécessaire chez la personne qui parle... Nous pouvons voir, dans divers exemples, que quand l'homme agit, les pensées sont au premier rang comme moyen d'action, et qu'elles peuvent même produire leur effet sans l'aide des mots ni de l'acte matériel <sup>3</sup>. » Ce que M. Preuss appelle réflexion (*Nachdenken*), ou pensée (*Gedanke*), n'est sans doute pas différent de ce que les observateurs anglais et américains désignent par le terme de souhait (wish). Il ne s'agit guère, chez ces primitifs, de conceptions théoriques, mais bien d'états psychologiques complexes où le plus souvent l'élément affectif prédomine.

En Amérique du Sud, chez les Lenguas du Grand Chaco, « quand un homme exprime son désir de la pluie ou d'un vent frais du Sud, ses voisins, s'ils ne le partagent pas, protestent énergiquement, et le supplient de ne pas persister dans son vœu. Ils ont toujours pensé que j'avais un pouvoir spécial d'agir sur le vent du Sud ; ils croyaient qu'en sifflant je pouvais le produire à volonté. Cela provenait probablement du fait que les Européens accueillent avec plaisir ce vent qui les soulage de la chaleur épuisante » <sup>4</sup>. Il se peut, mais il faut aussi tenir compte de la vertu propre du désir, surtout quand il s'agit d'un sorcier aussi puissant que M. Grubb l'était aux yeux des

<sup>1</sup> PEPPER and WILSON, An Hidatsa shrine and the beliefs respecting it, *Memoirs of the American Anthropological Association*, II, pp. 309-310.

<sup>2</sup> R. C. MAYNE, *Four years in British Columbia*, p. 292 (Lettre du missionnaire Duncan).

<sup>3</sup> K. Th. PREUSS, *Die Nayarit-Expedition*, I, p. xcvi-vii.

<sup>4</sup> W. B. GRUBB, *An unknown people in an unknown land*, p. 138.

Lenguas. - Chez les Araucans, « le concert de lamentations des femmes, autour du mort, n'est pas simplement une coutume funèbre, mais une série de malédictions contre le meurtrier, d'une efficacité magique en certaines occasions. A défaut d'autre forme plus positive, la vengeance s'exerce ainsi »<sup>1</sup>.

Enfin, dans l'Inde, chez les Todas, « deux hommes me dirent qu'un sorcier, simplement en pensant à un effet qu'il désirait obtenir, pouvait le produire réellement, sans avoir besoin d'employer aucune formule magique, ni d'accomplir aucun rite Spécial »<sup>2</sup>.

Cette croyance si commune contribue à expliquer soit d'autres croyances qui en dérivent, soit des coutumes qui s'y rapportent. Par exemple, en beaucoup d'endroits, en Afrique du Sud, dans l'Inde, et ailleurs, lorsque la pluie tombe enfin, après une longue sécheresse, il est interdit, même si elle est légère ou a l'air de vouloir cesser, d'aller travailler dans les champs. « S'il a plu dans la nuit, et jusqu'au matin, personne ne cultive les champs le jour suivant, pour ne pas troubler et arrêter la pluie<sup>3</sup>. » En effet, l'homme ou la femme qui travaillerait dans son champ ne pourrait pas s'empêcher de souhaiter la fin de la pluie, et ce désir agirait sur elle. Dans l'Inde du Nord, « quand on a besoin de la pluie, si quelqu'un sort de sa maison nu-tête, pendant qu'il pleut, on le fait rentrer immédiatement, ou bien on lui dit de mettre son chapeau ou son turban : car un homme nu-tête est sujet à souhaiter involontairement que la pluie cesse, et ainsi à faire tort à son prochain »<sup>4</sup>. - Il arrive qu'on attribue ce même pouvoir aux désirs des animaux. Dans la presqu'île de Malacca, « on pense que d'avoir des chats porte bonheur, parce que ces animaux désirent avoir un coussin bien doux pour s'y coucher, et souhaitent ainsi, indirectement, la prospérité de leur maître... Mais avoir des chiens porte malheur... le chien souhaite la mort de son maître, car on abattra des animaux à la célébration des funérailles, et les chiens auront les os »<sup>5</sup>. Souhaits involontaires, mais qui n'en produisent pas moins leur effet.

On comprend mieux aussi, d'après cette croyance, le genre particulier de terreur qu'inspire le sorcier dans certains groupes sociaux, l'exaspération qui se traduit dans les tortures qu'on lui inflige, et la soudaineté de l'attaque quand on se décide à se défaire, de lui, souvent après avoir longtemps hésité. Il peut faire tant de mal, et à si peu de frais ! Il lui suffit, à lui plus qu'à tout autre, de penser avec intensité et de vouloir énergiquement que quelque chose arrive : son désir se réalise fatalement. Il peut donc, quand il lui plaît, sans rien faire qui éveille l'attention, sans remuer le petit doigt, attirer sur son voisin la ruine, la maladie, et la mort. A l'égard d'un homme si redoutable, il n'y a que deux conduites possibles : s'assurer son bon vouloir, ou l'exterminer. De là, pour une part, les privilèges dont il jouit, les avantages de toutes sortes qu'il se procure, et que les autres n'osent pas lui refuser ou lui contester. De là aussi sa fin le plus souvent tragique.

Cette faculté de nuire par la seule force de la pensée est liée de très près à ce qu'on appelle communément le mauvais oeil ou la jettatura. M. Hopley en donne la raison. « Ça et là, dans toute l'étendue du pays, il y a, pense-t-on, quelques personnes qui en sont douées, des femmes comme des hommes : celui qui l'a est né avec. Peu à peu, il

<sup>1</sup> T. GUEVARA, *Psychologia del pueblo araucario*, pp. 271-272.

<sup>2</sup> W. H. R. RIVERS, *The Todas*, p. 255.

<sup>3</sup> E. HOLUB, *Sieben Jahre in Süd Afrika*, I, p. 431.

<sup>4</sup> W. CROOKE, *The tribes and costes of the North- West Provinces and Oudh*, p. 78.

<sup>5</sup> W. W. SKEAT, *Malay Magie*, pp. 182-183, 190-191.

viendra à l'esprit des gens que tel ou tel possède ce pouvoir, parce que, si l'on a entendu cette personne faire l'éloge d'un animal appartenant à un voisin, peu après cet animal devient malade... Il semblerait donc que l'idée ne se rapporte pas à un regard malfaisant, mais à une pensée envieuse... Le propriétaire de l'animal fera chercher l'homme qui a le mauvais oeil et insistera pour qu'il enlève le mal ; pour cela, celui-ci humecte son doigt de salive, et touche la bête sur le museau et sur d'autres parties de son corps avec son doigt mouillé : on croit que l'ensorcellement est neutralisé par là <sup>1</sup>. » Le propriétaire de l'animal malade pense donc que sa bête est victime d'un maléfice, et que l'auteur en est l'homme qui, en la regardant et en la louant, l'a désirée. Ce désir, exprimé ou non, agit sur elle. Il n'y a qu'un remède, et précisément celui qui est toujours employé dans les cas de sorcellerie. Il faut que l'auteur du maléfice le détruise lui-même. L'homme dont le désir nuit est regardé comme un sorcier.

« A ce moment, nous aperçûmes un petit troupeau de beaux animaux. Comme nous les regardions attentivement, quelqu'un tendit le doigt dans leur direction. Aba Ganda dit : « Prenez bien garde de ne pas faire cela devant les Gallas. Ne regardez pas beaucoup leur bétail, et surtout évitez d'en faire l'éloge. Les Gallas sont très jaloux de leurs bêtes : si un étranger les admire, ils l'attribuent à sa convoitise, et aussitôt leur colère s'enflamme. Ne faites pas attention à leur bétail, et si vous en parlez, que vos remarques soient d'une nature plutôt défavorable qu'autrement <sup>2</sup>. » En Arabie Pétrée, « quand quelqu'un regarde un animal avec convoitise, parce qu'il voudrait bien l'avoir, les gens du pays pensent que son âme entre en relation avec l'animal, et que celui-ci périra, si son maître le garde. De même, si quelqu'un convoite une femme, un enfant, un vêtement, son âme leur fait du mal, et ils en pâtissent. Si l'on connaît l'auteur du mal, on lui vole un morceau de son vêtement, et l'on s'en sert pour des fumigations sur la personne malade. Cela réussit souvent, mais pas toujours. Si on ne le connaît pas, il faut aller chez un « voyant », qui trouvera par qui l'animal de N... ou N... lui-même a été mis en cet état » <sup>3</sup>.

La convoitise est donc, par elle-même, non pas un simple sentiment ou désir, mais un acte positif, effectif, de l'âme de celui qui désire sur l'objet convoité. Selon l'expression de M. Preuss, la pensée, en ce cas, a le même effet que l'action. Le missionnaire Casalis l'avait aussi remarqué. « La convoitise, dit-il, a sa désignation propre. Ces peuples n'en reconnaissent que trop la puissance redoutable, et semblent avoir érigé en axiome qu'il est impossible d'imposer silence aux désirs déréglés du cœur. Je me rappelle que, peu de temps après mon arrivée dans le Lessouto, un chef essayant d'énumérer les dix commandements ne pouvait en trouver que neuf. Nous lui rappelâmes le dixième. « Tu ne convoiteras point. » Ce n'est pas un commandement à part, répondit-il ; je l'ai déjà compté, en disant : « Tu ne déroberas point, tu ne commettras point d'adultère. » Ainsi la conscience d'un païen lui révélait ce que Jésus-Christ fut obligé d'expliquer aux dépositaires de la loi <sup>4</sup>. »

Cette observation ne laisse plus de doute. Dans les représentations collectives des Bassoutos, convoiter est un acte de même nature que voler (l'adultère, chez les Bantous, a surtout le caractère d'une atteinte à la propriété). Ce que nous appelons une disposition morale est, pour eux, la mise en action d'une force mystique qui s'exerce

<sup>1</sup> C. W. HOBLEY, *Further researches into Kikuyu and Kamba religions beliefs and customs*, J.A.I., XLI, p. 433.

<sup>2</sup> Ch. NEW, *Life, wanderings and labours in Eastern Africa*, p. 249.

<sup>3</sup> A. MUSIL, *Arabia Petraea*, III, p. 314.

<sup>4</sup> CASALIS, *Les Bassoutos*, pp. 322-323.

---

sur l'objet convoité et à son préjudice. Casalis et M. Musil attribuent cette force à l' « âme ». Mot commode, mais qui correspond mal à ce que les primitifs ont dans l'esprit. L'étroite affinité qu'ils établissent entre le désir, la convoitise, le mauvais oeil, et le principe malin qui constitue la sorcellerie ferait penser qu'il ne s'agit pas ici de l' « âme » telle que nous l'entendons. Peut-être faut-il voir là plutôt une manifestation du mana qui émane, qui rayonne de tout objet, de tout vivant, de toute personne humaine, et qui est particulièrement fort et redoutable, quand ces personnes sont des chefs, des ancêtres, des sorciers, etc. Par certains de ses caractères ce mana participe du principe spirituel appelé « âme »; par d'autres, il en est très différent.

Quoi qu'il en soit, il est du moins établi que, selon les représentations collectives des primitifs, le désir a, par lui-même, la vertu mystique d'agir sur son objet, sans formule magique et sans rites. Il n'y a là rien d'étrange pour cette mentalité, habituée à traiter les causes secondes et les instruments de toute nature comme négligeables, et à ne porter son attention que sur les causes invisibles, seules efficientes à ses yeux.

# Chapitre XI

---

## Interprétation mystique de l'apparition des blancs et de ce qu'ils apportent

### Chapitre XI

#### I

- Réaction des primitifs au premier contact avec les blancs. - Ils se représentent le monde comme clos. - Les blancs sont des esprits ou revenants. - Frayeur causée par leur apparition. - Les premiers missionnaires pris pour des sorciers.

[Retour à la table des matières](#)

L'apparition des blancs parmi des primitifs qui n'en ont jamais vu, et qui parfois, n'en soupçonnaient pas même l'existence, les premiers rapports qui s'établissent entre eux, sont des événements de nature, semble-t-il, à nous éclairer sur des caractères importants de la mentalité propre aux sociétés inférieures. Comment réagit-elle au premier contact des blancs et de tout ce qu'ils apportent avec eux d'extraordinaire ? Si nous avions sur cette rencontre des renseignements sûrs et détaillés, elle serait comme une sorte d'expérimentation naturelle, où la mentalité primitive, placée tout à coup dans des circonstances imprévues, se trouve jetée hors de ses habitudes et de ses traditions.

Malheureusement les témoins de ces faits si intéressants pour la science anthropologique, les explorateurs, les missionnaires, les naturalistes, ne sont pas toujours préoccupés de les observer avec toutes les précautions nécessaires. Surpris par ce qu'ils voient, incapables d'étudier des gens dont ils ignorent la langue, et qui sont très défiants et craintifs, ils ne recueillent guère que ce qui leur paraît curieux, étrange, invraisemblable, dans l'apparence extérieure des « sauvages », et dans leurs façons d'agir, ou bien ils se bornent à raconter comment se sont établies leurs relations avec eux, amicales ou hostiles. D'autre part, pour des raisons plus qu'évidentes, il est extrêmement rare que nous ayons un témoignage des primitifs eux-mêmes sur l'impression produite par la première expérience qu'ils ont eue des blancs.

La secousse a dû être d'autant plus violente, qu'en général, ils vivaient dans un monde clos, dont ils n'imaginaient pas que les parois pussent être franchies. La cosmographie des primitifs, pour autant que nous la connaissions, était assez uniforme avant l'arrivée des blancs. Celle des Dayaks de Bornéo peut en donner une idée. « Ils pensent que la terre est une surface plate, et le ciel un dôme, une sorte de cloche en verre *qui* couvre la terre et entre en contact avec elle à l'horizon. Ils croient, par conséquent, qu'en allant tout droit, toujours dans la même direction, on arrive enfin, littéralement, à toucher le ciel avec sa main. Par suite, comme ils savent que les Européens viennent de très loin sur la mer, ils arrivent naturellement à l'idée que nous sommes plus près qu'eux du ciel. Il leur paraissait donc impossible que je ne fusse pas allé dans la lune, et ils voulaient savoir si dans mon pays nous avions une ou plusieurs lunes, et aussi si nous n'avions qu'un soleil. Il était très amusant de voir les signes d'incrédulité que mes réponses négatives provoquaient chez mes auditeurs... Ce fut un vrai chagrin pour eux de m'entendre assurer qu'en Europe le ciel était à la même distance de la terre qu'à Bornéo <sup>1</sup>. » De même, les Polynésiens, « imaginaient que la mer, qui entoure leurs îles, était un plan horizontal, et qu'à l'horizon visible, ou à quelque distance au delà, le ciel (rai) rejoignait l'océan, enfermant ainsi comme sous une voûte ou sous un cône creux des îles de leur voisinage immédiat. Ils connaissaient d'autres îles, comme Nuuhiva ou les Marquises, Vaihi *ou* les Sandwich, Tongatabou, ou les îles des Amis : ces noms se rencontrent dans leurs traditions et dans leurs chants. Plus tard, aussi, ils avaient entendu parler de *Beritani* (Britain) et de *Paniola* (Espagne). Mais ils imaginaient que chacune de ces contrées avait son atmosphère propre, et était enveloppée de la même manière qu'ils se représentaient leurs îles entourées par le ciel. C'est *pourquoi ils* parlaient des étrangers comme de gens qui viennent « de derrière le ciel », ou de l'autre côté de ce qu'ils considéraient comme le ciel de leur partie du monde » <sup>2</sup>.

De même, aux îles Mortlock, « les indigènes dessinèrent avec de la craie de véritables cartes de l'archipel entier des Carolines, et aussi des îles voisines, les Mariannes... Un d'entre eux raconta toutes sortes de choses sur les îles Palaos, situées à l'ouest des Carolines, et il apparut que, dans leur géographie, ces îles étaient considérées comme *l'ultima Thule*. Car à la question : quelle terre y a-t-il encore après les îles Palaos ? Il répondit en tirant un trait à l'ouest de ces îles, et il nous expliqua, de la façon la plus claire, que là-bas, au delà des îles Palaos, la voûte céleste était déjà trop rapprochée de la terre pour qu'on puisse naviguer ; tout au plus serait-il

<sup>1</sup> Od. BECCARI, *Wanderings in the forests of Borneo*, pp. 337-338.

<sup>2</sup> Rev. W. ELLIS, *Polynesian researches*, III, pp. 168-169.

possible d'y ramper sur le sol ou de nager dans l'eau »<sup>1</sup>. Aux îles Gambier, « on nous fit beaucoup de questions sur notre pays ; et sur ce que nous dûmes qu'il était fort éloigné, on nous demanda si notre terre touchait au ciel »<sup>2</sup>. A Samoa, « les indigènes, autrefois, pensaient que le ciel se terminait à l'horizon. D'où le nom qu'ils donnent, aujourd'hui encore, aux blancs : pâpâlangi, c'est-à-dire « creveurs du ciel »<sup>3</sup>. Chez les Mélanésien des îles Loyalty, « pour l'esprit d'un habitant de Lifu, l'horizon était un objet tangible, à quelque distance. Beaucoup d'indigènes pensaient que si seulement ils pouvaient l'atteindre, il leur serait possible de grimper au ciel »<sup>4</sup>.

Cette représentation n'est pas particulière aux sociétés du Pacifique Sud. On la retrouve en Afrique australe. « Le ciel est pour eux (les Thonga), une immense voûte solide qui repose sur la terre. Le point où le ciel vient toucher la terre s'appelle *bugimamusi*, curieux mot de la classe *bu-ma* qui signifie : l'endroit où les femmes peuvent appuyer leurs pilons contre la voûte (parce que, partout ailleurs, elles ne peuvent les appuyer que contre un mur ou un arbre)<sup>5</sup>. » En Amérique du Nord, « selon ce que croient les Indiens, la terre est un disque circulaire, habituellement entouré d'eau de tous côtés, et le ciel, un hémisphère concave solide qui se trouve à l'horizon de niveau avec la terre. Dans les mythes des Cherokee et d'autres Indiens, continuellement le ciel se soulève et s'abaisse de nouveau sur la terre, comme la lame de dessus dans une paire de ciseaux<sup>6</sup>. Le soleil, qui vit à l'extérieur de cet hémisphère, se glisse le matin, au moment où se produit une fente momentanée, entre la terre et le bord du ciel, et il sort à l'ouest, le soir, de la même façon<sup>7</sup>.

Dans ce monde ainsi clos de toutes parts, où chaque tribu ne connaît qu'elle-même et ses proches voisins, surtout quand il s'agit d'insulaires, quel effet produira l'apparition d'êtres tels qu'on n'en a jamais vus, semblables à des hommes, et pourtant différant d'eux par leur couleur, par leurs armes, leur langage, et par tant d'autres singularités ? Les indigènes seront saisis et terrifiés, plutôt qu'étonnés à proprement parler. Qu'il existe de tels êtres, leurs légendes et leurs mythes les ont préparés à l'admettre. Le monde invisible, qui ne fait qu'un avec le monde visible, est peuplé d'êtres plus ou moins nettement définis, plus ou moins pareils aux hommes, et en particulier par les morts et les ancêtres, qui sont encore des hommes, mais dans une condition différente. Ce qui est inouï, c'est que ces êtres appartenant au monde invisible se montrent en plein jour, arrivent sur des objets inconnus, débarquent, parlent, etc. Tout ce qu'ils font, tout ce qu'ils apportent cause une sorte d'horreur religieuse, que les voyageurs ont souvent décrite.

<sup>1</sup> Von KITTLITZ, *Denkwürdigkeiten einer Reise nach dem russischen Amerika, Mikronesien, und durch Kamtschatka*, II, pp. 87-88.

<sup>2</sup> *Annales de la propagation de la loi*, IX, p. 50 (Lettre du missionnaire Caret).

<sup>3</sup> G. TURNER, *Nineteen years in Polynesia*, p. 103.

<sup>4</sup> E. HADFIELD, *Among the natives of the Loyalty group*, p. 106.

<sup>5</sup> H. A. JUNOD, *The life of a South African tribe*, II, pp. 280-281.

<sup>6</sup> J. MOONEY, The ghost dance religion, *Reports of the Bureau of American Ethnology, Smithsonian Institute*, XIV, p. 971.

<sup>7</sup> Cette représentation du ciel reposant sur la terre à l'horizon fait que les indigènes, en général, prennent au pied de la lettre tout ce que les missionnaires leur racontent du ciel, et n'en sont nullement surpris ; les missionnaires ne doivent-ils pas savoir ce qui s'y passe, puisque leur pays en est tout voisin ? Il n'y a pas longtemps, un indigène a dit, pendant le service divin (à Bongu, Nouvelle-Guinée allemande) : « Vous autres blancs, naturellement vous n'ignorez rien du ciel ni de Dieu : vous en êtes tout près. Voyez comme le ciel est rapproché de la terre, là-bas, d'où vous venez, et regardez ensuite comme il est haut, ici au-dessus de nous ! Nous avons nos dieux et vous avez les vôtres. » *Berichte der rheinischen Missionsgesellschaft*, 1903, p. 120.

J'aime mieux rapporter ici le récit d'un vieil indigène de la Colombie britannique, un peu long, mais qui donne l'impression vivante de ce premier contact. « Un grand canot d'Indiens était occupé dans un détroit à la pêche du halibut. Un épais brouillard les enveloppait. Tout à coup, ils entendirent un bruit comme si un gros animal se frayait un passage dans l'eau. Aussitôt ils pensèrent qu'un monstre sorti de l'abîme était à leur poursuite. En toute hâte ils relevèrent leurs lignes, saisirent leurs rames, et à toute vitesse ils se dirigèrent vers le rivage. Le bruit dans l'eau se rapprochait toujours. A chaque minute, ils s'attendaient à être engloutis dans la gueule d'un animal immense. Ils atteignirent pourtant le rivage, sautèrent sur le bord, et ils se retournèrent alors la gorge serrée de peur, pour guetter l'approche du monstre. Bientôt un bateau, monté par des hommes d'aspect étrange, émergea du brouillard. Un peu soulagés de leur terreur, les Indiens demeuraient cependant immobiles, figés de stupeur. Les étrangers débarquèrent, et firent signe aux Indiens de leur apporter du poisson. Un d'eux portait sur l'épaule ce qui paraissait être un bâton. Au même instant, il le dirigeait vers un oiseau qui passait en volant ; une détonation violente éclata, et l'oiseau s'abattit sur le sol. Les Indiens « moururent ». Quand ils revinrent à la vie, ils s'interrogèrent entre eux sur leur état, pour savoir s'il y avait des morts, et ce que chacun d'eux avait senti. Les blancs firent signe alors que l'on allumât du feu. Aussitôt les Indiens s'y prirent à leur manière habituelle, en frottant deux tiges de bois l'une contre l'autre. Les étrangers se mirent à rire, et l'un d'eux, saisissant une poignée d'herbes sèches fit jaillir une étincelle dans un peu de poudre placée au-dessous. Aussitôt se produisit une nouvelle détonation, et une flamme brilla. Les Indiens « moururent ». Après cela, les arrivants voulurent faire cuire du poisson. Les Indiens placèrent donc de l'eau et du poisson dans un de leurs paniers carrés en bois, et mirent des pierres sur le feu, pour les jeter, quand elles seraient chaudes, dans le récipient, et cuire ainsi le poisson. Ce procédé ne satisfait pas les blancs. Un d'eux alla chercher dans le bateau une casserole en fer-blanc, y mit l'eau et le poisson, et, chose étrange à dire, la plaça sur le feu. Les Indiens regardaient avec étonnement. Mais la casserole ne se consuma pas et l'eau ne coula pas dans le feu. Alors, encore une fois, les Indiens « moururent ». Après avoir mangé le poisson, les étrangers mirent une casserole de riz sur le feu. Les Indiens se regardèrent, en disant tout bas : *Akshahn, akshahn* (des vers! des vers!). Le riz une fois cuit, un peu de mélasse y fut mélangé. Les Indiens ouvrirent de grands yeux, et dirent... « de la graisse « d'hommes morts ! » Alors les blancs leur offrirent du riz et de la mélasse, mais les Indiens ne firent que reculer avec dégoût. Ce que voyant, les blancs, pour prouver leur bonne foi, s'assirent et le mangèrent eux-mêmes. Ce spectacle stupéfia les Indiens, et, de nouveau, tous « moururent ». Les blancs firent encore d'autres prodiges, et à chaque fois les Indiens sentaient s'emparer d'eux la profonde stupeur qu'ils appelaient « mort ». Ce fut maintenant au tour des Indiens de faire « mourir » les étrangers blancs. Ils se peignirent le visage et coiffèrent leur chevelure. Un *nok-nok* (esprit faiseur de prodiges) s'empara d'eux. Ils s'avancèrent lentement, s'assirent solennellement devant les blancs ; puis tout à coup levèrent la tête et les regardèrent fixement. Leurs yeux cerclés de rouge firent l'effet attendu. Les blancs « moururent »<sup>1</sup>. »

L'amour-propre des Indiens était sauf, et les « morts », successives où les armes, les ustensiles, les aliments des blancs les avaient jetés avaient peu duré. Toutes ces expériences nouvelles, tous ces êtres et ces objets stupéfiants se classent presque aussitôt dans leur esprit, à qui la représentation de puissances occultes est familière.

<sup>1</sup> *The British Columbia mission, or Metlahkatlah, pp. 63-64 (The missions of the Church missionary society, no 2).*

Le fusil dont la détonation tue l'oiseau, la casserole qui reste sur le feu sans brûler, etc. : autant de prodiges inouïs, mais dont on n'a pas à chercher l'explication, puisque ceux qui les accomplissent viennent du monde de ces puissances ou lui sont intimement liés. L'Indien assiste à un rêve, les yeux ouverts. Mais il sait que ce qu'il voit en rêve est au moins aussi réel que la perception à l'état de veille.

Les Esquimaux de la côte Est du Groenland n'ignoraient pas qu'il existe des blancs, mais ils n'en avaient jamais vu. « Notre première rencontre avec les gens de Angmagsalik, dit M. Holm, en 1884, fut extrêmement curieuse. Ils s'imaginaient que nous étions des êtres surnaturels, semblables aux « habitants de l'intérieur », et aux « hommes-chiens », êtres imaginaires dont il est question dans leurs légendes <sup>1</sup>. »

Ceux-là avaient entendu parler des Européens. Mais dans le Pacifique, par exemple, la surprise fut complète. Presque partout les premiers blancs qui débarquèrent furent pris pour des revenants. Aux îles Wallis, « plusieurs naturels se rappellent encore cet événement, et un vieillard que je me plais souvent à questionner raconte qu'à l'apparition du navire européen, on ne douta pas que ce ne fût une terre des dieux glissant sur les flots. Le peuple était confirmé dans cette pensée par la vue des mâts qu'il prenait pour des cocotiers » <sup>2</sup>. (Très souvent les missionnaires traduisent par « dieux » le terme qui signifie les morts ou les ancêtres.) En Nouvelle-Calédonie, « ils pensent que les blancs sont les esprits des morts, et apportent des maladies ; et ils donnent cette raison pour expliquer qu'ils veulent les tuer » <sup>3</sup>. Aux îles Gambier, « on nous demanda si nous étions les enfants des hommes, et le vieillard avant d'attendre notre réponse ajouta : « Êtes-vous des dieux ? » <sup>4</sup> (c'est-à-dire des morts). - Dans le même archipel, « la première apparition des Européens sur leurs côtes, écrit un autre missionnaire, jeta les indigènes dans un étrange étonnement, auquel succédèrent bientôt la crainte et la terreur. D'abord, lorsque l'éloignement les empêchait de distinguer ceux qui montaient le navire étranger, nos bons sauvages, dans leur simplicité, prenaient les embarcations qui s'en détachaient pour des noix de coco flottant sur la mer ; mais lorsque les chaloupes, en s'approchant, parurent pleines d'êtres inconnus, dont ils ne soupçonnaient pas même l'existence, alors la consternation fut excessive. Les vêtements dont ils virent les Européens couverts leur firent croire, pendant quelque temps, que ces nouveaux hôtes étaient un peuple tatoué. Ceux que leurs habits enveloppaient plus complètement passaient pour des marapé (hommes tatoués jusqu'au visage et dont nos insulaires ont une grande frayeur). Enfin ils se persuadèrent que c'étaient des dieux malfaisants, qui venaient pour les perdre... » <sup>5</sup>. En Australie, cette croyance se rencontre dans beaucoup de tribus, fort éloignées les unes des autres. « Les indigènes me donnèrent le nom d'un chef qui était tombé dans une bataille et, affirmèrent que j'étais revenu parmi eux sous la forme d'un blanc <sup>6</sup>. » - « A l'île Darnley, aux îles du Prince-de-Galles, au Cap York, le mot employé pour désigner un blanc veut aussi dire revenant (ghost). Souvent, quand les enfants tourmentaient Gi'om (une femme blanche qui vécut plusieurs années avec les indigènes), une personne d'âge les grondait, en leur disant de la laisser tranquille : « La pauvre, elle n'est rien, elle n'est qu'un revenant. » Les gens du Cap York allèrent plus loin. Ils

<sup>1</sup> G. HOLM, *Ethnological Sketch of the Angmagsalik Eskimo*, ed. by W. THALBITZER, *Meddelelser om Groenland*, vol. XXXIX, pp. 7-8.

<sup>2</sup> *Annales de la propagation de la foi*, XIII, p. 21 (P. BATAILLON).

<sup>3</sup> G. TURNER, *Nineteen years in Polynesia*, p. 424.

<sup>4</sup> *Annales de la propagation de la foi*, IX, p. 50 (Lettre du missionnaire Caret).

<sup>5</sup> *Annales de la propagation de la foi*, X (1837), p. 202 (Lettre du P. Laval).

<sup>6</sup> *Letters from Victorian pioneers*, p. 248.

reconnurent en quelques-uns de nos officiers et des hommes de l'équipage certains de leurs parents décédés - à cause d'une ressemblance qu'ils croyaient trouver - et, en conséquence, sous les noms de Tamu, Tarka, etc., ceux-ci furent considérés comme appartenant à la famille, et mis en possession des droits qui leur revenaient à ce titre <sup>1</sup>. » Je n'insiste pas sur ces faits bien connus.

Ce n'est pas seulement la couleur des Européens qui prête à l'idée que ce sont des revenants. Aux îles Andaman, avant de connaître les blancs, ce qui est relativement récent, « les indigènes n'avaient pas la moindre idée de l'existence de la côte de Birmanie qui leur est voisine et, à plus forte raison, du reste du monde... Les rares navigateurs qui se risquaient de temps en temps sur leurs rivages étaient considérés comme des ancêtres, à qui, par grâce spéciale, il était accordé de revenir sur la terre... A l'appui de cela, on peut apporter le nom que les indigènes encore aujourd'hui, donnent aux Hindous : ils les appellent « esprits des morts, revenants » <sup>2</sup>. Or, ces habitants de l'Inde sont des hommes de couleur.

« Au Congo, quand les blancs arrivèrent dans une région où l'on n'en avait encore jamais vu, « les gens craignaient fort que leur présence n'arrêtât les pluies et n'amenât la sécheresse. Quand ils croisaient des indigènes sur la route, les blancs les entendaient s'écrier : « O ma mère ! nous n'aurons pas de pluie ! » Les missionnaires étaient obligés continuellement de leur dire que la pluie était entre les mains de Dieu et non dans les leurs » <sup>3</sup>. D'une façon générale, la présence des blancs causait de l'anxiété. On craignait un peu partout qu'elle n'entraînât comme conséquence des catastrophes et des morts. Dans les pays alentour, les gens qui savent hochaient la tête et affirmaient que la population de San Salvador allait mourir très vite : il n'y aurait plus de pluie, la peste et des fléaux de toute sorte surviendraient sûrement. Tout le monde était sur le qui-vive, troublé et inquiet, même à San Salvador <sup>4</sup>. »

En beaucoup d'endroits, dans la même région, les blancs ont passé d'abord pour des noirs ressuscités. « Dans la première partie de mon séjour à Lukolela, j'avais souvent entendu prononcer le mot barimu quand il était question de moi. Je découvris plus tard qu'il voulait dire « revenant » : on pensait que j'avais été d'abord un Africain, que j'étais mort, et que j'étais de retour sur terre avec une peau blanche <sup>5</sup>. » - « Sur notre invitation le chef s'assit auprès de nous, et même échangea une poignée de mains avec nous, examinant avec curiosité la main qu'il venait de prendre. « Vous n'êtes pas des hommes, vous êtes des esprits », dit-il. Nous répliquâmes que nous étions de vrais hommes, doués de chaleur naturelle, que nous avions l'habitude de manger et de dormir comme les autres mortels - en fait, nous venions d'accepter une chèvre, pour notre dîner, de notre ami qui était là auprès de lui : est-ce que les esprits mangeaient et dormaient ? - Mais il répéta : « Vous « n'êtes pas des hommes, vous êtes des esprits. » Je lui montrai ma femme et mon bébé sur le steamer. Est-ce que les esprits avaient des femmes et des bébés ? - Cette idée les fit rire, puis, se disant peut-être « Pourquoi pas ? », le chef continua : « Non, vous êtes des esprits ; vous n'êtes pas bons. Pourquoi nous apportez-vous toujours des maux ? Nos gens meurent, nos plantations ne produisent pas comme elles devraient, nos chèvres et nos volailles

<sup>1</sup> J. MAGGILLIVRAY, *Narrative of the voyage of H. M. S. Rattlesnake, II*, pp. 29-30.

<sup>2</sup> E. H. MAN, *On the aboriginal inhabitants of the Andaman islands*, J.A.I., XII, p. 100.

<sup>3</sup> W. H. BENTLEY, *Pioneering on the Congo, II*, p. 166.

<sup>4</sup> *Ibid.*, I, p. 137.

<sup>5</sup> E. J. GLAVE, *six years of adventure in Congo land*, p. 95.

périssent, les maladies et les malheurs arrivent : c'est vous qui en êtes cause. Pourquoi faites-vous cela ? Pourquoi ne nous laissez-vous pas tranquilles ? <sup>1</sup> »

Revenants ou esprits, les blancs appartiennent au monde des puissances invisibles, ou du moins sont en relation très étroite avec lui. Leur seule apparition, comme on vient de le voir, peut être un présage - et par conséquent, une cause - de malheur. Aussi, lorsque des accidents, et surtout des morts subites ou des épidémies se sont produites peu après leur arrivée, les indigènes les en ont rendus responsables. Bien souvent, en Océanie, par exemple, les missionnaires ont eu à souffrir de cette coïncidence. En fait, le premier contact avec les Européens était presque toujours fatal aux indigènes, et l'expérience confirmait singulièrement leurs craintes. « La plupart des maladies qui ont fait rage dans les îles, écrit Williams, pendant mon séjour, y ont été apportées par les navires... Les premières relations entre Européens et indigènes sont invariablement suivies, à mon sens, de l'apparition de la fièvre, de la dysenterie ou de quelque autre maladie qui emporte nombre de gens. A l'île de Rapa, près de la moitié de la population a été balayée <sup>2</sup>. - A Tanna (Nouvelles-Hébrides), les prêtres voulaient nous tuer, parce que, pour sûr, notre présence ferait empirer leur toux... Tous croyaient fermement que, depuis qu'ils avaient la visite des blancs, dans ces dernières années, les épidémies d'influenza devenaient plus fréquentes et plus meurtrières. Cette impression n'est pas particulière à Tanna ; elle est universelle, si je ne me trompe, d'un bout à l'autre du Pacifique <sup>3</sup>. »

La peur des maladies (c'est-à-dire de l'action mystique funeste qui s'exerce par la maladie), était si grande chez les indigènes que, si l'un d'eux quittait l'île et y revenait après une absence, on le considérait comme aussi dangereux qu'un étranger. Murray en a vu débarquer un à Savage Island, qui avait fait un séjour à Samoa. Il Le premier jour, une foule armée s'assembla, dans l'intention de le tuer. Le canot que les Samoans lui avaient donné, sa malle et ses objets personnels, on voulut les renvoyer au bateau tout de suite après le débarquement, sous prétexte que ce bois étranger apporterait la maladie. Il discuta, avec eux, les pria d'examiner le bois : c'était juste le même que celui de Savage Island. Quant à lui-même, il leur disait : « Vous savez que je suis du pays ; je ne suis pas un dieu (c'est-à-dire un mort ou un revenant), je suis juste tout pareil à vous, et je n'ai aucun empire sur la maladie... » La nuit arriva, et il ne sut où reposer sa tête. Les gens, craignant une souillure, avaient peur de le laisser dormir dans leur maison <sup>4</sup>. » - « Pendant des années encore, après qu'ils eurent commence a se risquer sur les navires européens, ils ne se servaient pas tout de suite des objets qu'ils en avaient rapportés : ils les suspendaient d'abord dans la brousse pendant plusieurs semaines, en quarantaine <sup>5</sup>. » - La dysenterie, qui exerça ses ravages, en 1842, dans d'autres parties de l'Archipel (des Nouvelles-Hébrides) fut terrible à Eromanga. Les indigènes l'attribuèrent à quelques hachettes qu'avait laissé à terre un bateau venu pour prendre du bois de santal, et ils les jetèrent à la mer. On estime que le tiers de la population mourut à cette époque <sup>6</sup>.

Ainsi, non seulement les blancs eux-mêmes, mais tout ce qui vient d'eux, ou avec eux, tout ce qui a été à leur contact peut apporter l'infection et la mort. Non pas pour

<sup>1</sup> H. M. BENTLEY, *The life and labours of a Congo pioneer*, p. 212.

<sup>2</sup> J. WILLIAMS, *A narrative of missionary enterprises in the South Sea Islands*, pp. 281-282.

<sup>3</sup> G. TURNER, *Nineteen years in Polynesia*, p. 28.

<sup>4</sup> A. W. MURRAY, *Missions in Western Polynesia*, pp. 360-363.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 388.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 178.

les raisons positives de contagion qui nous sont familières - de ces raisons, les primitifs n'ont pas le moindre soupçon - mais parce que les blancs, volontairement ou non, exercent une influence néfaste, qu'ils tiennent de leur parenté avec le monde invisible. « On m'a attribué, dit M. Grubb (chez les Lenguas du Grand Chaco ; il était le premier blanc qui eût vécu chez eux), les pouvoirs les plus prodigieux. J'étais capable d'hypnotiser les hommes et les animaux, de soulever à volonté le vent du Sud et les orages, de chasser les maladies s'il me plaisait.... J'avais le pouvoir du mauvais oeil, la connaissance de l'avenir, je pouvais découvrir tous les secrets et connaître les déplacements des gens dans les différentes parties du pays... chasser le gibier de la contrée que je voulais, et causer avec les morts <sup>1</sup>. » Bref, on redoutait M. Grubb comme un sorcier, avec cette circonstance aggravante que, venant de très loin, ses maléfices en étaient d'autant plus dangereux.

Longtemps après que la surprise du premier moment a disparu, après que l'indigène a vu des blancs vivre dans son voisinage, manger, boire, dormir et mourir comme lui, il garde cependant l'impression que l'Européen jouit d'une puissance mystérieuse indéfinie. En Afrique australe, les premiers missionnaires ont été invariablement pris pour des sorciers. « Les missionnaires qui sont venus chez eux (chez les Cafres Xosa) jusqu'à présent, n'ont pas pu éviter d'être considérés comme des sorciers, et c'est surtout pour cette raison que Van der Kemp même a dû quitter leur pays. En effet, une fois qu'une grande sécheresse régnait dans la contrée, la reine-mère lui envoya un messenger, pour lui intimer l'ordre de faire pleuvoir... Si, au bout de trois jours, la pluie n'était pas venue, il serait traité en ennemi et en traître... Par aventure, la pluie tomba dans le délai fixé, et Van der Kemp fut sauvé pour cette fois. Mais on n'en mit que plus d'insistance à exiger encore de lui le même service, et comme deux fois de suite ses prières restèrent sans succès, il lui fallut, pour sa sûreté personnelle, quitter le pays <sup>2</sup>. » - De même chez les Zoulous, voisins des Xosa, « auparavant, quand l'objet et le caractère du missionnaire n'étaient pas aussi bien compris qu'aujourd'hui, les gens venaient s'adresser à lui pour leur procurer une averse en cas de besoin. Encore aujourd'hui, ils ont souvent l'air de penser qu'il a une espèce d'empire magique sur les nuages... En outre, comme le missionnaire avait naturellement l'habitude de mettre des vêtements foncés et épais au moment où les vents violents et pluvieux commençaient à souffler, beaucoup d'indigènes en concluaient à une liaison mystérieuse entre la redingote noire et l'averse abondante » <sup>3</sup>. - Moselekatze ne manqua pas de demander à Moffat s'il « savait faire pleuvoir » <sup>4</sup>. - Chez les Béchuanas, au cours d'une longue sécheresse, les missionnaires sont accusés à plusieurs reprises d'en être cause. « Quelques semaines après mon retour d'un voyage à Griquatown, on fit une belle découverte : la pluie avait été empêchée par un sac de sel que j'avais rapporté dans ma voiture... A la longue, le peuple s'irrita et éclata en malédictions contre mon confrère Hamilton et moi-même, qui étions la cause de tous leurs malheurs. Notre cloche, disaient-ils, en sonnant pour les offices, faisait peur aux nuages. Nos prières aussi avaient leur part de reproche : « N'est-il pas vrai, me dit le chef, furieux, que vous vous prosternez dans vos maisons, et qu'en priant vous parlez à quelque chose de mauvais sous la terre ?... » A la fin, le faiseur de pluie, ne sachant plus que devenir, accuse formellement les missionnaires. « Ne voyez-vous pas, quand les nuages arrivent, que Hamilton et Moffat les regardent ? »

<sup>1</sup> W. B. GRUBB, *An unknown people in an unknown land*, p. 47.

<sup>2</sup> H. LICHTENSTEIN, *Reisen im südlichen Afrika*, I, pp. 410-411.

<sup>3</sup> Rev. L. GROUT, *Zululand*, pp. 132-133.

<sup>4</sup> R. MOFFAT, *Missionary labours and scenes in South Africa*, p. 550. Cf. A. MERENSKY, *Erinnerungen ans dem Missionsleben in S. O. Afrika*, p. 154.

Tous en tombent d'accord de bon cœur ; il ajoute alors que nos visages blancs effrayent les nuages, et que, tant que nous serions dans le pays, il n'y aurait pas à espérer de pluie <sup>1</sup>. »

Les mêmes faits ont été observés ailleurs, à Sumatra, à Bornéo, en Amérique du Sud, etc. Partout les premiers missionnaires ont été pris pour de puissants sorciers, non pas proprement en leur qualité de missionnaires, qui n'était nullement comprise, mais simplement en tant que blancs, et doués comme tels de pouvoirs magiques redoutables. « Quand nous commençâmes à parler de déplacer la mission (à cause du manque d'eau), Fakee nous répondit : « Pourquoi ne faites-vous pas pleuvoir ? Je sais bien que votre mission est dans un endroit sec ; je vous y ai placés exprès, pensant que vous vous y procureriez de la pluie pour vous-mêmes, et que nous en aurions du même coup. » Il eût été vain de discuter. Il ajouta : Pourquoi me parlez-vous de Dieu ? Vous êtes Dieu vous-même ; donnez-nous de la pluie <sup>2</sup>. » On adressera aussi bien la même demande à un autre blanc qui résidera dans le pays. Ainsi, chez les Bangala, un administrateur européen se voit sollicité par eux. « La veille, une députation m'avait demandé audience, à l'effet d'obtenir, de ma puissante magie, la cessation des pluies. Mon aveu d'impuissance n'ayant pas été pris au sérieux, je me fis professeur de météorologie à l'usage du vulgaire <sup>3</sup>. »

## Chapitre XI

### II

- Les armes à feu : c'est la détonation qui tue. - Le primitif tire d'abord sans viser

[Retour à la table des matières](#)

Si les blancs sont des sorciers, et disposent à volonté des forces du monde invisible, leurs armes et leurs instruments doivent posséder aussi des propriétés magiques. Au lieu d'en observer la structure et le mécanisme, c'est par ces propriétés qu'on en expliquera les effets. Nous avons ici l'occasion, assez rare, de voir la mentalité primitive en présence d'objets entièrement nouveaux pour elle. Nous pouvons saisir, pour ainsi dire, sur le vif, l'attitude qu'elle prend aussitôt. S'agit-il, par exemple, de l'effet des armes à feu ? « Les plus raisonnables des Dayaks en ont une idée superstitieuse. Chaque homme, au moment où il entend la détonation, s'imagine que la balle vient droit sur lui. Il s'enfuit donc, et il ne se croira jamais en sûreté tant qu'il entendra le bruit de la poudre : ainsi, un homme entendant un coup de canon à cinq milles de distance continuera de courir à toute vitesse, avec la même terreur qu'au premier moment. Ils n'ont pas la moindre idée de la portée d'un fusil. Je suis souvent sorti avec Selgie et d'autres chefs, et j'ai tiré des singes, des oiseaux, etc. ; je les fâchais en refusant de faire feu sur de grands oiseaux à la distance d'un mille ou davantage. Ils prenaient toujours ce refus pour mauvaise volonté de ma part. En outre, quand on a tiré, ils ne peuvent pas croire que le coup est manqué, bien qu'ils voient l'oiseau

<sup>1</sup> *Ibid.*, pp. 319-325.

<sup>2</sup> A. STEEDMAN, *Wanderings and adventures in the interior of South Africa*, II, p. 282.

<sup>3</sup> C. COQUILHAT, *Sur le Haut-Congo*, pp. 214-215.

s'envoler. Ils pensent que le plomb continue à le poursuivre, et que l'oiseau ne peut pas ne pas tomber à la fin »<sup>1</sup> (à cause de la puissance magique de l'arme).

Ainsi ces Dayaks, quand ils voient des Européens faire usage de leurs fusils, ne songent pas à observer ce qui se passe en effet, ni sous quelles conditions. Dans leur pensée, l'effet mortel des balles est dû exclusivement au pouvoir mystique que les blancs ont incorporé à leurs armes. Le projectile doit donc toujours toucher le but, à quelque distance qu'il se trouve. S'il le manque, c'est que l'Européen n'a pas voulu l'atteindre, ou qu'une influence plus puissante est intervenue. L'indigène n'analyse pas. Il ne raisonne pas sur ce qu'il voit, puisqu'il n'y a pas là pour lui matière à raisonnement. Aucun problème nouveau ne s'est posé à son esprit : il n'a donc pas d'explication à chercher. « Mes Kayans, dit de même Beccari, avaient grande confiance en mon fusil ; *Ils* croyaient que la balle une fois tirée suit la personne visée, jusqu'à ce qu'elle l'atteigne et la tue<sup>2</sup>. » - « Ce sauvage, dit Andersson en parlant d'un chef Ovambo, ne croyait pas seulement que les fusils des blancs étaient invincibles, il avait aussi l'idée que, sans faire usage d'aucune arme, par le seul fait de regarder une personne, un blanc pouvait causer sa mort. « Sinon, s'écria-t-il, comment se fait-il que Nongoro ait été tué simplement par la détonation des armes à feu ? » Les Ovambo semblent n'avoir jamais bien compris l'effet terrible de ces armes, avant la défaite désastreuse que Green et ses compagnons leur infligèrent, Le fait qu'ils n'en avaient pas peur auparavant s'explique sans doute en grande partie par ceci que, au moment où le coup partait, ils ne voyaient que la flamme, et non le projectile. « Quand nous lançons un *assegai*, disaient-ils, ou une flèche, nous la voyons traverser l'air, mais, avec vos fusils, on ne voit rien, qu'une flamme inoffensive<sup>3</sup>. » Passant d'un extrême à l'autre, après un suprême mépris pour les armes à feu, ils en conçurent une idée très exagérée. » - Comme les Dayaks et les Kayans, ils crurent sans doute que le projectile poursuivait la victime qui s'enfuit, et aussi que c'est la détonation qui tue. Une réflexion des Indiens des îles de la Reine-Charlotte (Colombie britannique) est caractéristique à cet égard. « Ce qui intriguait le plus les Indiens, c'est qu'ils ne pouvaient comprendre comment, humainement, « le même canon pouvait tirer « deux coups à la fois », entendant par là la détonation, au départ du coup, et l'éclatement de l'obus à terre quelques instants après<sup>4</sup>. » Il y a dans cette double action - la détonation au départ, qui tue, et l'éclatement, qui tue également - une opération magique qui émerveille les Indiens.

Enfin, il arrive souvent que les premiers qui font usage du fusil ne pensent pas à viser, ce qui s'accorde très bien avec l'idée qu'ils ont des armes à feu. « Bien instruit et exercé, le policeman papou peut devenir bon tireur, d'autant qu'il a naturellement la vue très perçante... Mais il est fort difficile de lui apprendre à viser. Une impulsion naturelle le porte à diriger son fusil vers la cible, et à faire feu sans avoir la moindre idée de viser...<sup>5</sup> » - « Le Papou, en général, est très ardent à faire feu ; niais, bien qu'il y ait parmi eux de bons tireurs, la plupart semblent être tout aussi satisfaits par le bruit de la décharge que s'ils avaient touché le but<sup>6</sup>. » - « Un vrai miracle (dans un combat entre Battaks, à Sumatra), qu'il n'y ait eu ni morts ni blessés ! Un vrai bonheur, aussi, que les Battaks ne sachent pas viser ! Pour toucher juste, ils s'en remettent

<sup>1</sup> E. T. DALTON in H. LING ROTH, *The natives of Sarawak*, II, p. 127.

<sup>2</sup> Od. BECCARI, *Wanderings in the forests of Borneo*, p. 297.

<sup>3</sup> C. J. ANDERSSON, *The Okawango river*, p. 140.

<sup>4</sup> F. POOLE, *Queen Charlotte Islands*, p. 154.

<sup>5</sup> *Annual Report, Papua*, 1908, p. 85.

<sup>6</sup> *Ibid.*, 1903, p. 100.

entièrement à *Debatta* (à une puissance supérieure). Si quelqu'un est atteint, c'est donc, de l'avis de tous, elle qui a dirigé le *coup*<sup>1</sup>. » En quoi ils se représentent l'efficacité des armes d'origine européenne précisément comme celle des leurs propres. Au Ruanda (Afrique orientale), « les indigènes n'hésitent pas à dire, que les flèches, lances, épées, n'ont de vertu que celle qu'elles reçoivent des *bazimu* (ancêtres, puissances du monde invisible), et que ces mêmes *bazimu* peuvent rendre inoffensives les armes les mieux conditionnées »<sup>2</sup>.

Si redoutables que paraissent celles des blancs, on pourra donc en combattre l'effet, et même l'annihiler, à condition d'opposer à leur vertu magique une vertu magique supérieure. Le Cafre, aveuglément confiant dans le pouvoir du sorcier de sa tribu, qui sait le rendre invulnérable, s'exposera sans crainte aux balles et aux obus. L'expérience même la plus cruelle ne le désabusera pas. La seule conclusion qu'il en tirera, est que la magie du blanc, cette fois encore, l'a emporté sur celle du sorcier noir. Mais le jour où celui-ci aurait trouvé le charme qui assure la victoire, les fusils et les canons des blancs seraient à leur tour réduits à l'impuissance. « Après une certaine opération magique, dit M. Junod, chaque guerrier était pleinement persuadé qu'il était invulnérable, que les balles se détourneraient pour passer de chaque côté de son corps, ou même, si elles le touchaient, qu'elles s'aplatiraient et tomberaient à terre sans lui faire de mal »<sup>3</sup>.

## Chapitre XI

### III

- Les livres et l'écriture: les livres sont des instruments de divination. - Apprendre à lire équivaut à se convertir. - L'écriture est un procédé magique

[Retour à la table des matières](#)

Les livres et l'écriture ne sont pas, pour les primitifs, un moindre sujet d'étonnement que les armes à feu. Mais ils ne sont pas plus embarrassés de se les expliquer. Tout de suite, ils y voient des instruments de divination. « Mes livres les intriguaient, dit Moffat, en parlant de certains Bechuanas ; ils me demandèrent si ce n'étaient pas mes *bola* (dés servant à la divination)<sup>4</sup>. » Livingstone dit de même : « L'idée qui leur vient à l'esprit est que nos livres sont des instruments de divination »<sup>5</sup>. » On se rappelle la réponse d'un indigène du Transvaal à un missionnaire qui lui reprochait de consulter les osselets : « C'est notre livre à nous ; tu lis ta Bible tous les jours, et tu y crois ; nous lisons la nôtre »<sup>6</sup>. » Comme les osselets, le livre prédit l'avenir, révèle ce qui est caché, est un guide et un conseiller, bref, une puissance mystique. - « La seule

<sup>1</sup> *Berichte der rheinischen Missionsgesellschaft, 1900, p. 137. Cf. BRENNER, Besuch bei den Kannibulen Sumatras, p. 338.*

<sup>2</sup> P. A. ARNOUX, Le culte de la société secrète des Imandwa au Ruanda, *Anthropos, VII, p. 288.*

<sup>3</sup> H. A. JUNOD, *The life of a South African tribe, I, pp. 439-440.*

<sup>4</sup> R. MOFFAT, *Missionary labours and scenes in South Africa, p. 384.*

<sup>5</sup> D. LIVINGSTONE, *Zambesi and its tributaries, p. 557.*

<sup>6</sup> Voyez *supra*, chap. VII, p. 214.

différence, pensent les Barotse, entre leur *lequalo* et le nôtre, est que le nôtre est une masse confuse de petits signes noirs sur du papier, tandis que le leur est sûrement beaucoup plus raisonnable, puisque il consiste en choses solides<sup>1</sup>. » - « Pour tous les indigènes qui ne l'ont pas acquise, dit encore Livingstone, la connaissance des lettres est un mystère insondable ; il n'y a rien de pareil dans les limites de leur observation, et nous n'avons pas de comparaison, excepté les tableaux, pour les aider à comprendre les signes des mots. Il leur semble surnaturel que nous voyions dans un livre des choses qui ont lieu au loin, ou qui s'y sont passées, Aucune explication ne leur en donne l'idée tant qu'ils n'apprennent pas à lire<sup>2</sup>. » - « Sekhome... me demanda un jour si M. Price était en route pour revenir à la mission. Je lui répondis que je n'en savais rien. - Eh bien ! répliqua-t-il, demande à tes livres : ils te le diront. » - « Chez les Matebele, lorsque je me rendis dans le pays, presque tous ceux avec qui j'entrai en relation regardèrent les livres comme les « objets sacrés », ou les « objets divinatoires » dans la religion du blanc. « Apprendre les livres » était considéré, par conséquent, comme une initiation formelle à la pratique du culte des blancs. Cette démarche occupait, dans leur esprit, la place que tient en réalité le baptême. Il ne leur entrait pas dans la tête qu'un homme pût apprendre à lire, et cependant vouloir rester païen<sup>3</sup>. »

Ce dernier trait jette une vive lumière sur ce que la lecture représente aux yeux de la mentalité primitive. C'est une opération magique qui doit procurer, à coup sûr, aux blancs tout ce que les noirs demandent aux songes, aux visions et aux osselets. Nous disons : celui qui se convertit au christianisme apprend à lire (afin de pouvoir suivre le culte et prendre connaissance des livres saints). L'indigène dit, au contraire : celui qui apprend à lire se convertit. En effet, en abandonnant les osselets pour les livres, il cesse de s'adresser aux puissances invisibles, aux ancêtres, qu'il consultait et qu'il priait jusqu'à présent. Mais il compte que la lecture lui fournira une révélation du même genre, provenant de puissances supérieures, et par conséquent plus sûre, avec une protection plus efficace. « Il apprenait à lire, dans la conviction que cette science merveilleuse était une panacée à tous les maux, le chemin de toutes les félicités ; mais un beau jour, à la suite d'un accident, il se mit à douter de l'efficacité de la science, et il jeta l'alphabet au panier<sup>4</sup>. » Apprendre à lire, est donc, pour lui, changer de religion.

Comment les caractères imprimés peuvent-ils dévoiler tant de choses à celui qui lit ? La mentalité primitive ne cherche pas plus à se l'expliquer qu'elle ne se demande comment le fusil et le canon portent la mort au loin. Les livres sont un miroir. « Quand les Cafres Xosa virent pour la première fois des Européens qui lisaient, ils appelèrent le livre *nadi*, en ajoutant ot' *heeta* (pour parler) : « miroir des paroles ». Depuis lors, pour désigner un miroir, ils disent : *nadi ok' hangeela* : « miroir pour regarder »<sup>5</sup>. De même, au Congo, « ma lecture dans un livre les intriguait fort. Ils le considéraient comme un instrument magique avec lequel je pouvais voir loin dans l'avenir, et même ils me demandaient de regarder dans mon *talla-talla* (miroir), pour leur dire si un enfant malade guérirait »<sup>6</sup>. Mais, en général, les primitifs disent plutôt que le livre « parle ». « Un Béchouana demanda un jour ce que c'était que ces objets carrés qui étaient sur la table ? On lui répondit que c'était des livres, et que ces livres

<sup>1</sup> F. S. ARNOT, *Garenganze*, p. 75.

<sup>2</sup> D. LIVINGSTONE, *Missionary travels and researches in South Africa*, p. 189.

<sup>3</sup> J. MACKENSIE, *Ten years north of the Orange river*, p. 336.

<sup>4</sup> *Missions évangéliques*, XL (1865), p. 170.

<sup>5</sup> H. LICHTENSTEIN, *Reisen im südlichen Afrika*, I, p. 165.

<sup>6</sup> E. J. GLAVE, *Six years of adventure in Congoland*, p. 74.

disaient des nouvelles ; aussitôt il approcha son oreille du livre, mais n'entendant aucun son, il dit : « Ce livre ne me dit rien » ; il le prit, le secoua et puis le posa en disant : « Peut-être qu'il dort ? » Une autre fois un indigène m'apporta un paquet que m'envoyait ma femme. Je pris une lettre qui était dans ce paquet, et je la lus tout haut à un chef qui était avec moi et qui savait ce qu'était l'écriture ; alors le messenger qui avait apporté le paquet me dit d'un air tout effrayé : « Je ne porterai plus de lettres ! Si celle-ci m'avait parlé pendant le chemin, quelle peur elle m'aurait faite ! » Un autre messenger ne voulut se charger d'une lettre qu'après l'avoir percée de sa lance, afin qu'elle ne pût lui parler pendant la route <sup>1</sup>. » - « Dernièrement, nos jeunes gens annonçaient l'Évangile dans un village ; l'un d'eux, tenant le Nouveau Testament à la main, disait qu'il ne faisait que répéter ce que dit le Livre de Dieu, quand Sechachi saisit le livre, le porta à son oreille, et s'écria : « C'est un mensonge ; j'écoute bien, mais le livre ne dit rien », et alors de pousser des éclats de rire et des moqueries <sup>2</sup>. »

La lecture étant une opération magique simple, qui consiste à voir ou à entendre, doit pouvoir, non pas s'apprendre, mais s'acquérir, et non pas par une succession d'efforts pénibles, mais tout d'un coup. « Ils (les Bechuanas) pensèrent que ce serait vraiment une belle chose, que de pouvoir lire des livres avec moi, et, supposant qu'il existait une « voie royale » pour apprendre, ils imaginèrent en toute simplicité que cet art pouvait s'acquérir tout d'un coup, par un effort unique d'activité de l'esprit, ou par un charme secret que, selon eux, je pouvais posséder. J'avais administré des médicaments à quelques malades, et l'un d'eux, dont l'état était grave, s'était très bien trouvé d'une large saignée au bras. Comme les docteurs, chez les Béchuanas, joignent ordinairement à la pratique des remèdes celle des charmes, les indigènes pensèrent tout naturellement que je pouvais posséder un charme qui ferait entrer dans leur tête le pouvoir de lire <sup>3</sup>. » - De même chez les Achantis. « Opoku nous dit, entre autres choses : « Donnez-moi donc aussi de votre médecine, pour que je m'en frotte les yeux, afin que je puisse lire ce qui est imprimé. » Nous lui répondîmes qu'il était trop vieux, mais que nous l'enseignerions à ses enfants. Là-dessus il se mit à rire, et s'en alla <sup>4</sup>. »

Pourtant, faute de médecine qui leur procure instantanément la faculté de lire, des noirs se décident à apprendre par la méthode ordinaire, sans y croire beaucoup. « Ces bonnes gens s'étaient d'abord mis à l'œuvre avec une extrême répugnance, protestant qu'il était ridicule d'espérer qu'un noir fût jamais assez habile pour *faire parler le papier*. Mais nos instances avaient prévalu, on s'était décidé à essayer ; de petits progrès se manifestaient en dépit de toutes les prévisions, et à chaque réunion nouvelle les chances de réussite paraissaient aller en croissant. Enfin, le grand problème se trouva résolu : dix à douze de nos élèves découvrirent un beau matin qu'ils pouvaient sans secours trouver le sens de plusieurs phrases sur lesquelles ils ne s'étaient pas encore essayés. Ce fait eut un retentissement immense. Les devins du pays déclarè-

<sup>1</sup> R. MOFFAT in *Missions évangéliques*, XVI, pp. 207-208. Cf. D. CRANTZ, *History of Greenland*, I, 230. « Au commencement de leurs relations avec les Européens, les indigènes avaient si peur du papier qui parle, qu'ils n'osaient pas porter une lettre, ou toucher un livre, croyant qu'il fallait que ce fût par magie qu'un homme pût dire les pensées d'un autre, au moyen de quelques griffonnages noirs sur du papier blanc. Ils croyaient sérieusement aussi que, lorsque le ministre leur lisait les commandements de Dieu, il fallait qu'il eût d'abord entendu une voix venant du livre. »

<sup>2</sup> *Missions évangéliques*, XXXVI (1856), p. 96 (Maitin).

<sup>3</sup> R. MOFFAT, *Missionary labours and scenes in South Africa*, p. 599.

<sup>4</sup> RAMSEYER und KÜHNE, *Vier Jahre in Asanti*, p. 123.

rent que nous avons dû *transformer le cœur* de leurs compatriotes au moyen d'un philtre tout-puissant <sup>1</sup>. »

Ce dernier trait est significatif. Pour les « devins » bassoutos, les indigènes qui ont appris à lire se sont convertis, c'est-à-dire ont abandonné ce qu'on peut appeler le culte des ancêtres. Or jamais les puissants sorciers que sont les missionnaires n'auraient obtenu cette conversion, s'ils n'avaient employé des moyens magiques. « L'idée que des moyens extérieurs et matériels peuvent agir sur l'âme, et en changer les dispositions, est tellement enracinée chez eux, que les premières conversions au christianisme dont ils furent témoins ont été toutes attribuées à l'opération de quelque spécifique mystérieux que les missionnaires auraient fait prendre à leurs habitués, à l'insu de ceux-ci <sup>2</sup>. » En vertu d'une croyance analogue, « Fakee (un chef cafre) ne veut rien entendre quand on commence à parler d'apprendre à lire à ses enfants. Il lui est désagréable de savoir qu'il est possible de figurer sur le papier le son de son nom, probablement sous l'influence d'une crainte superstitieuse qu'il ne soit ainsi en notre pouvoir de l'ensorceler » <sup>3</sup>. Chez les Bangala du Haut Congo : « Que de cris, de discussions pour le paiement! J'avais au début pris note des noms des engagés. Ils ont été très étonnés de me les entendre répéter quelques heures plus tard. C'est la première fois qu'ils comprennent nettement le but de l'écriture, bien que je leur aie dit souvent : c'est le gardien des paroles. Ils continuent néanmoins à lui attribuer des vertus extraordinaires, telles que ma communication instantanée à des distances énormes avec N'sassi (capitaine Hanssens), et Boula Matari (Stanley), la production des étoffes, etc. <sup>4</sup>. »

Même lorsque l'indigène semble avoir compris ce qu'est l'écriture, même quand il parvient à lire et à écrire, il ne perd jamais tout à fait le sentiment qu'il y a là une force mystique qui s'exerce. Le Dr Pechuël-Loesche en a fait la remarque au Loango. « Le respect subsiste, tandis que l'étonnement produit par ce prodige s'est affaibli, parce que quelques-uns sont arrivés à lire et à écrire... L'impression est comique, quand on voit le noir saupoudrer très sérieusement, avec du sable ou de la poussière, ce qu'il vient d'écrire au crayon. Mais ce n'est pas là seulement une imitation risible des blancs. Cela a un sens plus profond : la terre fortifiée, sanctifiée <sup>5</sup>. »

Quant à l'utilité positive de la lecture et de l'écriture, elle n'es[ appréciée qu'au bout d'un long temps. « Quand le chef Moshesh désire envoyer ses ordres à des sujets éloignés, il appelle un de ses messagers experts, et lui dit, jusqu'aux moindres détails, tout ce qu'il veut leur faire savoir. Celui-ci conserve admirablement bien dans sa mémoire toutes les paroles de son maître, et les répète exactement. L'expérience a prouvé que pour eux cette manière de communiquer réussit mieux que les lettres, parce que dans un écrit on résume un long discours en peu de mots, tandis que le Mossouto, pour bien comprendre ce qu'on veut lui dire, a besoin de l'entendre exposer longuement et avec détails <sup>6</sup>. »

Les observations qui précèdent sont presque toutes empruntées aux sociétés bantoues. Quelques exemples suffiront sans doute à faire voir que partout la mentalité

<sup>1</sup> E. CASALIS, *Les Bassoutos*, pp. 86-87.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 274.

<sup>3</sup> A. STEEDMAN, *Wanderings and adventures in the interior of South Africa*, II, p. 273.

<sup>4</sup> C. COQUILHAT, *Sur le Haut-Congo*, p. 216.

<sup>5</sup> Dr PECHUËL-LOESCHE, *Die Loango-Expedition*, III, 2, pp. 58-59.

<sup>6</sup> *Missions évangéliques*, XXXI (1856), p. 210 (Maeder).

primitive se représente la lecture et l'écriture à peu près comme en Afrique. Ainsi, en Australie occidentale, « je suis amené naturellement, dit l'évêque Salvado, à parler de l'espèce de vénération qu'ont les sauvages pour les livres et les papiers écrits qu'ils appellent papiers parlants. Ils leur attribuent un pouvoir magique, pour révéler les choses cachées, et ils en sont si persuadés que, lorsqu'ils veulent se justifier d'une chose qui leur est imputée, ils disent : « Voyez le livre ou le papier qui parle, et alors « vous saurez qui a raison <sup>1</sup>. »

Dans l'Australie du Nord, « les indigènes ont étendu le caractère sacré de leurs propres messagers à ceux qui portent les lettres des blancs. Une lettre est toujours portée dans un bâton fendu, et de façon que celui-ci soit vu sans peine ; ce bâton a la vertu d'un passeport inviolable. Ils considèrent une lettre comme un être mystérieux, qui possède la propriété de voir. Un indigène avait soustrait une tige de tabac d'un paquet qu'il portait. Il s'emporta furieusement contre la lettre qui avait, disait-il, dénoncé à l'homme blanc ce qu'il avait fait, bien qu'il l'eût cachée dans un tronc d'arbre pendant qu'il commettait le vol, pour l'empêcher de le voir » <sup>2</sup>.

A l'île de Pâques, « un jour, raconte un missionnaire, pendant que je faisais ma classe, j'aperçus un navire. Espérant qu'il aborderait peut-être à la côte, j'entrai dans ma case pour écrire quelques lignes. Mes élèves m'examinaient attentivement de loin ; ils s'imaginaient que j'étais doué de la faculté de parler avec les absents, et que j'en faisais usage. Dès que je revins vers eux, ils me demandèrent quelle avait été ma conversation avec le navire » <sup>3</sup>. Ces petits Polynésiens apprenaient eux-mêmes à écrire. Cela ne les empêchait pas de croire que leur maître, le blanc, avait le pouvoir de communiquer à distance, par le moyen des signes qu'il traçait sur le papier, avec des personnes qu'il ne voyait pas, et d'entendre leurs réponses. A Rarotonga, les indigènes, quand ils voient lire le missionnaire, disent que lui et son dieu sont en train de causer ensemble. « Ils croient que le papier sur lequel quelque chose est écrit parle, et ils s'étonnent de ne rien entendre <sup>4</sup>. » - En Nouvelle-Calédonie, « nous avons déjà dit souvent, écrit le pasteur Leenhardt, que « recevoir l'évangile » se traduit en langue calédonienne par apprendre à écrire » <sup>5</sup>. - A l'école de Nias, « comme nous nous étions fait donner quelques noix de coco, et que nous nous reposions à l'ombre de la maison, l'homme s'écria : « Ne laissez pas approcher les enfants ! Ces étrangers ont des livres ! » Le malheureux nous prenait pour des sorciers » <sup>6</sup>. - A Bornéo, des Kayans « prièrent le Dr Nieuwenhuis de protéger leur hutte en suspendant quelques morceaux de papier de journal, qui fait toujours une très profonde impression sur les habitants du centre de l'île, à cause des caractères si mystérieux... L'idée des Dayaks, que si les hommes peuvent lire, c'est parce que les lettres imprimées leur soufflent quelque chose à l'oreille, explique leur respect pour tout ce qui est imprimé et écrit » <sup>7</sup>. Enfin, pour ne pas prolonger davantage cette énumération, les Bannars du Laos se font précisément la même idée de l'écriture. « Comment! disent-ils au missionnaire, tu l'entends ! tandis que nous ne saisissons pas un seul son de sa voix ! » Puis ils nous interrogent sur l'avenir, persuadés que rien n'est inconnu à quiconque

<sup>1</sup> R. SALVADO, *mémoires historiques sur l'Australie*, p. 182.

<sup>2</sup> B. SPENCER, *Natives tribes of the Northern territory of Australia*, p. 36.

<sup>3</sup> Annales de la propagation de la foi, XXXVIII, p. 125 (Fr. Eugène Eyraud).

<sup>4</sup> J. WILLIAMS, *A narrative of missionary enterprises in the South sea islands*, p. 175, Cf. pp. 118-120.

<sup>5</sup> *Missions évangéliques*, LXXXII, 1, p. 276.

<sup>6</sup> *Berichte der rheinischen Missionsgesellschaft*, 1891, p. 210.

<sup>7</sup> A. W. NIEUWENHUIS, *Quer durch Borneo*, II, p. 337.

possède la connaissance du labour (papier)... Quelques-uns s'informaient de l'issue d'une guerre ; d'autres voulaient savoir s'il leur restait encore longtemps à vivre. Nous aurions pu gagner notre vie à tirer la bonne aventure ; nous avons beau répondre à tous que le papier ne pouvait pas faire connaître des choses de ce genre, on entendait les questionneurs se dire entre eux en se retirant : « Ils le savent bien, mais ils ne veulent pas en parler <sup>1</sup>. »

## Chapitre XI

# IV

- Les « médecines » des blancs. - Ils fabriquent les étoffes au fond de l'eau. - Effet produit sur les primitifs par la vue d'une montre, d'une boussole, d'un appareil photographique. - Leur première expérience de l'eau bouillante, du fer, etc. - Cause mystique de la supériorité des blancs

[Retour à la table des matières](#)

Comme les armes à feu, l'écriture et les livres, les autres objets apportés par les Européens, et les produits de leur industrie, si surprenants qu'ils soient, trouvent cependant une explication prête d'avance dans la mentalité primitive. Les blancs sont de grands sorciers : quoi d'étonnant s'ils obtiennent les résultats qu'ils veulent ? Ceux-ci, aux yeux des indigènes, ne dépendent pas de ce que nous appellerions leurs conditions nécessaires et suffisantes, ou du moins ils n'en dépendent que très secondairement. Leur véritable cause efficiente est toujours le pouvoir magique des blancs. Même quand on ne comprend pas du tout ce dont il s'agit, on l'interprète en ce sens. Ainsi, « les Esquimaux Angmagsalik attribuaient un pouvoir surnaturel à nos mensurations anthropologiques, bien que je n'eusse rien fait pour donner occasion à une telle croyance. Ceux qui s'attachaient le plus à cette superstition étaient les vieilles gens, ou les personnes qui souffraient de quelque maladie. Un homme s'écria, quand j'eus fini de le mesurer : « Bien! espérons que maintenant la main ira mieux ! » Il avait la main roide depuis très longtemps, et il ressentait des douleurs dans les articulations » <sup>2</sup>.

Même explication, à plus forte raison, quand il s'agit de résultats que les indigènes voudraient obtenir eux-mêmes. « Les chèvres de la mission prospéraient très bien, et M. Buchanan fut assiégé de sollicitations : les chefs du voisinage voulaient absolument avoir de lui la « médecine » qui fait se multiplier les chèvres <sup>3</sup>. » - Non loin de là, dans une autre région de l'Afrique équatoriale, « on me demanda plus d'une fois une médecine pour donner de l'ardeur aux chiens. Il était facile de voir que les chiens européens étaient plus forts et aboyaient mieux que les misérables mâtins qui errent dans les villages des indigènes ». Ceux-ci ne s'aperçoivent pas que les chiens européens sont mieux nourris, ou du moins, s'ils le voient, comme il est possible, ils ne songent pas à rapprocher ce fait, comme cause, de la vigueur des chiens, comme

<sup>1</sup> *Annales de la propagation de la foi*, XXVII, pp. 412-413 (Lettre du missionnaire Combes).

<sup>2</sup> G. HOLM, *An ethnological sketch of the Angmagsalik Eskimo*, ed. by W. THALBITZER, *Meddelelser om Groenland*, XXXIX, p. 86.

<sup>3</sup> Rev. J. MACDONALD, *Africana*, I, p. 46.

effet. Ils sont persuadés d'avance que le bon état des chiens provient d'une « médecine » que possèdent les blancs. « A Teso, dit encore le même missionnaire, on nous croyait aussi pourvus d'une médecine pour blanchir les bébés. Cela se découvrit un jour où la femme d'un chef exprima la plus vive surprise en voyant que notre petit garçon avait déjà la peau blanche à un âge si tendre (il avait six mois). Elle avait toujours pensé que les Européens naissaient noirs comme tous les enfants qu'elle avait vus, et devenaient blancs plus tard par l'emploi constant d'une puissante médecine <sup>1</sup>. »

Ce n'est pas là une bizarrerie individuelle. Au Togo, « quand naît un enfant européen, il est inconcevable pour bien des gens que ce ne soit pas un Africain, puisqu'il est né dans la région. On admet a priori que l'influence du pays est plus forte que celle de l'hérédité » <sup>2</sup>. - Chez les Bassoutos, « j'amenais à la capitale le premier petit blanc né dans le pays... Les mères s'empressaient d'apporter leurs propres nourrissons pour les comparer au nôtre, et de nous demander par quel procédé nous maintenions la belle santé dont il paraissait jouir » <sup>3</sup>. Procédé, c'est-à-dire « médecine » ; il s'agit sans aucun doute d'un charme ou d'un moyen magique. En général, dans les sociétés tout à fait inférieures, comme les blancs eux-mêmes ne sont pas des hommes pareils aux autres, on ne sait trop que penser de leurs enfants ; on ne s'attend même pas à ce qu'ils en aient. A l'île de Nias, « ils avaient pensé jusque-là que les enfants d'un seigneur (tuan) blanc ne pouvaient pas mourir... Leur idée était aussi que les enfants du tuan devaient échapper à la mort au moins pour cette raison qu'il avait chez lui tant de « médecines » <sup>4</sup>. - *En Nouvelle-Guinée allemande*, « rien de tout ce que l'indigène a appris à connaître jusqu'à présent par son commerce avec les Européens ne lui a causé autant d'étonnement que les petits enfants blancs. La raison en est, peut-être, que le Papou a cru pendant longtemps que les étrangers blancs n'étaient pas de véritables hommes, mais une espèce d'esprits qui, sans être nés, étaient tombés du ciel là-bas derrière l'horizon, ou étaient sortis de terre » <sup>5</sup>.

Selon les Bangala du Haut Congo, les blancs sortent de l'eau, et c'est de là qu'ils apportent leurs produits. « Des natifs soutiennent que je tire les cauries, les perles et les mitakou du sein de la terre. D'autres prétendent que ces belles marchandises viennent du fond de l'eau ; le blanc est pour eux l'homme aquatique, et moi-même je dors sous le fleuve. Mais tous sont d'accord pour me reconnaître une parenté avec Ibanza, un dieu ou un diable dont ils parlent souvent. Plus je nie cette filiation surnaturelle, plus on y croit <sup>6</sup>. » Il est facile de reconnaître ici la trace d'une croyance extrêmement répandue dans toute l'Afrique bantoue et même au delà : les Européens viennent du fond de l'eau. « Quand le land-drost demanda à Gika (un chef Cafre) pourquoi ses gens avaient massacré les blancs... C'est, répondit-il, qu'ils n'avaient rien à faire dans son pays, et qu'ils auraient dû rester dans le leur, c'est-à-dire dans la mer. Car les Cafres pensaient que les blancs sont sortis du fond de la mer, parce qu'ils ont vu d'abord le sommet du grand mât, puis le reste graduellement... ce qui leur a fait juger que les blancs étaient des habitants de l'eau <sup>7</sup>. » - « Il (un chef barotse) m'a souvent demandé comment, venant du Nord, nous avions apparu par le Sud, et de quelle

<sup>1</sup> Rev. A. L. KITCHING, *On the backwaters of the Nile*, p. 266.

<sup>2</sup> C. MEINHOF, *Afrikanische Religionen*, pp. 67-68.

<sup>3</sup> E. CASALIS, *Les Bassoutos*, p. 84.

<sup>4</sup> *Berichte der rheinischen Missionsgesellschaft*, 1906, p. 38.

<sup>5</sup> *Ibid.*, 1902, p. 74.

<sup>6</sup> C. COQUILHAT, *Sur le Haut Congo*, p. 215.

<sup>7</sup> Rev. J. CAMPBELL, *Travels in South Africa*, p. 526.

manière nous voyagions. Les étoffes sont pour eux un grand sujet d'étonnement : ils n'admettent pas qu'elles soient l'ouvrage de mains d'hommes ; non, disent-ils, les étoffes viennent du fond de l'eau, et les gens qui voyagent avec des vaisseaux vont les chercher là. Tout ce qui est extraordinaire à leurs yeux est fait par les hommes de l'eau. Je crois que, dans leur esprit, ce sont des espèces de sorciers ou de divinités qui habitent le fond des eaux <sup>1</sup>. » - « Il semble, dit de son côté M. Junod, que, autrefois, les Thonga croyaient que tous les blancs, et non pas seulement les Portugais, habitaient les eaux <sup>2</sup>. »

C'est peut-être sur le bas Congo que nous trouvons cette croyance la plus développée. « Plus près de la côte, les gens pensent que les morts sont achetés par les blancs, et que les esprits travaillent pour les blancs sous la mer : Ils sont là, à tisser les étoffes et à fabriquer les objets que les blancs vendent contre les produits indigènes <sup>3</sup>... Matiko et plusieurs autres accompagnaient un missionnaire à Banana. Arrivés là, ils se livrèrent à une craintive recherche de leurs parents morts, croyant en trouver quelques-uns parmi la population du lieu. A leur retour à San Salvador, les gens s'enquirent auprès d'eux de leurs parents morts, et ils furent déçus en apprenant que pas un n'avait été vu à Banana. Et cela à San Salvador, quatre cents ans après que les premiers blancs sont venus vivre là ! Les indigènes croient aussi que les conserves de viande sont faites de chair humaine. Ils avaient toujours entendu dire que les blancs achetaient les esprits des hommes, et maintenant qu'ils ont vu les boîtes de conserves, il n'y a plus de mystère pour eux : ils savent ce que les blancs font de ces esprits. La demeure des blancs, sans aucun doute, est au fond de la mer ; car, sur la côte, on voit les bateaux surgir lentement du large, en premier lieu les mâts, puis la coque <sup>4</sup>. »

On imagine aisément ce que des objets comme la boussole, la lunette d'approche, les jumelles, les miroirs, etc., ont pu causer de surprise et de frayeur aux primitifs quand ils les ont vus pour la première fois. Invariablement, ils ont conclu aussitôt, sans chercher plus loin, que les blancs étaient de bien puissants sorciers. Les objets les plus ordinaires prêtent à la même interprétation. « Le savon, dit M. Macdonald, est une grande nouveauté pour les indigènes. La sensation particulière que donne le contact des étoffes savonnées les amuse beaucoup. Ils croient que le savon est une « médecine » pour étoffes, et ils se fiaient surtout à sa vertu magique, plutôt qu'au fait d'en frotter les étoffes <sup>5</sup>. »

<sup>1</sup> *Missions évangéliques*, LXI, p. 480.

<sup>2</sup> H. A. JUNOD, *The life of a South African tribe*, II, p. 332.

<sup>3</sup> On a rencontré une croyance curieusement analogue en Nouvelle-Guinée. « Les blancs, selon les indigènes, n'ont pas fabriqué eux-mêmes les objets qu'ils possèdent, steamers, tomahawks, calico, etc., mais les ont reçus des esprits des morts. La preuve en est que si, par exemple, un tomahawk est brisé, le blanc ne peut pas le rendre de nouveau intact. Les esprits apportent les objets de leur pays sur des steamers, et quand ils arrivent, les blancs sortent à leur rencontre, et s'emparent de tout, des steamers et du reste. Dans les premiers temps, les indigènes rapportaient à cette croyance mes questions continuelles sur leurs idées concernant les morts. Ils pensaient que je voulais par leur entremise entrer en rapport avec les esprits, afin de me procurer une ou deux cargaisons de beaux objets... Les premiers blancs qui arrivèrent dans le pays furent pris pour des revenants *manakai* ou *markai* ce qui, comme *aboro*, signifie « esprit d'une personne morte ». Les habits sont désignés par *aboro-tama*, c'est-à-dire a peau d'un esprit ». LANDTMAN, *The folk tales of the Kiwai Papuans. Acta societatis scientiarum fennicæ*, XLVII, p. 181.

<sup>4</sup> W. H. BENTLEY, *Pioneering on the Congo*, I, pp. 252-253.

<sup>5</sup> Rev. J. MACDONALD, *Africana*, II, p. 96.

Les remèdes, comme on sait, ceux des docteurs indigènes et encore davantage ceux des blancs, n'agissent pas par leurs propriétés naturelles, mais bien par une influence mystique. Dans la pensée des indigènes, les conversions obtenues par les missionnaires sont dues à une action du même genre. « Beaucoup d'entre eux, dit Moffat, alarmés par les progrès que faisait « la médecine de la parole de Dieu », selon leur expression, se plaignaient hautement du nouvel ordre de choses qui commençait, et quelques-uns étaient si résolument opposés à la nouvelle doctrine, qu'ils déménageaient pour s'établir à distance, hors de portée de l'atmosphère chrétienne... Il y en eut qui se demandèrent avec inquiétude si l'eau du fleuve, qui passait devant nos maisons, ne recevait pas peut-être une infusion qui les transformerait, eux aussi, quand ils en boiraient <sup>1</sup>. » - Le fait suivant montre bien comment les indigènes se représentent les opérations magiques qui peuvent engendrer la conversion. « En 1856, un jeune homme était instruit en vue du baptême... Sa famille en fut épouvantée, et elle crut qu'elle allait le perdre. Sous le prétexte que son père était malade, et désirait le voir, on l'attira donc loin de la mission, dans son pays natal, et l'on essaya d'abord, avec toutes les représentations et les prières imaginables, de le ramener au paganisme. Comme son absence se prolongeait, des habitants de la mission vinrent le chercher. On leur répondit qu'il était mort et enterré. En fait, on l'avait enchaîné et caché. Ensuite, on lui avait fait prendre une médecine pour guérir son abominable « maladie de croyance » ; on avait lessivé ses habits et sa chemise, pour en expulser aussi tout ce qui pouvait être le siège du poison de la foi <sup>2</sup>. »

En Afrique orientale, « les Baluba... appellent aussitôt du nom de sortilèges (*Zaubermittel*) tous les objets qu'ils n'ont jamais vus, et dont ils craignent qu'ils ne leur portent malheur... Je passais à leurs yeux, avec tout ce que je possédais, pour le sorcier le plus redoutable, et ma présence ne pouvait rien signifier de bon pour leur pays. Quand je tirais ma montre, ou une boussole, c'était une alarme générale » <sup>3</sup>. En effet, ces objets inconnus doivent avoir des propriétés extraordinairement nuisibles, et l'on ne saurait se mettre trop vite à l'abri. Presque partout, en particulier, l'appareil photographique paraît spécialement dangereux.

« Les indigènes ignorants, dit M. Junod, ont une répulsion instinctive quand on veut les photographier. Ils disent : « Ces blancs vont nous voler et nous emporter au loin, dans des pays que nous ne connaissons pas, et nous resterons des êtres privés d'une partie de nous-mêmes. » Quand on leur montre la lanterne magique, on les entend qui plaignent les personnages représentés sur les images, et qui ajoutent : « Voilà ce qu'ils font de nous quand ils ont nos photographies ! » - Avant que la guerre de 1894 éclatât, j'étais allé montrer la lanterne magique dans des villages païens éloignés. Les gens m'accusèrent d'avoir causé ce malheur, en faisant ressusciter des hommes morts depuis longtemps <sup>4</sup>. »

Même lorsque les indigènes sont en contact avec les blancs depuis de longues années, il suffit d'un léger changement dans ce qu'ils ont l'habitude de voir pour exciter de vives alarmes parmi eux. Par exemple, un steamer à quatre mâts apparaît à Ambriz. « Jamais encore on n'avait rien vu de pareil : un bateau avec quatre tiges ! et sans prendre le temps de s'informer, tous les noirs s'enfuient d'Ambriz. Même scène lorsque le steamer reparut, venant de Loanda. Ce ne fut qu'après de nombreux

<sup>1</sup> R. MOFFAT, *Missionary labours and scenes in South Africa*, p. 576.

<sup>2</sup> D. WANGEMANN, *Die Berliner Mission ira Zululande*, p. 197 (*Lettre du missionnaire Posselt*).

<sup>3</sup> H. von WISSMANN, *Wolf... Im Innern Afrikas*, p. 229.

<sup>4</sup> H. A. JUNOD, *The life of a South African tribe, II*, p. 340.

voyages que les indigènes cessèrent d'en avoir peur. La seule raison qu'ils donnèrent était qu'ils n'en avaient jamais vu auparavant, et que par conséquent ce devait être un signe que les blancs allaient faire quelque chose qu'eux, les noirs, ne pouvaient pas comprendre <sup>1</sup>. »

Les observations de ce genre sont innombrables. Jen rapporterai simplement quelques-unes, empruntées à des sociétés inférieures du Pacifique du Sud, qui font bien voir comment le sentiment de crainte, à l'aspect d'un objet inconnu, est si prédominant que tout autre se trouve d'abord exclu. Par exemple, chez les Narrinyeri, « je me rappelle bien la première fois que des femmes indigènes entendirent sonner notre pendule. Elles écoutèrent avec surprise, puis demandèrent vite, à voix basse : « Quoi elle dire ? », et se précipitèrent hors de la maison, terrifiées, sans attendre qu'on leur répondît <sup>2</sup>. »

Avant la venue des Européens, les Australiens n'avaient jamais vu d'eau bouillante. « Lorsque Pamphlet arriva parmi eux, ils n'avaient pas plus l'idée que l'eau pût devenir très chaude que de la voir se solidifier. Quand il en fit chauffer dans un vase de fer-blanc qu'il avait sauvé du naufrage, toute la tribu se groupa autour des naufragés et regarda le vase, jusqu'au moment où l'eau commença à bouillir : aussitôt, ils prirent tous leurs jambes à leur cou, en poussant des cris et des hurlements. Impossible de leur persuader de revenir, excepté quand ils le virent vider l'eau et nettoyer le vase. Alors ils se risquèrent à revenir lentement, et ils couvrirent de sable, avec soin, l'endroit où l'eau avait été versée. Pendant toute la durée du séjour de nos compatriotes chez eux, ils ne purent se faire à cette ébullition de l'eau <sup>3</sup>. »

La première expérience du fer, dont les primitifs deviennent ensuite si avides, paraît ressembler beaucoup à celle de l'eau bouillante. « Je recueillais des mots, dit M. Macgillivray, d'un indigène très intelligent dont je m'étais assuré l'attention en lui offrant de temps en temps quelques petits présents, lorsque j'eus l'occasion de lui montrer du doigt une sorte d'écope en bambou qui était dans le canot, pour lui en demander le nom. A ma grande surprise, cet homme... prenant un morceau de bois, me fit voir que cette écope servait en réalité de couteau. Pour ne pas demeurer en reste avec lui, je pris un couteau ordinaire, et je me mis à tailler vigoureusement, afin de lui montrer la supériorité de nos couteaux sur le sien. Aussitôt, il se mit à donner des signes de terreur, parla à ses compagnons avec émotion, attira leur attention sur moi, en imitant les mouvements que j'avais faits pour couper le bois ; après quoi son canot quitta notre navire. Il refusa d'accepter le couteau - comme je sus ensuite que les indigènes avaient fait pour les outils en fer qu'on leur avait proposés - et tous mes efforts pour le ramener furent vains <sup>4</sup>. »

A Ualan, aux îles Carolines, un canif est pour les indigènes, pourtant déjà accoutumés aux blancs, l'objet d'une admiration sans bornes. Plusieurs veulent l'essayer. « Je ne voulus pas paraître manquer de complaisance, bien qu'il fût à craindre qu'ils ne pussent pas s'en servir tout seuls convenablement. L'un d'eux, en effet, se coupa le doigt. La blessure était insignifiante ; néanmoins, toute la compagnie manifesta une

<sup>1</sup> J. J. MONTEIRO, *Angola and the river Congo*, I, pp. 124-125.

<sup>2</sup> Rev. G. TAPLIN, *The Narrinyeri tribe*, p. 68.

<sup>3</sup> Narrative of M. Oxley's expedition to survey Port Curtis and Moreton Bay in *Field geographical memoirs on New South Wales* (1825), pp. 59-60. Cf. G. TAPLIN, *The Narrinyeri tribe*, p. 42.

<sup>4</sup> J. MACGILLIVRAY, *Narrative of the voyage of H. M. S. Rattlesnake*, I, p. 297 (îles Pariwara).

terreur extrême. Le blessé tomba dans un abattement si profond, qu'il demeurait assis, immobile, les yeux fermés, comme un homme qui s'attend à une mort immédiate <sup>1</sup>. » Von Kittlitz eut grand-peine à le rassurer, en lui montrant sur lui-même des cicatrices de coupures. Cet incident prouve assez que les indigènes ne regardaient pas le canif avec les mêmes yeux que les Européens. Pour eux, ce morceau de fer si fin était doué d'un pouvoir occulte extraordinaire, et, par suite, la moindre blessure faite par lui risquait d'être mortelle.

Pareillement, « ce que les indigènes admiraient le plus, c'était la petite boîte où se trouvaient, d'après ce que leur avaient dit les indigènes de Port Moresby, des objets qui montraient les chemins, qui indiquaient le vent, les altitudes, le temps. J'ouvris la boîte, et en leur montrant le baromètre, le thermomètre, la boussole, j'essayai de leur en expliquer l'usage. « Ferme, ferme vite ! Ote tout ça, « vite, vite ! Ou bien nous allons tous tomber malades ! <sup>2</sup> »

Bref, quelle que soit la forme de l'activité des blancs qui s'impose à l'attention des indigènes, quand l'habitude ne les a pas encore trop familiarisés avec elle, ils l'interprètent aussitôt, sans hésiter, ni réfléchir, d'une façon toujours semblable. Le docteur qui les soigne, l'explorateur ou le traitant qui traverse leur pays, le missionnaire qui s'y établit et leur explique l'Évangile, s'il réussissent dans leurs entreprises, ne le doivent jamais qu'à leur pouvoir magique, dont les « médecines » sont le véhicule. Aussi bien, c'est d'après le succès même que la valeur de ces « médecines » est estimée, et c'est de cette valeur que dépend, à son tour, le prestige des blancs.

Il semble donc peu exact de dire, comme on l'a fait souvent, que les primitifs ne craignent et ne respectent que la force. Au contraire, ce que les Européens appellent de ce nom, ils ne le conçoivent même pas, et, par suite, ils y paraissent indifférents. S'ils cèdent à la force brutale, c'est sans l'avoir comprise. Ce qui leur inspire crainte et respect, c'est la force mystique, c'est-à-dire les puissances invisibles dont les blancs savent s'assurer le concours, et qui seules rendent efficaces et irrésistibles leurs instruments et leurs armes.

---

<sup>1</sup> Von KITTLITZ, *Denkwürdigkeiten einer Reise nach dem russischen Amerika, Mikronesian, und durch Kamtschatka, II*, pp. 27-28.

<sup>2</sup> J. CHALMERS und W. W. GILL, *Work and adventure in New-Guinea*, p. 132 (Kabadi district.)

## Chapitre XII

---

### Le misonéisme dans les sociétés inférieures

Conséquences du contact prolongé avec les blancs

[Retour à la table des matières](#)

Après avoir essayé d'analyser la mentalité primitive, du moins dans les caractères essentiels de sa structure et de son mécanisme, il serait d'un grand intérêt d'examiner comment elle évolue, et selon quelles lois. Par malheur, les éléments nécessaires pour un travail de ce genre nous font encore défaut. A de rares exceptions près, les sociétés inférieures n'ont pas d'histoire. Leurs mythes, d'ailleurs si instructifs, n'en tiennent pas lieu. Le peu que nous savons avec précision de leurs institutions et de leurs langues ne nous permettrait que des hypothèses arbitraires.

Dès à présent, cependant, il est possible de formuler une remarque générale, fondée sur le témoignage d'un grand nombre d'observateurs. Les sociétés primitives, en général, se montrent hostiles à tout ce qui vient du dehors, à moins pourtant qu'il ne s'agisse de tribus voisines semblables à elles-mêmes, de même sang, de mêmes mœurs et de mêmes institutions, et avec qui elles vivraient en bons termes. De l'étranger proprement dit, elles n'empruntent ni n'acceptent rien. Il faut que les changements, même si ce sont incontestablement des progrès, leur soient imposés. Si elles demeurent libres de les accueillir ou de les rejeter, leur choix n'est pas douteux. Elles forment comme des systèmes clos où tout ce qui entre risque de déclencher un processus de décomposition. Ce sont comme des organismes capables de vivre fort

longtemps, tant que le milieu extérieur varie peu, mais qui, si des éléments nouveaux y font irruption, dégénèrent rapidement et meurent.

Au point de vue physiologique, on sait que le contact des blancs, dans presque toutes les régions (Amérique du Nord et du Sud, Polynésie, Mélanésie, etc.), a été fatal aux sociétés indigènes. La plupart d'entre elles, décimées par les maladies que les nouveaux venus apportaient, ont disparu. Beaucoup de celles qui restent achèvent de s'éteindre. Au point de vue social, des phénomènes précisément analogues se produisent. Les institutions des primitifs, comme leurs langues, se décomposent vite, dès qu'il leur faut subir la présence et l'action des blancs.

Que les sociétés primitives soient incapables de supporter ce choc, on aurait pu le prévoir d'après leur structure, qui les rend si différentes de celles où nous vivons, et si vulnérables. Les ancêtres, récents et lointains, les esprits et puissances invisibles de toutes sortes, les espèces qui peuplent l'air, les eaux et le sol, la terre même, et jusqu'aux rochers et aux accidents de terrain, tout ce qui se trouve dans les limites de la localité occupée par le groupe social lui « appartient », comme on sait, au sens mystique du mot. Réciproquement il est lié, par un réseau complexe de participations, à la localité même et aux puissances invisibles qui y résident et y font sentir leur action. Dès lors, les rapports qui nous paraissent le plus naturels et le plus inoffensifs entre des sociétés humaines risquent d'exposer le groupe à des dangers mal définis, et d'autant plus redoutés. Le plus léger contact avec des inconnus, le simple fait de recevoir d'eux des aliments ou des engins peut conduire à des catastrophes. Qui sait comment telle ou telle puissance occulte aura pu en être affectée, et ce qui en résultera ? De là, chez les primitifs, des signes de crainte et de défiance que les blancs interpréteront souvent comme de l'hostilité, puis du sang versé, des représailles, et parfois l'extermination du groupe. Si au contraire des relations s'établissent, si un commerce suivi a lieu entre les blancs et les indigènes, surtout si nombre de ceux-ci vont vivre et travailler chez les blancs, à la suite d'un « engagement » plus ou moins volontaire, les conséquences, le plus souvent, ne sont pas moins lamentables. En très peu de temps l'indigène, brusquement exposé à des influences nouvelles, en vient à mépriser et à oublier ses traditions. Sa moralité propre tend à disparaître. Il se met à parler une sorte de sabir ou de *pidgin-english*. La conscience sociale du groupe s'affaiblit, et aussi sa volonté de vivre.

Toutefois, aussi longtemps qu'elle subsiste, tant que le groupe social se sent être une force vivante et n'abandonne pas la lutte, il repousse, comme par une sorte d'instinct, les éléments nouveaux que l'étranger lui apporte. C'est ainsi, comme on va le voir, qu'il convient de comprendre ce que l'on appelle d'ordinaire le misonéisme des sociétés primitives. Laissées à elles-mêmes, elles sont de dispositions conservatrices, mais il n'est pas sûr qu'elles soient plus hostiles que d'autres à certaines innovations. Leurs institutions varient, bien que lentement, et il semble qu'elles acceptent des changements, quand ils sont proposés par des autorités qu'elles respectent, et sous une forme qui ne leur donne aucune inquiétude : MM. Spencer et Gillen le disent formellement au sujet des Arunta<sup>1</sup>. En tout autre cas, une défiance opiniâtre, insurmontable, s'éveille et persiste.

---

<sup>1</sup> SPENCER and GILLEN, *The native tribes of Central Australia*, p. 324.

## Chapitre XII

## I

- Défiance des primitifs à l'égard des aliments offerts par des étrangers

[Retour à la table des matières](#)

En premier lieu, presque jamais des primitifs n'accepteront d'emblée des aliments, inconnus ou même connus, offerts par des étrangers. Le fait a été constaté bien des fois. Par exemple, en Nouvelle-Guinée anglaise, où les administrateurs ont souvent affaire à des indigènes qui n'ont pas encore vu d'Européens, « les nombreuses tribus d'indigènes que nous rencontrâmes pendant notre exploration nous témoignèrent une entière confiance en nous, après que nous eûmes réussi à établir des relations amicales avec eux, venant souvent à notre camp, s'asseyant le soir à notre feu, et amenant leurs femmes et leurs enfants pendant le jour pour voir les « visages pâles » ; mais tous, sans exception, ont refusé même de goûter les aliments que nous leur offrions, bien qu'ils consentissent à les accepter ; ils les enveloppaient de feuilles, sans doute comme des curiosités »<sup>1</sup>. - « Les indigènes d'Arabi River, dit un autre administrateur, sont maintenant nos amis. Le directeur du magasin leur fit des présents ; il leur donna aussi des aliments, mais ils ne voulurent pas y toucher »<sup>2</sup>. » Il suffit même, pour que cette répugnance se manifeste, que les aliments ne soient pas préparés à la façon habituelle. « Les indigènes de la tribu Managulasi ne connaissent pas l'usage des pots de terre et font toute leur cuisine sur des pierres ; en fait, ils refusent de manger les aliments préparés autrement. J'ai vu deux indigènes d'un district voisin mourir presque de faim, parce qu'ils n'avaient pas les pierres indispensables pour cuire leur nourriture »<sup>3</sup>. »

Dans les légendes recueillies chez les Papous de Kiwai (Nouvelle-Guinée) par M. Landtman on voit s'exprimer, sous diverses formes, la crainte inspirée aux indigènes par les aliments qu'ils ne connaissent pas. « Sépuse laissa une banane mûre tout près de Sido. Celui-ci, après l'avoir mangée, tomba « mort » (c'est-à-dire évanoui), n'étant pas habitué à cette sorte d'aliment »<sup>4</sup>. » - « Bidja fut le premier à prendre du poisson ; jusque-là les gens de Mawata se contentaient de ramasser des coquillages. Ils désignaient les poissons par le nom *d'ebihare* (êtres mystérieux), et s'en écartaient. Bidja, qui a été instruit en rêve par un esprit, pêche une raie, la fait cuire, et la mange, à la grande frayeur de ses compagnons. Contrairement à leur attente, ils virent le lendemain que Bidja ne se portait pas plus mal pour avoir mangé de *l'ebihare*... Depuis ce jour, les gens quittèrent leur travail dans les jardins et allèrent à la pêche »<sup>5</sup>. » Ailleurs, un personnage mythique voit pour la première fois des noix de coco. « Il en éplucha

<sup>1</sup> Annual Report, Papua, 1911, p. 170.

<sup>2</sup> Ibid., 1914, p. 89.

<sup>3</sup> Ibid., 1912, p. 128.

<sup>4</sup> G. LANDTMAN, The folk tales of the Kiwai Papuans, *Acta societatis scientiarum fennicæ*, XLVII, p. 95.

<sup>5</sup> Ibid., p. 212.

une, l'ouvrit, et, par manière d'essai, donna un morceau du noyau à un chien auquel il ne tenait pas beaucoup - qui n'était pas un des meilleurs. Mais les chiens se jetèrent tous d'un bond sur celui qui avait reçu le morceau de noix de coco, le lui arrachèrent et le dévorèrent. Ils s'en léchèrent les lèvres, et firent entendre par leurs aboiements qu'ils en redemandaient. L'homme attendit quelque temps, et comme rien ne se produisait, « Oh ! c'est bon à manger », se dit-il; il en goûta lui-même, etc. <sup>1</sup>. » Il pensait que les chiens allaient être victimes de leur imprudence.

Cette méfiance et ces précautions s'expliquent par beaucoup de raisons, et surtout par les deux suivantes. Tout ce qui est inconnu est suspect : qui sait quelle puissance nocive se dissimule peut-être dans l'aliment en apparence inoffensif qui s'offre à l'indigène ? En présence d'un fruit qu'il ne connaît pas, en pays inexploré, le blanc s'abstiendra jusqu'à ce qu'il sache que ce fruit n'est pas vénéneux. De même, un aliment nouveau donnera à craindre au primitif qu'il ne soit le véhicule d'un maléfice mortel, et rien ne pourra le persuader d'y goûter. En second lieu, manger n'est pas seulement pour lui la satisfaction d'un besoin élémentaire. C'est un acte dont la signification et les conséquences mystiques peuvent être d'une importance capitale. La substance de l'aliment s'incorpore à celle même de l'homme qui le consomme : la participation est si intime, que les deux substances ne font plus qu'une. Ce que le primitif mange fait partie de son moi. Dans un très grand nombre de sociétés inférieures, chacun, comme on sait, recueille soigneusement les moindres restes de son repas et les emporte pour les jeter à l'eau, les brûler, ou les détruire de quelque autre façon ; si ces restes tombaient au pouvoir d'un ennemi, celui-ci serait dès lors maître de la vie de l'imprudent. A plus forte raison se gardera-t-on, par conséquent, d'introduire en soi et de s'assimiler une substance inconnue qui peut être mortelle. On ne mangera donc que les aliments dont l'expérience passée garantit l'innocuité, et dont l'effet bienfaisant s'explique par les relations mystiques établies entre le groupe social et certaines espèces animales et végétales. Souvent des cérémonies spéciales, à certaines époques de l'année, expriment dramatiquement, rajeunissent, et fortifient ces relations, d'où dépend la vie même du groupe social.

Une croyance rapportée par M. Spencer montre bien quelles peuvent être, selon les indigènes, les conséquences de l'introduction d'un aliment nouveau dans leur régime. « L'existence de métis, dans plusieurs tribus de l'Australie du Nord, a été d'abord universellement expliquée par leurs mères de la façon suivante : « Moi trop mangé farine de l'homme blanc. » La différence essentielle, à leurs yeux, entre leur vie avant qu'elles fussent entrées en contact avec les blancs, et après, n'était pas les relations sexuelles qu'elles avaient eues avec eux, mais le fait qu'elles avaient mangé de la farine blanche, ce qui naturellement avait affecté la couleur de leur progéniture <sup>2</sup>. » Les noirs n'ont pas tardé à trouver insuffisante cette explication. Mais ils avaient commencé par l'accepter, ainsi que leurs femmes, et c'était la première qui devait se présenter à leur esprit.

De même, si la cuisine des blancs inspire aux primitifs une répugnance insurmontable, c'est aussi à cause des influences malignes qui peuvent émaner de leurs ustensiles. Aux yeux des Maoris de la Nouvelle-Zélande, il n'y avait pas de souillure pire que celle qui provenait des instruments de cuisine. Chez les Tarahumares du Mexique, « quelques-uns d'entre eux, après avoir mangé dans mes assiettes et dans mes tasses, allaient à la rivière se rincer la bouche et se laver les mains avec soin, pour se

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 318.

<sup>2</sup> B. SPENCER, *The native tribes of the Northern territory of Australia*, pp. 25-26.

délivrer de tout mauvais principe qui aurait pu rôder dans les ustensiles de l'homme blanc » <sup>1</sup>.

Pour les mêmes raisons, des soupçons analogues s'étendent à tous les objets en qui l'on peut craindre une influence maligne du même genre, parce qu'ils viennent d'une origine dont on n'est pas sûr. Ainsi, on a vu que des insulaires des Nouvelles-Hébrides refusent de recevoir des objets rapportés par un des leurs qui a vécu chez des blancs ; ils les mettent en observation, ou pour mieux dire, en quarantaine. En Afrique du Sud, une fois familiarisés avec les missionnaires, les Béchuanas leur avouent que les présents envoyés par eux au roi du pays, lors de leur première apparition dans la contrée, ne lui ont pas été remis : on avait peur qu'il ne s'ensuivît quelque malheur pour le roi. Les faits de ce genre sont innombrables. Sans y insister davantage, je remarquerai seulement qu'ils seraient mal définis par le mot de « miso-néisme ». Ce n'est pas uniquement, ni proprement, en tant que nouveaux que les aliments et les objets inconnus sont repoussés ; c'est aussi, et surtout, en tant que véhicules possibles d'influences funestes.

## Chapitre XII

# II

- Répugnance à abandonner les anciens usages pour de nouveaux. - Crainte d'offenser les ancêtres et les esprits en acceptant un changement. - Le novateur suspect de sorcellerie. - Le conformisme obligatoire. - Impossibilité presque complète de la conversion individuelle au christianisme

[Retour à la table des matières](#)

S'agit-il d'abandonner une coutume traditionnelle, ou d'adopter délibérément une pratique jusque-là inconnue, la résistance est aussi vive qu'opiniâtre. Les observateurs, et surtout les missionnaires, en ont bien vu la raison. « Le naturel de la Nouvelle-Guinée, dit M. Newton, est intensément conservateur : il fait ce que son père, son grand-père et son aïeul ont fait. Ce qui était assez bon pour eux est assez bon pour lui, comme le dit l'homme de Wadau qui fabriquait une embarcation, et qui rejeta avec mépris le conseil d'y mettre une large et confortable plate-forme au centre, comme font les gens de Boianai, au lieu des deux misérables petits sièges aux extrémités que construisent ceux de Wadau. « Non, ce n'est pas notre coutume », répondit-il. Peut-être aussi les gens de Boianai auraient-ils pu voir là un empiétement sur leur droit d'invention <sup>2</sup>. »

Le même missionnaire raconte que les indigènes, à une certaine grande fête, immolaient des porcs de la façon la plus lente et la plus cruelle, et qu'on leur avait imposé de tuer désormais les victimes plus vite et plus humainement. La fête revient, et de grand matin on commence à tuer les porcs. Vers la fin, quelques vieillards se sentent inquiets de cette redoutable violation de coutume ; une délégation vint dire aux missionnaires qu'il fallait absolument qu'au moins un porc fût tué à l'ancienne mode

<sup>1</sup> C. LUMHOLTZ, *unknown Mexico*, I, p. 224.

<sup>2</sup> H. NEWTON, *In far New-Guinea*, pp. 125-126.

des indigènes, afin que les manguiers pussent entendre les cris de la bête : autrement, ils ne porteraient pas de fruits <sup>1</sup>.

En Nouvelle-Guinée allemande, « les noirs laissent la magnifique écaille de la tortue brûler avec le reste. C'est la coutume : ils ne s'en écartent pas. Nous leur avons souvent fait observer que cette écaille a une grande valeur, qu'ils pourraient avec elle se procurer beaucoup d'argent, etc. Jusqu'à présent, nous avons prêché dans le désert. Pour nous consoler, ils nous promettaient toujours de changer de méthode « la prochaine fois », et la fois suivante, ils faisaient juste comme auparavant. Ils n'ont pas le courage d'abandonner les vieilles coutumes... c'est l'énergie qui leur manque » <sup>2</sup>.

En Nouvelle-Poméranie, « quand un bateau est en marche, le balancier est à gauche. Si les vagues viennent de ce côté, il sert efficacement à les briser. Comme ces bateaux sont semblables à l'arrière et à l'avant, on penserait que, lorsque les vagues viennent de droite, les indigènes naviguent de façon que le balancier soit aussi à droite. Pas du tout. Le Canaque a une telle horreur pour toute innovation, qu'il s'obstine à marcher avec le balancier à gauche, même lorsque les vagues viennent de droite, et remplissent d'eau son embarcation. Quand je discutais avec eux sur ce point, les indigènes m'accordaient toujours qu'un changement de leur coutume n'aurait que des avantages, et je me suis toujours demandé si c'était par obstination qu'ils y restaient attachés, ou si c'était faute de pouvoir se décider que, comprenant le mieux, ils étaient incapables de l'adopter » <sup>3</sup>.

Bref, comme le disent les missionnaires de Nias, « les indigènes ne connaissent et ne veulent rien d'autre que ce qu'ils ont déjà, et ils en sont entièrement satisfaits. Ils ne désirent rien de mieux » <sup>4</sup>. Tel est le fait : on en aperçoit sans peine les raisons, à peu près identiques partout. En abandonnant ou en modifiant les manières de faire traditionnelles, en adoptant de nouveaux procédés, on s'exposerait, pour un avantage, même certain, mais en tout cas non indispensable, à d'incalculables dangers, et en particulier à la colère des ancêtres, ces membres si puissants du groupe social. Cette crainte est ouvertement exprimée par les indigènes de l'île Kiwai (Nouvelle-Guinée). « Mes amis venaient de me décrire certaines cérémonies qu'ils accomplissaient afin de faire prospérer les moissons, et ils étaient vraiment pleins d'inquiétude : était-il sage d'adopter la nouvelle religion ? Ils se rendaient fort bien compte qu'elle exigeait d'eux qu'ils abandonnassent ces rites. Mais alors, s'ils ne faisaient plus ce que leurs pères avaient fait, comment les ignames et le sago pourraient-ils pousser ? C'est très joli pour Tamale (le blanc, le missionnaire) : tout ce qu'il mange, il le trouve dans les boîtes qu'on lui envoie de Thursday Island. Mais nous ? <sup>5</sup> »

En Afrique australe, un Européen veut essayer de rendre sédentaires des Bushmen. « Il s'efforça de leur persuader d'acheter des chèvres avec des plumes d'autruche ou avec les peaux des animaux qu'ils tueraient à la chasse. Cette proposition les fit rire aux larmes. Ils lui demandèrent si jamais leurs ancêtres avaient élevé des animaux domestiques, et ils lui firent comprendre qu'ils étaient bien résolus, sinon à en élever, du moins à en manger tout de même, comme leurs aïeux avaient toujours

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 154.

<sup>2</sup> P. Fritz VORMAN, S. V. D., Das tägliche Leben der Papua (unter besonder Berücksichtigung des Valman Stammes auf Deutsch Neu Guinea), *Anthropos*, XII-XIII (1907), p. 901.

<sup>3</sup> PFEIL (*Graf J.*), *Studien und Beobachtungen aus der Südsee*, p. 92.

<sup>4</sup> *Berichte der rheinischen Missionsgesellschaft*, 1895, p. 217.

<sup>5</sup> A. C. HADDON, *Head hunters, black, white and brown*, p. 98.

fait <sup>1</sup>. » Une suggestion analogue, faite par un missionnaire allemand, fut accueillie exactement de même. « Je les exhortai, dit-il, à demeurer ici, à défricher des jardins, et à planter du blé ; je m'offris à leur donner des semences. Mais ils partirent d'un éclat de rire, et ils répondirent que, s'ils le faisaient, ils en mourraient <sup>2</sup>. »

Chez les Bantous, dont les sociétés présentent une organisation déjà assez complexe, l'esprit conservateur n'est pas moins fort. Il était vain, par exemple, d'essayer de détourner les Cafres de leurs horribles procédures contre les sorciers. C'est la coutume. Contre ce mot magique, tous les arguments sont sans force. « Que diraient les esprits de nos ancêtres, si nous rompions avec nos coutumes ? Leur colère, pour nous punir, rendrait stériles nos femmes et nos champs, et l'homme blanc achèverait de « manger » notre terre <sup>3</sup>. » - « Autrefois, dit le Rév. Philip, il était contre l'usage, chez les Béchuanas, de déroger aux coutumes de leurs ancêtres. Quand on les pressait de planter du blé, ou autre chose, ils répondaient toujours que leurs ancêtres étaient plus sages qu'eux, et s'étaient pourtant contentés de faire comme ils avaient fait. Ils regardaient toute innovation comme une insulte à la mémoire de leurs ancêtres <sup>4</sup>. » Les premiers missionnaires français dans cette région ont rendu le même témoignage. « D'après les notions des naturels, dit Casalis, on ne saurait provoquer plus directement la colère des générations divinisées, qu'en se départissant des préceptes et des exemples qu'elles ont laissés après elles <sup>5</sup>. » - « Demandez aux Bassoutos le pourquoi de ces coutumes : ils seront incapables de vous répondre. Ils ne réfléchissent pas. Ils n'ont ni théories ni doctrines. Pour eux, la seule chose qui importe, c'est l'accomplissement de certains actes traditionnels, le contact gardé avec le passé et les trépassés <sup>6</sup>. »

La règle suprême est donc de faire ce que les ancêtres ont fait, et de ne faire que ce qu'ils ont fait. Les plus anciens observateurs en ont cité de nombreux exemples. « Les Matchappees, dit Campbell, sont très friands de pommes de terre, mais on n'a jamais pu obtenir qu'ils en plantent, parce qu'elles ne ressemblent à rien de ce que leurs ancêtres leur ont transmis <sup>7</sup>. » Un contemporain de Campbell écrit, au sujet de la même tribu. « Leur horticulture ne comprend pas le tabac, et c'est une circonstance bien surprenante si l'on réfléchit à quel point ils ont la passion de fumer, et que les nations situées au delà de la leur, comme aussi les Hottentots à Klaarwater, cultivent cette plante avec succès : ils l'ont donc vue, et elle leur est bien connue. Mais c'est là une nouvelle preuve de la force de la coutume, et de la lenteur avec laquelle les hommes non civilisés acceptent le progrès, quand il contredit leurs habitudes traditionnelles ou leurs préjugés. Car, lorsqu'on leur demanda pourquoi ils ne cultivaient pas eux-mêmes du tabac, au lieu d'en mendier de chaque étranger qui passe par chez eux, ils répondirent qu'ils n'en savaient pas la raison, mais que ce devait être parce qu'ils n'avaient jamais eu coutume de le faire. Toutefois, ils reconnurent que la culture de cette plante et de plusieurs autres végétaux utiles, que je leur indiquai, serait désirable, et cet aveu prouve qu'ils n'étaient pas absolument opposés à en faire l'essai <sup>8</sup>. » Il se peut, mais ce dernier point reste douteux. L'assentiment des indigènes signifie sur-

<sup>1</sup> R. MOFFAT, *Missionary labours and scenes in South Africa*, p. 63.

<sup>2</sup> *Berichte der rheinischen Missionsgesellschaft*, 1897, p. 49.

<sup>3</sup> Fr. Egidius MÜLLER, Wahrsagerel bei den Kaffern, *Anthropos*, II, pp. 48-49.

<sup>4</sup> Rev. J. PHILIP, *Researches in South Africa* (1828), II, p. 118.

<sup>5</sup> *Missions évangéliques*, XV (1840), p. 122.

<sup>6</sup> *Ibid.*, LXXXII, 2 (1907), p. 336 (Dieterlen).

<sup>7</sup> Rev. J. CAMPBELL, *Travels in South Africa* (2d Journey), I, p. 101.

<sup>8</sup> Rev. J. BURCHELL, *Travels in the interior of southern Africa*, II, p. 588.

tout, à ce qu'il semble, qu'ils tiennent à ne pas contredire le blanc. Il en préjuge rien de ce qu'ils feront en réalité.

« Les chefs décédés, dit M. Junod, sont les dieux de la nation. Ce qu'ils ont fait, c'est ce qui doit être fait encore la manière ne laquelle ils ont vécu, c'est la norme suprême les traditions que les ancêtres ont léguées à leurs successeurs constituent le plus clair de la religion et de la morale de ces peuples. La coutume, transmise dès les temps préhistoriques, c'est la loi. Personne ne songe à s'en affranchir. Faire autrement que les autres, *psa yila*, c'est défendu. Ce serait une atteinte portée à l'autorité divine des ancêtres, un sacrilège. Ce principe est maintenu d'autant plus fermement que la tribu est plus pure d'éléments étrangers, et moins soumise aux influences extérieures <sup>1</sup>. »

Ce caractère d'inviolabilité s'étend à toutes les coutumes : par exemple, à la division du travail entre les sexes, qui d'ailleurs repose parfois sur des raisons mystiques essentielles <sup>2</sup>. Chez les Béchuanas, Moffat voyait un jour la femme d'un grand personnage qui, aidée de quelques autres, construisait une case, et qui se préparait à grimper sur le toit en s'aidant d'une branche d'arbre. Il fit la remarque que les femmes devraient bien passer à leurs maris cette partie du travail. Éclat de rire général. « Mahuto, la reine, et plusieurs hommes s'approchèrent pour demander ce qui mettait ainsi tout le monde en joie. Les femmes répétèrent la proposition étrange, et, à leurs yeux, comique, que j'avais faite, ce qui provoqua une nouvelle explosion de rire. Mahuto, femme intelligente et sensée, dit que mon idée était bonne, quoique impraticable, et qu'elle pensait souvent que nos coutumes valaient mieux que les leurs <sup>3</sup>. » Réflexion polie, peut-être sincère. Mais jamais cette reine n'aurait changé de propos délibéré une coutume respectée de temps immémorial. Comme on connaît bien le missionnaire, et qu'il parle la langue du pays, les indigènes ne dissimulent pas devant lui ce qu'ils pensent. Faire faire par les hommes un travail de femmes ! Cette idée baroque ne pouvait venir qu'à un blanc.

Les règles ainsi imposées par la tradition forment un réseau très compliqué ; chacun trouve pourtant naturel de s'y conformer à tout instant et en tous points. « La superstition, écrit Mauch, intervient très profondément dans la vie et dans la conduite des Makololo, et les actes les plus insignifiants sont réglés par elle : par exemple, la manière de poser le bois sur le feu, la façon de s'asseoir dans la cabane, de tenir le balai ou la cuiller, de satisfaire les besoins naturels, etc. Pour que le soufflet d'un forgeron ait de la force, il faut qu'il soit fait de la peau d'une chèvre écorchée vive ; pour que son fourneau travaille bien, il faut qu'à l'argile soit mélangée une certaine médecine, que pendant la fonte il soit fait un présent de bouillie et de bière, etc. <sup>4</sup>. »

Même une fois établie, une innovation demeure longtemps précaire. C'est un fait bien connu, que l'ancienne coutume est toujours prête à reprendre le dessus (pour des raisons mystiques), et qu'en des circonstances données on y revient en effet. Je n'en rapporterai qu'un exemple. « Chez les Bushongo, le tissu de raphia, introduit il y a plus de trois cents ans, est encore de nos jours considéré comme une innovation. Dans toutes les cérémonies, les hauts dignitaires s'habillent d'étoffes d'écorce, les vêt-

<sup>1</sup> H. A. JUNOD, *Les Ba-Ronga*, pp. 226-227.

<sup>2</sup> Cf. *supra*, chap. X, pp. 360-365.

<sup>3</sup> R. MOFFAT, *Missionary labours and scenes in South Africa*, pp. 252-532.

<sup>4</sup> Carl MAUCH, *Reisen im Innern von Süd Afrika (1865-72)*, *Petermann's Mitteilungen. Ergänzungsheft*, no 87, p. 43.

tements de leurs ancêtres. Ou encore, quand une femme prend le deuil, elle revêt un habit en étoffe d'écorce ; elle cesse de manger du manioc, lequel est aussi d'introduction relativement moderne, comme si, en obéissant aux anciennes coutumes, elle devait apaiser la puissance qui cause sa douleur <sup>1</sup>. »

Si grande que soit la force de la coutume, si instinctif, pour ainsi dire, le respect qu'elle inspire, des esprits ingénieux et inventifs, dans ces sociétés comme dans les nôtres, sont sensibles à l'attrait de la nouveauté. Qu'arrivera-t-il si un homme s'avise de modifier un procédé établi ? - A moins qu'il ne s'y soit pris avec une extrême prudence, et qu'il n'ait eu la précaution de s'assurer le consentement, je dirais presque, la complicité des personnages influents du groupe, les conséquences peuvent être terribles pour lui. Dans la plupart des sociétés primitives, en particulier dans celles de l'Afrique australe ou équatoriale dont nous venons de parler, il risque sa vie. « Toute la vie de l'indigène, dit le Frère Aegidius Müller, est une chaîne de coutumes qu'il lui faut dévider ; s'il s'en écarte, il tombe sous le soupçon de sorcellerie <sup>2</sup>. » Les exemples abondent : en voici seulement quelques-uns. Dans la région du Congo, « les hommes les plus capables de progrès sont toujours les premiers exterminés. Quand commença le commerce du caoutchouc, les premiers indigènes qui en vendirent furent tués en qualité de sorciers ; il en est de même pour toute innovation <sup>3</sup>. - Ne pas faire comme les autres, faire mieux, et surtout faire quelque chose qui ne s'est encore jamais fait : rien n'est plus dangereux. « Il y a vingt-cinq ans à peu près, j'ai connu un forgeron qui, avec le fer d'un cercle de tonneau, avait su fabriquer une très bonne imitation d'un couteau européen. Quand le roi en fut informé, il trouva que le forgeron était trop habile, et il le menaça d'une accusation de sorcellerie, s'il recommençait... L'indigène a le sentiment profondément enraciné en lui que tout ce qui sort de l'ordinaire est dû à la sorcellerie, et il le traite comme tel. Il y a quelques années, j'ai connu une femme-médecine indigène qui soignait avec succès certaines maladies du pays. Elle s'enrichit, et alors les indigènes l'accusèrent de donner la maladie aux gens par maléfice, afin de les soigner et de se faire payer ; car, disaient-ils, comment peut-elle la guérir si aisément, si ce n'est pas elle qui la leur a donnée ? Elle fut obligée d'abandonner son métier, pour ne pas être tuée comme sorcière... L'introduction d'un nouvel article de commerce a toujours valu l'accusation de sorcellerie à celui qui en était le promoteur. On raconte aussi que l'homme qui inventa le procédé pour tirer des palmiers le vin de palme fut accusé de sorcellerie, et qu'il paya sa découverte de sa vie <sup>4</sup>. »

Pourquoi, dans tous ces cas, et dans une infinité d'autres analogues, l'accusation de sorcellerie se présente-t-elle aussitôt à l'esprit des indigènes ? - Cela provient, sans aucun doute, de l'attitude constante de la mentalité primitive qui, de ce qu'elle perçoit ou constate, saute immédiatement à une cause mystique, sans prêter la moindre attention à ce que nous appelons la série des causes et des effets objectifs et visibles. Le forgeron congolais, avec un morceau de fer qui provient d'un cercle de tonneau, arrive à fabriquer un couteau à l'europpéenne : nous admirerons l'esprit d'initiative, l'adresse et la persévérance de l'artisan qui, n'ayant à sa disposition que de si pauvres matériaux et des outils si grossiers, a su en tirer un tel parti. La mentalité primitive reste insensible à ces mérites. Elle ne les remarque même pas. Ce qui la frappe, ce à

<sup>1</sup> TORDAY et JOYCE, Les Bushongo, *Annales du Musée du Congo belge*, Série III, t. II, p. 13.

<sup>2</sup> Fr. Aegidius MÜLLER, wahrsagerei bei den Kaffern, *Anthropos*, III, p. 5

<sup>3</sup> W. H. BENTLEY, *Pioneering on the Congo (1900)*, I, p. 278.

<sup>4</sup> Rev. J. H. WEEKS, Anthropological notes on the Bangala of the upper Congo river, J.A.I., XXXIX. p. 108.

quoi elle s'attache uniquement, c'est la nouveauté inquiétante du résultat obtenu. Comment un couteau pareil à celui des blancs serait-il sorti de la forge, si l'homme n'avait eu une force magique à son service ? Il est donc suspect. Quiconque, comme lui, obtiendra un succès auquel personne n'avait encore pensé, s'exposera à la même accusation. Peu importe qu'il ne fasse pas mystère des opérations qu'il a imaginées et réalisées. Dans la pensée des indigènes, ce n'est pas à elles qu'il doit d'avoir réussi, c'est à une puissance occulte qui seule en a assuré l'efficacité. Aussitôt surgit la question redoutable : comment a-t-il eu cette puissance occulte à sa disposition ? N'est-il pas sorcier ?

En vertu de cette même disposition, « personne ne peut être plus riche que son voisin, et il ne faut pas qu'il acquière sa richesse par d'autres moyens que ceux, ordinaires et courants, de la traite portant sur les produits naturels du pays et de ses plantations. Si un indigène, après une absence aussi longue qu'on voudra, revient à son village avec une quantité d'étoffe, de perles, etc., qui dépasse la moyenne, il est aussitôt accusé de sorcellerie, son bien est distribué entre tous les autres, et souvent, il est condamné à une amende »<sup>1</sup>... Trop bien réussir, obtenir un résultat extraordinairement heureux équivaut, pour la mentalité primitive, à échapper seul à un malheur qui frappe tous les autres, ce qui, selon elle, est toujours dû à la sorcellerie, puisqu'il n'y a pas de hasard. Nous en avons vu plus haut des exemples<sup>2</sup> : en voici encore quelques autres. Un Cafre qui, seul de sa troupe, avait guéri de la variole, fut tué pendant la nuit par d'autres membres de sa tribu. Pour justifier ce meurtre, ils alléguèrent que c'était lui qui, par sorcellerie, avait attiré le malheur sur le kraal<sup>3</sup>. - « Pendant une épidémie qui régna ici (aux îles Fidji) il y a quelques mois, comme nous fûmes seuls exempts de la maladie, nos insulaires imaginèrent que nous étions la cause du fléau, et inventèrent un conte à ce sujet. J'avais, disaient-ils, une boîte mystérieuse, et quand je l'ouvrais les fièvres se répandaient dans le pays<sup>4</sup>. »

Aussi, même quand un indigène connaît le moyen d'éviter un malheur qui s'approche, il aimera mieux le subir avec les autres que d'y échapper tout seul, et il n'essaiera pas de s'y soustraire. Chez les Waschambaa, « un indigène sait bien qu'il pourrait chasser la nuée de sauterelles par des cris, en battant du tambour, ou par la fumée d'un feu qu'il se hâterait d'allumer. Mais il n'a pas recours à ces moyens, car si son champ se trouvait ainsi épargné, ses voisins moins heureux l'accuseraient aussitôt de sorcellerie : le fait que seule, sa plantation n'aurait pas souffert, en serait la preuve. Bien plus, ils lui imputeraient d'avoir envoyé les sauterelles sur les champs de ses voisins. C'est pourquoi, pour se défendre contre elles, on n'emploie que des procédés magiques »<sup>5</sup>. Pourquoi les sauterelles sont-elles venues dévorer les récoltes des Waschambaa ? Sûrement une influence magique les a attirées. Le coupable sera révélé par le fait que son champ aura été le seul épargné. Aux yeux de la mentalité primitive, cette preuve est l'évidence même.

Est pareillement suspect l'homme qui devient très vieux, et qui survit seul à sa génération. Comment a-t-il réussi à prolonger ainsi ses jours, tandis que tous ses

<sup>1</sup> J. J. MONTEIRO, *Angola and the river Congo*, 1, pp. 280-281

<sup>2</sup> Cf. *supra*, chap. 1er, p. 33.

<sup>3</sup> *The South African commercial Advertiser* (17 avril 1841), *Extracts from the Papers and Proceedings of the Aborigines Protection Society*, II, 5, pp. 158-159.

<sup>4</sup> *Annales de la propagation de la foi*, XXVIII (1856), p. 387 (Lettre du R. P. Mathieu).

<sup>5</sup> A. KARASEK-EICHHORN, *Beiträge zur Kenntniss der Waschambaa Bässler Archiv*, I (1911), p. 182.

contemporains ont disparu ? Si quelque malheur survient, les soupçons se porteront aussitôt sur lui. « Kiala, raconte Bentley, le chef du village, avait des parents à Mpete, à deux heures de distance ; l'un d'eux mourut. L'accusation d'avoir causé sa mort par sorcellerie tomba sur un vieillard de Mpete. Kiala et les siens insistèrent pour qu'il bût le *nkasa*. Aucun devin ne l'avait dénoncé : il n'y avait pas eu d'opération le désignant. Mais ce vieillard avait survécu à tous ceux de sa génération et les gens disaient qu'il avait survécu parce qu'il avait causé leur mort à tous : il était le sorcier, donc, naturellement, il survivait ! Nous avertîmes Kiala, et, par crainte du gouvernement, il n'osa pas laisser les choses suivre leur cours habituel. Il se résolut donc à mettre à mort ce vieillard, sans prendre la responsabilité de le tuer. Une nuit de lune, il arriva à Mpete avec une petite troupe, se saisit du vieillard dans sa case et l'enchaîna. On creusa un trou devant la case, on y mit le vieillard, et on l'enterra vivant. S'il y mourait, ce serait son affaire ; personne ne l'aurait tué <sup>1</sup>. »

Le « misonéisme » que l'on constate dans ces sociétés est donc une conséquence immédiate du conformisme qui, pour des raisons tenant à la nature de la mentalité primitive, y est strictement obligatoire pour leurs membres. Se singulariser de quelque manière que ce soit, est s'exposer. Chez certains Bantous, par exemple, « le fils ne doit aspirer à rien de mieux que ce que le père a eu avant lui. Si un homme a l'audace d'améliorer la construction de sa case, d'y faire une entrée plus grande qu'il n'est d'usage, s'il porte un vêtement plus beau que celui des autres, ou différent, il est aussitôt condamné à une amende ; et il devient, en même temps, l'objet de railleries si mordantes qu'il faut que ce soit vraiment un homme bien hardi pour les braver une seconde fois » <sup>2</sup>. Chez les Cafres, « les rites et les cérémonies ne sont pas choses indifférentes que chacun puisse observer ou négliger comme il lui plaît ; c'est sur elles que repose la confiance du Cafre, et, selon lui, sa vie et son bien-être dépendent de leur accomplissement régulier. Si donc il se mettait à les mépriser et à les négliger, il se déconsidérerait. Sa famille et ses amis le tiendraient à l'écart, comme une personne suspecte, qui sûrement s'adonne à l'art de la sorcellerie : autrement se rendrait-il coupable d'un crime si détestable ? Si quelque malheur frappe alors le kraal, et si l'on a recours à un prêtre pour découvrir le sorcier coupable, toutes les chances sont pour que le prêtre désigne ce suspect comme la cause du malheur, et que celui-ci subisse le supplice des sorciers. Une autre raison qui contribue à empêcher les Cafres de manquer en quoi que ce soit à leurs rites et cérémonies est la crainte superstitieuse qu'ils ont eux-mêmes d'appeler sur eux la colère des ancêtres, s'ils le faisaient, et de s'exposer ainsi à des malheurs surnaturels » <sup>3</sup>.

Ce conformisme tyrannique ne pèse pas aux individus autant qu'on pourrait le croire. Ils y sont accoutumés dès l'enfance, et ils n'imaginent pas, en général, que les choses puissent être autrement. Surtout les rapports de l'individu avec le groupe social (famille, clan, tribu), le rendent aisé à supporter. D'un mot, l'individu, dans ces sociétés, est beaucoup moins dégagé de son groupe que dans les nôtres. La solidarité sociale n'y est peut-être pas plus étroite, elle y est sûrement moins complexe, mais elle y a un caractère plus organique et plus vital. L'individu y est davantage, au sens propre du mot, un membre d'un corps. Par exemple, la vendetta sera également satisfaite, que ce soit le meurtrier lui-même ou un autre individu de son groupe qui soit tué par un parent de la victime. Tous les membres d'une famille sont responsables de la dette d'un d'entre eux, etc. « En général, chez les Bassoutos, les actes importants de

<sup>1</sup> W. H. BENTLEY, *Pioneering on the Congo*, II, pp. 335-336.

<sup>2</sup> Ch. NEW, *Life, wanderings and labours in Eastern Africa*, p. 110.

<sup>3</sup> Colonel MACLEAN, *A Compendium of Kafir laws and customs*, p. 106.

la vie ne sont pas abandonnés au caprice de l'individu, mais sont réglés et dirigés par la famille tout entière. L'individu n'est au fond jamais majeur, il doit, plus ou moins selon les cas, accepter la tutelle de sa famille, de son clan, ou de sa tribu. L'individu n'est rien par lui seul ; il n'est qu'une partie de la communauté familiale ou nationale <sup>1</sup>. »

Là est l'origine d'un des malentendus les plus fréquents, et les plus durables, entre les missionnaires et les indigènes. Les missionnaires veulent sauver les âmes. Ils mettent tous leurs efforts à persuader chacune de leurs ouailles, homme ou femme, de la nécessité d'abandonner les pratiques païennes et de se convertir à la vraie foi. Mais les indigènes, en général, n'ont aucune idée de leur salut individuel. Ils pensent bien, comme les missionnaires, que la mort n'est que le passage à un autre mode d'existence ; mais ils ne conçoivent pas qu'ils puissent se sauver ou se damner chacun pour son compte personnel. Le sentiment profond et constant qu'ils ont de leur solidarité avec leur groupe, et avec leurs chefs, quand leur société en comporte, les empêche de comprendre ce que le missionnaire désire tant pour eux, et même où il veut en venir. La distance est ici trop grande entre la mentalité primitive et la fin qu'on lui propose de poursuivre. Comment l'indigène se représenterait-il sa destinée individuelle dans l'autre monde comme dépendant uniquement de sa foi et de ses actes - sans parler de la grâce divine - quand il n'a jamais pensé à une telle indépendance de sa personne dans la société où il vit ?

Par suite, les conversions au christianisme, quand elles ont lieu, seront collectives, surtout là où l'autorité d'un chef est déjà établie, et où se personnifie en lui la réalité collective du groupe. « Le besoin de dépendance est chez eux (les Bassoutos), une seconde nature ; et l'on peut dire que déjà, en naissant, ils ont au cou la marque du collier. Leur attachement à leurs chefs est essentiellement quelque chose d'instinctif, tel que celui que les abeilles ont pour leur reine. Jamais il ne leur viendrait à l'esprit qu'ils pourraient bien s'entendre et se concerter pour rompre le joug ; tout au plus, s'il est trop gênant, essaieront-ils de s'y soustraire individuellement en changeant de maîtres <sup>2</sup>. » Supposons que ces maîtres, comme il arrive presque toujours, restent sourds aux objurgations des missionnaires : « Si nous tournons maintenant nos regards du côté des sujets, en laissant ces petits chefs, pétris d'un orgueil ridicule, que nous diront-ils ? « Nous ne sommes que les chiens de nos maîtres, des enfants sans intelligence. Comment recevrons-nous les choses que nos maîtres rejettent ? <sup>3</sup> »

De même chez les Barotse. « Tout doit venir de la tête de la nation : si Lewanika nous ordonne d'apprendre, nous apprendrons, s'il refuse votre enseignement, qui donc oserait agir autrement que lui ? » - « La nation n'a qu'une âme, qu'une volonté. C'est l'annihilation des individus, la centralisation poussée à sa dernière limite, ou, autrement dit, la mort de tous au profit d'un seul <sup>4</sup>. » - Si le chef ne se rend pas à l'église, elle restera vide. « Ce que nous avons remarqué à Seshaké, c'est que, le village fût-il bondé de gens, en l'absence des chefs personne n'assistera à nos services <sup>5</sup>. II Plus d'une fois, d'ailleurs, le missionnaire reconnaît, avec compassion, que la conversion individuelle est pour ainsi dire impossible à l'indigène : c'est trop lui demander.

<sup>1</sup> E. JACOTTET, Mœurs, coutumes et superstitions des Bassoutos, *Bulletin de la Société de Géographie de Neuchâtel*, IX (1897), p. 123, n° 2.

<sup>2</sup> *Missions évangéliques*, LXI (1886), p. 447 (DUVOISIN).

<sup>3</sup> *Ibid.*, XXIII (1848), p. 85 (SCHRUMPF).

<sup>4</sup> *Ibid.*, LXII (1887), p. 217 (JEANMAIRET).

<sup>5</sup> *Ibid.*, LXIII (1888), p. 105 (JEANMAIRET).

« Recevoir l'Évangile, pour le pauvre Mossouto, c'est refuser de participer à des cérémonies regardées comme nécessaires à la prospérité publique et commandées par le chef ; c'est refuser de prendre la sagaie contre les peuplades voisines ; en un mot, c'est renoncer au titre de Mossouto, et s'exposer, par là, à se voir enlever les quelques vaches que l'on possède, et qui sont le seul moyen de subsistance d'un père et de ses enfants <sup>1</sup>. » Encore n'est-ce là que les conséquences matérielles de la rupture d'un lien social dont nous n'imaginons que bien mal le caractère. Selon les expressions du R. P. Trilles, « dans toute la conception bantoue du système mondial, l'individu n'est rien, la collectivité organisée, au contraire, demeure l'être proprement dit, ayant seul sa véritable existence. L'un est l'être, l'autre l'accident ; le premier demeure, le second passe » <sup>2</sup>.

Des faits semblables se rencontrent constamment, ailleurs encore que chez les Bantous. Pour ne citer qu'un exemple, à Nias, les missionnaires allemands ont constaté et décrit à maintes reprises l'impossibilité d'obtenir des conversions individuelles. « Personne ne veut prendre de résolution pour son propre compte ; le conseil des anciens doit décider en cas de changement de religion, car chez nos indigènes de Nias la religion aussi est affaire d'État. Ou tout le monde, ou personne... L'étroit lien social dispense l'individu de toute responsabilité, mais lui enlève en même temps la liberté de sa décision personnelle. De cette solidarité sociale si étroite, et du peu de valeur de la personnalité individuelle qui en est la conséquence, naissent des situations telles, qu'il faut beaucoup de temps et d'expérience pour les apprécier comme il convient <sup>3</sup>. »

## Chapitre XII

### III

- Les jugements de valeur toujours particuliers et concrets, pour la mentalité primitive, peu conceptuelle

[Retour à la table des matières](#)

Aux raisons déjà exposées, positives et mystiques, qui attachent les sociétés inférieures à leurs coutumes, et les rendent hostiles aux innovations, s'en joint une dernière, qui n'est pas la moins importante. La mentalité primitive, intensément mystique, est peu conceptuelle. Elle sent très vivement, mais elle n'analyse guère, et elle n'abstrait pas davantage. Par suite, quand elle forme des jugements de valeur, où s'expriment ses préférences, ses haines, ses sentiments en général et ses passions, il faut qu'elle se représente en même temps, d'une façon concrète, ce qui en est l'objet. En d'autres termes, pas plus qu'elle ne construit de concepts généraux abstraits, elle ne formule de jugements de valeur généraux fondés sur la comparaison positive d'objets en apparence très dissemblables. Des jugements de ce genre impliqueraient des opérations intellectuelles, pour nous toutes simples et familières, mais dont la

<sup>1</sup> *Ibid.*, XIII (1838), p. 5.

<sup>2</sup> R. P. H. TRILLES, *Le totémisme des Fân*, p. 309.

<sup>3</sup> *Berichte der rheinischen Missionsgesellschaft*, 1907, p. 274.

mentalité primitive n'a ni le goût ni l'habitude. Elle les évite, pour ainsi dire, instinctivement.

D'autre part, elle n'apprécie pas la valeur d'un procédé, d'une méthode, d'un engin, d'un ustensile, en un mot d'un moyen quelconque d'agir et d'atteindre un résultat, comme nous avons coutume de le faire, c'est-à-dire en observant le rendement de la méthode, de l'engin, etc., et en les comparant objectivement à d'autres, abstraction faite de toute autre considération. Elle sait voir, sans doute, le plus ou moins d'efficacité des méthodes et des instruments qu'elle emploie. Mais elle n'en fait pas l'objet exclusif d'un examen spécial : elle n'en juge pas à part. Elle fait toujours entrer en ligne de compte les éléments mystiques d'où dépend le succès d'une entreprise ou d'une action quelle qu'elle soit. Par suite, ses jugements de valeur resteront concrets et relativement particuliers, et souvent les observateurs européens en seront déconcertés. Ils ne comprendront pas comment les indigènes, ayant sous les yeux deux modèles d'un même objet, l'un, indigène, grossier et incommode, l'autre, européen, perfectionné et plus maniable, peuvent continuer, comme il arrive souvent, du moins dans les premiers temps, à préférer le leur. « Ces maisons (celles des missionnaires) disent les indigènes, sont tout à fait excellentes, mais pourquoi eux, les Fidjiens, ne pourraient-ils pas vivre dans des maisons pareilles à celles où leurs pères ont vécu ? De même pour les bateaux. Nos navires sont ici et valent mieux que leurs embarcations : néanmoins, ils ne veulent être contents que de celles qu'ils ont. De même encore pour les habits, pour la viande, etc. Ils donnent leur assentiment, mais ils ne font aucun effort pour le progrès. Ils louent nos manières de faire qui sont supérieures, mais ils continuent à pratiquer les leurs <sup>1</sup>. »

L'assentiment des Fidjiens est de pure politesse ; il est rare que le primitif ne cherche pas à plaire à son interlocuteur en disant comme lui. Quant au reste, leur attitude s'explique par la nature de leurs jugements de valeur. Les maisons et les embarcations des Européens sont bonnes pour les Européens ; les maisons et les embarcations des Fidjiens le sont pour les Fidjiens. Peu importe de savoir quels bâtiments, en soi, seraient plus agréables à habiter, ou quelles embarcations tiendraient mieux la mer. Cette question ne vient pas à l'esprit des indigènes. Si leurs bateaux leur permettent d'aller d'une île à l'autre, et même de faire d'assez longues traversées, ce n'est pas seulement, ni surtout, en vertu de leurs qualités nautiques, c'est d'abord parce que les puissances occultes, favorables aux Fidjiens et dociles aux prières de leurs chefs, donnent à ces bateaux le pouvoir de franchir les distances, écartent les tempêtes et les vents contraires, s'opposent victorieusement à d'autres puissances occultes ennemies, etc. En un mot, l'usage heureux de ces canots ne suppose pas moins qu'un ensemble complexe de participations définies entre le groupe fidjien et les puissances invisibles de qui il dépend. Qui ne voit qu'il en est exactement de même pour les navires des blancs ? L'emploi de ces magnifiques vaisseaux doit, lui aussi, être subordonné à l'ensemble de la vie mystique du groupe social à qui ils appartiennent, et tout donne à penser que les Européens sont en relation avec des puissances occultes extraordinaires. Celles-ci sont étrangères, donc, probablement hostiles aux Fidjiens : quel usage pourraient-ils donc faire de semblables bateaux ? Qui sait si ces puissances, irritées de les voir usurper « leurs » embarcations, ne les feraient pas périr ? La plus simple prudence exige donc de rester fidèles, sur ce point comme sur les autres, aux usages traditionnels. Si, par impossible, les Fidjiens devenaient des blancs, c'est-à-dire si leur groupe social se fondait avec celui des blancs, si leurs ancêtres respectifs se mêlaient, si leurs puissances protectrices fraternisaient, alors, mais alors seule-

<sup>1</sup> Wesleyan missionary notices, VI (déc. 1848), p. 199 (*Journal of the Rev. Lawry*).

ment, les Fidjiens pourraient sans danger, et avec avantage, accepter et adopter les engins et la façon de vivre des blancs. Jusque-là, ils ne peuvent que rester attachés à leurs propres pratiques, les seules qui leur garantissent la sécurité. Quand ils concèdent aux Européens que les manières de faire des blancs sont meilleures, ils sous-entendent : « meilleures pour vous ! » - « Meilleures en soi » n'a pas de sens dans leur langage.

Ces mêmes Fidjiens, « s'ils prennent des remèdes anglais quand ils sont malades, abjurent souvent le paganisme, persuadés que leur conversion est nécessaire pour assurer l'effet des médicaments »<sup>1</sup>. On voit comment ils raisonnent. L'idée d'un effet physiologique des remèdes leur est tout à fait inconnue. Ils n'en conçoivent que l'action mystique. De ce point de vue, les médicaments des chrétiens ne sauraient être bons en soi, ou universellement : ils sont bons pour les chrétiens. Soyons donc chrétiens, et alors ces puissants remèdes pourront nous guérir comme si nous étions Anglais. « Une des femmes du roi Tanoo, dit encore le Rév. Waterhouse, avait embrassé le christianisme « pour assurer l'effet de la médecine anglaise ». Aussitôt qu'elle fut guérie, Thakombau la força de revenir au paganisme. « Vous n'êtes chrétienne que pour sauver votre tête quand mon père mourra », remarqua le chef en la contraignant à devenir renégate<sup>2</sup>. »

Dans les autres sociétés primitives, qu'elles soient inférieures ou supérieures à ce qu'étaient, les Fidjiens il y a un siècle, on trouverait la même spécialisation des jugements de valeur, la même difficulté, pour ne pas dire impossibilité, à se représenter que ce qui est utile et bon pour les blancs, peut être, au même titre, utile et bon pour les indigènes, qu'ils peuvent être guéris par les mêmes remèdes, employer les mêmes méthodes, avoir la même culture et la même religion, trouver le même destin dans l'autre vie. « Tu as raison, répondent les Papous au missionnaire. Mais - ajoutent-ils - c'est là notre coutume depuis toujours. A nous, le rotoi (l'esprit, la divinité) a donné l'Ai ; à vous, la parole de Jéhovah et de Jésus. Nous sommes des noirs et vous des blancs. » Voilà les réponses qui reviennent constamment<sup>3</sup>. - En Nouvelle-Guinée anglaise, « j'ai entendu parler d'un cas, où la fille d'un instructeur indigène de la mission mourut. Son père accusa le sorcier de l'endroit d'avoir causé sa mort. On lui fit des remontrances pour sa croyance au pouri-pouri (sorcellerie). Il répliqua : Vous êtes un blanc et vous ne comprenez pas la « médecine » de la Nouvelle-Guinée. Moi, je suis un homme de la Nouvelle-Guinée, et je la comprends »<sup>4</sup>. Il avait beau être converti, en apparence, à la religion des blancs : sa solidarité avec son groupe social demeurait la plus forte. - Dans l'île de Nias, « l'indigène est attaché à ses coutumes immémoriales avec une opiniâtreté extraordinaire, et il ne veut d'aucun progrès, même extérieur, bien que les choses nouvelles qu'il voit et qu'il entend lui paraissent supérieures et meilleures. C'est là aussi la raison pour laquelle les écoles ne prospèrent pas du tout ici ; aux yeux des gens de Nias, savoir lire et écrire, et en général toute connaissance intellectuelle est aussi superflue et inutile que quoi que ce soit au monde »<sup>5</sup>. En d'autres termes, cela peut être bon pour le blanc, puisque cela fait partie de l'ensemble de son activité et qu'il en a pour ainsi dire la garantie dans son expérience passée. L'indigène de Nias n'en a que faire, et, s'il l'adoptait, il n'aurait sans doute qu'à se repentir.

<sup>1</sup> J. WATERHOUSE. *The king and people of Fiji*, p. 420.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 108.

<sup>3</sup> *Berichte der rheinischen Missionsgesellschaft*, 1899, pp. 115-116 (Nouvelle-Guinée allemande).

<sup>4</sup> *Annual Report, Papua*, 1912, p. 163.

<sup>5</sup> *Berichte der rheinischen Missionsgesellschaft*, 1890, p. 236.

Les Jibaros de l'Équateur fument du tabac pour leur plaisir, mais ils l'ont appris des blancs. « Qu'il en soit ainsi, on peut le conclure de ce fait qu'ils n'emploient pour fumer que le tabac qu'ils ont reçu des blancs, et jamais le leur propre. Le tabac cultivé par les Jibaros eux-mêmes sert exclusivement dans les cérémonies. En revanche, le tabac des blancs n'est jamais employé dans les cérémonies des Jibaros. Ils semblent n'avoir pas assez confiance en lui pour cela <sup>1</sup>. »

## Chapitre XII

### IV

- Comment elle s'adapte à de nouveaux procédés ou instruments quand elle en adopte

[Retour à la table des matières](#)

Au contact prolongé des blancs, les idées et les sentiments des indigènes, au sujet des blancs eux-mêmes et de ce qu'ils apportent, ne tardent pas à se modifier. Le changement se produit de diverses façons, selon que les blancs sont plus ou moins nombreux, occupent le pays ou se bornent à le visiter, recrutent ou non des indigènes pour le travail, procèdent avec plus ou moins de brutalité, etc. Trop souvent, la société indigène ne peut survivre à cette crise ; les maladies et la démoralisation apportées par les blancs la font disparaître en peu de temps. Lorsqu'une adaptation se fait, on a remarqué qu'elle commence lentement, pour s'accélérer ensuite. Dans ce qu'on peut appeler une première période, ce n'est pas les indigènes qui s'adaptent à la manière de vivre européenne, mais c'est plutôt à leur propre culture qu'ils adaptent ce qu'ils empruntent aux blancs. « Il est surprenant de voir, dit Eylmann, combien peu l'indigène a été influencé par ses rapports avec les blancs, en ce qui concerne ses armes. Autant que j'en puis juger, ils ont conservé partout les formes traditionnelles de ces armes, et même en ce qui concerne ce dont elles sont faites règne un conservatisme très fort. Les tribus situées entre le lac Eyre et Tennant's Creek fabriquent encore aujourd'hui toutes leurs armes avec du bois et des pierres, comme au temps où ils étaient encore les maîtres incontestés de leurs pays. Les indigènes plus au nord de Tennant's Creek emploient cependant le fer et le verre pour les pointes de leurs grandes lances <sup>2</sup>. »

M. Steensby, au cours d'un séjour chez les Esquimaux « polaires », a prêté une attention particulière à la question de savoir comment le groupe social, qui commençait à peine à être en rapports suivis avec les blancs, recevait le « progrès » qu'ils lui apportent, au point de vue technique. Les conclusions où il aboutit sont intéressantes. « Il ne faut pas croire, dit-il, que tous les outils des Européens, sans exception, ont été les bienvenus aux yeux des Esquimaux polaires. Ils ont fait preuve d'un jugement remarquable pour choisir les sortes et les formes qui convenaient le mieux à leurs besoins. L'instrument européen le plus utile qu'un Esquimau polaire puisse se procurer, est encore une lime...

<sup>1</sup> R. KARSTEN, *Beiträge zur Sittengeschichte der südamerikanischen Indianer* (1920), p. 56.

<sup>2</sup> E. EYLMANN, *Die Eingeborenen der Kolonie Süd Australien*, p. 303.

« Nous voyons très clairement que les Esquimaux polaires ont choisi les outils qui pour eux signifiaient une diminution de travail dans leurs anciennes façons de procéder, de telle sorte qu'ils n'étaient pas obligés de modifier celles-ci en employant les nouveaux outils. Ainsi les Esquimaux polaires sont toujours, dans une certaine mesure, une population de l'âge de pierre, qui utilise l'aide fournie par les méthodes mécaniques modernes sans adopter la mentalité qui les accompagne. Pour eux, le fer est une matière de même nature que l'os, et ils travaillent le fer exactement de la même manière que l'os, avec une lime. J'ai trouvé de cela un exemple intéressant dans une pointe de harpon fabriquée par l'Esquimau polaire Manigssok : elle avait été faite à la lime, avec une habileté surprenante, en partant d'un morceau de fer massif <sup>1</sup>. »

Tant que les institutions essentielles du groupe subsistent, la mentalité demeure aussi la même, si grands que soient les changements extérieurs dans la manière de vivre. Les missionnaires clairvoyants en ont souvent fait la remarque. Convertis, les indigènes n'en sont pas plus capables de concevoir nettement l'idée du salut individuel. Leur sentiment de solidarité organique avec leur groupe et leur chef n'a pas fait place à une conscience plus nette de leur personnalité : le missionnaire est simplement devenu pour eux ce qu'était auparavant le chef. « Quand, après avoir parlé de ce déluge de feu prédit par saint Pierre, je fis appel à mon auditoire et m'écriai : Où fuirez-vous alors la colère de Dieu ? - Vers toi, moruti (missionnaire), notre Père, répondirent plusieurs voix à la fois <sup>2</sup>. » Assurer au groupe les bonnes grâces de Dieu, et en procurer les bienfaits, par suite, à chacun des membres, c'est l'affaire du missionnaire, comme il appartenait, avant la conversion, au chef de la tribu de lui garantir l'appui des ancêtres et des esprits par les cérémonies et les sacrifices traditionnels. L'indigène trouve même moyen de garder son respect inviolable de la coutume au moment même où il vient d'en changer : il se comporte à l'égard de la nouvelle comme il faisait pour l'ancienne. « Nos chrétiens indigènes sont très conservateurs : la coutume qui dans le domaine civil est une loi acceptée de tous est devenue dans l'Église, loi de Dieu. Changer quelque chose, c'est aller à l'encontre de la volonté de Dieu <sup>3</sup>. »

La différence entre la mentalité primitive, mystique et prélogique, et la façon de penser des blancs, est si profonde, que le passage brusque de l'une à l'autre est inconcevable. La transition lente, qui transformerait progressivement la première en la seconde, serait d'un intérêt incomparable pour la science de l'homme, si elle pouvait être observée. Malheureusement, les circonstances ne l'ont encore permis nulle part, et il est à craindre qu'elles ne soient pas plus favorables à l'avenir. Les rares sociétés primitives qui subsistent aujourd'hui auront sans doute le sort de celles qui se sont déjà éteintes. Il n'en est que plus nécessaire de recueillir, avec le plus de soin possible, tout ce que nous pouvons encore apprendre sur la façon dont cette mentalité réagit, au moment où son rythme traditionnel est brusquement troublé par l'intrusion d'éléments nouveaux.

<sup>1</sup> H. P. STEENSBY, Contributions to the Ethnology and Anthropology of the Polar Eskimos, *Meddelelser om Groenland*, XXXIV (1910), pp. 348-349.

<sup>2</sup> *Missions évangéliques*, LXIII (1888), p. 19 (COILLARD).

<sup>3</sup> *Ibid.*, LXXVII, 2 (1902), p. 187 (CHRISTELLER).

## Chapitre XIII

---

### Les primitifs et les médecins européens

#### Chapitre XIII

#### I

- Ingratitude apparente des primitifs pour les soins des médecins blancs. - Ils veulent être payés pour les avoir acceptés.

[Retour à la table des matières](#)

Presque partout, un des premiers rapports qui s'établissent entre les indigènes et l'Européen est celui de malades à médecin. Il est rare que l'explorateur, le naturaliste, le missionnaire, l'administrateur même n'ait pas à faire fonction de docteur. Comment leurs soins sont-ils acceptés et compris ? Nous avons sur ce point des témoignages assez nombreux et concordants. Peut-être, en les examinant de près, trouverons-nous une confirmation de l'analyse de la mentalité primitive qui a été tentée plus haut.

« Nous passons tous les matins trois heures, dit Bentley, à panser des ulcères volumineux et infects, qui, sous l'influence stimulante et heureuse de nos lotions, prennent vite un aspect satisfaisant. On penserait peut-être que la guérison de ces ulcères, qui datent de cinq ans, ou plus, en autant de semaines, arracherait aux témoins quelque signe de surprise ou d'admiration. On penserait aussi que ces soins médicaux, dispensés avec tant de bonté, de persévérance, et auxquels s'ajoutent, le plus souvent, le logement et la table, que ces efforts constants pour gagner la confiance et l'attachement, que tout cela enfin inspirerait parfois un peu de recon-

naissance. Mais aucun signe de surprise ni de gratitude ne se manifeste, bien que le caractère des gens soit loin d'être froid. On commence à se demander très sérieusement si la reconnaissance est un instinct naturel chez ce peuple - excepté en de très rares occasions <sup>1</sup>. »

Dans le cas suivant, le désappointement du missionnaire est encore plus vif. « Un jour ou deux après notre arrivée à Vana, nous trouvâmes un des indigènes très malade d'une pneumonie. Comber le soigna, et le maintint en vie avec du bouillon de poulet ; on dépensa beaucoup de temps et de peine à le soigner, car sa maison était proche de notre camp. Quand nous fûmes sur le point de repartir, il était rétabli. A notre grande surprise, il vint nous demander un présent, et, lorsque nous refusâmes, il en fut aussi étonné et choqué que nous l'étions de sa demande. Nous lui fîmes entendre que c'était à lui de nous apporter un présent, et de nous témoigner quelque reconnaissance. « Comment! Comment! répondit-il, vous autres blancs, n'avez-vous pas honte ? J'ai pris vos remèdes, j'ai mangé votre soupe, j'ai fait tout ce que vous m'avez dit, et maintenant vous me refusez une belle étoffe pour m'habiller ! Vous n'avez pas honte ! » En dépit de ses protestations, il n'obtint plus rien de nous <sup>2</sup>. »

On pourrait penser que les missionnaires avaient affaire là à un mauvais plaisant ; mais d'autres faits tout semblables ne sont pas rares. Ainsi, « Nlemwo (un indigène qui accompagnait Bentley) nous raconte qu'un jour ils arrivèrent à un village où il y avait une personne très malade. Le docteur donna un remède à cet homme. Au retour, en repassant par cet endroit, il demanda à ce malade s'il allait mieux. L'homme répondit qu'il était tout à fait bien, et il demanda au docteur à être payé pour avoir pris son remède » <sup>3</sup>. - « Tout le pays, dit encore Bentley, admire la rapide guérison du chef : on ne parle plus d'autre chose. Je suis plus connu comme le blanc qui a guéri don Daniel que sous mon nom de « Bentele ». J'allai le voir : il n'était pas d'humeur très reconnaissante, tout en admettant que je l'avais guéri. « En avez-vous fait des histoires ! Il a fallu que je mange de la volaille, que je sois bien nourri ! Quelles drôles de gens vous êtes, vous autres blancs ! Et pourquoi ne m'avez-vous pas fait un présent en partant ? Quel type avare vous faites! <sup>4</sup> »

Serait-ce là une singularité particulière aux indigènes de la région du Congo ? - Tant s'en faut : nous allons la retrouver dans d'autres contrées de l'Afrique, et même dans les autres parties du monde. Par exemple, Mackenzie avait soigné et guéri un indigène, dont la figure, lacérée par un tigre, portait une blessure affreuse. L'indigène lui rend visite. Il vient, pense Mackenzie, pour faire voir que sa plaie est fermée, et pour exprimer au moins en termes touchants l'obligation qu'il a envers moi. Le visiteur s'assied, et il raconte toute l'histoire de sa blessure depuis le commencement, sans omettre un seul des divers médicaments qui lui ont été donnés, etc. Il termine en disant : « Ma bouche n'est pas tout à fait à la place où elle était d'habitude... mais la blessure est entièrement guérie... Tout le monde disait que je n'en reviendrais pas ; vos herbes m'ont sauvé. Vous êtes maintenant mon blanc. S'il vous plaît, donnez-moi un couteau. » - Je n'en croyais pas mes oreilles. « Qu'est-ce que vous dites ? - Je n'ai pas de couteau : donnez-m'en un, s'il vous plaît. Vous voyez, ajouta-t-il, tandis que, stupéfait, je cherchais quoi lui répondre, vous êtes maintenant mon blanc, et c'est à vous que je viendrai toujours demander ! » Cela me parut un renversement des rôles

<sup>1</sup> W. H. BENTLEY, *Pioneering on the Congo*, I, pp. 444-445.

<sup>2</sup> *Ibid.*, I, p. 414.

<sup>3</sup> H. M. BENTLEY, *The life and labours of a Congo pioneer*, p. 128.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 317.

extraordinaire, et je commençai à penser que la bouche n'était pas la seule chose qui fût de travers chez cet homme. J'insinuai doucement qu'il pourrait au moins me remercier pour mes remèdes.

« Il m'interrompit. « Eh bien ! n'est-ce pas ce que je fais ? N'ai-je pas dit que vous êtes désormais mon blanc ? Est-ce que je ne vous demande pas justement un couteau ? » Je quittai la partie, considérant cet homme comme un cas très étrange de confusion dans les idées <sup>1</sup>. »

Il arrive que l'Européen constate quelques signes de reconnaissance, mais il a toujours soin de noter que c'est une exception. « Le 30, je reçus un présent, le premier témoignage de gratitude qui m'eût été offert pour mes soins médicaux (après des années de pratique). La reconnaissance est une fleur rare <sup>2</sup>. » - « La plupart, après avoir reçu des soins, s'en iraient sans même dire merci, si je ne l'exigeais pas. Une seule fois, j'ai reçu un plat de nourriture, en signe de reconnaissance, et cela d'une femme, bien entendu. En revanche, il n'est pas rare qu'un patient réclame un cadeau, symptôme curieux d'une amitié naissante <sup>3</sup>. » - « Pour un peu plus, dit un autre missionnaire de la même région, je serais si habitué à la mendicité qui règne ici, que je trouverais normal, non seulement qu'on ne me remercie pas, mais qu'on réclame un morceau d'étoffe ou un autre cadeau, après avoir reçu mes soins. J'obtiens, mais non sans peine, que les patients me saluent au moins en arrivant et en partant ; beaucoup semblent exiger un remède comme un dû. Il y a des exceptions heureusement, et, par-ci, par-là, un témoignage de reconnaissance me réconforte. Ainsi hier, une fillette guérie apporta... à notre bébé un superbe épi de maïs après m'avoir bien remercié <sup>4</sup>. »

En Nouvelle-Guinée, les choses se passent précisément de même. « Dans les premiers temps, dit M. Newton, un homme qui avait à la jambe des ulcères épouvantables vous demandait de le payer pour vous permettre de le soulager. Il peut paraître bizarre que ce soit le malade qui réclame des honoraires au médecin <sup>5</sup>... » - « A chacune de nos missions, on pourrait vous raconter des histoires de malades qui y ont été soignés, et renvoyés une fois guéris, et qui ont alors demandé ce que les missionnaires allaient leur donner (sous forme d'un présent de tabac), pour avoir pris tous ces remèdes des blancs, et pour être venus de si loin, pendant tant de jours, à la mission <sup>6</sup>. »

A Sumatra, les missionnaires allemands ont fait des expériences toutes pareilles. « Les Battaks reçoivent les soins médicaux... sans laisser paraître le moindre signe de reconnaissance ou de remerciement. Le missionnaire Max Bruch en rapporte un exemple vraiment classique. Sa femme avait secouru une femme battak en grand danger et lui avait sauvé la vie. Les gens refusèrent de ramener chez elle la femme du missionnaire, et quand ils s'y décidèrent, à la fin, ils réclamèrent à M. Bruch du tabac, parce qu'ils s'étaient tellement fatigués <sup>7</sup>. » - « Beaucoup, disent ailleurs les mêmes missionnaires, sont reconnaissants pour les soins médicaux ; mais d'autres sont assez naïfs pour penser qu'il faut qu'ils reçoivent quelque présent, parce qu'ils ont fait au

<sup>1</sup> MACKENZIE, *Ten years north of the Orange river*, pp. 44-45.

<sup>2</sup> A. et E. JALLA, *Pionniers parmi les Marotse*, p. 167.

<sup>3</sup> *Missions évangéliques*, LXXXVI, 1 (1911), p. 22 (de PROSCH).

<sup>4</sup> *Ibid.*, LXXIX, 1 (1904), p. 404 (REUTTER).

<sup>5</sup> H. NEWTON, *In fur New-Guinea*, p. 272.

<sup>6</sup> A. K. CHIGNELL, *An outpost in Papua*, p. 206.

<sup>7</sup> *Berichte der rheinischen Missionsgesellschaft*, 1900, p. 294.

missionnaire le plaisir de se laisser traiter par lui <sup>1</sup>. » - « J'avais en traitement un jeune homme qui s'était grièvement blessé en abattant un arbre... Quand il fut en état de monter à cheval, je le fis venir à la station pour le panser. « Tu reviendras après-demain, lui dis-je. » Mais il répondit qu'il préférait que je vinsse chez lui. « Tu as pourtant plus de temps que moi. - Naïvement, il répliqua : « Mais, réfléchis, *Tuan* (seigneur) que je n'ai pas le cheval pour rien ! » La course lui coûtait cinq *cents* (quelques centimes). « Et pour que toi, qui n'es pas pauvre, tu fasses l'économie de cinq *cents*, il faut que je continue à me rendre chez toi ... » Je fus très mortifié de voir que mes services étaient prisés si bas, et que ce jeune homme n'avait pour eux aucune considération <sup>2</sup>. »

A Bornéo, « en passant par ce village (sur la rivière Limbang), j'avais donné un peu de sulfate de zinc à un homme qui avait mal aux yeux. Le remède avait sans doute agi, et, en signe de reconnaissance, l'homme m'apporta un pot d'arack, et insista pour m'en faire boire... Je cite ce trait, attendu que, quelle que soit la gratitude de leur cœur pour un service rendu, les indigènes ne la montrent guère. Je n'en ai pas vu six exemples pendant tout mon séjour en Orient » <sup>3</sup>.

M. Williams écrit, de son côté : « Une expérience de quatre ans chez les indigènes de Somosomo (îles Fidji) m'a appris que si l'un d'eux, malade, recevait de moi un médicament, il me considérait comme obligé de lui donner de la nourriture. Le fait de recevoir cette nourriture constituait pour lui le droit de me réclamer des vêtements. Ceux-ci obtenus, il se croyait dès lors autorisé à me demander tout ce qu'il voulait, et à m'injurier si je n'accédais pas à ses requêtes déraisonnables. J'ai traité le vieux roi de Somosomo, Tuitkatau II, pour un dangereux accès de maladie que les docteurs indigènes ne pouvaient soulager. Pendant les deux ou trois jours où il reçut mes soins, il fit venir de chez moi du thé et de l'arrowroot, et quand il fut rétabli, sa fille vint me trouver pour me dire qu'il ne pouvait pas bien manger, et qu'il l'envoyait me demander un pot en fer pour faire sa cuisine ! Encore un exemple. Le capitaine d'un bateau de pêche-de-mer entreprit de soigner un indigène dont la main avait été fracassée par un mousquet qui avait éclaté. L'armurier du bord fit l'amputation, et l'homme fut entretenu sur le bateau pendant près de deux mois. Quand il fut guéri, il dit au capitaine qu'il retournait à terre, mais qu'il fallait lui donner un fusil, pour le payer d'être resté à bord si longtemps. Naturellement sa demande fut repoussée. Après lui avoir rappelé la bonté qu'on lui avait témoignée, et à laquelle il devait probablement la vie, on renvoya à terre cet individu peu raisonnable. Il y montra son sentiment de gratitude en mettant le feu aux séchoirs du capitaine, qui perdit de ce fait du poisson pour une valeur de trois cents dollars. »

<sup>1</sup> *Ibid.*, 1902, p. 225.

<sup>2</sup> *Ibid.*, 1909, p. 225.

<sup>3</sup> Sir Spenser St-John. *Life in the forests of the Far East, II*, pp. 132-133.

## Chapitre XIII

## II

- L'action des remèdes doit être immédiate, la guérison instantanée ou du moins rapide. -  
Aversion pour le séjour à l'hôpital ou chez les blancs

[Retour à la table des matières](#)

Dans les cas que nous venons de citer, et dont la liste pourrait être allongée indéfiniment, la conduite des indigènes qui ont reçu les soins des Européens paraît déraisonnable, et même inexplicable. Ceux-ci, selon leur tempérament, en ressentent plus ou moins de surprise, de colère, de découragement, ou d'indignation amusée. Les uns se lâchent pour de bon, les autres haussent les épaules. Aucun, à ce qu'il semble, ne se demande s'il n'y a pas là un problème psychologique à résoudre, et si le malentendu entre le docteur blanc et son client ne proviendrait pas d'une incompréhension mutuelle. Le docteur a une certaine idée de la maladie, et de la thérapeutique : cette idée lui paraît si naturelle, qu'il la suppose aussi présente chez l'indigène. En fait, celui-ci en a une très différente. Si le médecin blanc prenait la peine d'examiner de près de quelle façon l'indigène interprète les soins dont il est l'objet, il s'étonnerait moins de les voir si mal compris, si peu appréciés, et même de s'entendre réclamer une indemnité.

En premier lieu, aux yeux de la mentalité primitive, guérir une maladie, comme on sait, c'est vaincre le charme qui l'a causée par le moyen d'un charme plus fort. « Même dans les cas les plus simples, les *lingaka* (docteurs indigènes) impriment dans les esprits la croyance que, tout en donnant des médicaments, c'est eux, et non pas ces médicaments, qui sont cause de la guérison. Ils agissent magiquement sur la maladie par le pouvoir qu'ils possèdent, et ils ne la guérissent pas par le simple effet des drogues <sup>1</sup>. » C'est essentiellement, selon l'expression de miss Kingsley, l'action d'un esprit sur un esprit. Si les indigènes attribuent quelque vertu aux remèdes eux-mêmes, elle tient uniquement à ce qu'ils sont les véhicules du pouvoir magique.

Comment, dès lors, auraient-ils une idée différente des remèdes que les Européens leur prescrivent ? La maladie provient de la présence d'une puissance nocive dans le corps : la guérison a lieu lorsque le « docteur » a su l'en faire déguerpir. Quand le médecin blanc soigne un ulcère, par exemple, il va de soi, à ses yeux, que son malade saisit le rapport, plus qu'évident, qui existe entre les pansements, les remèdes, etc., d'une part, et, de l'autre, la plaie à assainir, à circonscrire, et à cicatriser. Or, en fait, ce rapport échappe à la mentalité primitive, du moins avant qu'elle se soit modifiée au contact prolongé des blancs.

Indifférente à la liaison des causes secondes et de leurs effets, même lorsqu'il suffirait du plus petit effort pour la découvrir, elle ne la voit pas, ou du moins elle ne s'y arrête pas : son attention est tout entière ailleurs. Pour elle, les causes secondes ne sont pas vraiment des causes, à peine des instruments, qui pourraient être différents.

---

<sup>1</sup> MACKIENZIE, *Ten years north of the Orange river*, p. 389.

Par suite, les indigènes voudront bien se soumettre à un traitement long et compliqué, mais ils ne se demanderont pas pourquoi on exige qu'ils le suivent. Ils n'y comprendront rien, et souvent, par leur négligence à se conformer aux prescriptions les plus indispensables, ils feront le désespoir de leurs médecins. A leurs yeux, elles sont sans importance, et la guérison devrait se produire, même sans elles, instantanément. En général, ils prennent volontiers les médicaments européens, quand ils ont confiance en ceux qui les leur offrent, parce que cela les amuse, et qu'ils les supposent chargés de propriétés mystiques bienfaisantes. Mais cela ne veut pas dire qu'ils en saisissent la nécessité, ni même l'utilité. « Ce qui est un peu décourageant, écrit un missionnaire chez les Barotse, c'est l'impossibilité d'obtenir des malades de suivre un traitement régulier et de longue durée, soit médical, soit chirurgical. Plusieurs opérés ont ainsi disparu le lendemain même de leur opération, pour ne revenir que quatre ou six jours plus tard, leur pansement enlevé, la plaie à nu. Heureusement que leur robuste constitution permet des guérisons qu'on n'obtiendrait jamais en Europe <sup>1</sup>. » - « J'arrêtai l'hémorragie (blessure de la carotide), et j'insistai pour qu'on apportât le patient à la station, mais ses parents n'y consentirent pas. Je le soignai plusieurs jours de suite. L'inflammation et l'enflure diminuèrent au point qu'il pouvait causer et manger sans trop de peine. Mais un jour ne s'avisèrent-ils pas d'enlever le pansement ? (Les Zambésiens croient que nos remèdes doivent agir comme des charmes, instantanément.) Quand j'arrivai, l'homme exsangue allait expirer <sup>2</sup>. » - « Les indigènes avaleront tout ce qu'on voudra, dit M. Germond, mais l'effet d'un remède doit être immédiat. Parlez-leur de régime, de traitement, de mesures hygiéniques : ils ne vous écoutent pas <sup>3</sup>. »

« Les Béchuanas, écrivait Moffat, aiment passionnément les médicaments... Peu leur importe qu'une potion soit nauséabonde au dernier point : même après avoir pris de l'assa-fœtida, ils se poulècheront les lèvres. Un jour, j'avais fait dire à un malade qui demeurait à quelque distance d'envoyer chercher son médicament. Sa femme vint. Après avoir préparé une potion amère, je la lui remis, en lui recommandant de la faire prendre à son mari en deux fois : au coucher du soleil, et à minuit. Sa figure s'allongea, et elle me demanda instamment de permettre qu'il la prît en une fois, parce qu'elle craignait qu'à minuit ils ne fussent tous deux endormis. J'y consentis... et la voilà qui avale la potion ! « Mais elle n'est pas pour vous, m'écriai-je ! » Elle se léchait les lèvres, avec le plus grand calme, et elle me demanda si le fait qu'elle l'avait bue ne guérirait pas son mari <sup>4</sup>. » - Les histoires de ce genre, pour incroyables qu'elles paraissent, sont loin d'être rares. « Le docteur... eut beaucoup de peine à les faire rester tranquilles jusqu'à ce que les ulcères fussent guéris. Un médecin qui aime son métier n'est guère encouragé par la clientèle noire. Ils avaleront tant qu'on voudra de « petites balles » (c'est le nom qu'ils donnent aux pilules) ; mais ils ne prêteront aucune attention au reste de ce qu'il prescrit. Une jeune fille indigène fit tomber par terre un revolver ; le coup parti, une balle lui traversa la jambe et alla se loger dans la cuisse du côté opposé. Par bonheur, Le Dr Laws, de Livingstonia, se trouvait là. Il pansa les plaies, et dit à la blessée qu'il ne fallait pas bouger. Nous l'avions presque tous crue tuée sur le coup. Jugez de la surprise du docteur lorsque, venant la voir le soir, il la rencontra sur le seuil de la porte <sup>5</sup> ! » - Dans l'Ovamboland, « des gens viennent souvent de loin chez le missionnaire chercher des remèdes ; il leur demande :

<sup>1</sup> *Missions évangéliques*, LXXIX, 1 (1904), p. 404 (REUTTER).

<sup>2</sup> A. et E. JALLA, *Pionniers parmi les Marotse*, p. 189.

<sup>3</sup> *Missions évangéliques*, LXXI (1896), p. 19 (Paul GERMOND).

<sup>4</sup> R. MOFFAT, *Missionary labours and scenes in South Africa*, pp. 591-592 (note).

<sup>5</sup> Rev. J. MACDONALD, *Africana*, II, p. 217.

« De quoi se plaint le malade ? » Régulièrement ils répondent : « Je n'en sais rien. On m'a seulement envoyé chercher une médecine. » Les indigènes semblent penser que les missionnaires possèdent une sorte de panacée, qui sert dans tous les cas <sup>1</sup>. » - Chez les Fân, « un des grands étonnements des malades est de voir que le médecin blanc administre simplement le remède, sans employer ni chants, ni exorcismes, ni conjurations d'aucune sorte. « Rien d'étonnant à ce qu'un pareil remède n'agisse pas, me disait un jour un brave homme de noir, qui comprenait un peu de français ; le médecin n'a rien dit ni avant ni après. Ou plutôt si, ajoutait-il, il n'a dit qu'un mot : « Avale ! sale nègre ! » Alors, tu comprends, ça n'a pas produit d'effet... » Nous avons connu et eu pour ami un brave médecin qui donnait toujours ses consultations et opérait ses malades en chantant quelque gai refrain. « Cela les amuse », disait-il. Les noirs avaient en lui une grande confiance : « Celui-là au moins, me disait un jour l'un d'entre eux, n'est pas comme les autres ! Il chante comme nos féticheurs ! » Si le médecin avait su la cause de la popularité dont il s'enorgueillissait et qu'il attribuait à sa science <sup>2</sup> !

Dans d'autres sociétés inférieures, fort loin des précédentes, on ne comprend pas davantage en quoi consiste le traitement médical ou chirurgical des Européens. Si l'on s'y soumet, c'est pour diverses raisons dont les médecins ne se doutent pas. A quoi servent réellement les remèdes employés, l'indigène n'en a nulle idée, et ne s'en préoccupe pas. Aux îles des Amis, « un homme vint trouver M. Thomas, et lui demanda de réparer une paire de lunettes, qui lui avait été fournie quelque temps auparavant par le magasin de la mission. Elles ne lui allaient pas bien, disait-il, et pourtant il en avait pris le plus grand soin : il les avait couvertes entièrement d'huile de noix de coco » <sup>3</sup> (sans doute en signe de respect et d'hommage). - « Sur la rivière Mimika (Nouvelle-Guinée hollandaise), les indigènes... se faisaient souvent des coupures assez profondes, avec nos haches et nos couteaux, avant d'avoir appris à en connaître le tranchant, et leurs blessures guérissaient avec une rapidité étonnante... Le seul ennui venait de ce qu'ils aimaient à ôter leurs pansements pour s'en faire des ornements personnels <sup>4</sup>. » M. Chignell dit de même, au sujet de ses Papous : « Il est difficile, - parfois même je trouve que c'est tout à fait impossible - de se faire comprendre de ces gens. Un homme viendra vous trouver avec un ulcère grave. Vous le pansez, vous y mettez un bandage, et vous lui dites de revenir le lendemain sans faute. Il oublie tout, ou bien vous le voyez reparaitre au bout d'une semaine, et il vous dira qu'à son avis le *fio* ne fait pas grand bien... Peut-être les Papous pensent-ils que le remède est une sorte de charme, et qu'il aurait dû agir instantanément <sup>5</sup>. »

Telle est certainement leur idée, et d'autres observateurs l'affirment sans hésiter. « Les pauvres patients étaient forts étonnés et déçus de ce que M. Patteson ne les guérit pas par miracle <sup>6</sup>. » - A Bornéo (Kwala Kapuas), « il faut que les remèdes soulagent tout de suite les malades. S'il en est ainsi, tout va bien, et on remercie le Seigneur. Si le succès n'est pas immédiat, on commence à douter de la bonté de Dieu » <sup>7</sup>. - A Sumatra, chez les Battaks, « à peine le missionnaire Scherey avait-il

<sup>1</sup> *Berichte der rheinischen Missionsgesellschaft, 1905, p. 189.*

<sup>2</sup> R. P. TRILLES, *Le totémisme des Fân, p. 412 (note).*

<sup>3</sup> The Wesleyan missionary notices, VI (1848), p. 170 (*Journal of the Rev. Lawry*).

<sup>4</sup> A. R. WOLLASTON, *Pygmies and Papuans, p. 167.*

<sup>5</sup> A. K. CHIGNELL, *An outpost in Papua, p. 205.*

<sup>6</sup> E. G. ARMSTRONG, *The history of the Melanesian mission, p. 44.*

<sup>7</sup> *Berichte der rheinischen Missionsgesellschaft, 1888, p. 141.*

ouvert sa petite boîte, que tout le monde se disait malade et voulait avoir son remède. L'un toussait, l'autre avait la fièvre, un troisième se plaignait de douleurs dans les membres, etc. Chacun recevait son médicament et s'en allait satisfait : mais ils étaient très surpris si la maladie ne disparaissait pas sur-le-champ »<sup>1</sup>.

Enfin, pour ne pas prolonger cette énumération de faits, M. Nordenskiöld a fait une observation toute semblable dans le grand Chaco, en Amérique du Sud. « J'ai moi-même eu quelquefois l'occasion, pendant mon séjour chez les Indiens, d'exercer le métier de médecin. Il est impossible d'astreindre un Indien à se faire soigner pendant longtemps. Ils doivent être guéris tout de suite, sans quoi ils n'usent plus de médecines. La morphine, la cocaïne et l'opium sont les seuls remèdes qu'ils apprécient »<sup>2</sup>.

Quant Bentley s'attendait à voir ses Congolais s'émerveiller de ce qu'il avait guéri en cinq semaines des ulcères invétérés, il était loin de compte. S'il les avait guéris en cinq minutes, les indigènes n'en eussent pas été surpris davantage. La disparition de l'ulcère est due à l'action d'un charme ; pourquoi n'aurait-elle pas lieu en un clin d'œil, si le charme est assez puissant ? Le blanc est un grand magicien. S'il le voulait, l'indigène serait délivré de son mal en un instant. A quoi bon ces médicaments si nombreux, ces prescriptions, ces précautions, le régime, et le reste ?

Ainsi s'explique, pour une grande part, la répugnance des indigènes à se laisser transporter chez les blancs pour y être soignés, et la difficulté de les retenir dans un hôpital, quand on a pu les décider à y entrer. Ils ne comprennent pas que pour les traiter, il faille du temps. Ils ne se rendent nullement compte de l'utilité de ce qu'on leur prescrit, et d'autre part, ils éprouvent de la défiance et de la crainte. Le Dr Bellamy a bien décrit, sur ce point, les sentiments des Papous de la Nouvelle-Guinée anglaise. « Ils ne se prêtent guère volontiers à être traités, et jusqu'à présent, ils ne sont pas arrivés à concevoir que l'hôpital est fait pour leur bien »<sup>3</sup>... » Aux îles Trobriand, « la perspective d'un traitement systématique, qui éloigne un homme ou une femme de son village, de ses jardins, de tous les siens, est fort loin de lui être agréable. En outre, les docteurs indigènes des Trobriands, les *tomegani*, ont traité des cas analogues, et les gens ont continué à mourir. Quelle apparence y a-t-il que les remèdes des blancs guérissent une maladie des Papous ? Voilà comment ils raisonnaient. L'histoire des six premiers mois de l'hôpital est celle d'une lutte inégale contre le préjugé indigène, la superstition indigène, la stupidité indigène... Leur manque de foi dans les remèdes *Guhanuma* (européens) était lui-même une circonstance défavorable. Beaucoup des cas que l'on eut d'abord à soigner étaient des pires que l'on pût trouver (maladies vénériennes invétérées). Les malades étaient disposés à permettre un essai de trois jours, pas davantage : s'il n'y avait pas de mieux après de délai, à quoi bon continuer ? Leurs jardins, leur pêche, leurs embarcations les réclamaient. Et ainsi, à la faveur de la nuit, ils s'échappaient de l'hôpital, isolément ou deux par deux »<sup>4</sup>. » Avec le temps, la situation s'améliore, et les indigènes apprennent à apprécier les services que l'hôpital leur rend.

En Afrique australe, il a fallu vaincre les mêmes méfiances. « Un vieillard, chef de plusieurs villages, atteint de cécité, entendit parler de moi, et crut, d'après ce qui

<sup>1</sup> *Ibid.*, 1906, p. 174.

<sup>2</sup> Er. Nordenskiöld, *La vie des Indiens dans le Chaco*, p. 95.

<sup>3</sup> *Annual Report. British New-Guinea*, 1907, p. 76.

<sup>4</sup> *Ibid.*, 1908, pp. 109-110. Cf. *ibid.*, 1910, p. 150.

lui fut rapporté, que je pourrais lui rendre la vue... Il consent à être opéré... Mais dès que je mis à l'accomplissement de son désir la condition qu'il passerait quelques jours à Thabu Bossiou, dans une maison chrétienne quelconque, tout changea de face. J'eus beau lui expliquer... « J'ai peur d'aller demeurer chez des chrétiens, je crains qu'ils n'exercent quelque sortilège sur moi. » Il renonça à être opéré<sup>1</sup>. - « Ils ont leurs médecins à eux, les *ngaké*... dont ils estiment que les drogues doivent guérir les noirs, comme nos remèdes à nous sont bons pour les blancs. Ceci n'est pas spécial au Zambèze, mais peut-être les Zambéziens sont-ils encore plus rebelles que d'autres tribus à une médication scientifique.

« Ils ont, en tout cas, une peur instinctive des amputations... » Le Dr de Prosch écrivait encore : « L'hospitalisation est peu goûtée par nos noirs. Une nourriture abondante assurée, une habitation propre, les soins les plus complets ne sont pas des avantages suffisants pour contrebalancer la défiance dont nous sommes encore l'objet de la part de tous ceux qui ne nous connaissent pas de près... Puis, on ne se résout pas à se séparer du confort païen, si je puis ainsi appeler la malpropreté qui est le milieu habituel de nos pauvres gens. Nous ne nous doutons pas combien nos manières mettent mal à l'aise nos indigènes. Je pourrais citer des cas où des malades gravement atteints, auxquels j'ai accordé toute espèce de facilités, dont j'ai reçu les parents en visite avec des plats de lait caillé, se sont clandestinement échappés pour se cacher et se mettre à l'abri de la charité chrétienne<sup>2</sup>. »

Ainsi, même une longue familiarité avec des Européens réconcilie difficilement des indigènes déjà avancés, comme les Bassoutos, avec la médecine et les hôpitaux des blancs. « Le gouvernement du Lessouto a placé des médecins dans les villages administratifs en établissant la règle que toute consultation ou tout remède serait payé cinquante centimes : cela, pour permettre même aux plus pauvres noirs de profiter des bons offices de ces docteurs. Et il a fondé deux hôpitaux... Voici comment les Bassoutos ont réagi : « Les remèdes des médecins du gouvernement ne valent rien ; ce n'est que de l'eau. Car pour dix sous que peuvent-ils donner, sinon de l'eau ? On peut aller chez un médecin blanc une ou deux fois, mais pas trois, car à la troisième il dirait qu'on gaspille ses remèdes, et il vous préparerait une bouteille avec du poison dedans, pour se débarrasser de vous. A l'hôpital, on vous prendra vos habits, et vous ne les reverrez plus. On vous privera de nourriture, et quand quelqu'un mourra, on mettra le cadavre dans une maison spéciale, pour l'y couper en morceaux. » Et ainsi de suite<sup>3</sup>. »

Selon M. Diéterlen, ces mauvaises dispositions proviennent de ce que « les noirs pensent que les blancs leur veulent du mal, ou ne leur veulent pas de bien. Ils ne croient pas à leur désintéressement. Ils se méfient, de peur d'être trompés, dépouillés, lésés, conduits à des malheurs. Ces sentiments leur sont naturels, innés ; ils sont irrésistibles, indéracinables... ». Il se peut, et c'est une expérience amère qui s'exprime ainsi par la bouche du missionnaire attristé, mais non découragé. Toutefois, comme on l'a vu plus haut, la répugnance des indigènes à entrer et à demeurer à l'hôpital ne tient pas seulement à une défiance générale et incurable, mais aussi au fait qu'ils ne comprennent rien aux soins dont ils y sont l'objet, surtout quand on leur demande des jours, des semaines, parfois même des mois pour obtenir un résultat, qui, selon eux, devrait être immédiat. C'est précisément ce long séjour qui éveille le plus leurs

<sup>1</sup> *Missions évangéliques*, XXII (1847), pp. 406-407 (Dr LAUTRÉ).

<sup>2</sup> *Ibid.*, LXXXVI, 1 (1911), pp. 20-21.

<sup>3</sup> *Ibid.*, LXXXIII, 1 (1908), p. 308 (DIÉTERLEN).

soupons. Quelles peuvent bien être les intentions du médecin blanc, grand magicien, qui les retient ainsi ? Que va-t-il pratiquer sur eux ?

Les termes du malentendu que nous signalions entre le malade indigène et son docteur européen se sont donc précisés. Plus le médecin s'est donné de mal pour son client, plus le traitement a été difficile et compliqué, surtout s'il a dû hospitaliser chez lui le malade, le nourrir, le soigner, lui faire suivre un régime - plus il croit avoir acquis de droits à sa reconnaissance, et plus il s'attend, pour le moins, à des remerciements. Or l'indigène le remercierait sans doute, s'il avait été guéri en un instant, si, comme il s'y attendait, les médicaments avaient produit l'effet d'un coup de baguette magique. Mais toutes les circonstances dont le médecin se fait un mérite indisposent au contraire et inquiètent son malade. Les jours passent, les drogues succèdent aux drogues, les pansements aux pansements ; le patient s'y soumet, de plus ou moins bonne grâce, mais il juge que le blanc doit lui en savoir gré, et que c'est lui, le patient qui aurait droit à des remerciements. Au fur et à mesure que la cure se prolonge, le médecin devient de plus en plus l'obligé du malade qui s'y prête. C'est ce qu'a bien vu le R. P. Trilles, dans le passage que nous avons cité tout à l'heure, quand il écrit : « Bien des fois, les Européens se sont étonnés et indignés de voir les indigènes qu'ils avaient ainsi soignés, loin de leur en être reconnaissants, leur en demander au contraire le paiement. Malade et médecin ont raison, chacun à leur manière ; le médecin, avec nos idées européennes et chrétiennes, s'indigne avec raison de voir son dévouement presque toujours désintéressé, ainsi méconnu ; le malade, lui, a également raison : il croit avoir été, dans la circonstance, un simple sujet d'expérience. »

### Chapitre XIII

## III

- Ingratitude analogue pour d'autres services rendus par les blancs. - Demandes d'indemnité inexplicables en apparence. - Pourquoi les primitifs se croient en droit de les exiger

[Retour à la table des matières](#)

Il reste, semble-t-il, à expliquer l'obstination avec laquelle l'indigène, pour avoir été soigné par le médecin européen, lui réclame un présent, en annonçant même souvent son intention de venir en demander d'autres, indéfiniment. S'il essuie un refus, il devient grossier, il injurie, et quand il l'ose, il se venge. Il a l'attitude, il exprime la surprise et l'indignation d'un homme que l'on frustre de ce qui lui est dû. La sincérité et la violence de ces sentiments ne sont pas douteuses.

Pour en comprendre l'origine, il faut remarquer qu'ils ne se manifestent pas seulement lorsqu'un indigène a reçu, plus ou moins longtemps, les soins médicaux d'un Européen. On les voit se produire à l'occasion d'autres services rendus : en particulier, quand un blanc a sauvé la vie d'un indigène qui allait être victime d'un accident. En voici quelques exemples. « Un canot chavira (sur le Congo) dans le tourbillon au large de Underhill Point. Deux hommes furent noyés ; mais le canot que Crudgington avait envoyé aussitôt au secours des naufragés parvint à sauver le troisième, et le ramena vivant au rivage. Le lendemain, avant de partir, cet homme demanda à Crudgington de « l'habiller ». Sur le refus du missionnaire, il se mit à exprimer son

indignation contre l'avarice du blanc, et il devint très insolent. Sur quoi, Crudgington l'enferma dans le magasin, et il ne consentit à le relâcher que contre le paiement de deux chèvres : une pour l'homme qui l'avait tiré de l'eau, et l'autre pour Crudgington lui-même, parce que c'était son canot qui avait servi au sauvetage. Les chèvres furent payées, et il faut espérer que la leçon ne fut pas perdue <sup>1</sup>. »

Rien n'est moins sûr, et ni Crudgington ni Bentley ne semblent s'être rendu compte de ce qui se passait clans l'esprit de l'indigène. Voici un autre fait tout semblable, rapporté encore par Bentley. « Le chef suprême dans la localité de Ndandanga, était un certain Tawanlongo. Un chef secondaire, nommé Mатуza Mbongo, avait grandi récemment en influence. Sa femme mourut en couches, et le bruit courut qu'avant de mourir elle avait vu en rêve Tawanlongo. Mатуza saisit cette occasion de faire disparaître le dernier obstacle qui le séparait du rang suprême. Tawanlongo n'était pas aimé... Comme on s'amuserait à voir le vieux chef boire lui-même le poison d'épreuve (*nkasa*), chanceler, tomber, et être jeté au feu ! Il n'était même pas nécessaire de faire appel à un devin : la femme n'avait-elle pas vu le chef dans son rêve ? Quelle preuve pouvait être plus claire que celle-là ? Tawanlongo était un sorcier. »

Les missionnaires s'interposent, et ils obtiennent que l'ordalie n'ait pas lieu. Toutefois, les indigènes ne tinrent pas leur parole à la lettre, car ils firent tout de même boire le *nkasa* à leur chef ; mais l'infusion préparée fut si faible, qu'il la vomit, et ainsi son innocence fut établie. Le chef m'envoya un message très reconnaissant, où il déclarait qu'il me devait la vie, à moi seul... Beaucoup d'autres firent la même réflexion. Néanmoins, quelques jours après, il vint me voir les mains vides, et il me dit qu'il espérait bien que j'allais montrer ma satisfaction de le voir échappé au danger en « l'habillant ». Je lui donnai deux mètres d'étoffe, un couteau, un chapeau, et encore quelques menus objets, quoique je ne visse pas très bien la nécessité de lui donner quoi que ce soit. Au lieu de me remercier pour cette nouvelle bonté, il se mit à m'injurier parce que je ne lui faisais pas un présent beaucoup plus considérable. Il me dit que j'étais d'une avarice éhontée, et il partit furieux contre moi <sup>2</sup>. » - De même au Gabon. « Vous sauvez la vie à un individu : attendez-vous à recevoir bientôt sa visite ; vous êtes devenu son obligé, et vous ne vous débarrassez de lui qu'à force de présents et de cadeaux <sup>3</sup>. »

A propos d'autres services qu'on leur a rendus, les indigènes manifestent des exigences analogues, en particulier pour l'instruction et les soins donnés à leurs enfants. « Nous élevons leurs enfants, nous leur donnons la nourriture, le vêtement, le logement et tous les soins intellectuels et moraux. Eh bien ! ils s'étaient mis en tête que nous devons offrir un paiement à chaque enfant et à leurs parents <sup>4</sup>. » - Le P. Bulléon dit de son côté : « Les élèves sont complètement à la charge de la mission. On les nourrit, on les habille, on les instruit, on leur apprend un métier sans la moindre rétribution. Heureux quand les parents ne viennent pas vous demander de cadeaux, et vous faire payer le bonheur d'entretenir leurs enfants ! Et remarquez qu'on ne reçoit que des fils d'hommes libres, et que la plupart sont même fils de rois ou de chefs de village <sup>5</sup>. » - Chez les Béchuanas, « les parents ont cessé d'encourager les

<sup>1</sup> W. H. BENTLEY, *Pioneering on the Congo*, I, p. 476.

<sup>2</sup> *Ibid.*, I, pp. 475-476.

<sup>3</sup> R. P. BULLÉON, *sous le ciel d'Afrique* (1888), p. 61.

<sup>4</sup> *Missions catholiques*, XV (1883), p. 39. Lettre du P. Angouard (Moussorongos, Haut-Congo).

<sup>5</sup> R. P. BULLÉON, *ibid.*, p. 110.

enfants à venir à l'école, préférant sans doute les envoyer aux champs, nettoyer le blé, ou paître le bétail. Quand nous avons demandé à ceux-ci pourquoi ils ne continuaient plus à nous envoyer leurs enfants, ils nous ont répondu que nous ne les payions pas ou que nous les payions trop peu »<sup>1</sup>. - Pareillement, à Tahiti, « quelques-uns des élèves semblaient penser qu'ils accordaient une faveur aux missionnaires en venant apprendre, et qu'ils avaient droit à être payés pour cette raison »<sup>2</sup>.

Un dernier fait significatif. Le capitaine Lyon raconte l'histoire d'une vieille femme esquimau qu'il a trouvée sur son chemin, abandonnée, à moitié gelée, presque mourante. « Je n'oublierai jamais, écrit-il, l'état misérable et l'aspect sordide de cette femme ; mais je ne puis décrire la surprise que j'éprouvai lorsque, en voyant les couvertures et les fourrures où on allait l'envelopper pour la porter à bord de mon navire et l'y soigner, elle se tourna vers moi, et me demanda ce que je lui payerais pour sa peine<sup>3</sup> ! »

Tous ces faits impliquent la même incompréhension mutuelle que nous avons signalée et analysée plus haut. Le blanc trouve déraisonnable, extravagante, inexplicable, l'exigence de l'indigène. Celui-ci réclame une indemnité qui lui serait due parce qu'on lui a sauvé la vie, ou parce qu'on entretient ses enfants ! De son côté, l'indigène est indigné de la petitesse, de la mesquinerie, de l'avarice éhontée du blanc, qui est si riche, et qui ne rougit pas de frustrer de pauvres gens de ce qui leur revient ! Peut-être la cause du malentendu apparaîtra-t-elle, si, ici encore, au lieu d'admettre sans examen que les indigènes interprètent et ressentent comme les Européens ce qui s'est passé, on fait effort pour voir les choses de leur point de vue, et pour entrer dans leur façon de juger.

Le missionnaire Crudgington a sauvé un noir Congolais qui allait se noyer. Il s'attend à des remerciements, et même à recevoir un témoignage de reconnaissance : il prête à l'indigène les sentiments qu'il éprouverait s'il était à sa place, et qui lui paraissent simplement humains. En fait, le noir, de son côté, croit fermement que M. Crudgington, en le sauvant, a contracté une obligation envers lui. Nous ne voyons pas d'abord quelle elle peut être. Du point de vue de la mentalité blanche, qui est positive, l'affaire est toute simple. Le Congolais doit la vie à M. Crudgington, qui ne lui doit rien. S'il y a obligation, c'est donc de la part du Congolais ; à peine est-il nécessaire de le dire. Le noir ne nie pas le fait. Mais son esprit est orienté de telle sorte que les éléments mystiques, quoi qu'il arrive, ont beaucoup plus d'importance à ses yeux que la matérialité même des événements. Il n'y a pas de hasard. Ce que nous appelons accident est une révélation, une manifestation des puissances invisibles. Comment se fait-il que le canot ait été pris dans le tourbillon ? Est-ce le fait d'un sorcier qui les avait « condamnés », lui et ses deux malheureux compagnons ? ou de la colère de quelque ancêtre négligé ? Ne va-t-il pas être suspect pour avoir survécu seul, tandis que les deux autres se noyaient ? Ne l'accusera-t-on pas de les avoir « livrés » ? Cela semble inévitable. Et comment le canot des blancs s'est-il trouvé prêt, à point nommé, pour le sauver ? De quel droit sont-ils intervenus ? En le faisant, ils ont pris une responsabilité dont il ressentira sûrement les conséquences, de la part des puissances invisibles et aussi dans son propre groupe social. C'est bien le moins qu'ils l'indemnisent.

<sup>1</sup> *Missions évangéliques, XII (1837), p. 40 (ARBOUSSET).*

<sup>2</sup> Rev. W. ELLIS, *History of the London missionary society, p. 190.*

<sup>3</sup> *The private Journal of Captain G. F. Lyon, p. 385.*

Le capitaine Lyon n'en croit pas ses oreilles, quand la vieille femme, mourante de froid et de faim, qu'il recueille sur son bateau pour la soigner, lui demande combien elle sera payée ! Du point de vue de la mentalité blanche, cette femme devra la vie au capitaine, qui ne lui devra rien : aucune discussion ne paraît possible sur ce point. - Mais, aux yeux de cette femme, c'est une affaire très grave, que d'être enveloppée dans les fourrures et les couvertures de ces étrangers, qui n'ont rien de commun avec son groupe social, de se laisser emporter sur leur navire, de prendre de leurs aliments, de toucher ce qui leur appartient. L'Européen ne voit que le fait objectif : elle sera réchauffée, réconfortée, nourrie, elle aura la vie sauve. Elle, au contraire, se demande d'abord quelles influences magiques vont exercer sur elle tous ces objets inconnus. Quelles conséquences mystiques n'aura pas pour elle son séjour sur le navire, à quels dangers ne va-t-elle pas être exposée, d'autant plus redoutables qu'elle ne peut même tous se les représenter ? Au moins, si elle se laisse faire, qu'elle soit indemnisée de sa complaisance !

Peut-être la difficulté n'est-elle pas encore entièrement résolue. Il reste que, d'une part, quels que soient les dangers mystiques de l'intervention du blanc, l'indigène lui doit cependant la vie, qu'il le reconnait, et que cela semble bien constituer une obligation - et d'autre part, qu'il faut expliquer la colère, parfois même l'indignation et la fureur que manifestent les indigènes à qui l'on a sauvé la vie ou rendu un très grand service, quand ils voient qu'on ne veut pas leur donner tout ce qu'ils réclament à cette occasion. L'homme amputé de la main, qui a été soigné deux mois à bord d'un bateau qui pêche la bêche-de-mer, exige un fusil, ne l'obtient pas, et se venge en mettant le feu aux séchoirs du capitaine. Le noir sauvé par Crudgington, ne recevant pas ce qu'il réclame, l'injure et se fait enfermer. Dans la plupart des cas de ce genre, les blancs remarquent que non seulement l'indigène ne témoigne pas de reconnaissance, mais que, lorsqu'on n'accède pas à ses demandes « déraisonnables », il devient insolent, et, s'il l'ose, menaçant. A quelle pression intérieure irrésistible obéit-il, pour braver ainsi l'Européen ? On ne le comprendra que si l'on descend aux couches les plus profondes de ses représentations collectives et de ses sentiments, au risque de les altérer presque à coup sûr en les décrivant en termes explicites, alors que lui-même les vit et les traduit en actes, sans les avoir jamais définis dans sa pensée ni exprimés en concepts.

La mentalité primitive, comme on sait, ne se représente ni la vie, ni la mort, ni la personnalité des individus comme nous le faisons. Vivre, pour un individu donné, c'est être engagé actuellement dans un réseau complexe de participations mystiques avec les autres membres, vivants et morts, de son groupe social, avec les groupes animaux et végétaux nés du même sol, avec la terre même, avec les puissances occultes protectrices de cet ensemble, et des ensembles plus particuliers auxquels il appartient plus spécialement. Au moment où il va mourir de faim, ou de froid, ou de maladie, ou se noyer, il se peut que l'intervention du blanc lui sauve la vie, au sens européen et tout objectif du mot, et c'est tout ce que nous voyons. Ce qui nous échappe, c'est qu'en même temps elle compromet sa vie, au sens indigène et mystique du mot. Qui sait, en effet, si elle n'irrite pas, d'abord, les puissances occultes de qui provient « l'accident », et surtout si elle ne détache pas de lui celles dont la protection constante le garantit contre les dangers qui le menacent de toutes parts, contre la multitude indéfinie des esprits malfaisants ! Les blancs sont de puissants sorciers ; d'eux-mêmes, et de tout ce qui est à eux émanent des influences mystiques d'une force irrésistible. L'indigène qui les subit se trouve, de ce fait, séparé des puissances sans lesquelles il ne peut vivre. Il est donc à craindre que désormais les participations indispensables pour lui ne soient affaiblies et peut-être rompues.

Quelle sera alors la situation de cet indigène, si d'une part, pour avoir subi le traitement médical des blancs, pour avoir séjourné chez l'un d'eux, ou dans un hôpital, ou sur un de leurs vaisseaux, ou pour avoir été « sauvé » d'un accident par eux, il a perdu le bon vouloir des puissances invisibles sans lesquelles il n'est rien, et si d'autre part, le blanc qui est cause de cet éloignement se désintéresse de lui ? Il est menacé d'un isolement insupportable, et pour lui pire que la mort. C'est comme si le blanc, après l'avoir irrémédiablement compromis, après avoir mis en danger ce que l'on peut appeler son statut mystique personnel, l'abandonnait. En s'occupant de lui, en le logeant, en le nourrissant, en l'hospitalisant, ou en le sauvant, le blanc a assumé une charge. Il a pris une responsabilité, il s'est engagé. Il savait sans doute ce qu'il faisait. « Vous êtes désormais mon blanc », dit à Mackenzie l'homme qu'il a soigné pour une horrible blessure à la face ; « c'est à vous que je viendrai toujours demander ». C'est-à-dire : « Vous êtes à l'avenir mon recours, mon appui, et j'ai le droit de compter sur vous pour compenser ce que votre intervention me coûte du côté des puissances mystiques dont vit mon groupe social, et dont je vivais auparavant avec lui. » Comme M. Elsdon Best l'a bien remarqué, l'indigène, privé de l'atmosphère mystique qui lui est indispensable, tâche d'en retrouver l'équivalent du côté des Européens<sup>1</sup>. Il faut donc que celui qui, de sa propre initiative, est intervenu si profondément dans sa vie, lui donne tout ce qu'il demande : il faut aussi qu'à l'avenir sa générosité soit inépuisable. S'il se dérobe, s'il refuse, c'est plus que de l'avarice. C'est comme un refus de faire honneur à un engagement sacré, c'est une trahison, presque un meurtre. L'indigène qui s'en croit victime se portera, s'il en a l'audace, aux pires extrémités.

S'il en est ainsi, l'indigène, en cette circonstance, ne se sent nullement l'obligé du blanc : il a, au contraire un sentiment aigu de la responsabilité dont celui-ci s'est chargé à son égard. Il n'est donc ni « ingrat » ni « déraisonnable » comme il paraît l'être, infailliblement, aux yeux de celui qui l'a soigné, ou sauvé, et qui a conscience de lui avoir rendu un grand service, souvent avec un entier désintéressement, et par pure humanité. Il reste à souhaiter que cette humanité ne se borne pas à panser ses ulcères, et qu'elle s'efforce de pénétrer, par sympathie, jusque dans les replis obscurs de ces consciences qui ne savent pas s'exprimer.

---

<sup>1</sup> Cf. Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures, p. 312.

# Chapitre XIV

---

## Conclusion

### Chapitre XIV

#### I

- La mentalité primitive, essentiellement mystique. - Difficulté de la saisir et de l'exprimer dans nos langues conceptuelles

[Retour à la table des matières](#)

De l'analyse des faits qui précède, et qui pourrait facilement être confirmée par beaucoup d'autres, il ressort, une fois de plus, que la mentalité primitive est essentiellement mystique. Ce caractère fondamental imprègne toute sa façon de penser, de sentir et d'agir. De là naît une extrême difficulté de la comprendre et de la suivre dans ses démarches. A partir des impressions sensibles, qui sont semblables pour les primitifs et pour nous, elle fait un coude brusque, et elle s'engage dans des chemins que nous ne prenons pas. Nous sommes vite déroutés. Si nous cherchons à deviner pourquoi des primitifs font ou ne font pas telle chose, à quelles préoccupations ils obéissent en un cas donné, les raisons qui les astreignent au respect d'une coutume, nous avons les plus grandes chances de nous tromper. Nous trouverons une « explication » qui sera plus ou moins vraisemblable, mais fautive neuf fois sur dix.

Les ordalies africaines en sont un exemple. Les interpréter comme ayant pour but de découvrir un coupable, y voir une sorte de procédure judiciaire, par analogie avec les jugements de Dieu du Moyen Age, ou même avec les ordalies de la Grèce antique, qui en sont cependant moins loin, c'est se condamner à n'y rien comprendre, et à s'extasier, comme les missionnaires de l'Afrique occidentale ou australe l'ont fait depuis des siècles, sur l'absurdité insondable des pauvres nègres. Mais, si l'on entre dans la façon de penser et de sentir des indigènes, si l'on remonte aux représentations collectives et aux sentiments d'où leurs actes découlent, leur conduite n'a plus rien d'absurde. Elle en est, au contraire, la conséquence légitime. De leur point de vue, l'ordalie est une sorte de réactif, seul capable de déceler un pouvoir malin qui a dû s'incarner dans un ou plusieurs membres du groupe social. Seule, cette épreuve a la vertu mystique nécessaire pour détruire ce pouvoir, ou du moins pour le mettre hors d'état de nuire. Sous peine de voir les malheurs et les morts se multiplier, les indigènes ne peuvent donc y renoncer à aucun prix, et les objurgations des blancs leur semblent aussi hors de propos que leur propre façon d'agir paraît déraisonnable aux blancs, tant que ceux-ci n'en ont pas découvert les raisons.

Moins tragique, mais non moins caractéristique, est le malentendu que nous avons analysé, au sujet des soins médicaux que les primitifs reçoivent des Européens. Pour le dissiper, il faut avoir dégagé l'idée que les indigènes se font de la maladie et de la guérison, des remèdes et du régime que les « docteurs blancs » leur prescrivent, des conséquences auxquelles ils s'exposent en s'y soumettant, etc. ; il faut avoir retrouvé, à la racine de ces représentations si différentes des nôtres, la conception toute mystique de la participation et de la causalité qui est au fond de la mentalité primitive.

Si les malentendus de ce genre, qui ont dû se produire fréquemment, avaient été relevés avec soin par les premiers blancs qui ont vécu au contact des indigènes, nous y trouverions de précieuses données pour l'étude que nous avons essayée ici. Mais cela n'a guère été fait, et les occasions sont irrémédiablement perdues. Les Européens qui se sont trouvés les premiers en relations suivies avec des sociétés primitives avaient d'autres soucis que d'observer comment les indigènes pensaient et sentaient, et de rapporter exactement ce qu'ils auraient recueilli ; et même s'ils s'étaient imposé cette tâche longue, délicate, et compliquée, la plupart d'entre eux n'auraient pas pu la mener à bien. Le succès, en effet, en pareille matière, exige une connaissance précise de la langue des indigènes. Il ne suffit pas d'en avoir acquis assez pour s'entendre sans peine avec eux dans les transactions courantes, pour leur communiquer des désirs ou des ordres, ou pour recevoir d'eux des informations utiles touchant la vie de tous les jours. Il faut encore tout autre chose : ces langues primitives sont souvent d'une complexité grammaticale et d'une richesse de vocabulaire surprenantes, et d'un type très différent de l'indo-européen ou du sémitique auxquels nous sommes accoutumés. Pour percevoir les nuances des représentations des indigènes, parfois déconcertantes pour nous, pour saisir comment elles se lient les unes aux autres dans les mythes, dans les contes, dans les rites, il serait donc indispensable de s'être rendu maître du génie et des détails de la langue. Dans combien de cas cette condition s'est-elle trouvée remplies, ne fût-ce qu'à peu près ?

« Dans nos rapports avec les indigènes, dit un administrateur anglais au sujet des Papous de la Nouvelle-Guinée qui n'ont encore jamais vu d'Européens, la plus grande difficulté est de leur faire comprendre le sens exact de ce qu'on leur dit, et de saisir le sens exact de ce qu'ils disent <sup>1</sup>. » Les deux mentalités qui se rencontrent sont si

---

<sup>1</sup> Annual Report, Papua, 1911, p. 128.

étrangères l'une à l'autre, leurs habitudes si divergentes, leurs moyens d'expression si différents ! L'Européen pratique l'abstraction presque sans y penser, et les opérations logiques simples lui sont rendues si faciles par son langage qu'elles ne lui coûtent pas d'effort. Chez les primitifs, la pensée, et la langue, sont de caractère presque exclusivement concret. « La méthode de raisonner des Esquimaux, dit un bon observateur, nous donne l'impression d'être très superficielle, parce qu'ils ne sont pas accoutumés à suivre, si peu que ce soit, ce que nous appelons une suite définie de raisonnements, à s'attacher à un objet unique. En d'autres termes, leur pensée ne s'élève pas à des abstractions ou à des formules logiques ; elle se tient à des images observées et à des situations qui se succèdent suivant des lois que nous suivons difficilement <sup>1</sup>. » D'un mot, notre mentalité est surtout « conceptuelle » et l'autre ne l'est guère. Il est donc extrêmement malaisé, sinon impossible, pour un Européen, même s'il s'y applique, même s'il possède la langue des indigènes, de penser comme eux, tout en semblant parler comme eux.

Quand les observateurs ont noté les institutions, les mœurs, les croyances qu'ils avaient sous les yeux, ils se sont servis - pouvait-il en être autrement ? - des concepts qui leur paraissaient correspondre à la réalité qu'ils avaient à exprimer. Mais, précisément parce que c'étaient des concepts, entourés de l'atmosphère logique propre à la mentalité européenne, l'expression déformait ce qu'elle prétendait rendre. Traduction équivalait à trahison. Les exemples se présentent en foule. Pour désigner l'être, ou plutôt les êtres invisibles qui constituent, avec son corps, la personnalité du primitif, presque tous les observateurs ont employé le mot « âme ». On sait les confusions et les erreurs qu'a engendrées cet usage d'un concept que les primitifs ne possèdent pas. Toute une théorie, jadis très en faveur, et qui garde encore aujourd'hui nombre de partisans, repose sur le postulat implicite qu'un concept « âme » ou « esprit », semblable au nôtre, existe chez les primitifs. De même pour les expressions « famille », « mariage », « propriété », etc. Les observateurs ont dû s'en servir pour décrire des institutions qui présentaient des analogies, frappantes semblait-il, avec les nôtres. Pourtant, ici encore, une étude attentive montre que les représentations collectives des primitifs n'entrent pas sans se fausser dans le cadre de nos concepts.

Tenons-nous à un exemple simple qui n'exige pas de longue analyse. Les observateurs appellent couramment du nom de « monnaie » les coquillages dont les indigènes se servent pour leurs échanges, dans certaines régions, en Mélanésie entre autres. Récemment, M. Richard Thurnwald a fait voir que ce *Muschelgeld* (numéraire en coquillages) ne correspond pas exactement à ce que nous désignons par « monnaie ». Pour nous, il s'agit d'un intermédiaire (métal ou papier, peu importe ici), qui rend possible d'échanger n'importe quoi contre n'importe quoi. C'est un instrument universel d'échange. Mais les Mélanésiens n'ont guère de concept général de cette sorte. Leurs représentations restent plus concrètes. Les indigènes des îles Salomon, comme leurs voisins, emploient des coquillages pour leurs achats, mais toujours avec une spécification bien définie. « Cette monnaie, écrit M. Thurnwald, sert essentiellement à deux fins principales : 1° A se procurer une femme (en mariage) ; 2° A acquérir des alliés pour faire la guerre, et à payer la compensation due pour les morts, que ceux-ci aient été tués par simple meurtre ou dans un combat.

« Nous comprenons par là que la « monnaie » ne sert pas, à proprement parler, à des fins économiques, mais qu'elle est destinée à l'accomplissement de certaines fonc-

<sup>1</sup> H. P. STEENSBY, contributions to the Ethnology and Anthropology of the Polar Eskimos, *Meddelelser ont Groenland*, XXXIV (1910), pp. 374-375.

tions sociales. Les fins attribuées ci-dessus à la monnaie nous font aussi comprendre pourquoi c'est avant tout le chef qui doit se préoccuper d'amasser et de conserver un trésor en monnaie de coquillages. Il garde ses « fonds » dans des cases spéciales... et ils lui servent par exemple, pour des prêts qu'il consent à ses gens quand ils veulent acheter une femme... - La monnaie de coquillages fine sert aussi « pour la parure... » - A côté de cette monnaie, les bracelets jouent également un rôle important à Buin comme signes de valeur. On les fait venir de Choiseul... Un autre représentant de la valeur est le porc, qui sert à divers paiements, surtout pour les nombreux repas de fêtes auxquels on est obligé en différentes circonstances. »

Quant aux transactions commerciales proprement dites, il ne semble pas qu'une monnaie quelconque, pas même la monnaie de coquillages, y soit employée. On procède par voie d'échange, mais ces échanges sont spécialisés, et par là même, réglés. « En particulier, dit M. Thurnwald, dans le troc de marchandise contre marchandise, des objets déterminés ne peuvent être troqués que contre d'autres déterminés, par exemple, une lance contre un bracelet, des fruits contre du tabac, des cochons contre des couteaux. On échange volontiers des objets qui sont propres les uns et les autres à être consommés : ainsi des taro ou des noix de coco contre du tabac, ou des armes contre des ornements (des lances contre des bracelets ou des perles en verre), etc. <sup>1</sup>. »

Ne suivons pas plus loin l'intéressante description que donne M. Thurnwald de la vie économique des indigènes des îles Salomon. Ce que nous avons cité suffit à faire voir que notre concept de « monnaie » ne convient que très imparfaitement à la « monnaie de coquillages » dont ils font usage. Si donc l'on s'en tient à dire qu'ils possèdent une telle « monnaie », on n'en a qu'une idée vague, et inexacte. Mais une étude attentive et minutieuse des fins spéciales auxquelles sert la monnaie de coquillages nous conduit à une connaissance plus approfondie de certaines institutions, et en même temps elle nous permet de mieux comprendre la mentalité de ces indigènes, qui ne procèdent pas par concepts généraux abstraits, et qui, à défaut de ce que nous appelons la « monnaie », organisent des échanges d'objets déterminés contre d'autres objets déterminés.

Un travail critique analogue pourrait s'appliquer aux autres concepts abstraits dont les observateurs des sociétés primitives se sont servis pour exprimer les représentations collectives des primitifs, et décrire leurs institutions.

Ainsi, par une sorte de nécessité inhérente à la nature des choses, c'est-à-dire à la profonde différence des mentalités et des langues, la plus grande partie des documents dont la science dispose pour l'étude de la mentalité primitive ne peut être utilisée qu'avec de grandes précautions, et après avoir été soumise à une critique approfondie. En toute bonne foi, les premiers observateurs, religieux ou laïques, déforment et faussent presque toujours les institutions et les croyances qu'ils rapportent, du seul fait que, sans défiance, ils se servent pour le faire des concepts qui leur sont familiers. Ceux qui viennent après eux procèdent de même, avec cette circonstance aggravante que les institutions et les croyances des primitifs ont déjà été contaminées par le contact des blancs, et que leur mentalité comme leur langue sont menacées d'une décomposition plus ou moins rapide. D'autre part, où chercher les données indispensables sur cette mentalité, sinon dans les écrits de ceux qui ont vu de près les primitifs, qui ont vécu près d'eux et avec eux, qui ont assisté à la routine quotidienne

---

<sup>1</sup> R. THURNWALD, *Forschungen auf dem Bismarck-Archipel und den Salomo Inseln*, III, pp. 38-40.

de leur vie comme aux cérémonies de leur culte, s'ils en ont un organisé ? La science n'a pas d'autres documents à sa disposition. Leur imperfection inévitable, le trop et le trop peu de ce qu'ils disent, suffirait presque à expliquer la lenteur de ses progrès et le caractère souvent précaire des résultats obtenus jusqu'ici.

Pourtant cette difficulté n'est pas sans remède. Elle se retrouve, plus ou moins grave, dans toutes les sciences dont les matériaux consistent en témoignages, et les règles, aujourd'hui bien établies, de la critique, externe et interne, s'appliquent aux documents ethnographiques avec la même efficacité qu'aux autres. En outre, au fur et à mesure que l'analyse de la mentalité primitive fait des progrès, et qu'elle arrive à des résultats que l'on peut tenir pour acquis, le chercheur dispose de critères plus nombreux et plus sûrs pour contrôler la valeur des témoignages, anciens ou récents : il sait mieux discerner ce qu'il doit rejeter et ce qu'il peut garder de chacun d'eux. Enfin, une connaissance satisfaisante des caractères essentiels de la mentalité des primitifs donne accès à une étude plus approfondie et plus rigoureuse de leurs institutions. Cette première étape, une fois franchie, rend les suivantes sinon aisées à parcourir, du moins plus faciles à aborder.

## Chapitre XIV

# II

- Comment le primitif se représente la causalité, - par exemple, la cause de la grossesse et la conception

[Retour à la table des matières](#)

La mentalité primitive, comme la nôtre, s'inquiète des causes de ce qui arrive. Mais elle ne les cherche pas dans la même direction. Elle vit dans un monde où d'innombrables puissances occultes, partout présentes, sont toujours ou agissantes ou prêtes à agir. Comme on l'a vu dans la première partie de ce livre, tout fait tant soit peu singulier est pris aussitôt pour une manifestation d'une ou plusieurs d'entre elles. La pluie survient-elle à un moment où les champs avaient grand besoin d'eau ? C'est que les ancêtres et les esprits du lieu sont satisfaits, et témoignent ainsi de leur bon vouloir. Si la sécheresse persistante brûle les récoltes et fait périr le bétail, peut-être un tabou a-t-il été violé ? ou bien un ancêtre se juge offensé, et il faut apaiser sa colère. De même, jamais une entreprise ne réussira sans le concours des puissances invisibles. On ne partira pas à la chasse ou à la pêche, on ne se mettra pas en campagne, on ne commencera pas à cultiver un champ ou à bâtir une maison, si les présages favorables n'ont pas apparu, si les protecteurs mystiques du groupe social n'ont pas formellement promis leur aide, si les animaux mêmes que l'on veut prendre ne sont pas consentants, si les engins n'ont pas été consacrés et revêtus de vertus magiques, etc. En un mot, le monde visible et le monde invisible n'en font qu'un, et les événements du monde visible dépendent à chaque instant des puissances de l'autre. De là, la place que tiennent dans la vie des primitifs, les songes, les présages, la divination sous mille formes diverses, les sacrifices, les, incantations, les cérémonies rituelles, la magie. De là, l'habitude de négliger ce que nous appelons les causes

secondes, et de porter toute leur attention sur la cause mystique, seule vraiment efficiente. Un homme succombe à une maladie organique, à la piqure d'un serpent, il est écrasé par la chute d'un arbre, dévoré par un tigre ou un crocodile : ce n'est pas, pour la mentalité primitive, la maladie, ou le serpent, ou l'arbre, ou le tigre ou le crocodile, qui l'a tué. S'il a péri, c'est sans doute qu'un sorcier l'avait « condamné » (doomed) et « livré ». L'arbre, l'animal homicides n'ont été que des instruments. A défaut de l'un, l'autre aurait rempli le même office. Ils étaient, comme on dit, interchangeable, au gré de la puissance invisible qui les a employés.

Pour des esprits aussi orientés, il n'y a pas de fait purement physique. Aucune question relative aux phénomènes de la nature ne se pose donc pour eux comme pour nous. Quand nous voulons en expliquer un, nous en cherchons, dans les séries mêmes des phénomènes, les conditions nécessaires et suffisantes. Si nous parvenons à les déterminer, nous n'en demandons pas davantage. La connaissance de la loi nous satisfait. L'attitude du primitif est tout autre. Il a peut-être remarqué les antécédents constants du fait qui l'intéresse, et, pour agir, il tient le plus grand compte de ces observations. Mais la cause réelle, il la cherchera toujours dans le monde des puissances invisibles, au delà de ce que nous appelons la nature, dans le « métaphysique » au sens littéral du mot. Bref, nos problèmes ne sont pas les siens, et les siens nous sont étrangers. C'est pourquoi, se demander quelle solution il donne à l'un des nôtres, l'imaginer, et prétendre en tirer des conséquences qui expliqueraient telle ou telle institution primitive, c'est s'engager dans une impasse.

Ainsi, Sir James Frazer a cru pouvoir appuyer une théorie du totémisme sur l'ignorance où seraient les primitifs du processus physiologique de la conception. De longues discussions se sont alors poursuivies sur la question de savoir comment ils se représentent la fonction de reproduction chez l'homme, et quelle idée ils se font de la grossesse dans les sociétés les plus basses. Mais peut-être n'aurait-il pas été inutile d'examiner d'abord une question préliminaire : le problème de la conception se pose-t-il pour la mentalité primitive, dans des termes qui permettent à ces discussions d'être décisives ?

Orientée comme elle l'est, on peut affirmer, sans crainte d'erreur, que si son attention se porte sur le fait de la conception, ce n'est pas à ses conditions physiologiques qu'elle s'arrêtera. Qu'elle les connaisse ou qu'elle les ignore plus ou moins, il n'importe pas beaucoup, puisque, dans tous les cas, elle les néglige, et cherche la cause ailleurs, dans le monde des forces mystiques. Pour qu'il en fût autrement, il faudrait que ce fait, seul entre tous ceux que la nature lui présente, fût considéré par elle d'un point de vue différent des autres. Il faudrait que, dans ce cas, par une exception unique, elle prît une attitude inaccoutumée, et se préoccupât tout à coup de la recherche des causes secondes. Rien ne nous le donne à penser. Si aux yeux des primitifs, la mort n'est jamais « naturelle », il va de soi que la naissance ne l'est jamais non plus, et pour les mêmes raisons.

En fait, même avant tout commerce avec les blancs, les primitifs - ceux d'Australie par exemple - avaient bien observé quelque chose des conditions physiologiques de la conception, et en particulier du rôle de l'acte sexuel. Mais, dans ce cas comme dans les autres, ce que nous appelons la cause seconde, les antécédents nécessaires et suffisants selon nous, restent à leurs yeux tout à fait secondaires : la vraie cause est d'essence mystique. Quand bien même ils auraient remarqué qu'un enfant ne vient au monde que si la fécondation a eu lieu, ils n'en tireraient pas la conclusion qui nous paraît naturelle. Ils persisteraient à penser que si une femme est grosse, c'est

qu'un « esprit » - en général celui d'un ancêtre qui attend d'être réincarné et qui se trouve actuellement dans la réserve à naître - est entré en elle, ce qui implique, bien entendu, qu'elle appartient au clan, sous-clan et totem qui convient à cet esprit. Chez les Arunta, les femmes qui ont peur d'une grossesse, si elles sont obligées de passer par l'endroit où se trouvent ces esprits candidats à la vie terrestre, le font en toute hâte, et prennent toutes les précautions possibles pour empêcher que l'un d'eux n'entre en elles<sup>1</sup>. Mais MM. Spencer et Gillen ne disent pas qu'elles s'abstiennent de toutes relations sexuelles. Celles-ci ne seraient suivies d'une conception que si « l'esprit » entrait dans la femme.

A San Cristoval, dans les îles Salomon, la cause physiologique de la conception est-elle connue, se demande M. Fox ? - « A l'heure actuelle, répond-il, elle l'est probablement. Si l'on demande aux indigènes pourquoi ils ont coutume d'enterrer vivant le premier né du mariage, presque toujours ils répondent que c'est parce que, vraisemblablement, cet enfant n'est pas du mari, mais d'un autre homme. Mais il y a certainement nombre de faits en faveur de l'autre hypothèse. On dit que l'embryon est placé dans les entrailles de la femme par un adaro nommé Hau-di-Ewavi, qui vit sur une montagne à Guadalcanar (Marau Sound à Guadalcanar est l'endroit où vont les esprits des morts après le décès), ou par Kauraha, un esprit serpent<sup>2</sup>. » - Les deux hypothèses ne s'excluent pas. Les insulaires de San Cristoval peuvent avoir appris des blancs, ou observé eux-mêmes, le rapport étroit de l'acte sexuel avec la conception : ils n'en considèrent pas moins que la cause réelle ne peut être que mystique, l'acte d'un esprit qui se décide à entrer dans une certaine femme.

Dans un grand nombre de sociétés primitives, en particulier chez beaucoup de Bantous, la stérilité de l'épouse est une véritable calamité, et elle suffit à faire rompre le mariage. En vertu d'une participation bien connue, que nous avons signalée plus haut, la plantation d'un homme qui a une femme inféconde est menacée de ne rien produire : il faut donc qu'il divorce. La stérilité est toujours considérée comme étant du fait de la femme. Cependant ces indigènes n'ignorent pas le rôle physiologique de l'acte sexuel. Mais comme ils n'en font pas réellement dépendre la grossesse, ils n'imaginent pas que le défaut de conception puisse tenir à la part du mâle dans la fécondation. Il provient sûrement d'une cause mystique, c'est-à-dire de ce qu'aucun esprit-enfant ne consent à se réincarner en entrant dans cette femme. Celle-ci, que sa stérilité désespère, ne croit pouvoir guérir qu'en suppliant les ancêtres et les puissances invisibles de lui devenir favorables, et elle multiplie offrandes et sacrifices.

Cette attitude de la mentalité primitive rend difficile de savoir ce qu'une tribu donnée se représente au juste au sujet de ce que nous appelons les conditions physiologiques de la conception. Comme elle ne s'y arrête pas, parce que ce n'est pas pour elle ce qui importe, elle peut n'en avoir pas d'idée claire, et ne pas savoir au juste elle-même ce qu'elle en pense, puisque son attention ne s'y est pas fixée. Certains groupes sociaux auront sur ce point des traditions un peu plus précises que leurs voisins, sans qu'on puisse rien inférer de cette différence. Les témoignages des observateurs pourront être discordants, et néanmoins véridiques. - Pour la même raison, cette mentalité qui se montre souvent, comme on sait, indifférente à la contradiction, admettra à la fois que l'acte sexuel est la condition ordinaire de la conception, et que la conception ait lieu sans acte sexuel. La *Lucina sine concubitu* peut être exceptionnelle ; elle n'a rien d'extraordinaire en soi. Si un esprit entre dans une femme, pendant un rêve, par

<sup>1</sup> SPENCER and GILLEN, *The native tribes of Central Australia*, p. 125.

<sup>2</sup> C. E. Fox, *Social organisation in San Cristoval*, J.A.I., XLIX (1919), p. 119.

exemple, celle-ci doit avoir conçu : l'enfant naîtra. Les contes, les légendes, les mythes, sont pleins de faits de ce genre, sans que la mentalité primitive y trouve le moindre sujet de surprise. Il ne faut pas en conclure qu'elle ignore le rôle de l'acte sexuel, mais bien que, alors même qu'elle ne l'ignore pas, ou qu'elle en a une connaissance plus ou moins vague <sup>1</sup>, elle ne pense pas que ce soit de lui que la conception dépende vraiment.

#### Chapitre XIV

### III

- Habileté pratique des primitifs dans certains cas. - Leur ingéniosité, leur adresse. - Comment elles s'expliquent sans faire appel à des opérations proprement intellectuelles ....

#### [Retour à la table des matières](#)

En présence des phénomènes de la nature, la mentalité primitive ne se pose donc pas les mêmes questions que la nôtre, ou même elle ne s'en pose pas du tout. « Ces tribus sauvages, dit un explorateur en parlant des Sakais de Sumatra, n'ont qu'un besoin de causalité extrêmement faible... Ils ne réagissent qu'aux impressions les plus fortes et les plus immédiates... <sup>2</sup> » - « Besoin de causalité » signifie ici « intérêt éveillé » par les faits qui se produisent autour d'eux. Cette apparence d'apathie et de torpeur intellectuelle a été souvent remarquée dans les sociétés les plus basses, en particulier chez certaines tribus de l'Amérique du Sud. Elle conduit aisément à des conclusions inexactes sur la mentalité primitive en général. Si l'on veut éviter cette erreur, il faut d'abord ne pas chercher dans ces sociétés, qu'elles soient tout à fait inférieures ou d'un degré plus élevé, un « besoin de causalité » du même type que le nôtre. Comme il ressort des faits et des institutions analysés dans le présent ouvrage, elles ont le leur, qui leur est propre, et qui échappe facilement à des observateurs trop pressés, ou prévenus. Cette mentalité, essentiellement mystique et prélogique, va à d'autres objets, et par d'autres chemins que nos esprits. Il suffit de voir l'importance qu'ont prise à ses yeux la divination et la magie. Pour la suivre dans ses démarches, pour en dégager les principes, il faut, pour ainsi dire, faire violence à nos habitudes mentales, et nous plier aux siennes. Effort presque impossible à soutenir, et à défaut duquel, cependant, cette mentalité risque de nous rester inintelligible.

Outre la tendance presque irrépessible qui nous porte, malgré nous, à la concevoir sur le type de la nôtre, un autre fait contribue à nous en dissimuler les caractères propres. Dans la pratique, les primitifs ont à poursuivre, pour vivre, des fins que nous

<sup>1</sup> Chez les Azande du Haut Congo, « les idées concernant la conception sont très étranges - du moins pour un Européen. Ils croient que les éléments du fœtus ne sont pas déposés en une seule fois, mais par plusieurs fécondations successives de l'ovaire, s'étendant sur un certain nombre de jours ». Harold REYNOLDS, Notes on the Azande tribe of the Congo, *Journal of the African Society*, XI, 1904, p. 239. - La même représentation se retrouve chez les Papous étudiés par M. Landtman : « Si l'on désire avoir un enfant, le mari doit cohabiter régulièrement avec sa femme, jusqu'à ce que l'enfant soit achevé. » The folk tales of the Kivai Papuans, *Acta societatis scientiarum fennicæ*, XLVII, p. 460 (note).

<sup>2</sup> Moszkowski, *Auf neuen Wegen durch Sumatra*, p. 90.

comprenons sans peine, et nous voyons que, pour les atteindre, ils s'y prennent à peu près comme nous le ferions à leur place. De ce que, dans ces circonstances, ils agissent comme nous, nous sommes tentés de conclure aussitôt, sans plus ample informé, que leurs opérations mentales sont, en général, semblables aux nôtres. Une observation et une analyse plus attentives nous font seules apercevoir les différences.

*Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures* ont essayé de montrer comment la mentalité primitive, souvent indifférente à la contradiction, est néanmoins très capable de l'éviter, dès que les besoins de l'action l'exigent<sup>1</sup>. De même, des primitifs qui ne prennent aucun intérêt apparent aux liaisons causales les plus évidentes, savent fort bien les utiliser pour se procurer ce qui leur est indispensable, par exemple de la nourriture, ou tel ou tel engin. En fait, il n'existe guère de société si basse où l'on n'ait trouvé quelque invention, quelque procédé d'industrie ou d'art, quelque fabrication à admirer : pirogues, poteries, paniers, tissus, ornements, etc. Les mêmes hommes qui, presque dénués de tout, semblent être situés au bas de l'échelle, obtiendront, dans la production d'un certain objet, des résultats d'une délicatesse et d'une exactitude surprenantes. L'Australien saura tailler le boomerang. Le Boschiman et le Papou se révéleront artistes dans leurs dessins. Le Mélanésien trouvera pour ses pièges à poissons les dispositions les plus ingénieuses, etc.

Les travaux en cours sur la technologie des primitifs nous aideront sans doute efficacement à déterminer les stades du développement de leur mentalité. Dès à présent, et bien que le mécanisme de l'invention, peu connu pour nos sociétés, le soit encore moins pour celles-là, il est permis de formuler une remarque générale. La valeur exceptionnelle de certaines oeuvres ou de certains procédés des primitifs, qui contraste si fort avec la grossièreté et le caractère rudimentaire du reste de leur culture, n'est pas le fruit de la réflexion ni du raisonnement. S'il en était ainsi, on ne constaterait pas de telles disparates, et cet outil universel leur aurait rendu le même service plus d'une fois. C'est une sorte d'intuition qui a conduit leur main, guidée elle-même par une observation aiguë d'objets qui présentaient pour eux un intérêt particulier. Cela suffit pour aller loin. L'agencement délicat d'un ensemble de moyens appropriés à la fin poursuivie n'implique pas nécessairement l'activité réfléchie de l'entendement, ni la possession d'un savoir capable de s'analyser, de généraliser, et de s'adapter à des cas imprévus. Ce peut être simplement une habileté pratique, formée et développée par l'exercice, conservée par lui, et assez comparable à celle d'un bon joueur de billard, qui, sans savoir un mot de géométrie ni de mécanique, sans avoir besoin de réflexion, a acquis l'intuition rapide et sûre du mouvement à exécuter, pour une position donnée des boules.

On pourrait de la même façon rendre compte de la finesse et de la sagacité dont beaucoup de primitifs font preuve en diverses circonstances. Par exemple, au dire de von Martius, des Indiens des tribus les plus basses du Brésil savent distinguer toutes les races et mêmes les variétés de palmiers, et ils ont un nom pour chacune. Des Australiens reconnaissent la trace individuelle des pas de chaque membre de leur groupe, etc. Dans l'ordre moral, on vante souvent l'éloquence naturelle aux indigènes d'un grand nombre de sociétés, la richesse d'arguments qu'ils déploient dans leurs palabres, et l'habileté de l'attaque et de la défense dans leurs contestations. Leurs contes, leurs proverbes, témoignent souvent d'une observation fine et malicieuse ; leurs mythes, d'une imagination fertile et parfois poétique. Tout cela a été signalé bien des fois par des observateurs qui n'étaient certes pas prévenus en faveur des « sauvages ».

---

<sup>1</sup> *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, p. 79.

Quand nous les voyons ainsi comme nous, quelquefois mieux que nous, physiologistes, moralistes, psychologues (au sens pratique de ces mots), nous avons peine à croire qu'ils puissent être, à d'autres points de vue, des énigmes presque indéchiffrables, et que de profondes différences séparent notre mentalité de la leur. Prenons garde cependant que les points de ressemblance portent toujours sur des modes d'activité mentale où les primitifs, comme nous-mêmes, procèdent par intuition directe, appréhension immédiate, interprétation rapide et presque instantanée de ce qui est perçu : s'il s'agit, par exemple, de lire sur le visage d'un homme des sentiments que peut-être il ne s'avoue pas à lui-même, de trouver les mots qui font vibrer la corde secrète que l'on veut toucher, de saisir le ridicule d'un acte ou d'une situation, etc. Ils sont guidés là par une sorte de flair ou de tact. L'expérience le développe et l'affine, et il peut devenir infaillible, sans avoir rien de commun avec des opérations intellectuelles proprement dites. Dès que celles-ci entrent en jeu, les différences entre les deux mentalités éclatent, si frappantes qu'on est tenté de les exagérer à leur tour. Déconcerté, l'observateur qui estimait hier l'intelligence du primitif virtuellement égale à celle de tout autre homme, le taxera aujourd'hui d'incroyable stupidité, en le voyant incapable du raisonnement le plus simple.

Le mot de l'énigme est dans le caractère mystique et prélogique de la mentalité primitive. En présence des représentations collectives où elle s'exprime, des préliations qui les enchaînent, des institutions où elles s'objectivent, notre pensée conceptuelle et logique se sent mal à l'aise, comme devant une structure qui lui est étrangère et même hostile. En fait, le monde où se meut la mentalité primitive ne coïncide que partiellement avec le nôtre. Le réseau des causes secondes, qui, pour nous, s'étend à l'infini, y reste dans l'ombre, et inaperçu, tandis que des pouvoirs occultes, des actions mystiques, des participations de toutes sortes s'y mêlent aux données immédiates de la perception, pour constituer un ensemble où le réel et l'au-delà sont confondus. En ce sens, ce monde est plus complexe que notre univers. D'autre part, il est fini et fermé. Dans les représentations de la plupart des primitifs, la voûte céleste repose comme une cloche sur la surface plate de la terre ou de l'Océan. Le monde se termine ainsi au cercle de l'horizon. L'espace y est plutôt senti que conçu ; ses directions sont lourdes de qualités, et chacune de ses régions, comme on l'a vu <sup>1</sup>, participe de tout ce qui s'y trouve habituellement. La représentation du temps, surtout qualitative, reste vague : presque toutes les langues primitives sont aussi pauvres en moyens de rendre les rapports de temps que riches pour exprimer les relations spatiales. Souvent l'événement futur, s'il est considéré comme certain, et s'il provoque une émotion forte, est senti comme déjà présent.

Dans ce monde clos, qui a ainsi son espace, sa causalité, son temps, quelque peu différents des nôtres, les sociétés se sentent solidaires des autres êtres ou ensembles d'êtres, visibles et invisibles, qui l'habitent avec elles. Chaque groupe social, selon qu'il est errant ou sédentaire, occupe un territoire plus ou moins étendu, dont les limites sont, en général, nettement fixées pour lui et pour ses voisins. Il n'en est pas seulement le maître, avec le droit exclusif, par exemple, d'y chasser ou d'y cueillir les fruits. Le sol lui « appartient », au sens mystique du mot : une relation mystique relie ses vivants et ses morts aux puissances occultes de toutes sortes qui peuplent cette terre, qui lui permettent d'y vivre, et qui ne toléreraient sans doute la présence d'aucun autre. De même qu'en vertu d'une participation intime, ce qui a été en contact immédiat et constant avec un homme - ses vêtements ou ornements, ses armes, son bétail -

---

<sup>1</sup> Cf. supra, chap. VII.

*est* cet homme même, et c'est pourquoi, quand il meurt, souvent ils ne peuvent appartenir à personne d'autre, et l'accompagnent dans sa nouvelle condition ; de même la portion de terre où vit un groupe humain *est* ce groupe même : il ne saurait vivre ailleurs, et tout autre groupe, s'il voulait s'en emparer et s'y établir, s'exposerait aux pires dangers. Aussi voit-on entre tribus voisines des conflits et des guerres à propos d'incursions, de raids, de violations de territoire, mais non pas de conquêtes proprement dites. On détruira un groupe ennemi, on n'annexera pas sa terre. A quoi bon, si l'on doit y rencontrer l'hostilité redoutable des « esprits » de toute sorte et des espèces animales et végétales qui en sont les maîtresses, et qui vengeraient sans doute les vaincus ? On ne pourrait pas y vivre, et on serait sûr d'y mourir. Peut-être faut-il voir, dans ces rapports de participation essentielle et locale entre un groupe ou un sous-groupe humain et telle ou telle espèce vivante, une des racines principales de ce qu'on appelle la parenté totémique.

Au milieu de cet enchevêtrement de participations et d'exclusions mystiques, les représentations que l'individu a de lui-même soit vivant, soit mort, et du groupe auquel il « appartient », ne ressemblent que de loin à des idées ou à des conceptions. Elles sont senties et vécues plutôt que pensées. Ni leur contenu, ni leurs liaisons ne sont soumis rigoureusement à la loi de contradiction. Par suite, ni le moi individuel, ni le groupe social, ni le monde ambiant, visible et invisible, ne sont encore « définis » dans ces représentations collectives comme ils paraissent l'être, dès que notre pensée conceptuelle essaie de les saisir. En dépit des précautions les plus attentives, celle-ci ne peut pas ne pas les assimiler à ses « objets » ordinaires. Elle les dépouille ainsi de ce qu'ils ont d'élémentairement concret, émotionnel, et vital. C'est là ce qui rend si difficile, et presque toujours incertaine, l'intelligence des institutions où s'est exprimée la mentalité, plus mystique que logique, des sociétés primitives.

FIN