

Lucien Lévy-Bruhl (1931)

**LE SURNATUREL
ET LA NATURE
DANS LA
MENTALITÉ PRIMITIVE**

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

Courriel: jmt_sociologue@videotron.ca

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

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

Site web: http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques_des_sciences_sociales/index.html

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

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

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

Lucien Lévy-Bruhl (1931),

Le surnaturel et la nature dans la mentalité primitive

Une édition électronique réalisée à partir du livre de Lucien Lévy-Bruhl publiée en 1935.

Polices de caractères utilisée :

Pour le texte: Times, 12 points.

Pour les citations : Times 10 points.

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

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

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

Édition complétée le 22 février 2002 à Chicoutimi, Québec.



Table des matières

AVANT-PROPOS par Lucien Lévy-Bruhl

INTRODUCTION. - La catégorie affective du surnaturel.

- I. Caractère vague et imprécis des représentations des puissances invisibles
- II. Explications du shaman eskimo Aua. - Rôle prédominant de la crainte dans ces représentations
- III. Pas de coordination, ni de hiérarchie des puissances invisibles
- IV. Élément de généralité commun à ces représentations. La catégorie affective du surnaturel
- V. Intervention continuelle des puissances invisibles dans le cours de la nature

CHAPITRE I. - La bonne et la mauvaise fortune.

- I. Amulettes, charmes, talismans, généraux et spéciaux
- II. Raison mystique de leur efficacité
- III. Influence des présages heureux ou funestes. - Jours et heures fastes et néfastes
- IV. Êtres et objets porte-bonheur et porte-malheur
- V. On s'attache à ce qui est heureux. - On fuit ce qui est malheureux
- VI. Les accidents sont des signes et des avant-coureurs de malheur. - Les pressentiments. - La télépathie

CHAPITRE II. - Les « dispositions » des êtres et des objets.

- I. Influence funeste des disputes, des querelles, du mécontentement, de la colère
- II. Il est prudent d'accepter ce qui est offert, et de ne pas répondre à une demande par un refus. - Ne jamais contredire. - Danger du désir non satisfait
- III. Puissance mystique des dispositions. - L'ermite de Tahiti. - Action élective des dispositions
- IV. Nature semi-psychique, semi-physique des dispositions. - Procédés pour agir sur elles.

CHAPITRE III. - Les « dispositions » des êtres et des objets (suite)

- I. L'interprétation animiste des dispositions
- II. Rites magico-propitiatoires pour se concilier les dispositions des animaux

- III. [Rites magico-propitiatoires pour se concilier les dispositions des plantes](#)
- IV. [Rites magico-propitiatoires pour se concilier les dispositions des êtres inanimés, de la pluie](#)
- V. [Rites magico-propitiatoires pour se concilier les dispositions des objets fabriqués, des armes, instruments, etc.](#)

CHAPITRE IV. - [Cérémonies et danses](#)

- I. [Signification et objet des cérémonies en général](#)
- II. [Objet des cérémonies chez les Arunta et les Luritcha](#)
- III. [La cérémonie Horiomu chez les Papous de Kiwai \(Nouvelle-Guinée\)](#)
- IV. [Les danses des Bergdama \(Afrique australe\)](#)
- V. [Les masques et la représentation des morts.](#)
- VI. [Le chant, le rythme, la musique.](#) - L'extase collective. La communion avec les puissances invisibles

CHAPITRE V. - [Le culte des ancêtres et des morts](#)

- I. [Les relations entre les morts et les vivants.](#) - Maladies, morts, et autres malheurs attribués au déplaisir des morts
- II. [Distinction, chez certains Bantou, entre les ancêtres des particuliers et ceux du chef.](#) - Rôle de ceux-ci. - Ils disposent de la pluie.
- III. [Protection et bienfaits que l'on demande aux ancêtres.](#) - Une prière congolaise. - La prière et la louange chez les Bantou
- IV. [Faits analogues en Nouvelle-Guinée et en Indonésie](#)

CHAPITRE VI. - [La sorcellerie](#)

- I. [Attitude habituelle des primitifs en présence des accidents des malheurs, de la maladie et de la mort](#)
- II. [Tendance à les expliquer par la sorcellerie](#)
- III. [Divers aspects de la sorcellerie](#)
- IV. [Le mauvais oeil.](#) - Le principe nocif logé dans le sorcier
- V. [Action ensorcelante de la colère, de l'envie, du ressentiment, et des dispositions malveillantes](#)
- VI. [La sorcellerie domestique.](#) - Pourquoi les proches sont les premiers suspects en cas de mort
- VII. [En cas d'accident, les compagnons de la victime soupçonnés de l'avoir ensorcelé](#)
- VIII. [Animaux, plantes, objets, événements exerçant une action ensorcelante.](#) - La sorcellerie et la catégorie affective du surnaturel

CHAPITRE VII. - [Les « transgressions » et l'inceste](#)

- I. [Caractères généraux des « transgressions », des événements et des actes contre-nature.](#) - L'inceste est une transgression
- II. [Les aberrations sexuelles et l'inceste.](#) Leurs conséquences funestes pour le groupe social.
- III. [Distinction du « grand » et du « petit » inceste en Indonésie](#)
- IV. [L'inceste considéré comme une « autopollution », rapproché de l'autophagie \(Nouvelle-Bretagne\).](#) Il n'est pas l'objet d'une « prohibition » formelle
- V. [L'incestueux, chez les Bantou, regardé comme un sorcier.](#) - Circonstances exceptionnelles où le « grand » inceste est commis
- VI. [Cas de « petit » inceste où l'on peut « tuer » la parenté.](#) - Violation de *l'avoidance* rapprochée, en certains cas, de l'inceste. - On se défait des incestueux de la même manière que des autres « transgressions »

CHAPITRE VIII. - [Souillures et purifications](#)

- I. [Purifier, le plus souvent, équivaut à délivrer d'une menace de malheur, à désensorceler ou guérir](#)
- II. [Crainte de contracter une souillure par contact ou contagion.](#) - La « désinfection » mystique.
- III. [Divers sens de « pur » et « impur ».](#) - L'impureté des enfants. - Précautions qu'elle exige.
- IV. [Rendre pur, c'est rendre fort.](#) – Signification des pratiques ascétiques
- V. [Impureté causée par la foudre et par la mauvaise mort.](#) La mort apotia chez les Nagas.
- VI. [Purifications nécessaires après une mort, et pour faire disparaître la mauvaise influence d'un cadavre](#)
- VII. [Pratiques analogues chez les Bantou, chez les Eskimo](#)
- VIII. [Les coutumes de deuil.](#) Purifications et tabous auxquels sont soumis les veufs et les veuves.

CHAPITRE IX. - [Le sang. - Ses vertus mystiques](#)

- I. [Rôle du sang et de l'ocre rouge dans les cérémonies australiennes](#)
- II. [Les vertus attribuées au sang en Indonésie](#)
- III. [Craintes inspirées par une effusion ou une perte de sang involontaire, ou due à la violence](#)
- IV. [Impureté causée par l'homicide avec effusion de sang.](#) Restrictions et tabous auxquels l'homicide doit se soumettre
- V. [L'« animalicide » souvent assimilé à l'homicide.](#) Même impureté, mêmes craintes, et mêmes tabous

CHAPITRE X. - [Le sang \(suite\). - Les sangs de la femme](#)

- I. [Tabous relatifs aux relations sexuelles](#)
- II. [Tabous imposés aux femmes en âge d'avoir des enfants](#)
- III. [La jeune fille au moment de la puberté.](#) Précautions prises à son égard
- IV. [Craintes inspirées par le sang cataménial](#)
- V. [Raison de ces craintes : présence d'un esprit particulièrement malin.](#) - Croyances à ce sujet en Nouvelle-Zélande et en Indonésie.
- VI. [Représentations analogues chez les Bantou, au sujet des avortements et des fausses couches](#)
- VII. [L'embryon est d'abord du sang.](#) - Caillots de sang devenant des enfants, dans des contes de folklore
- VIII. [Tabous de la grossesse](#)
- IX. [Tabous de l'accouchement](#)
- X. [Croyances et pratiques relatives au placenta et au cordon ombilical](#)

CHAPITRE XI. - [De quelques méthodes de purification](#)

- I. [Lavage et nettoyage par le sang, la fumée et l'eau.](#) - Les médecines « noires » et « blanches » des Zoulou
- II. [Nécessité de la confession dans certains cas de violation de tabou](#)
- III. [Vertu purifiante de la confession \(Eskimo\) Pourquoi les aveux sont indispensables](#)
- IV. [Confession exigée de la femme lorsqu'un accouchement est difficile et se prolonge](#)
- V. [Crainte inspirée par ce qui est nouveau et inconnu, nécessité d'une purification préalable](#)
- VI. [Rites et cérémonies relatifs aux prémices](#)
- VII. [Délai imposé à la consommation du mariage.](#)
- VIII. [Purification par transfert.](#) - Le procédé du bouc émissaire. - La substitution

CHAPITRE XII. - [De quelques méthodes de purification \(suite\)](#)

- I. [Annuler l'effet d'un acte en le « renversant »](#)
- II. [Celui qui a ensorcelé doit désensorceler, « défaire » ce qu'il a fait, « retirer » son mauvais vouloir, son mauvais œil](#)
- III. [La contre-action, pour annuler l'action, doit lui être égale et exactement opposée](#)
- IV. [De là dérive la nécessité du talion, et de la « compensation ».](#) - Leur caractère mystique. - Leur action purificatrice

AVANT-PROPOS

Par Lucien Lévy-Bruhl

[Retour à la table des matières](#)

Les primitifs (au sens conventionnel que l'on donne à ce mot), tout en distinguant fort bien du cours ordinaire des choses ce qui leur paraît surnaturel, ne l'en séparent presque jamais dans leurs représentations. Le « sens de l'impossible » leur manque. Ce que nous appellerions miracle est banal à leurs yeux, et peut souvent les émouvoir, mais difficilement les étonner. Les événements qui les frappent ne procèdent pas réellement des « causes secondes », mais sont dus à l'action de puissances invisibles. Le succès ou l'échec des entreprises, le bien-être ou le malheur de la communauté, la vie et la mort de ses membres dépendent à chaque instant de ces puissances, des « esprits », des influences, des forces, en nombre incalculable, qui entourent le primitif de toutes parts, et sont les vraies maîtresses de son sort. Bref, à en juger par ce qu'il se représente et ce qu'il craint continuellement, il semblerait que le surnaturel même fût partie pour lui de la nature.

Plus d'une fois, dans les ouvrages qui ont précédé celui-ci, j'ai eu l'occasion de signaler cette attitude et cette orientation caractéristiques de la mentalité primitive. Cependant, pour les sujets que j'avais à traiter, il suffisait alors de parler des « forces surnaturelles », des « puissances invisibles », en termes généraux. Je voudrais aujourd'hui en faire l'objet propre de la présente étude, essayer de préciser comment les primitifs se représentent le « surnaturel », son intervention constante dans ce qui arrive à l'individu ou au groupe dont il fait partie, et comment ils se comportent à l'égard des puissances occultes et des influences de toutes sortes dont ils redoutent à chaque instant la présence et l'action.

Cet objet ne sera pas, tant s'en faut, traité dans sa totalité. La vie entière du « primitif », depuis sa naissance jusqu'à sa mort, et même au-delà, baigne, pour ainsi dire, dans le surnaturel. Comment en saisir toutes les manifestations ? Comment dresser le tableau complet des influences, bonnes ou mauvaises, qui peuvent à tout moment s'exercer sur l'individu ou sur son groupe ? J'ai dû me borner à l'étude de quelques

points importants, sur lesquels nous sommes assez bien renseignés : par exemple, quelle est la réaction habituelle, presque instinctive, du primitif en présence des influences et des puissances surnaturelles qu'il redoute ; comment il se représente celles dont il a le plus peur, en particulier la sorcellerie, et comment il tâche de se protéger et de se défendre contre elles ; ce qu'il entend par « pureté », « souillure », « purification », etc. Cette analyse, bien qu'encore rapide et sommaire, m'a permis, semble-t-il, de rendre compte d'un certain nombre de croyances et d'institutions extrêmement répandues chez les primitifs.

Des recherches comme celles-ci évoquent inévitablement devant l'esprit de grands problèmes, soulevés depuis longtemps, et aujourd'hui encore passionnément discutés : « Les primitifs ont-ils une religion ? Si oui, laquelle ? Possèdent-ils l'idée d'un Dieu suprême ? etc. » - Elles semblent en effet côtoyer ces questions. Mais elles n'y entrent jamais. A vrai dire, elles ne sauraient le faire : elles sont situées sur un autre plan.

On dira peut-être qu'en refusant de poser ces problèmes, et par conséquent d'en discuter les solutions, par là même je rejette implicitement certaines d'entre elles plutôt que les autres, et que je les élimine ainsi par prétérition. - Il n'en est rien. Comment prendrais-je parti dans un débat auquel je reste étranger ? Ce n'est pas telle ou telle réponse à la question que j'écarte : c'est la question même que je ne crois pas devoir traiter. Je ne pourrais le faire sans abandonner la conception de la mentalité primitive que je crois conforme aux faits, la méthode que je suis depuis le début de ces travaux, et enfin les résultats qu'elle m'a permis d'obtenir.

Si ceux-ci sont exacts, en effet, il apparaît tout de suite que les termes employés dans l'énoncé de ces problèmes n'ont rien qui leur corresponde, même de loin, dans l'esprit des primitifs. Dès lors, il n'y a pas lieu de se poser, au sujet de ceux-ci, des questions qui n'ont de sens que pour des esprits faits à nos habitudes, qui ne sont pas les leurs. J'ai essayé de montrer, dans *L'Âme primitive*, de quelles illusions les observateurs les plus attentifs et les plus sagaces ont pu être dupes, faute d'avoir eu leur attention éveillée sur les différences qui séparent la mentalité primitive de la nôtre. Leurs idées sur les représentations des primitifs relatives à l'âme s'en sont trouvées irrémédiablement faussées. Ce que nous avons dû constater ainsi au sujet de l'âme n'est pas moins fréquent lorsqu'il s'agit du « monde mystique », des « puissances invisibles », en un mot du « surnaturel ». Sur ce point encore, les mêmes causes ont produit les mêmes effets : la plupart des témoignages demeurent de même inutilisables, parce que l'observateur, en toute bonne foi, et sans s'en apercevoir, a introduit ses propres concepts dans les représentations des primitifs, et mélangé ses croyances personnelles avec celles qu'il pensait recueillir. Non content d'attribuer ainsi aux primitifs des notions qui leur sont étrangères, presque toujours il y établit une cohérence dont ils n'ont pas le souci, et il les interprète à la lumière de notre logique, de nos théologies et de nos métaphysiques. De tels documents, il vaut mieux ne pas faire usage, excepté dans les cas assez rares où l'on peut réussir à déterminer l'équation personnelle de l'observateur, et à dégager ce que son témoignage contient d'exact.

Déjà le langage, à lui seul, rend presque impossible que les représentations des primitifs, touchant le « surnaturel », soient fidèlement reproduites. En admettant - ce qui n'arrive guère qu'une ou deux fois sur cent - qu'un observateur, très doué au point de vue psychologique et linguistique, possède à fond la langue des indigènes avec qui il vit, il n'en sera que plus embarrassé pour trouver dans la sienne des termes qui recouvrent exactement les leurs. Le plus souvent, cette difficulté n'est même pas sentie par les auteurs. Leurs traductions des représentations des primitifs, approximations

plus ou moins grossières, ne peuvent qu'induire en erreur sur ce qu'elles prétendent exprimer. Mais, même si l'on passait sur ces scrupules, que peut valoir le témoignage, si l'observateur était persuadé d'avance, à son insu ou non, que ces indigènes possèdent la même métaphysique naturelle que lui ? Pouvait-il ne pas retrouver chez eux, déformées sans doute, tronquées, confuses, mais reconnaissables cependant, les croyances religieuses dont sa propre conscience est imprégnée depuis son enfance, et qu'on lui a appris à regarder comme le patrimoine sacré de tout homme venant au monde ?

Il m'a donc fallu, dans le présent ouvrage, comme dans *L'Âme primitive*, et pour les mêmes raisons, m'abstenir de traiter les problèmes dont les données ne me paraissaient pas acceptables. Je ne pouvais que m'en tenir à l'étude des représentations bien établies des primitifs touchant le monde « surnaturel », et attestées par les pratiques mêmes qui leur servent à se protéger contre les puissances et les influences qu'ils redoutent. Encore ne me suis-je guère occupé ici que de celles qui leur inspirent de la crainte. Les résultats auxquels l'analyse comparative m'a conduit sur ces points n'ont donc pas pris la forme systématique, plus satisfaisante pour l'esprit, que présenterait la solution d'un grand problème d'ensemble. Ils restent partiels et fragmentaires, sauf sur ce point qu'un grand nombre des représentations étudiées ressortissent également à ce que j'ai appelé la « catégorie affective du surnaturel ». Tels quels, ils auront peut-être l'heureuse fortune d'ouvrir la voie à de nouvelles recherches.

Un dernier mot, concernant la documentation et l'usage que j'en fais. On m'a beaucoup reproché, de plusieurs côtés, de juxtaposer des faits empruntés arbitrairement, et comme au hasard, aux sociétés les plus éloignées les unes des autres et les plus différentes entre elles. Ainsi détachées du corps social où elles ont leurs racines et leur vie, les institutions, les croyances, les coutumes perdent leur sens, dit-on ; dès lors la comparaison qu'on en peut faire n'a plus d'intérêt scientifique. - Il est vrai : rien ne servirait d'amasser, pêle-mêle et sans critique, des faits plus ou moins semblables pris un peu partout sur la surface du globe. Aussi bien, n'ai-je jamais procédé de la sorte. D'autre part, si différentes que puissent être entre elles les sociétés dites « primitives », elles présentent pourtant, en même temps que les caractères propres à chacune, des traits qui leur sont communs à toutes. C'est ceux-ci que j'avais à dégager et à analyser, comme fait la linguistique générale quand elle étudie un groupe de langues parentes entre elles, ou la parenté qui peut relier plusieurs familles de langues. J'avais donc le droit, et même l'obligation, de prendre mes termes de comparaison là où ils me paraîtraient le plus probants, pourvu qu'ils fussent scientifiquement bien établis, et interprétés conformément à leur contexte.

Toutefois, pour éviter une apparence de dispersion et d'éparpillement, je me suis astreint, dans presque tous les chapitres du présent ouvrage, à n'emprunter les faits étudiés qu'à un petit nombre de groupes de sociétés toujours les mêmes. Le choix m'en était pour ainsi dire imposé d'avance. Il devait porter de préférence sur celles dont les institutions sont le plus « primitives », et se régler en même temps sur l'abondance et surtout sur la qualité des documents qui nous les font connaître. C'est ainsi qu'à propos de la plupart des questions examinées Spencer et Gillen nous ramèneront en Australie centrale, M. G. Landtman chez les Papous de la Nouvelle-Guinée (île Kiwai), les savants hollandais et en particulier M. A. C. Kruijff en Indonésie, M. H. A. Junod, M. Edwin W. Smith, chez les Bantou de l'Afrique du Sud, M. Knud Rasmussen chez les Eskimo, pour ne citer qu'un petit nombre des meilleures sources où j'ai puisé. Mais aux données qu'elles me fournissaient, je ne me suis pas interdit, toutes les fois qu'il m'a été possible, d'en ajouter d'autres, recueillies, par exemple, à

des époques plus anciennes, par de bons observateurs. Il m'a même paru nécessaire d'en rapprocher, à titre de comparaison, quelques faits semblables observés, dans des sociétés autres que les premières, par des témoins dignes de confiance ; par exemple, chez les Nagas du nord-est de l'Inde, dans le Pacifique-Sud, chez les Indiens de l'Amérique du Nord ou du Sud, en Afrique occidentale, et ailleurs encore, suivant le cas. Loin que cette extension du champ ethnologique (sous les réserves indiquées tout à l'heure) affaiblisse les conclusions où aboutit l'analyse comparative, elles se trouvent, au contraire, corroborées par la quasi-universalité des croyances et des pratiques dont cette analyse révèle le sens, et parfois l'origine.

L'index de ce volume, comme celui de *L'Âme primitive*, est dû aux soins de Mme Hélène Metzger. Je la remercie très vivement pour la peine qu'elle a bien voulu prendre.

Introduction

LA CATÉGORIE AFFECTIVE DU SURNATUREL

[Retour à la table des matières](#)

L'enquête très générale que nous allons tenter fait nécessairement abstraction des différences de détail que l'on observe entre les sociétés primitives même les plus voisines les unes des autres, et les plus étroitement apparentées entre elles. Dans une région restreinte, dans une seule petite île, les croyances, les pratiques, les cérémonies varient plus ou moins, comme les dialectes, de tribu à tribu. Et même, pour peu qu'un groupe soit assez nombreux, les individus y révèlent souvent la diversité de leurs tempéraments et de leurs caractères, s'ils le peuvent sans trop de danger. Il s'y rencontre de temps en temps, comme chez nous, des natures portées à la critique, moins dociles au conformisme que les autres, moins respectueuses de la tradition, allant même, en certains cas, jusqu'au scepticisme et à l'incrédulité ¹.

C'est là un fait incontestable. Mais il se concilie sans peine avec un autre non moins bien établi : l'existence, dans ces sociétés, de pratiques et de croyances universellement admises. Tous deux, à titre égal, peuvent légitimement devenir l'objet d'une étude scientifique. Ce n'est pas méconnaître le foisonnement presque infini des représentations et des pratiques relatives aux puissances invisibles que d'en rechercher les caractères communs, et d'essayer de montrer comment ceux-ci procèdent de la structure et des habitudes propres à la mentalité primitive. Dans la mesure où nous y réussissons, nous aurions atteint un double but. Nous rendrions compte ainsi de beaucoup de ces représentations et de ces pratiques, sinon dans tous leurs détails, du moins pour

¹ « Chez les Eskimo les plus primitifs, nous trouvons aussi des gens qui ignorent entièrement la foi sans critique, et qui sont des sceptiques-nés. à Kn. RASMUSSEN, *Intellectual culture of the Caribou Eskimos*, p. 59. *Report of the 5th Thule Expedition*, VII, 2-3.

l'essentiel; et, du même coup, notre analyse de la mentalité primitive trouverait là une nouvelle confirmation.

I

Caractère vague et imprécis des représentations des puissances invisibles

[Retour à la table des matières](#)

Une première considération doit nous rester toujours présente à l'esprit : sur les points qui vont nous occuper, comme sur beaucoup d'autres, la mentalité primitive s'oriente dans une direction que la nôtre ne prend pas. Par exemple, d'un certain point de vue, les primitifs sont métaphysiciens. Ils le sont même avec plus de spontanéité et de constance que la plupart d'entre nous. Mais il ne suit pas de là qu'ils le soient comme nous.

Dans nos rapports avec les diverses forces physiques qui agissent sur nous, et dont nous nous sentons dépendre, nous avons l'habitude invétérée de nous reposer, avant tout, sur la connaissance la plus étendue et la plus exacte possible des lois de la nature. « Savoir pour prévoir afin de pouvoir » : nous nous réglons sur cette maxime, sans même y penser, tant nous sommes dressés par notre éducation à mettre notre confiance en la science, et à profiter en toute sécurité des avantages que ses applications nous procurent.

Les habitudes, et par suite l'attitude mentale des primitifs, sont différentes. Rien ne les avertit de l'intérêt qu'ils auraient à essayer de connaître les lois des phénomènes naturels : l'idée même leur en manque. Ce qui s'empare d'abord de leur attention, ce qui l'occupe à peu près exclusivement, dès que quelque chose l'a éveillée, et la retient, c'est la présence et l'action des puissances invisibles, des influences plus ou moins définies qu'ils sentent s'exercer autour d'eux, et sur eux.

Pour se protéger et se défendre, ils possèdent des traditions transmises par les ancêtres. Leur confiance en elles paraît inébranlable. Ils ne cherchent pas plus loin, moins par paresse d'esprit que par respect religieux, et par crainte du pire. En pareille matière, plus encore qu'en aucune autre, toute innovation pourrait être dangereuse. Ils n'oseraient s'y risquer. Il ne leur vient pas à l'esprit qu'une connaissance plus complète et plus exacte des conditions où s'exerce l'action des puissances invisibles leur suggérerait peut-être des méthodes de défense plus efficaces.

De là, dans la plupart de ces représentations, un vague qui d'abord déconcerte. Elles obsèdent souvent l'esprit du primitif ; au cours de la journée, elles ne quittent le premier plan de sa conscience que pour y reparaître bientôt. Parfois elles terrorisent ses nuits. Il craint de sortir de sa hutte quand il fait noir. Chaque fois qu'il va entreprendre, soit un voyage, soit une chasse, une guerre, une plantation, un mariage, etc., sa première pensée est pour ces puissances et ces influences, qui le feront réussir ou échouer. Et pourtant, si nous voulons déterminer avec quelque précision comment il se les définit, sous quels traits, avec quels attributs il les voit, en général nous n'y

parvenons guère. Ces représentations, telles du moins que nous les saisissons, restent floues, indéfinies. Il ne semble pas qu'il ressente le besoin de s'en former de plus nettement dessinées.

Nous avons déjà dû faire, dans *L'Âme primitive*, une remarque semblable au sujet de la représentation des morts. S'agit-il de ce que l'on peut craindre ou espérer de leur part ? Les relations abondent en détails précis sur les croyances, les rites, les cérémonies, les offrandes, les sacrifices, les supplications, etc., dont les morts sont l'objet ou l'occasion. Mais touchant leur condition en elle-même, en dehors de leurs relations avec les vivants, les renseignements restent maigres, vagues, et souvent contradictoires. Ces représentations demeurent confuses, sans contours bien définis. Le primitif y prend évidemment un intérêt beaucoup moins vif.

Or, parmi les puissances invisibles, les morts sont sans doute, pour des raisons évidentes, celles qui s'offrent à son imagination sous les traits les mieux définis. L'apparence des autres, sauf exception, reste encore plus flottante. Plus d'un observateur l'a formellement noté. Par exemple, « celui, dit M. Schadee, qui demeure quelque temps avec les Dayaks de la division occidentale de Bornéo, et qui essaie de se rendre compte de leurs sentiments religieux, reçoit l'impression que le Dayak vit dans une crainte continuelle de ce que nous devons appeler la destinée.

« Le plus souvent, il ne pense pas à des influences définies, bonnes ou mauvaises. Du moins, il ne le dit pas. Il se borne à parler de mauvaises influences en général, sans dire d'où elles émanent; il se croit continuellement soumis à des influences pernicieuses. Là plupart de ses rites sont des efforts pour les neutraliser »¹.

Un excellent ethnologue, M. J. H. Hutton, auteur de remarquables travaux sur des tribus Nagas du nord-est de l'Inde, dit de son côté : « Le danger à éviter quand on transcrit des idées quelconques des Angami touchant le surnaturel est, par-dessus tout, de préciser ce qui est vague, de donner forme à ce qui est sans contours, de définir ce qui n'est pas défini »². Et ailleurs : « Un Angami a une idée très nette de la façon dont il faut servir les dieux. Il sait que quiconque ne les servira pas ainsi devra mourir, sinon physiquement, du moins socialement. Et cela, bien que la plus grande partie du culte qu'il rend ne semble pas s'adresser à un dieu en particulier, ni à des êtres personnels définis, mais vise simplement des forces surnaturelles capables d'exercer une influence sur sa destinée ou sur sa vie de tous les jours. Cependant, s'il ne sait pas, comme le civilisé, classer naturellement et compartimenter ses idées d'êtres surnaturels, il est cependant capable de faire une distinction entre, d'une part, les âmes des morts (et peut-être celles des vivants) - et de l'autre des divinités, *terhoma*, d'une nature plus ou moins bien définie, depuis les divinités à fonctions connues et qui ont chacune leur nom, jusqu'aux vagues esprits de la jungle, de la pierre ou du cours d'eau »³.

¹ M. C. SCHADEE, *Bijdrage tot de kennis van den godsdienst der Dajaks van Landak en Tajan, Bijdragen tot de taal- land- en volkenkunde van Nederlandsch-Indië*, LV, p. 321 (1903), dorénavant *T.L.V.*

² J. H. HUTTON, *The Angami Nagas*, p. 183

³ *Ibid.*, p. 177-178.

II

Explications du shaman eskimo Aua. - Rôle prédominant de la crainte dans ces représentations

[Retour à la table des matières](#)

Le caractère imprécis de ces représentations n'affaiblit pas, il renforce plutôt les émotions qu'elles provoquent, ou pour mieux dire qui en font substantiellement partie. Ces puissances invisibles, ces influences insaisissables dont le primitif soupçonne ou perçoit la présence et l'action continuelles, il n'y pense jamais de sang-froid. A la seule idée que l'une d'elles le menace, s'il ne se croit pas tout à fait sûr de parer le coup, la crainte lui enlève la possession de lui-même.

Un shaman eskimo, Aua, a fait à M. Kn. Rasmussen un intéressant récit de sa propre vie. Il s'est prêté avec autant de dévouement que d'intelligence à l'effort du célèbre explorateur pour pénétrer jusqu'au fond de la mentalité eskimo. Pour exprimer la prédominance des éléments émotionnels dans les représentations des puissances invisibles, il a trouvé une formule saisissante : « Nous ne croyons pas : nous avons peur ! » Et il la développe dans les termes suivants : « Toutes nos coutumes viennent de la vie et sont tournées vers la vie (répondent à des besoins de la pratique). Nous n'expliquons rien, nous ne croyons rien (point de représentations provenant d'un besoin de connaître ou de comprendre)... Nous craignons l'esprit de la terre qui fait les intempéries, et qu'il nous faut combattre pour arracher notre nourriture à la mer et à la terre. Nous craignons Sila (le dieu de la lune). Nous craignons la disette et la faim dans les froides maisons de neige... Nous craignons Takanakapsaluk, la grande femme qui réside au fond de la mer, et qui règne sur les animaux marins.

« Nous craignons la maladie que nous rencontrons tous les jours tout autour de nous. Nous craignons non pas la mort, mais la souffrance. Nous craignons les esprits malins de la vie, ceux de l'air, de la mer, de la terre, qui peuvent aider de méchants shamans à faire du mal à leurs semblables. Nous craignons les âmes des morts, et celles des animaux que nous avons tués.

« C'est pour cela que nos pères ont hérité de leurs pères toutes les antiques règles de vie qui sont fondées sur l'expérience et la sagesse des générations. Nous ne savons pas le comment, nous ne pouvons pas dire le pourquoi, mais nous observons ces règles afin de vivre à l'abri du malheur. Et nous sommes si ignorants, en dépit de tous nos shamans, que tout ce qui est insolite nous fait peur. Nous craignons ce que nous voyons autour de nous ; nous craignons aussi toutes les choses invisibles qui nous entourent également, tout ce dont nous avons entendu parler dans les histoires et les mythes de nos ancêtres. C'est pourquoi nous avons nos coutumes, qui ne sont pas les mêmes que celles des Blancs. Les Blancs vivent dans un autre pays, et il leur faut d'autres règles de vie » ¹.

¹ Kn. RASMUSSEN, Intellectual culture of the Iglulik Eskimos, p. 56. *Report of the 5th Thule Expedition, VII, 1, 1929.*

Il ne fallait pas moins que la confiance inspirée à Aua par M. Knud Rasmussen, à demi eskimo lui-même par ses origines, parlant la langue des Eskimo comme eux, et familier depuis son enfance avec leurs habitudes de pensée, pour obtenir de telles confidences et de si précieuses explications. Ce document est peut-être unique. Je ne sache pas que jamais, nulle part ailleurs, un « primitif » se soit rendu compte, avec une pareille clairvoyance, du ressort le plus intime de sa vie mentale et de son activité. Ce que nous sommes en général obligés d'induire, en interprétant les actes et les paroles des primitifs - opérations risquées et qui comportent tant de chances d'erreur qu'on ne peut guère se flatter de les éviter toutes -, le shaman eskimo l'expose sans réticence. Il nous le met sous les yeux en pleine lumière. Aucune ambiguïté dans son langage, aussi simple que direct.

Pour ces Eskimo, le monde visible et le monde invisible recèlent d'égales terreurs. Partout des menaces de souffrance, de famine, de maladie et de mort. Où trouver un secours, un appui, une sauvegarde ? - Non pas auprès d'une divinité suprême, dont la bonté protectrice et paternelle s'étendrait sur les hommes : Aua ne paraît pas avoir la moindre idée d'une Providence céleste. Pas davantage dans une connaissance exacte des maux et de leurs causes, qui permettrait, au moins dans certains cas, de les prévenir et d'y parer. « Nous n'avons pas de croyance ; nous n'expliquons rien. » Une seule chance de salut apparaît : se conformer pieusement aux traditions protectrices léguées par les générations antérieures. En dépit des dangers qui les enveloppaient de toutes parts, les ancêtres ont su vivre et transmettre la vie. Avec elle, leurs descendants ont reçu d'eux un ensemble de prescriptions et d'interdictions tel que, si on l'observe exactement, on peut comme eux ne pas succomber, et assurer la perpétuité du groupe. On trouvera des animaux qui se laisseront tuer : ainsi on ne mourra pas de faim ni de froid. La tempête ne fera pas couler le kayak : le chasseur ne périra donc pas en mer, et ainsi de suite. A chaque danger provenant des puissances invisibles, une tradition quasi sacrée oppose une parade.

Par là se révèle une attitude mentale caractéristique de ces primitifs. Selon nous, pour qu'un groupe humain subsiste, il faut d'abord que l'ordre de la nature soit stable et régulier. C'est une condition si bien admise pour ainsi dire d'avance qu'on ne prend pas la peine de l'énoncer : elle est toujours sous-entendue. Mais l'Eskimo, ne conçoit pas cet ordre, bien qu'en fait il en tienne compte dans les diverses techniques qu'il a su établir. Il lui est masqué par l'action incalculable d'une foule de puissances invisibles et d'influences capricieuses. A ses yeux, la possibilité de vivre, c'est-à-dire de se procurer des aliments, et d'échapper aux mille causes de malheur et de mort qui le guettent, se fonde avant tout sur l'observation stricte d'un ensemble de règles qui ont fait leurs preuves au temps des ancêtres. Comme par une sorte de convention tacite, si l'homme respecte exactement ces prescriptions, tant positives que négatives, les puissances invisibles maintiendront les choses en un état qui lui sera favorable. De la sorte, l'ordre de la nature - ordre précaire et sans principe propre selon les Eskimo - repose en fait sur l'observation de règles que nous appellerions morales et sociales. Si elles sont violées, cet ordre se trouble, la nature chancelle, et la vie humaine va devenir impossible.

Ainsi l'attachement opiniâtre, presque invincible, aux prescriptions et aux tabous traditionnels, que l'on constate non seulement chez les Eskimo, mais dans tant d'autres sociétés du même ordre, ne provient pas uniquement du désir de plaire aux ancêtres ou de ne pas provoquer leur colère. Il naît aussi d'un autre sentiment voisin du premier, de cette peur, ou plutôt de cet amas de peurs que le shaman Aua a exprimé en termes si forts. Qui viole ces règles, volontairement ou non, rompt le pacte

avec les puissances invisibles, et par conséquent met en péril l'existence même du groupe social, puisqu'il ne dépend que d'elles, à tout moment, de le laisser mourir de faim, de maladie, de froid, ou autrement. Tant que cette crainte obsède et étourdit ainsi l'esprit humain, il ne peut faire que des progrès insignifiants dans la connaissance de la nature. Car il ne croit avoir d'autre ressource que de se cramponner aux règles traditionnelles qui ont eu jusqu'à présent le pouvoir de lui garantir, avec un certain ordre de la nature, la possibilité de vivre.

Nombre de témoignages confirment celui du shaman eskimo, et insistent sur la place tenue par la crainte dans ce que l'on pourrait appeler la religion des primitifs, si l'on élargit assez le sens de ce mot. En voici quelques-uns, pris tantôt parmi les plus anciens, tantôt parmi les plus récents. Autrefois, à Tahiti, « il n'est jamais entré dans l'esprit du plus zélé serviteur d'une divinité que l'objet de ses hommages et de son obéissance le regardât avec affection et bonté ; et lui-même, avec tout son zèle et toute sa dévotion, était entièrement étranger à tout sentiment qui approchât de l'amour. La crainte était la cause secrète de toute la puissance des dieux. La crainte était le principal et souvent l'unique motif qui faisait agir les plus zélés et les plus persévérants de leurs serviteurs. Si un autre sentiment était parfois associé à la crainte, c'était l'égoïsme »¹.

En Nouvelle-Zélande, « tout le cérémonial maori était influencé non par l'amour, mais par la crainte des dieux... Même dans le cas de Io, la divinité bienfaisante, le sentiment du Maori était la crainte respectueuse, non l'amour »². De même chez les Nagas du N.-E. de l'Inde. « A un Lhota, sa religion se présente comme une série de cérémonies et de rites fixés par la coutume, dont il serait dangereux de négliger un seul »³. Chez les Ao Nagas, voisins des Lhota, « la religion est un système de cérémonies... Un homme ne prospérera pas, s'il ne s'acquitte des sacrifices dus aux divinités qui l'entourent, et qui, si elles ne sont pas satisfaites, sont toujours prêtes à détruire ses récoltes, et à attirer la maladie sur lui et les siens... Cela ne veut pas dire pourtant que ce soit un malheureux vivant dans une terreur perpétuelle... Bien loin de là... La présence autour de lui d'esprits qui peuvent être malins ne pèse pas plus sur son âme que le chrétien moyen n'est réduit à un désespoir morose par l'idée de la colère divine à venir. Il célèbre allègrement les sacrifices obligatoires, et il espère que tout ira bien »⁴.

Cette dernière remarque a une portée générale, Le sentiment de crainte dont s'imprègne presque toujours la représentation des puissances invisibles, partout présentes, ne jette pas, comme on le croirait peut-être, un voile de tristesse et d'anxiété sur la vie quotidienne du primitif. Au contraire, l'insécurité où il vit n'exclut ni l'insouciance ni la belle humeur. Quand l'Australien est sûr d'avoir à manger, disent Spencer et Gillen, il n'y a pas d'homme plus gai que lui, ni mieux disposé. Strehlow a signalé l'extrême mobilité de sentiments de l'Arunta. S' imagine-t-il qu'il est ensorcelé ? sa frayeur est telle qu'il va en mourir. Mais si l'on parvient à lui persuader que l'ensorcellement en réalité n'a pas lieu, ou qu'on l'a « neutralisé », le voilà aussitôt rétabli comme par enchantement.

¹ *Missionary records. Tahiti and Society Islands*, p. 58 (1799)

² Elsdon BEST, *The Maori*, 1, pp. 262-263.

³ J. P. MILLS, *The Lhota Nagas*, p. 121.

⁴ J. P. MILLS, *The Ao Nagas*, p. 215.

Le primitif sait qu'à chaque instant un malheur imprévu peut fondre sur lui. Mais précisément parce que le danger peut venir de tant de points différents, et sous tant de formes diverses, à quoi bon y penser tant que la menace n'a pas pris corps, et ne le presse pas ? Son inquiétude, s'il en ressent, demeure dans le subconscient. Elle ne l'empêche pas de jouir de la vie. De plus, la prévoyance n'est guère son fait. Le présent l'accapare tout entier. De ce qui doit n'arriver que plus tard, il a peu de souci.

En Afrique du Sud, « semblables aux sacrifices offerts aux dieux du paganisme ou aux esprits des morts, les rites du fétichisme sont des efforts plus simples et plus grossiers pour apaiser les puissances invisibles ou pour leur plaire, pour préserver du mal l'adorateur, ou pour lui procurer du bien... Le sérieux avec lequel les cérémonies sont accomplies, et la satisfaction qui s'exprime quand tout s'est passé jusqu'à la fin conformément à la règle, témoignent de la force de l'autorité de ce qui a été transmis depuis une antiquité reculée »¹. Cette réflexion de Mackensie nous montre, en Afrique australe, l'équivalent assez exact de ce que nous dit Aua, le shaman eskimo : l'ensemble des rites et des cérémonies légués par les ancêtres constitue la seule garantie efficace contre les mauvaises influences de toutes sortes dont on a peur. De même, au Gabon, « le fétichisme, dit M. Albert Schweitzer est né du sentiment de crainte chez l'homme primitif. Celui-ci veut posséder un charme contre les mauvais esprits de la nature, contre ceux des morts, et contre la puissance malfaisante de ses semblables. Il attribue ce pouvoir protecteur à certains objets qu'il porte sur lui. Il ne rend pas à proprement parler un culte au fétiche, mais il veut utiliser les vertus surnaturelles de cet objet qui lui appartient »².

Sur le Haut-Congo, « la religion des Boloki (Bangala) a son fondement dans la crainte que leur inspirent ces nombreux esprits invisibles qui les entourent de toutes parts, et qui cherchent continuellement à attirer sur eux la maladie, la misère, et la mort. Le seul objet des Boloki, quand ils pratiquent leur religion, est de flatter, d'apaiser, de tromper, ou bien de dompter et de tuer ces esprits qui les inquiètent. - De là leurs *nganga* (docteurs), leurs rites, leurs cérémonies et leurs charmes »³. Dans une région voisine, le P. Viaene dit, en parlant des Bahunde : « Ces pauvres Noirs vivent sous la loi de la peur : peur de la maladie, peur du malheur, peur de la mort, que causent soit des hommes criminels (les *balози* ou sorciers), soit les esprits (*bazimu*) »⁴.

Et enfin, chez les Bergdama de l'Afrique du Sud, « si nous demandons quel était le nerf vital de leur religiosité originelle, nous recevons cette simple réponse : la peur, rien que la peur ! Gamab (Dieu), qui ne fait pas peur, on ne l'adore pas. Mais les anciens, qui habitent la demeure de Gamab, et qui tranchent prématurément le fil de la vie, on a à les craindre. On a à craindre le feu sacré, car il peut empêcher le succès de la chasse. On a aussi à craindre les « esprits » (des défunts), car leur apparition apporte la mort. Depuis son enfance jusqu'à sa vieillesse, la crainte de la mort sillonne toute la vie du Bergdama païen »⁵.

Ces quelques témoignages, dont il serait facile d'allonger la liste, suffiront sans doute à confirmer ce qui a été dit tout à l'heure dans la représentation, toujours émo-

¹ Rev. J. MACKENSIE, *Ten years north of the Orange river*, pp. 487-488.

² Albert SCHWEITZEN, *A l'orée de la forêt vierge*, pp. 70-71 (1929).

³ Rev. J. H. WEEKS, Anthropological notes on the Bangala, *Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain*, XL, p. 377 (1910) (dorénavant J.A.I.).

⁴ L. VIAENE, *witte Pater, Uit het leven der Bahunde*, Congo, II, 2, p. 281.

⁵ H. VEDDER, *Die Bergdama*, I, p. 176.

tionnelle, que les primitifs se font des puissances invisibles, ce qui prédomine, ce ne sont pas les traits qui les définissent, mais bien la peur qu'elles inspirent, et le besoin de se protéger contre elles.

III

Pas de coordination, ni de hiérarchie des puissances invisibles

[Retour à la table des matières](#)

Un caractère de ces représentations vaut la peine que nous y insistions un instant. Étroitement lié à l'orientation et aux habitudes de la mentalité primitive, il nous permet de comprendre un peu mieux son attitude à l'égard des puissances invisibles, Celles-ci ne se présentent à l'esprit du primitif (s'il n'a pas subi, directement ou indirectement, l'influence plus ou moins lointaine de croyances religieuses organisées) qu'isolément et, pour ainsi dire, chacune à part. Elles ne forment pas un ou plusieurs ensembles, où certaines de ces puissances seraient subordonnées à d'autres, supérieures, lesquelles à leur tour apparaîtraient dépendantes d'un « Être suprême ». Il n'y a, pour grouper ou unir ces représentations, ni architecture, ni système, ni hiérarchie d'aucune sorte. De même que ces primitifs n'ont pas l'idée d'un ordre de la nature qui soit intelligible, ils n'ont pas plus besoin de se représenter un ordre des êtres surnaturels, ni d'en embrasser ou d'en rendre intelligible la totalité. C'est ce qu'impliquait la formule du shaman eskimo. « Nous n'avons pas de croyance ; nous avons peur. » C'est-à-dire : « Nos représentations des puissances invisibles ne sont pas comparables aux croyances religieuses des Blancs. Leur nature essentiellement émotionnelle exclut toute vue d'ensemble sur les rapports de ces puissances entre elles, et tout dogme sur leur essence. Il n'y a pas là pour nous d'objet de pensée. Nous ne savons que les craindre. A chaque avertissement qui annonce un malheur, la peur nous envahit, et nous cherchons à pacifier la puissance que nous supposons irritée. Nous ne pensons qu'aux rites et aux cérémonies dont nous attendons notre salut en cette circonstance. »

Presque à l'autre extrémité du globe, en Nouvelle-Guinée, M. Landtman a observé de même que les représentations des puissances invisibles n'assiègent l'esprit des Papous qu'en ordre dispersé. « Il n'y a pas d'idées systématisées touchant le monde surnaturel auquel tout le monde croit. Pas de prêtres. Pas de culte public, pas de prières ou de sacrifices auxquels un groupe plus ou moins considérable de la population participe. D'un groupe à l'autre, même d'un individu à l'autre, la conception des choses spirituelles diffère quelque peu ; les rites et les pratiques varient encore davantage. Il y a des êtres mythiques qui n'apparaissent qu'à certaines personnes. Chacun est son propre prêtre, et aussi son propre sorcier, guidé pour une grande part par les instructions qu'il reçoit des esprits qui viennent le visiter en songe. Il n'y a d'autres chefs religieux que les vieillards qui président aux grandes cérémonies et à divers autres rites. Une spécialisation marquée se manifeste souvent dans les pouvoirs religieux et magiques de différentes personnes : un homme, par exemple, pourra faire lever le vent, mais ne pourra pas le calmer ; un autre, faire venir la pluie, mais non pas l'arrêter...

« En ce qui concerne les idées religieuses supérieures, les indigènes de Kiwai n'ont aucune conception d'une divinité suprême. C'est un point sur lequel je me suis efforcé de réunir tous les renseignements possibles... Ce que les religions supérieures comprennent sous le nom de création est conçu à Kiwai comme une série d'événements sans liaison entre eux. Il y a un conte de l'origine de chacune des principales plantes cultivées, mais dans aucun n'intervient un auteur suprême des choses... Il y a là, semble-t-il, un trait caractéristique de la façon de penser des indigènes qui se retrouve aussi en d'autres sujets : l'idée de la somme totale des choses et des phénomènes est absente. La nature, pour eux, se compose d'unités indépendantes les unes des autres »¹.

Une des idées que les missionnaires, en général, ont le plus de peine à faire entrer dans l'esprit de leurs auditeurs indigènes est que Dieu soit le père commun de tous les hommes. Ils demeurent incapables de faire abstraction de la couleur pour s'élever à une idée générale d'humanité. Ils ne refusent pas de reconnaître qu'il y a des caractères communs aux Noirs et aux Blancs ; mais ils repoussent énergiquement une représentation qui les unirait tous dans une destinée semblable, et qui les soumettrait tous au même divin juge. Aux exhortations du missionnaire ils répondent, sans se laisser ébranler : « Regardez donc votre peau, et regardez la nôtre ! » Cette répugnance de la mentalité primitive à accepter une idée générale qui nous est si familière et qui nous paraît si simple provient, comme on sait, de son orientation constante, et de ses habitudes peu conceptuelles. Quand M. Landtman expose que le monde des êtres surnaturels, dans l'esprit des Papous de l'île Kiwai, demeure fragmentaire et incoordonné, il ne fait que mettre en lumière un autre effet de cette même cause.

Dans une société beaucoup plus élevée que celles dont il vient d'être question, et qui possède une véritable religion, chez les Ashanti, le capitaine Rattray a recueilli l'observation suivante, où l'on voit persister ce trait caractéristique de la représentation des puissances invisibles. « Je n'oublierai jamais la réponse d'un vieux prêtre à qui je reprochais - surtout pour le faire parler et pour voir ce qu'il dirait - de ne pas se confier uniquement à l'esprit du grand Dieu, et de ne pas se désintéresser de toutes ces puissances moindres dont le secours lui serait ainsi indirectement assuré, sans aucune peine. Il me dit : « Nous autres, Ashanti, nous n'osons, pas adorer le Dieu-Ciel tout seul, ou la Déesse-Terre toute seule, ou quelque autre esprit seulement. Nous avons à nous protéger contre les esprits de toutes choses dans le ciel et sur la terre, et à les employer à notre usage quand nous le pouvons.

« Vous allez dans la forêt, vous voyez une bête fauve, vous tirez dessus, et vous découvrez que vous avez tué un homme. Vous renvoyez votre domestique, et ensuite vous vous apercevez qu'il vous manque. Vous prenez votre couteau pour couper ce que vous croyez être une branche, et vous trouvez que vous avez coupé votre propre bras. Il y a des gens qui peuvent se métamorphoser en léopards ; ceux du *grass land* sont experts à se transformer en hyènes. Il y a des arbres qui tombent sur vous et vous tuent. Il y a des fleuves qui vous noient. Si je vois trois ou quatre Européens, je ne traiterai pas avec égards l'un d'eux seulement, sans faire attention aux autres, de peur que ceux-ci n'aient aussi de la puissance et ne me baissent »².

Ce prêtre ashanti a la même préoccupation que le shaman eskimo, et que les Papous de Kiwai. Il se sent entouré de puissances invisibles innombrables. A côté

¹ G. LANDTMAN, *The Kiwai Papuans*, p. 298-299

² Capt. R. S. RATTRAY, *Ashanti*, p. 150.

des grands dieux, il y a les esprits des arbres, des cours d'eau, des animaux, des sorciers, de tous les êtres et objets de la nature, qui peuvent lui vouloir du mal. Chacun d'eux agit pour son propre compte, sans que les grands dominant ou dirigent les petits. Ce qui importe donc, ce n'est pas de connaître leur essence, ou de supposer une hiérarchie où chacun ait son rang : c'est, avant tout, de se protéger contre eux, si l'on soupçonne qu'ils vont nuire, en les « neutralisant », ou en se les conciliant. Le prêtre ashanti ne comprend pas ce que le capitaine Rattray a dans l'esprit, et ne voit pas où il voudrait l'amener. Il n'a pas l'idée d'une subordination des divinités secondaires et des esprits au Dieu suprême. Il croit que, s'il réservait son adoration et son culte à une seule des puissances invisibles, fût-ce la plus haute, en négligeant le reste, il commettrait la pire des imprudences. Sans doute, il ne les met pas toutes sur le même pied. Certaines sont plus redoutables que les autres. Mais il n'oserait en offenser aucune. La protection des plus élevées ne le garantirait pas contre la colère des plus humbles.

IV

Élément de généralité commun à ces représentations. La catégorie affective du surnaturel

[Retour à la table des matières](#)

Dans ces représentations, à l'ordinaire, l'intensité de l'émotion supplée au défaut de netteté de l'objet. Un Arunta, par exemple, sous l'influence du rythme du chant et de la danse, de la fatigue, et de l'excitation collective, au cours d'une cérémonie, perd la conscience nette de son individualité, et se sent mystiquement uni à l'ancêtre mythique qui était à la fois homme et animal. Peut-on dire qu'il se « représente », qu'il pense l'homogénéité essentielle de ces deux natures ? Non sans doute : mais il en a un sentiment profond et immédiat. De même, la terreur que lui inspire une puissance invisible qui va causer son malheur ou peut-être sa mort la lui rend présente avec une extraordinaire vivacité, encore qu'il n'en conçoive pas une idée nette

En outre, les puissances invisibles et les influences malignes qui obsèdent le primitif, et dont il croit si souvent sentir la menace autour de lui, ne sont pas toujours, tant s'en faut, individualisées. M. SCHADEE parlait tout à l'heure des « influences » que les Dayaks redoutent « sans savoir d'où elles émanent », et M. Hutton « des vagues esprits de la jungle, de la roche et du fleuve », chez les Angami Nagas. « Tous ceux-ci, ajoute-t-il, sont enveloppés dans son esprit d'une sorte de brouillard d'unité, tout en gardant assez d'individualité pour pouvoir être objets de propitiation, soit séparément, soit collectivement. » Il s'agit ici, en un mot, non pas d'une multitude dénombrable, quoique non dénombrée, mais d'une multiplicité mouvante qui reste mal définie dans ses éléments.

Rien n'est plus conforme aux habitudes mentales des primitifs. Ils ne sont pas accoutumés à compter, au sens arithmétique du mot. Leur mémoire garde l'image des ensembles-nombres qui leur sont familiers, et ils savent ne pas les confondre entre eux. Mais, dès qu'il est question de nombres proprement dits, ils reculent tout de suite devant l'effort d'abstraction qui deviendrait nécessaire. Ils préfèrent dire « beaucoup, une foule, une masse », ou employer des images concrètes: « comme les cheveux de

la tête, comme les étoiles du ciel, comme les grains de sable de la plage, etc. » Tel est sans doute aussi l'aspect que prend pour eux la multitude des puissances invisibles et des influences ambiantes. De la sorte, ce qui serait pour nous un nombre très considérable ne pèse pas sur leur esprit. Cette multitude restant indéfinie, l'individualité des unités qui la composent demeure de même indéfinie, ou même virtuelle. Dans certains cas, cependant, des puissances invisibles, particulièrement redoutées deviennent des personnes. Par exemple, dans l'archipel malais, les maladies, et surtout la petite vérole, sont souvent représentées comme des esprits, des personnes, et des sortes de divinités.

Tels étant, pour l'essentiel, les caractères généraux des puissances invisibles dans l'esprit des primitifs, ces représentations comportent-elles néanmoins un élément de généralité, et, s'il existe, pouvons-nous le définir ? Peut-être, mais à condition de ne pas vouloir trouver cet élément là où il n'est pas, et de le chercher là où il est.

Nos langues, nos grammaires, notre philosophie, notre psychologie, notre logique traditionnelles nous ont habitués à ne considérer la généralité que dans les idées. Elle apparaît dans les opérations qui forment les concepts, les classent et en établissent les rapports. De ce point de vue, l'appréhension et l'appréciation de la généralité appartiennent à l'intellect, et à lui seul. Mais pour une mentalité autrement orientée, qui ne serait pas régie, comme la nôtre, par un idéal aristotélicien, c'est-à-dire conceptuel, et dont les représentations seraient souvent d'une nature essentiellement émotionnelle, la généralité ne résiderait-elle pas ailleurs que dans les idées ? Elle ne serait pas alors proprement « connue », mais plutôt « sentie ». L'élément général ne consisterait pas en un caractère constant, objet de perception intellectuelle, mais plutôt en une coloration, ou, si l'on veut, une tonalité commune à certaines représentations, que le sujet saisiserait aussitôt comme leur appartenant à toutes.

Pour désigner à la fois la nature émotionnelle et la généralité de cet élément, d'ailleurs inséparable des autres dans ces représentations, ne pourrait-on dire qu'elles ressortissent à une *catégorie affective* ? « Catégorie » ne serait pris ici ni au sens aristotélicien ni au sens kantien, mais simplement comme principe d'unité dans l'esprit, pour des représentations qui, tout en différant entre elles par tout ou partie de leur contenu, l'affectent cependant de la même manière. En d'autres termes, quelle que soit la puissance invisible, quelle que soit l'influence surnaturelle dont le primitif soupçonne ou perçoit la présence ou l'action, à peine y est-il attentif qu'une vague émotionnelle, plus ou moins forte, envahit sa conscience ; toutes les représentations de ce genre en sont semblablement imprégnées. Chacune d'elles prend ainsi une tonalité qui replonge aussitôt le sujet dans un état affectif dont il a déjà eu maintes fois l'expérience. Il n'a donc pas besoin d'un acte intellectuel pour le reconnaître. La catégorie affective du surnaturel est entrée en jeu.

Tel est, semble-t-il, le sens profond des témoignages si nombreux où les primitifs nous disent sous des formes variées : « Le fond de nos idées des puissances invisibles, c'est la crainte qu'elles nous inspirent. » - « Nous ne croyons pas ; nous avons peur. » Ce qu'ils veulent caractériser ainsi, c'est l'élément fondamental et général de leurs représentations relatives aux êtres du monde surnaturel. Cet élément n'est pas lui-même représenté au sens propre du mot ; il est senti, et aussitôt reconnu.

Il y aurait sans doute lieu de rechercher si cette catégorie affective appartient exclusivement à la mentalité primitive, ou si elle ne correspond pas plutôt à une

attitude constante de l'homme en présence du surnaturel ¹. Plus facile à discerner chez les primitifs, à cause du rôle si fréquent et si considérable que ces représentations émotionnelles jouent dans leur vie, elle se retrouve aussi, quoique moins apparente, dans les autres sociétés. Là où le mode de pensée conceptuel s'est développé et imposé, les éléments intellectuels ont pris une place de plus en plus importante dans les représentations relatives au monde surnaturel. Une floraison de croyances est apparue alors, et souvent elle a fructifié en dogmes. Mais la catégorie affective du surnaturel subsiste cependant. Le fond émotionnel de ces représentations n'est jamais entièrement éliminé. Recouvert, enveloppé, transformé, il reste toujours reconnaissable. Aucune religion ne l'a ignoré. *Initium sapientiae timor Domini*.

V

Intervention continue des puissances invisibles dans le cours de la nature

[Retour à la table des matières](#)

La présence constante et la prédominance des éléments affectifs dans la représentation des puissances invisibles rend malaisé de définir dans nos langues ce que sont, pour la mentalité primitive, les rapports de la nature et du monde surnaturel. Affirmer simplement qu'elle ne les distingue pas serait inexact. Au contraire, le primitif se représente fort bien l'intervention des puissances invisibles dans le cours des phénomènes naturels. Mais il la croit très fréquente, ou, pour ainsi dire, continue. Il essaie constamment, selon les cas, de la provoquer ou de la combattre. Nous dirions qu'il vit dans le miracle, s'il n'était de la définition du miracle d'être quelque chose d'exceptionnel. Pour lui, les miracles sont plus que quotidien-S. Son *medicine-man* en fait à peu près autant qu'il lui plaît.

C'est là précisément que nous avons peine à suivre les démarches de son esprit. Par l'effet de ces interventions continues des puissances invisibles, la distinction entre la nature et le surnaturel s'estompe, et tend à s'effacer. Dans un grand nombre de

¹ Un remarquable passage d'un travail paru au Japon définit sous le nom d'« uniformité d'émotion » ce que je propose d'appeler, « catégorie affective », et il en fait la base du « surnaturalisme primitif ». Sous la diversité des termes, la rencontre des idées est frappante. « Tous les sens que nous avons analysés du mot *kami* (mana, tabou, etc.) sont associés avec le « frisson religieux », ce que nous pourrions appeler la réaction *ka*^a. Cette émotion *ka* est à la base même du surnaturalisme primitif, de toute philosophie primitive du superordinaire, à laquelle l'homme primitif arrive en généralisant ses expériences séparées. Elle met l'attention dans un état d'activité spéciale, elle introduit une attitude de *vigilance* ; c'est une émotion qui répond à une multitude d'objets divers apparemment sans rapports. Néanmoins l'uniformité de l'émotion devient la base d'après laquelle l'intelligence postule l'existence d'un agent correspondant qui agit d'une manière uniforme dans tous ces cas variés. - Un rituel de précautions et de cérémonies en traitant les objets soumis à ces influences s'impose donc, et ces précautions deviennent peu à peu des traditions sacrées. » The political philosophy of modern Shinto, by HOLTOM, *Transactions of the Japanese Asiatic Society*, XLIX, Part II, p. 175. Cité par M. Paul CLAUDEL, *L'Oiseau noir dans le soleil levant*, p. 22 (note).

a Allusion à une étymologie de la première syllabe du mot *kami*.

circonstances, la pensée et l'action du primitif passent de l'un de ces mondes à l'autre sans s'en apercevoir. En ce sens, on peut dire que, s'il ne confond pas en principe le monde surnaturel et la nature, tout se passe souvent comme s'il ne les distinguait pas.

Je n'en citerai qu'un seul exemple, que j'emprunte à un excellent ouvrage du P. van Wing. « Les Bakongo distinguent en l'homme un être double : l'un extérieur, corporel, qui est visible ; l'autre intérieur, psychique, qui est invisible. C'est l'être intérieur qui agit au-dehors. L'être psychique lui-même est double. Il y a un élément mystérieux qui va et vient. Quand il est là, l'homme a conscience de lui-même ; s'il s'en va, l'homme perd cette conscience. Par cet élément (*mfumu kutu*), l'homme peut entrer en contact avec un autre monde, vivre et agir dans une autre sphère, se transformer en un autre être. Cet autre monde est celui des esprits, cette sphère, celle de la magie. De cette façon, un homme peut changer de forme de telle sorte que, dans la sphère ordinaire, il reste un homme quant à son être extérieur, et, quant à son être intérieur, il devient un homme-animal »¹. Et l'auteur ajoute : « Pour le Bakongo, il n'y a pas de ligne de démarcation tranchée entre le possible et l'impossible, entre le réel et l'irréel, entre la sphère de ce qui est visible et naturel, et celle du suprasensible, spirituel et magique. Le rêve même n'est pas pure illusion à ses yeux. L'homme, par son *mfumu kutu*, est en contact avec cet autre monde. Lorsqu'il meurt, il y passe tout entier, et les morts sont les vivants par excellence. »

On ne saurait mieux caractériser que ne le fait ici le P. van Wing l'aisance de la mentalité primitive à passer d'une de ces sphères à l'autre. Quelque effort que nous fassions, nous ne parvenons pas à nous représenter la nature autrement qu'ordonnée, ni une dérogation à cet ordre comme possible, sinon par le décret d'une sagesse suprême, en vue d'un ordre plus complexe et plus parfait, comme l'a expliqué Malebranche. Mais, pour les esprits dont nous parlons, rien n'est absurde, ni incompatible avec la nature. N'importe quoi peut arriver, pourvu que les puissances invisibles soient intervenues. Or l'expérience du primitif lui a appris que leur action se fait sentir continuellement. De la sorte, il n'est pas moins familier avec la réalité suprasensible que nous ne le sommes avec le monde de la nature.

C'est là une des raisons qui rendent souvent si difficile pour nous de suivre sa pensée. Ainsi, au sujet du dédoublement de l'homme que décrivait tout à l'heure le P. van Wing, nous serions facilement induits en erreur. Le Bakongo, en entrant dans la « sphère du magique », change de forme. Cela signifie, penserions-nous, que tout en conservant son identité psychique, il revêt la forme d'un animal où il entre : à peu près comme on imagine les loups-garous dans nos campagnes. Or c'est précisément le contraire qui arrive. Le Bakongo garde l'apparence humaine dans son être extérieur. C'est son être intérieur (de la présence duquel dépend la conscience de soi) qui devient un homme-animal. Allusion aux cas si fréquents, dont j'ai cité ailleurs des exemples, où le sorcier dort tranquillement sur sa natte, tandis que, sous la forme d'un léopard, d'un crocodile ou de quelque autre animal, il s'empare de sa victime. Cet animal-homme est bien son « être intérieur ». Les termes employés par le P. van Wing nous surprennent d'abord. Mais ils sont aussi exacts que le permet la différence des mentalités et des langues.

Au moment d'aborder l'étude de la représentation du monde surnaturel chez les primitifs, et de leurs relations avec lui, il faut donc ne jamais perdre de vue qu'il fait pour eux l'objet d'une expérience constante, inséparable à chaque instant de l'expé-

¹ J. VAN WING, S.J., *De geheime sekte van't Kimpasi*, p. 35.

rience ordinaire, la seule qui existe pour nous, dans la vie courante. Ils se sentent en contact incessant avec les puissances surnaturelles dont ils ont si grand peur. Elles sont invisibles et le plus souvent impalpables, mais non pas sourdes, ni muettes. On ne peut pas les toucher; mais on leur parle, et on les entend. Le culte des morts, par exemple, comporte presque partout un véritable commerce avec eux. Selon certaines légendes recueillies en Nouvelle-Guinée, il y eut un temps où les morts et les vivants n'étaient pas séparés, et vivaient familièrement ensemble.

Les primitifs, en général, se représentent le ciel comme une calotte qui, à l'horizon, repose sur la terre, et qui, même au zénith, n'est pas très élevée. De nombreux mythes racontent que, primitivement, le ciel touchait partout la terre, et qu'un jour il en a été séparé, et exhaussé à quelque distance au-dessus d'elle. Comme leur ciel, le plafond des représentations « religieuses » des primitifs est bas. Le monde des esprits, des êtres surnaturels et invisibles, est demeuré tout proche de celui des hommes.

Néanmoins, on l'a vu plus haut, ce qui domine habituellement dans les représentations des puissances invisibles, c'est une attente anxieuse, un ensemble d'éléments émotionnels que les primitifs caractérisent eux-mêmes le plus souvent par le mot de « peur ». Nous avons cru pouvoir y discerner un élément de généralité spécifique qui permet de les rapporter à la « catégorie affective du surnaturel ». Chercher à les définir plus exactement, à en dégager une notion précise, serait faire fausse route, et s'engager dans une voie sans issue. C'est en étudiant les sentiments dont les puissances invisibles sont l'objet, comment elles agissent sur le sort des humains, les procédés si variés et parfois si étranges auxquels les primitifs ont recours pour se défendre contre elles, ou, quand ils le croient possible, pour se concilier leur faveur et leur aide, que nous en donnerons l'image la plus approchée, et l'explication la moins imparfaite.

Chapitre I

LA BONNE ET LA MAUVAISE FORTUNE

I

Amulettes, charmes, talismans, généraux et spéciaux

[Retour à la table des matières](#)

La multiplicité indéfinie des influences et des puissances invisibles dont le primitif sent qu'il dépend à chaque instant, et le caractère vague de la plupart d'entre elles, rendent vaine toute tentative de les énumérer, ou, à plus forte raison, de les classer. Nous les considérerons donc d'abord globalement, en nous attachant à celles dont il croit avoir quelque chose à craindre. Les autres, celles qui lui seraient d'elles-mêmes favorables, pourquoi s'en inquiéterait-il ? Il se contente de les laisser faire.

Parmi les puissances qui lui veulent du mal, et qui lui en font, on peut distinguer, d'une part, celles qu'il redoute sans que rien l'avertisse du moment où elles vont l'attaquer, et, de l'autre, celles dont tel ou tel signe lui annonce qu'elles sont en action contre lui.

Comment essaie-t-il de se protéger contre les premières ? Par quels moyens se garantir contre des malheurs qui tombent sur lui à l'improviste, de n'importe quel point de l'horizon, et qui ne lui permettent donc pas de préparer d'avance une défense spéciale, appropriée à chacun d'eux ? A cette difficulté, qui s'est présentée partout, il a trouvé partout une même solution, d'ailleurs imparfaite. Il a recours aux amulettes. Il est peu de sociétés où elles soient inconnues. La confiance que l'on met en elles est plus ou moins grande, selon les individus, et le nombre aussi en est variable. En géné-

ral, le primitif se sentant menacé par une foule d'influences malignes, ou d'esprits malfaisants, ne croit jamais disposer d'assez d'amulettes. Celles qu'il possède suffiront-elles à parer à toutes les attaques qui peuvent compromettre sa santé, sa vie, celle des siens, leur bien-être, le succès de ses entreprises, etc. ? Saura-t-il jamais couvrir sa personne, ses enfants, son bétail, d'assez d'amulettes pour les mettre vraiment en sûreté ? Un proverbe safwa dit : « Les plus malins, une pierre les tue »¹, c'est-à-dire, comme l'explique Mme Kootz-Kretschmer: « Le *medicine-man*, ou un autre homme, qui a suspendu sur lui une quantité d'amulettes, se croit à l'abri de tout malheur, car il pense : « Aucune bête féroce ne peut m'attaquer, aucun ennemi ne peut me nuire ; je suis à l'abri. » La maladie le surprend, et il meurt tout de même. Alors les autres gens disent : « On a beau être malin, une pierre vous tue » (en ce cas particulier, la maladie imprévue).

Ainsi, outre les amulettes spéciales qui protègent contre un danger déterminé, par exemple, celui de se noyer quand on pêche en mer, ou d'être attaqué lorsqu'on voyage, le primitif en portera d'autres qui sont comme une assurance générale contre un malheur quelconque. Mais il sait que la garantie n'est pas infaillible. Elle peut, tout à coup, se trouver en défaut.

Peut-être semblerait-il utile, pour la clarté de l'exposition, de séparer les amulettes proprement dites, dont la fonction est de protéger contre le malheur, ou d'écarter une mauvaise influence, d'avec les charmes (*medicines*) qui procurent, soit un certain avantage, soit d'une façon générale le succès et le bonheur. En fait, cette distinction est difficile à maintenir. Les observateurs, dont les écrits sont notre seule source d'information, souvent n'y ont pas pensé, ou ne l'observent pas rigoureusement. La plupart donnent au mot « amulette » un sens très élastique, tantôt plus étroit, désignant uniquement une protection, tantôt plus large, exprimant indifféremment soit une défense, soit une aide positive pour atteindre un but déterminé, ou pour être heureux, d'une façon générale. De plus, nous ignorons presque toujours jusqu'à quel point les termes d' « amulette » et de « charme », correspondent à ceux qu'emploient les indigènes.

La distinction ne vaudrait, du reste, que pour les amulettes et les charmes spéciaux et, dans ces cas, elle est assez souvent respectée. On parlera d'une amulette contre le mauvais oeil, et d'un charme pour faire engraisser les pores. Mais d'une amulette qui rend le guerrier invulnérable, on dira aussi qu'elle est un charme. Dès que l'objet à atteindre n'est pas strictement défini, le primitif est enclin à ne pas distinguer entre « bonheur » et « absence de malheur ». Dans sa pensée, échapper à toutes les mauvaises influences qui peuvent agir, qui peut-être en ce moment même agissent contre lui, mais restent impuissantes à lui nuire, c'est être heureux. Éviter la mauvaise fortune est déjà jouir d'une faveur positive. Il ne faut donc pas, du point de vue de la mentalité primitive, prendre le mot « amulette » dans un sens trop strict, et exclusivement défensif.

Cela posé, nous trouvons, dans un très grand nombre de sociétés, des amulettes ou des « médecines » destinées à écarter le malheur en général. Par exemple, chez les Dayaks, « on appelle *pangantoho*, dit Hardeland, des charmes par lesquels on détourne de soi le malheur, des talismans. On emploie à cette fin des têtes humaines, des arêtes de poissons et des os d'animaux que l'on a trouvés morts quelque part, du bois rabougri, des pierres, des poupées de bois au nombre de trois ou de sept, etc. Ces

¹ E. KOOTZ-KRETSCHMER, *Die Safwa*, II, p. 27.

talismans sont consacrés par le moyen de formules magiques, et placés ensuite dans une petite loge devant ou dans la maison d'habitation. On y dépose quelques vases avec du riz, du sel, du sirih, à l'usage des *pangantoho*. Chaque fois qu'une cérémonie est célébrée dans la maison, ces offrandes doivent être renouvelées. De plus, il faut annuellement sacrifier un coq rouge aux *pangantoho*. - On croit qu'ils écartent les maladies, et qu'ils protègent contre tout *palaham*, c'est-à-dire contre tout ensorcellement, contre toutes les pratiques de magie secrète qui peuvent nuire »¹. - « Un trait caractéristique des populations de Bornéo, dit une relation récente, est leur prédilection pour les amulettes. Chez les Kayans, « dans la galerie de chaque maison pend un paquet d'amulettes, qui sont la propriété commune de la tribu : des chevelures humaines, une dent de crocodile, quelques petits couteaux rituels, quelques morceaux de cristal, ou des pierres de forme insolite, des défenses de sanglier, des plumes d'oiseau, etc. Personne n'ose toucher à ce paquet. En outre, chacun des membres de la tribu possède une collection de ces amulettes sacrées ; les unes sont gardées dans la maison, et il porte les autres à son épée de chasseur de têtes »². - De même, à Nias, les « indigènes ont, contre les *beghu* (esprits) qui causent les maladies, des amulettes qu'ils portent autour du cou. Elles sont en général faites de métal, or, argent, cuivre, ou plomb... ou bien ce sont des plaquettes avec des inscriptions en malais... ou simplement des bouts de papier portant ces inscriptions... Il y a encore un grand nombre d'autres amulettes contre les maladies, par exemple, des petites pierres de forme bizarre, des coquillages, des dents d'animaux, des fruits pétrifiés, des fossiles, etc. »³.

Inutile d'insister sur l'extraordinaire variété des objets qui ont la vertu d'écartier le malheur, et, par cela même, de porter bonheur. Presque tous les ornements où se complaît la coquetterie, tant masculine que féminine, ne sont devenus parure qu'après avoir d'abord servi d'amulettes. Même alors, leur fonction première peut subsister. Ainsi, chez les Ao Nagas, « le premier vêtement d'une fillette est un simple cordon autour de sa taille, » dit M. MILLS, et il ajoute, en note : « Ce cordon, qui est fait de fils bleu foncé et rouge mélangés, doit écartier les mauvaises influences. Une jeune fille continue souvent à le porter sous sa jupe autour de sa taille, pendant plusieurs années »⁴.

En Afrique du Sud, chez les Cafres, « on appelle *i-ntelezi*, d'une façon générale, tous les charmes (*médecines*) dont l'objet est de neutraliser les mauvaises influences en rendant leurs causes inoffensives, en les faisant échouer (par exemple, lorsqu'un docteur, par le moyen d'une médecine, empêche l'effet nuisible du poison d'un sorcier, ou de l'éclair de la foudre). Ces charmes sont généralement administrés sous forme d'aspersion, et non pas portés sur le corps »⁵.

M. Bryant met ici en lumière l'idée qui a donné naissance un peu partout aux amulettes spécialement protectrices. Avec le temps, elle recule à l'arrière-plan, et parfois elle tombe dans un oubli complet. On continue à porter les amulettes, on a encore une certaine foi en elles. Si l'on en était démuné tout à coup, on éprouverait de l'inquiétude, ou même de la peur. Mais l'habitude est devenue machinale. Les gens savent

¹ A. HARDELAND, *Dajacksch-Deutsches Wörterbuch*, p. 410 (1859)

² E. MJÖBERG, *Durch die Insel der Kopffäger*, p. 282-3 (1929).

³ KLEIWEG DE ZWAAN, *Die Heilkunde der Masser*, p. 51 (1913).

⁴ J. P. MILLS, *The Ao Nagas*, p. 40

⁵ A. T. BRYANT, *A Zulu-English Dictionary*, p. 620.

encore, en gros, pourquoi ils portent ces amulettes, et contre quoi elles protègent, mais ils seraient incapables de dire d'où elles tiennent leur vertu.

Cette explication, le passage cité de M. Bryant nous la donne. Exposé à la malice et aux attaques de puissances invisibles, et d'influences qui appartiennent au monde surnaturel, comment l'homme se défendrait-il, sinon en faisant appel à ce même monde ? Contre des forces mystiques, on ne peut lutter efficacement que par d'autres forces de même nature. C'est ainsi qu'à la force mystique du poison, de l'envoûtement, etc., employée par le sorcier, le docteur oppose celle - mystique également - de sa médecine. Ce faisant, il paralyse, il « neutralise » l'autre. Il lui enlève son pouvoir, il en annule l'effet. A une puissance de ce genre, seule une puissance semblable, égale ou supérieure, a le pouvoir de faire échec.

II

Raison mystique de leur efficacité

[Retour à la table des matières](#)

Les amulettes, du moins à l'origine, sont donc des véhicules de forces mystiques qui proviennent du monde surnaturel. Ainsi les pangantoho des Dayaks, par exemple, les poupées de bois, et les autres objets à qui l'on offre périodiquement des aliments et des sacrifices, protègent la maison et ses habitants. Leur vertu mystique leur permet de lutter victorieusement contre les mauvaises influences de toutes sortes. Leur force surnaturelle agit comme celle de la « médecine » dont le docteur zoulou asperge ses clients.

M. Knud Rasmussen a insisté avec raison sur ce caractère mystique des amulettes. « Pas un Eskimo, dit-il, ne peut se passer entièrement d'amulettes. Cela ressort surtout du fait qu'un homme peut quelquefois devenir incapable de tout ce qui est exigé d'un chasseur et d'un chef de famille, et ne plus être désormais qu'un objet de mépris pour ses compagnons. La raison en est que ses amulettes (le mot est pris ici plutôt dans le sens de charmes) sont sans valeur, parce qu'elles lui ont été données par quelqu'un qui n'avait pas le pouvoir d'entrer en communication avec le surnaturel. Cette explication montre qu'il ne suffit pas que l'amulette par elle-même ait un pouvoir magique : il faut encore que celui qui la donne, celui qui, d'un objet vulgaire quelconque fait une amulette, possède un tel pouvoir. Si maintenant les amulettes qui ont perdu leur force peuvent, d'une façon ou de l'autre, être revivifiées, aussitôt un changement se produit chez leur possesseur. Il cesse d'être le plus insignifiant des chasseurs maladroits, pour se montrer supérieur même aux meilleurs » ¹.

Quand il s'agit d'amulettes provenant d'animaux, « ce n'est pas de l'amulette même, mais de l'âme de l'animal sur qui on l'a prise, que provient le pouvoir d'aider efficacement... L'amulette agit magiquement, et par conséquent ses effets ne sont pas absolument et exclusivement limités à celui qui la porte. Elle peut être donnée à une autre personne. Mais le pouvoir magique ne sera transféré au nouveau possesseur que

¹ Kn. RASMUSSEN, *Intellectual culture of the Iglulik Eskimos*, p. 153.

s'il donne quelque chose en échange... Il est donc tout à fait possible de perdre une amulette et d'en conserver la vertu »¹.

M. Thalbitzer, de son côté, a signalé, dans les contes des Eskimo de la côte est du Groenland, ce caractère magique des amulettes. « Les amulettes sont consacrées par le moyen de formules ou d'incantations... elles deviennent vivantes. Nous avons une forme spécialisée de la même idée, quand l'amulette est un couteau ou quelque autre instrument qui subitement, à l'heure du danger, commence à grandir et exécute lui-même l'acte de tuer... »².

Chez les Bantou, on a trouvé aussi des amulettes plus ou moins spécialisées, et la même représentation de leur vertu mystique. Ainsi, chez les Bamangwato (tribu bechuana), il y a des *lipeku* ou charmes pour la ville, que l'on remplace tous les ans, et qui, croit-on, la protègent et lui portent bonheur.

« Les divers ingrédients sont combinés de concert par la sagesse du docteur en chef et de tous ses assistants... Quand la préparation du charme est achevée, une partie du contenu des vases sacrés où elle a été faite est versée dans de petites calebasses ou gourdes, et plus d'une douzaine de celles-ci sont suspendues à la personne du sorcier principal dans les occasions publiques, surtout en temps de guerre. Pendant l'invasion des Matebele, Sekhome portait toujours autour de ses épaules et de sa ceinture une garniture de ces calebasses, qui lui donnait l'aspect le plus fantastique. Elles lui procuraient le pouvoir, croyait-on, de protéger ses gens et de porter malheur à l'ennemi. Une autre partie de ces *lipeku* est transportée hors de la ville par les prêtres, et placée sur tous les sentiers qui y conduisent. Rien ne se voit au-dessus du sol, excepté une paire de cornes, d'une antilope kuddu ou d'une autre. Pour rien au monde un indigène n'y toucherait »³.

Mêmes amulettes publiques et privées chez les Bassoutos, et même confiance en leur pouvoir mystique. « Nous remarquons tout de suite, sur le pas de la porte et dans les cours, de petits cailloux ronds, luisants, noirs, qui sortent à peine du sol, des baguettes plantées entre les huttes, des piquets dépassant le chaume, des cordelettes que le vent agite, ou encore une perche... au haut de laquelle se balancent des objets informes et grasseyés. Tout cela... n'a qu'un but : protéger le village, la maison, la famille et l'individu contre les maléfices des sorciers et contre les entreprises des adversaires. Tout cela n'est que moyens matériels et mystérieux pour procurer aux hommes paix, sécurité, prospérité, immunité, pour leur permettre, comme ils disent, de « dormir du sommeil »⁴.

Le même missionnaire donne la description d'un paragrêle magique, protection à la fois matérielle et mystérieuse, (mystique) selon son expression. « Un bambou, long de trois mètres environ, était planté dans le sol. A son extrémité, une ficelle ; à cette ficelle, un morceau de calabasse, taillé en ellipse, et sur lequel avaient été faites des taches rouges. A ce morceau de calabasse... était attachée une plume roussâtre, vieille, usée, en partie ébarbée, mais d'une importance extraordinaire. Car, disait le vieux Félési, l'auteur de cette combinaison, c'est une plume de l'oiseau qui est la foudre...

¹ *Ibid.*, p. 150.

² W. THALBITZER, Ethnographical collections from East Greenland *Meddelelser om Grenland*, XXXIX, p. 631.

³ Rev. J. MACKENSIE, *Ten years north of the Orange river*, p. 383-384.

⁴ *Missions évangéliques*, LXXIV, 1, p. 287, 1899 (DIÉTERLEN).

Au pied de ce bambou, on avait ramassé quelques pierres et construit une espèce d'âtre, sur lequel fumait jour et nuit un feu soigneusement entretenu par le vieux sorcier et sa famille. « C'est, me dit-il, pour que la terre « soit chaude, autrement dit, pour que tout y aille bien, « tant au point de vue de la grêle que d'une manière « plus générale. » Et l'on garda ce feu protecteur jusqu'à ce que l'été fût fini et les récoltes rentrées » ¹.

Dans la langue des ba-Ila, « *skinda*, au singulier *chinda*, veut dire : amulettes. La racine de ce mot est *inda*, qui sous forme de verbe (*kwindá*) signifie : agir sur, appliquer un charme à... *Diinda*, forme réflexive : s'appliquer un charme à soi-même, ou se procurer un charme pour son usage personnel. Une personne qui ne s'est pas encore munie de ce moyen de protection est décrite comme *untu budio* : rien qu'un être humain; c'est-à-dire elle est dépourvue » ². Contre une influence surnaturelle quelconque, faute d'une amulette, elle-même véhicule d'une force surnaturelle, l'homme réduit à ses propres forces est sans défense.

Voici encore une description d'amulettes rapportée par M. Brutzer, missionnaire chez les Akamba (Afrique orientale). « Mon informateur, qui appartenait certainement à la classe instruite, portait suspendu à la chaîne de bronze de son cou un talisman entouré d'un fil métallique. Celui-là était destiné à le protéger contre la sorcellerie en général. Il portait au poignet un bracelet dans lequel, pareillement, un talisman était enveloppé. Celui-ci lui permettait de voir s'il y avait du poison dans la bière qu'on pouvait lui offrir. Si la main tremble en élevant la coupe vers la bouche, c'est signe qu'il y a du poison. Au bracelet pendaient encore, par une courte corde, deux petits morceaux de bois. Ceux-ci devaient le protéger contre les piqûres de serpents. Sous l'étoffe qui couvrait ses reins était suspendu un talisman enveloppé dans des morceaux d'étoffe, et solidement attaché par une ficelle. Ce dernier avait pour objet de lui procurer la richesse » ³.

Dans une région voisine, chez les Safwa, un indigène s'exprime ainsi: « Pendant que nous habitions à Wanga, mes parents se souvinrent de la mort de l'enfant qu'ils avaient perdu à Xitimba. « Allons chercher, se dirent-ils l'un à l'autre, un *medecine-man* ; il faut qu'il apporte dans notre hutte un *spinga* (corne magique), afin que nos autres enfants ne meurent pas comme celui que nous « avons perdu à Xitimba. » Mes parents firent venir Mwembe, et lui exposèrent leur requête: ils lui dirent : « Mwembe, ici, dans notre hutte, la mort est présente. Il faut que tu la chasses par le moyen de ta corne « magique. » Mwembe consentit à le faire. Il prit une corne, y versa une médecine noire, et la mélangea avec de l'huile de ricin. Puis il donna cette corne à mes parents, qui la suspendirent à la paroi de la hutte » ⁴.

Ces mêmes Safwa ont aussi des amulettes pour les protéger contre la colère des Blancs. Kuwi dit à son chef : « Mwaryego, je veux te fabriquer des amulettes du bois de l'arbre noir, contre les paroles des Blancs. Quand ils seront irrités contre toi, elles détourneront leur colère de toi et de tes gens... » Le chef écouta les paroles du *medicine-man* et lui accorda la permission... Celui-ci fabriqua une corne magique

¹ *Ibid.*, LXXXI, 2, pp. 24-25, 1906

² SMITH and DALE, *The ila-speaking peoples of northern Rhodesia*, 1, p. 251

³ BRUTZER, *Der Geisterglaube bei den Kamba*, p. 12 (1905), cité par G. LINDBLOM, *The Akamba*, p. 288.

(2)

⁴ E. KOOTZ-KRETSCHMER, *Die Safwa*, 11, p. 301.

pour le chef et lui dit : « Seigneur, prends cette corne dans ta hutte de chef : c'est là qu'il faut qu'elle reste. Quand tu entendras dire quelque chose des Blancs, puise un peu de la médecine de la corne, et enduis-en ton front. Et tes gens aussi - quand les Blancs seront irrités, mettez-vous en tous sur le front. Cette corne magique détournera la colère des Blancs, s'ils veulent faire du mal à votre village »¹.

Plus la crainte des puissances invisibles et des influences malignes est vive, plus le besoin de se protéger par des amulettes devient impérieux. Dans certaines sociétés, elles se multiplient au point de devenir un lourd fardeau pour ceux qui croient n'en porter jamais assez, ou à qui on en impose la charge. La tête, le cou, les épaules, les quatre membres, les poignets, les chevilles, la ceinture, en sont couverts. Les tout petits enfants sont particulièrement exposés à la malfaisance des esprits malins, des envieux, du mauvais oeil, etc. Aussi, pour les mettre à l'abri, les garde-t-on souvent dans les huttes pendant les premières semaines ou les premiers mois de leur vie, et d'autant plus longtemps qu'ils sont de plus haute naissance, et que leur existence est plus précieuse. Lorsque enfin on se risque à les porter dehors, ils ne paraissent à l'air libre que chargés d'amulettes, qui doivent « neutraliser » les mauvaises influences prêtes à s'exercer sur eux.

Cette façon de se protéger paraît plus répandue en Afrique que chez les populations primitives des Amériques ou de l'Océanie. Non pas que celles-ci soient moins soucieuses de se défendre contre les puissances invisibles et les influences malignes. Mais elles inclinent plutôt vers d'autres procédés, de nature également mystique. Sur ce point, les individus diffèrent entre eux comme les sociétés. Dans la même tribu, un homme pourra ne porter qu'une ou deux amulettes, tandis que son voisin, qui fléchit sous le poids des siennes, ne songe qu'à en acquérir de nouvelles.

III

Influence des présages heureux ou funestes. - Jours et heures fastes et néfastes

[Retour à la table des matières](#)

Le souci, parfois voilé, toujours présent, du primitif est d'échapper aux influences malignes, et de n'encourir la défaveur d'aucune des puissances invisibles de qui dépend son bonheur ou son malheur. Les observateurs en ont fait plus d'une fois la remarque. M. Saville par exemple, qui a longtemps résidé chez les Papous de la Nouvelle-Guinée anglaise, l'exprime en ces termes : « Du commencement à la fin de la vie de l'indigène, règne la crainte de la mauvaise fortune, individuelle et sociale. C'est M. Marett, je crois, qui signale que dans les sociétés inférieures la crainte du malheur peut devenir une panique... Rien ne saurait mieux rendre l'état actuel, au point de vue psychologique, de la société à Mailu. Toute la vie mentale y est imbue du sentiment qui s'exprime par : “ Touchez du bois ! ” »².

¹ Ibid., II, p. 229.

² W. J. V. SAVILLE, In unknown New Guinea, p. 275.

Étant donné cet état d'esprit, le primitif, toujours sous le coup d'une menace qu'il ne peut ni préciser ni situer, est naturellement aux aguets, attentif au moindre signe qui lui permettra de déceler, et peut-être de prévenir, la mauvaise influence dont il a peur sans la connaître. Il a donc un intérêt capital à être informé le plus tôt et le plus complètement possible. Son recours constant à la divination, sous tant de formes variées, procède pour une grande part de cet impérieux besoin.

De plus, chaque incident tant soit peu remarquable est interprété comme un signe. En particulier, tout ce qui est insolite paraît aussitôt suspect. Ainsi, il n'est pas bon d'être trop constamment heureux : « Lorsqu'un chien, écrit M. A. C. Kruyt, est toujours heureux à la chasse, cela est measa (porte-malheur, signe de malheur). Trop de succès à la chasse inquiète le Toradja. La force magique, grâce à quoi l'animal est capable de prendre le gibier, sera nécessairement fatale à son maître : celui-ci mourra bientôt, ou bien la récolte de riz manquera, ou, le plus souvent, une épizootie se déclarera sur les buffles ou sur les porcs. Cette croyance est générale dans tout le centre de Célèbes. Un indigène du Bas-Mori m'en a donné une explication caractéristique. « Le chien, me dit-il, pressent la mort de son maître, et pour cette raison, il fait de son mieux pour prendre le plus possible de gibier, afin que l'on ait les provisions nécessaires pour les visiteurs qui viendront rendre leurs devoirs au défunt. »¹

Mais la malchance constante d'un chien à la chasse n'est pas moins inquiétante. « Dans les deux cas, ou bien on n'emmène plus ce chien à la chasse, ou bien on le met au service de quelqu'un d'autre. Si alors sa chance diminue, ou si le chien régulièrement malheureux commence à attraper du gibier de temps en temps, le maître reprend sa bête. Mais si la chance ou la malchance du chien ne se dément pas, alors souvent on le tue, surtout si un cas de mort est attribué à son influence »². Il est évident en effet que c'est un animal sorcier. Si on le laissait vivre, il arriverait malheur sur malheur chez son maître, et dans le village.

Mêmes craintes en Afrique orientale, chez les Dschagga, lorsque, la récolte de maïs promettant d'être magnifique, des épis exceptionnellement beaux apparaissent... « Une plante qui prend des proportions extraordinaires... est un « chef du champ ». L'indigène qui l'aperçoit pendant la saison des pluies, avant que d'autres aient pu la remarquer, l'arrachera aussitôt. Il a peur que le bruit ne se répande que le « chef du champ » se trouve dans sa plantation. Il craint par-dessus tout que cette tige même ne cause sa mort, parce qu'un « chef » sera apparu sur son champ, à lui, pauvre homme. Si la plante a déjà eu le temps de se développer, alors il faut qu'il se préoccupe de l'apaiser, afin qu'elle ne lui fasse pas de mal, qu'elle ne le tue pas, lui et ses enfants... (il offre un sacrifice, puis une petite fille encore incircconcise entre dans le champ, et arrose l'épi en prononçant une formule). C'est seulement après ce rite qu'on ose récolter l'épi, mais non pas encore le manger. On en fait d'abord l'essai sur d'autres personnes, à qui on en donne sans les prévenir, pour voir si l'épi est inoffensif ou si vraiment il tue, en vertu de la force royale qui est en lui... Ailleurs, avec l'épi royal on faisait de la bière que l'on portait au chef, car lui seul pouvait la boire impunément »³.

¹ A. C. KRUYT, Measa, III, *T.L.V.*, LXXVI, p. 66 (1920).

² *Ibid.*, p. 67.

³ Br. GUTMANN, Feidbausitten und Wachstumsgebräuche der Wadschagga, *Zeitschrift für Ethnologie*, XLV, p. 498 (1913). Cf. ce qui est dit au sujet des prémices, *infra*, chap. XII, pp. 464-468.

On sait l'importance que les présages ont aux yeux des indigènes, à Bornéo et en beaucoup d'autres endroits de l'Insulinde. Qu'il s'agisse de semailles, de récolte, de voyage, de mariage, ou de quelque entreprise que ce soit, rien ne se fera, aussi longtemps que les présages indispensables n'aient pas été obtenus (cf. *La Mentalité primitive*, chap. IV, pp. 130-134). « Il ne suffit pas qu'ils aient encouragé - on pourrait dire, autorisé - à commencer. Il faut encore, pour continuer, de nouveaux présages favorables. En cas contraire, on s'arrête et on les attend; et ainsi jusqu'à la fin »¹.

Ces présages n'annoncent pas seulement le succès désiré : ils en sont la condition nécessaire. Ils le garantissent, ils le produisent. C'est ce que M. Perham a bien mis en lumière. « La culture annuelle du riz implique beaucoup de cérémonies aussi bien que beaucoup de travail. Elle ne peut être commencée qu'avec le concours des présages convenables. Un homme qui a du bonheur avec son paddy sera l'augure. Il se chargera d'obtenir ces présages pour une certaine étendue de terrain que d'autres vont cultiver en même temps que lui... Dès qu'il aura entendu le *ñendak*, il brisera un rameau d'un arbre qui pousse près de là, il l'emportera chez lui, et le placera en lieu sûr... Il retournera alors à son champ pour tâcher d'entendre le *katupong* et les autres oiseaux-présages, qui peuvent de même se faire attendre, et il faudra peut-être un mois pour obtenir toutes les prédictions augurales qui doivent donner aux Dayaks confiance dans le résultat de leurs travaux. L'augure a maintenant autant de rameaux qu'il a entendu d'oiseaux. Il les porte au terrain qui a été choisi pour la culture, et il les dépose sur le sol ; il adresse un petit discours aux oiseaux et à Pulang Gana, il coupe avec son *parang* un peu d'herbe ou de jungle, et il s'en va. La puissance magique des oiseaux a été transférée à la terre »².

D'après ces derniers mots, il semble que les oiseaux-présages, dans la pensée des Dayaks, jouent un rôle comparable à celui des amulettes et des charmes chez tant d'autres primitifs. Les Dayaks attendent d'eux qu'ils les assurent contre la mauvaise fortune et l'insuccès, en mettant à leur service une force mystique capable de s'opposer victorieusement aux puissances hostiles, et de garantir l'abondance de la récolte. Cette bienfaisante influence des présages favorables ne s'épuise pas dans l'instant où ils se manifestent. Elle est durable. Il convient donc de conserver les objets qui en sont les véhicules. Tels sont, chez ces Dayaks, les rameaux apportés par l'augure, et qui sont placés ensuite sur le sol dans le champ, comme autant de talismans ou de porte-bonheur.

Au centre de Célèbes, « c'est ainsi, dit de même M. Kruyt, que l'on garde les plumes des poulets qui ont servi à la divination, au commencement de l'ouverture des champs, ou lors de la fondation d'un nouveau village »³. Avant d'entrer en campagne, on pratique la divination par le moyen du cœur d'un chien. « On emportait ce cœur qui avait promis la victoire, et on l'enterrait au pied de la colline où se trouvait le village dans lequel on espérait offrir un sacrifice. »⁴. Et enfin, dans une autre tribu, voisine de la précédente, « lorsque les pratiques divinatoires avaient eu lieu avant que l'on allât au combat, le chef de la troupe suspendait à son cou les ongles du chien qui avait fourni les présages favorables, afin d'emporter ainsi sur sa personne le succès de

¹ J. PERNAM, Sea-Dyak religion, *Journal of the Straits Branch of the Royal Asiatic Society*, X, p. 231 (1883).

² Ibid., pp. 229-230.

³ A. C. KPUYT, *Measa*, III, T.L.V., LXXVI, p. 30 (1920).

⁴ Ibid., p. 64.

la bataille »¹. L'assimilation du présage à un charme ou à une amulette ne pourrait guère être plus expresse.

Pareillement, une mauvaise influence peut rester attachée, «coller» à une personne ou à un objet : « C'est une croyance universelle, au centre de Célèbes, que les habitants d'une maison à laquelle on a travaillé pendant la pluie auront continuellement à se défendre contre la maladie. La mauvaise influence de la pluie reste adhérente à la maison. Pour la même raison, le chasseur qui entend le chant d'un oiseau favorable s'écrie : « Attache-toi (il parle au charme porte-bonheur qu'est la voix de l'oiseau), attache-toi aux jarrets de mes chiens, à ma lance ! (afin que ses chiens soient « vites, et que sa lance atteigne le but à tout coup). » S'il entend un chant d'oiseau de mauvais présage, il s'écrie ; « Attache-toi aux jarrets des chiens de X., et à sa lance ! » Ce souhait est à l'adresse d'un autre chasseur connu de lui, et devra lui enlever toute sa chance².

Chez ces mêmes Indonésiens, et presque partout chez les primitifs, on ne se contente pas des présages favorables : il faut encore que le mois, le jour et l'heure où l'on commence une entreprise soient heureux, ou « fastes ». On sait que la mentalité primitive ne « sent » pas les moments successifs du temps comme homogènes. Certaines périodes du jour et de la nuit, de la lunaison, de l'année, etc., ont la propriété d'exercer une influence favorable ou pernicieuse. Sous peine de s'exposer au malheur, il faut en tenir autant de compte que des présages. Harde land a noté les croyances des Dayaks à ce sujet. « Chaque jour a cinq « temps », qui ne sont fixes que pour le premier jour (le dimanche) ; pour les autres, il faut recourir à la divination afin de les déterminer. Les « temps » du dimanche sont :

1° Le lever du soleil, favorable pour commencer une opération. Les enfants nés à cette heure-là sont heureux. Mais il ne faut pas, à ce moment, partir à la chasse, à la pêche ou en voyage. On n'aurait aucun succès.

2° Vers neuf heures du matin : moment malheureux. Rien de ce que l'on commence alors ne réussit. Cependant, si l'on se met en route, on n'a pas à craindre les brigands.

3° Midi : « temps » très heureux.

4° Trois heures après-midi : moment de la bataille, heureux pour les ennemis, les brigands, les chasseurs, les pêcheurs, malheureux pour les voyageurs.

5° Vers le coucher du soleil: petit « temps » heureux »³.

Presque partout on distingue de même entre les jours. Certains sont fastes, d'autres néfastes. Les entreprises commencées un jour néfaste sont condamnées à l'échec et portent malheur. Les enfants nés un de ces jours-là sont suspects. Il arrive qu'on les supprime par crainte des calamités qu'ils vont causer. « Les Hovas autrefois, et même encore aujourd'hui, avaient le mois d'août comme mois calamiteux. Ici, dans chaque semaine il y a deux jours néfastes : le mardi et le vendredi (pour beaucoup, ce second

¹ Ibid., p. 66.

² A. C. KRUYT, *measa, II, T.L.V.*, LXXV, p. 55 (1919).

³ A. HARDE LAND, *Dajacksch-Deutsches Wörterbuch*, p. 71

jour est le jeudi), et toute naissance survenue ces jours-là est considérée comme fâcheuse. On abandonne l'enfant à son triste sort »¹. - Chez les Zoulous, « il y avait des jours que les indigènes, pour des raisons superstitieuses, regardaient comme « sombres, obscurs » : ils restaient alors chez eux, s'abstenaient de travailler, de faire des visites, etc. Le jour suivant, qui leur rendait la liberté de leurs mouvements, on l'appelait un jour « blanc ». La mort d'un chef, une averse de grêle, la foudre tombant sur un arbre (signes de la colère de l'izulu), la « mort » de la lune (nouvelle lune) : tout cela donnait lieu à cette coutume »².

L'extrême diffusion de ces croyances donne à penser qu'elles tiennent aux tendances profondes de la mentalité primitive, et qu'elles ressortissent à la catégorie affective du surnaturel. C'est bien ce que semblent impliquer les derniers mots du passage de Bryant cité tout à l'heure : les périodes, les jours, les heures où des malheurs arrivent participent de ces malheurs. Ils sont enveloppés dans la même représentation et, par l'effet de la catégorie affective, ils deviennent, comme les puissances invisibles elles-mêmes, des objets de crainte.

Il y a ainsi des moments où les puissances invisibles hostiles, où les influences malignes se manifestent de préférence. Elles y sont plus immédiatement présentes, plus actives, plus dangereuses. La prudence exige donc qu'alors on se tienne coi, que l'on s'abstienne de rien entreprendre, en un mot qu'on ne donne pas prise sur soi à ces forces ennemies, qui s'empresseraient de saisir l'occasion offerte. De là proviennent les tabous bien connus, qui à des moments déterminés interdisent telle ou telle action, ou même toute activité de quelque sorte qu'elle soit.

Du même coup, le primitif sait qu'à d'autres jours, à d'autres heures, les mauvaises influences sont moins à redouter. Il a intérêt à les choisir pour commencer ce qu'il veut entreprendre. Il courra ainsi de moindres risques. C'est un peu comme s'il pouvait compter sur un présage favorable. Il est donc de la plus haute importance de savoir quels jours sont fastes, quels autres néfastes. Lorsque les Eskimo apprirent de leurs premiers missionnaires qu'il fallait s'abstenir de tout travail le jour du Seigneur, « Comment ! s'écrièrent-ils, il y a un jour de la semaine qui est tabou, et nous ne le savions pas ! » Leurs yeux s'ouvraient : ils tenaient l'explication de bien des malheurs dont ils n'avaient jamais pu découvrir la cause. Dès lors, dit Stefánsson, ils se montrèrent plus rigoureux et plus stricts que les pasteurs eux-mêmes à observer le repos du sabbat.

¹ *Missions évangéliques*, LXXXIV, I, p. 188 (1911).

² A. T. BRYANT, *A Zulu-English Dictionary*, p. 389-390.

IV

Êtres et objets porte-bonheur et porte-malheur

[Retour à la table des matières](#)

Comme les jours et les heures, tous les êtres de la nature, tous les objets même avec lesquels un primitif entre en contact, peuvent être heureux ou malheureux, lui porter bonheur ou malheur. Le moindre signe qui l'en avertit arrête aussitôt son attention.

Les Wonkonguru (Australie centrale) pensent que certains objets portent malheur à qui en fait usage. « Je trouvai, dit M. Horne, ce murraywirrie (grand boomerang) au fond d'un terrier de lapin. La trouvaille était bizarre, et j'emportai l'arme. J'avais un indigène avec moi. Il me conseilla de la laisser là, car c'était, dit-il, « un poison très dangereux. » Cela éveilla ma curiosité, mais il ne voulut rien dire de plus. Rentré chez moi, je montrai l'arme à des Noirs âgés, qui la reconnurent tout de suite. Elle était très ancienne, elle avait été à Kopperamanna pendant de longues années... Tout homme qui s'en servait pour combattre s'exposait au malheur ; il était toujours blessé. S'il ignorait cette propriété de l'arme, il s'en tirait avec une blessure légère, mais si, connaissant son histoire, il l'employait tout de même par bravade, cela lui coûtait la vie. Il ne fallait pas détruire ce boomerang, mais on pouvait le perdre. On l'avait perdu un grand nombre de fois, mais il reparaisait toujours. Un indigène qui ne connaissait pas son histoire le rapportait. Les anciens furent très contents de le voir en ma possession ; ils se jugeaient désormais à l'abri de son influence »¹.

Pour ces mêmes Wonkonguru, « toute pierre de forme insolite a une signification mystique. S'ils en aperçoivent une, ils la ramassent, et l'apportent au camp, où les vieillards l'examinent, et habituellement trouvent ce qu'il faut en faire². Certaines petites pierres jaunes en forme de trompe sont appelées « dents des esprits ». On ne s'en sert pas dans les cérémonies, mais on les garde comme porte-bonheur »³.

Si, avec certains filets, on a fait une pêche exceptionnellement abondante, si une flèche a atteint son but plusieurs fois de suite, si, en se servant d'un outil, on a particulièrement réussi à fabriquer un objet, etc., ces filets, cette flèche, cet outil sont « heureux ». On leur témoignera des égards, et on en aura grand soin. On les conservera précieusement afin de les employer encore à l'avenir, dans la pensée qu'ils ne cesseront pas d'être heureux, et que l'on profitera de leur bonheur. Ce trait est si bien connu qu'il suffira sans doute d'en rappeler quelques exemples. A Samoa, « des qualités de bonne ou de mauvaise fortune étaient constamment attribuées à des objets naturels. Les hameçons, par exemple, étaient soit heureux soit malheureux. Certains canots, certains bateaux, étaient considérés comme beaucoup plus heureux que d'autres pour attirer les requins, ou d'autres poissons. On pensait que certaines armes étaient coura-

¹ G. HORNE and G. AISTON, *Savage life in Australia*, p. 77 (1926).

² *Ibid.*, p. 132.

³ *Ibid.*, p. 135.

geuses, et d'autres lâches »¹. En Afrique du Sud, « les Bushmen, dit un ancien explorateur, ne veulent plus de la flèche qui a une fois manqué le but; une autre, au contraire, qui l'a touché, double de valeur à leurs yeux. Malgré le temps et la peine qu'il leur en coûte, ils aiment mieux fabriquer des flèches toutes neuves que de ramasser celles qu'ils ont lancées inutilement, et qui auraient pu resservir »². - D'autres Bushmen, au dire de Steedman, « avaient une crainte superstitieuse de traverser la rivière à l'endroit où nous nous étions arrêtés. Ils disaient que c'était de l' « eau mauvaise », qui noyait souvent les gens. Ils insistèrent pour nous faire aller à une distance considérable en amont, où ils affirmaient que l'eau était « bonne », et où leurs femmes, sur la rive opposée, descendirent en chantant et en frappant des mains, comme pour apaiser et pacifier le courant tumultueux »³.

Enfin, en Afrique équatoriale, « je me rappelle, dit miss Kingsley, avoir vu mettre en pièces, dans la région du Cameroun, un très beau bateau. J'en demandai la raison ; on me répondit que ce canot avait l'habitude de se détacher la nuit, et de descendre le fleuve, où il était arrêté par quelqu'un qui le ramenait et qu'il fallait payer pour sa peine (une chèvre ou trois yams). Ou bien il dérivait, et allait détériorer des pièges à poisson appartenant à une autre personne ; alors, naturellement, il fallait payer la valeur présumée du poisson perdu, sans préjudice de la récompense due à celui qui avait trouvé le canot. C'est pourquoi son propriétaire, se sentant entraîné par lui à la ruine, lui avait réglé son compte une bonne fois »⁴.

De ces objets qui portent bonheur parce qu'ils sont eux-mêmes «heureux », aux amulettes, charmes et talismans qui doivent remplir le même office, la transition est insensible. S'il s'agit d'une arme ou d'un instrument, on s'en servira le plus possible, et même exclusivement, et quand il menacera d'être hors de service, on tâchera d'en faire passer la vertu mystique dans un autre semblable. Si l'objet n'a pas d'usage connu, on le gardera, on l'honorera simplement pour la bonne fortune qu'il promet et assure. Il fera partie de la classe innombrable des porte-bonheur.

Voici la description que donne un jésuite de la Nouvelle-France des porte-bonheur de ce dernier genre chez les Hurons. Elle en fait bien voir les deux aspects, le matériel et le mystique. L'objet sensible est révééré en tant que véhicule d'une force surnaturelle. « La plupart des choses qui semblent avoir je ne sais quoi de monstrueux à nos Hurons, ou qui leur sont extraordinaires, passent facilement dans leurs esprits pour des Oky, c'est-à-dire comme des choses qui ont une vertu comme surnaturelle, et ensuite ils estiment à bonheur d'en avoir fait rencontre et les gardent précieusement (pierre de forme bizarre, serpent, etc.).

« Ils disent que ces Aaskouandy, ou ces sorts, changent quelquefois de forme et de figure, et qu'un homme ayant serré ou cette pierre ou ce serpent trouvé dans les entrailles d'un cerf, sera étonné le lendemain de trouver en sa place une fève ou un grain de blé, d'autres fois le bec d'un corbeau ou les ongles d'un aigle, comme si cet Aaskouandy ou démon familier se transformait et prenait plaisir de tromper ainsi les hommes par ces métamorphoses.

¹ G. BROWN, *Melanesians and Polynesians*, p. 249.

² A. LICHTENSTEIN, *Reisen im S. Afrika*, II, p. 442.

³ A. STEEDMAN, *Wanderings and adventures in the interior of South-Africa*, II, pp. 22-23.

⁴ M. KINGSLEY, *West-African Studies*, 2nd edition, p. 400-401.

« Ils croient que ces Aaskouandy portent bonheur à la chasse, à la pêche, dans le trafic, dans le jeu, et disent que quelques-uns ont une vertu générale pour toutes les choses, mais que les autres ont une vertu limitée pour une chose, et non pas pour une autre ; et que pour savoir leur vertu, c'est-à-dire en quoi ils portent le bonheur, il faut en être instruit en songe »¹.

Au nord-est de l'Inde, chez les Lhota Nagas, « certaines pierres appelées oha apportent la bonne fortune. Ce sont des pierres douces au toucher, polies par l'eau, et dont la grosseur va de celle d'une tête humaine à celle d'une noix. On les garde soit sous le *mingetung*, soit au pied du poteau sculpté du *morung*, ou bien les particuliers les conservent dans leur maison ou leur grenier. Celles qui sont gardées sous le *mingetung* sont généralement grosses, et le bonheur du village entier en dépend. Celles qui sont conservées dans le *morung* agissent sur la prospérité de la section du village à qui elles appartiennent... Quand un homme trouve une de ces pierres, il l'emporte chez lui. Il observe alors si sa famille s'accroît vite, s'il fait de bonnes récoltes, ou s'il est particulièrement heureux dans ses affaires. Il découvre ainsi quelle sorte spéciale de bonne fortune est attachée à la pierre en question. - Les mauvais oha ne sont pas non plus inconnus. Il y en a qu'on appelle « pierres de toux », qui font tomber malade leur possesseur. Néanmoins, les rejeter serait la mort certaine »².

Mêmes croyances chez les Ao Nagas, voisins des Lhota. « Ces pierres sont assez communes de notre temps. Elles sont petites, assez rondes, et noires, de surface douce au toucher... On les conserve au grenier, dans un petit panier... Bientôt, au lieu d'une, il y en a deux. Elles reproduisent, et il s'en forme une nombreuse famille. Si on les néglige, elles disparaissent »³. Ces Ao Nagas connaissent aussi des pierres de malheur. « Des pierres particulièrement dangereuses sont appelées *kirunglung*, c'est-à-dire « pierres brûleuses de maisons ». On les trouve au-dessous de la surface du sol dans des villages qui, en conséquence, deviennent la proie du feu. Seul un *medicine-man* sait repérer une pierre de cette espèce, et la déterrer. Il faut qu'il se hâte, car elle peut s'enfoncer aussi vite qu'un homme peut creuser. Une fois prise, on verse de l'eau dessus, et on la jette dans un cours d'eau »⁴. Ces pierres ont le pouvoir d'ensorceler, de porter malheur : on les traite donc comme on ferait des sorciers.

V

On s'attache à ce qui est heureux. - On fuit ce qui est malheureux

[Retour à la table des matières](#)

Un primitif, en général, refuse de se séparer de ce qui lui porte bonheur : amulettes, talismans, charmes, pierres de forme bizarre, instruments et armes qui ont été « heureux », etc. Le même sentiment le pousse à s'attacher aux personnes que la chance favorise, et à s'écarter de celles qui ne réussissent pas, ou que frappe le

¹ *Relations de la Nouvelle-France ès années 1647 et 1648*, pp. 108-110.

² J. P. MILLS, *The Lhota Nagas*, p. 167.

³ J. P. MILLS, *The Ao Nagas*, pp. 289-290.

⁴ *Ibid.*, p. 290.

malheur. Ainsi, chez les Lhota Nagas, « chaque village a une sorte de chef religieux, appelé *Puthi*, qui remplit la fonction de directeur dans toutes les cérémonies... Cinq jours après qu'un *Puthi* est mort, les anciens du village se réunissent, et discutent le choix de son successeur. Il doit satisfaire à un certain nombre de conditions. Il faut... qu'il n'ait jamais été blessé par un ennemi ou par une bête fauve, ou en tombant d'un arbre ou d'un rocher, qu'il ne se soit jamais brûlé, etc. En d'autres termes, un homme qui a couru le risque d'une « mauvaise » mort (apotia) ne peut pas être choisi. Il ne faut pas non plus qu'il présente de déformation ou de mutilation d'aucune sorte »¹. En effet, comme le remarque M. Mills, il y a une participation mystique entre le village et son *Puthi* : un *Puthi* « malheureux » porterait malheur au village.

Chez les Dayaks maritimes étudiés par Perham, « les remèdes sont appliqués aux malades par un homme qui a la réputation d'être chanceux »².

De même en Afrique australe, chez les ba-Ila, « on croit que certaines personnes ont la main heureuse pour semer. Au moment des semailles, tout le monde leur demande leurs services »³. - Au Soudan, dans la province du Nil bleu, « si la récolte est belle une année, ce succès est souvent attribué au « bonheur » de l'homme qui a planté, et du jeune garçon qui a semé. L'année suivante, on veut absolument les avoir, et on leur offre en général de plus hauts salaires pour les amener à donner de nouveau leurs services. Si un homme vient s'installer dans un village, et que les pluies fassent défaut cette année-là, on en rend responsable le nouveau venu... Le gouverneur d'une province ou l'inspecteur d'une région est considéré comme heureux ou malheureux (c'est-à-dire comme portant bonheur ou malheur), d'après la quantité de pluie qui tombe, et d'après la crue du Nil l'année qui suit son arrivée. Si tout se passe bien, on dit qu'il a les « pieds mouillés ». Pareillement, un homme qui construit une maison neuve est tenu pour responsable de tout malheur qui arriverait à son voisin »⁴. N'est-ce pas lui, qui en venant s'établir là, a causé sa disgrâce ? C'est donc un porte-malheur.

Dans presque toutes les sociétés inférieures, on va se mettre, comme instinctivement, aux côtés de celui que la chance favorise. On pense ainsi participer à son bonheur : les influences favorables qui s'exercent sur lui s'étendent à qui l'accompagne. Il semble que le seul fait « d'être avec », implique cette participation. Nous verrons plus loin (chap. VI) de nombreux exemples de cette croyance. Si un homme est « heureux », on recherchera donc sa compagnie. En cas contraire, on fait tout pour l'éviter, et on s'éloigne de lui le plus vite que l'on peut.

Le missionnaire Mackensie rapporte qu'un jour, pendant son voyage vers le nord, son fusil en éclatant l'a blessé à la main. Que fait-il aussitôt ? « Je cachai à tous les yeux, dans la voiture, l'arme endommagée, et je ne dis pas à mes hommes pour quelle raison j'avais un pansement à la main. Ces gens croient qu'il y a des maîtres « chanceux », et d'autres « malchanceux ». Je ne voulais pas leur donner à penser qu'ils étaient au service de quelqu'un qui sûrement marchait à un désastre »⁵. Si les Noirs avaient eu connaissance de l'accident, ils auraient aussitôt abandonné Mackensie, de

¹ J. P. MILLS, *The Lhota Nagas*, pp. 121-122.

² J. PERHAM, *Manangism in Borneo*, *Journal of the Straits Branch of the Royal Asiatic Society*, XIX, p. 87 (1887).

³ SMITH and DALE, *The ila-speaking peoples of northern Rhodesia*, I, p. 139.

⁴ H. C. JACKSON, *Seed-time and harvest*, *Sudan notes and records*, II, 1, pp. 6-7 (1919).

⁵ Rev. J. MACKENSIE, *Ten years north of the Orange river*, p. 177.

crainte d'être englobés dans le malheur qui le menaçait. Car l'accident a la valeur d'une révélation. Il a dévoilé que Mackensie se trouve sous une mauvaise influence, et, par conséquent, qu'il portera malheur à ceux qui auraient l'imprudence de rester auprès de lui. Les faits de ce genre ne sont pas rares. Par exemple, dans une station protestante du Cameroun, une petite fille de dix ans a été gravement brûlée sur tout le corps. « Elle ne disait jamais de mal des autres filles qui s'étaient sauvées toutes... (sans doute, à leur place, elle aurait fait comme elles)... Elles refusèrent de rentrer dans leur dortoir ou dans leur cuisine, de peur qu'un mauvais esprit ne vienne les frapper aussi.

« Nous leur avons beaucoup parlé, mais elles ne veulent rien entendre, et pendant le culte du soir, toutes, sauf deux, partirent. Deux autres sont revenues : il m'en reste quatre ! Celles qui sont parties empêchent les autres de revenir »¹.

Mackensie a agi sagement. Si ses serviteurs indigènes avaient su que son fusil l'avait blessé, ils auraient fait comme les fillettes du Cameroun. Nulle objurgation n'aurait pu les retenir. A supposer même qu'ils lui fussent très attachés, le sentiment qui les obligeait à s'éloigner aurait été le plus fort. Un malheur dont les primitifs sont témoins - surtout s'il est imprévu et impressionnant - a sur eux un effet irrésistible. Il leur inspire une crainte insurmontable, forme aiguë de la peur continuelle et vague où ils vivent sans se la formuler, se sentant toujours entourés et menacés par des puissances invisibles et des influences malignes.

Ce que nous appelons un accident signifie ainsi beaucoup plus pour eux que pour nous. Il révèle tout à coup, sans doute possible, qu'une ou plusieurs mauvaises influences s'exercent sur celui qui est frappé. Avant l'accident, il était déjà leur victime désignée. D'autres malheurs vont sûrement suivre, car la mauvaise influence (en admettant qu'elle soit unique) ne s'est pas épuisée par cette première manifestation de sa malfaisance. Quiconque ne se sépare pas du « malheureux » au plus vite partagera sa disgrâce.

Il ne s'agit donc pas ici d'un manque de sympathie, d'une indifférence, d'une insensibilité à l'égard d'un maître ou d'un compagnon, à quoi les primitifs ne sont pas, sans doute, plus naturellement portés que nous. Ils obéissent à ces représentations émotionnelles qui ont sur eux tant d'empire. Le spectacle de l'accident, le seul fait d'apprendre qu'il vient d'avoir lieu déclenchent une sorte de réflexe. Ils ne calculent pas, ils ne réfléchissent pas. Ils ne se disent pas qu'en restant auprès de celui que la mauvaise influence a atteint ils l'attireraient sur eux-mêmes, sans que cela serve en rien à la victime. Leur fuite est automatique, et en général rien ne peut les ramener.

Cette attitude si caractéristique a sa raison profonde dans le fait que, pour eux, le monde surnaturel est intimement mêlé à la nature, et que, par conséquent, les puissances invisibles interviennent à tout instant dans ce que nous appelons le cours des choses. Dès lors ce qui arrive de malheureux, ou simplement d'insolite, n'est jamais perçu uniquement comme un fait ; ils l'interprètent aussitôt comme une manifestation de ces puissances. Un accident, un malheur, un phénomène extraordinaire et troublant ne peut être qu'une révélation, un avertissement, une brusque lueur jetée sur le monde mystérieux qui est leur préoccupation constante, sinon toujours consciente.

¹ *Missions évangéliques, C, 2, p. 250 (1925) (Lina FRANTZ).*

Ainsi, dans ces occasions si fréquentes, la mentalité primitive prête moins d'attention aux faits eux-mêmes qu'aux réalités suprasensibles dont ils annoncent la présence et l'action. En ce sens, elle a une tendance constante au symbolisme. Elle ne s'arrête pas aux événements mêmes qui la frappent. Elle cherche aussitôt, derrière eux, ce qu'ils signifient. Ce donné n'est pour elle qu'une manifestation de l'au-delà. Mais ce symbolisme spontané est en même temps très réaliste. Les symboles ne sont pas, à proprement parler, une création de l'esprit. Il les trouve tout faits : ou plutôt il interprète immédiatement comme des symboles ces événements qui ont mis en jeu la catégorie affective du surnaturel.

De là découle encore cette conséquence : pour des esprits ainsi disposés, il n'y a pas de hasard (cf. *Mentalité primitive*, chap. I, pp. 28-36). Sans doute, ils n'ignorent pas ce que nous appelons le fortuit. Mais comme un véritable accident, un malheur, petit ou grand, n'est jamais « insignifiant », comme il est toujours pour eux une révélation, un symbole, il a donc nécessairement sa raison dans une puissance invisible qui s'est manifestée ainsi. Loin d'être dû au hasard, il dévoile lui-même sa cause.

Cette différence entre notre manière de penser positive et la mentalité mystique du primitif éclate dans la scène suivante. Un chef indigène, en Afrique équatoriale française, passant outre à la défense de l'administration, avait fait procéder à une ordalie par le poison pour découvrir des sorciers. Une fois découverts, il les avait exécutés. On le fait passer en jugement. Je dois à l'obligeance de M. l'administrateur Prouteaux la communication de l'interrogatoire.

- Le chef Niedoua : « Il y a quelques jours, je faisais préparer une plantation de mil. Un orage s'amenant, je fis rentrer les travailleurs dans les cases. Peu après, la foudre tomba sur une case, et tua les occupants (au nombre de quatre). Ceci n'était pas naturel. Je fis appeler le féticheur Guésimo et lui demandai de désigner les auteurs de cet accident.

- Il me semble que l'auteur était la foudre, tout simplement.

- Elle n'était pas tombée sur la case pour rien. Guésimo chercha, et grâce au poison d'épreuve désigna les coupables, qui furent mis à mort par mes ordres.

- Vous saviez pourtant que ces actes sont défendus ?

- Oui, mais je ne pouvais tolérer les agissements de ces gens qui m'auraient sûrement fait mourir. »

Aux yeux de l'administrateur français, que la foudre, en tombant sur une case, ait tué les quatre personnes qui l'occupaient à ce moment, c'est un accident. La cause de leur mort est la foudre. Il n'y a pas à chercher d'autres responsables. Mais la mentalité primitive ne connaît pas d'accident pur et simple. Quand le chef indigène dit : « Ce n'était pas naturel », il veut faire entendre que cette quadruple mort révèle l'action d'une puissance occulte qui s'est servie de la foudre pour tuer. Ce malheur est donc le signe, l'avant-coureur d'autres qui se produiront si l'on n'y met bon ordre. Quelle est la force surnaturelle qui a agi ? Le chef a pensé tout de suite à un ensorcellement. Il bravera donc la défense de l'autorité française. Il recherche le (ou les) sorciers, c'est-à-dire il recourt à la méthode traditionnelle de l'ordalie par le poison. Le féticheur découvre ainsi les coupables, et le chef n'hésite pas à les mettre à mort : s'il manquait à ce devoir, ils continueraient à semer le malheur dans le village. Tant pis si l'admi-

nistrateur ne comprend pas une nécessité si évidente. Il est le plus fort. Le chef subira sa peine. Il ne pouvait agir autrement. Son langage, comme ses actes, exprime le sentiment unanime des indigènes.

VI

Les accidents sont des signes et des avant-coureurs de malheur. - Les pressentiments. - La télépathie

[Retour à la table des matières](#)

Étant donnée la disposition constante de la mentalité primitive à voir dans un accident, par-delà le fait même, ce qu'il révèle de menaçant pour l'avenir, il est naturel qu'elle l'interprète comme un présage. L'accident est un signe. Manifestation, comme le mauvais augure, d'une influence malfaisante qui s'exerçait avant déjà qu'on le sût, il ouvre une série d'autres accidents et de malheurs. De là, la profonde impression qu'il produit, parfois tout à fait disproportionnée à son importance apparente. C'est ainsi qu'il faut comprendre, par exemple, le découragement, la consternation, où le moindre échec, le plus petit insuccès au début d'une entreprise, jettent souvent le primitif. Il sait bien que celui-là serait facilement réparable. Ce qui l'abat, c'est la conviction, aussitôt établie dans son esprit, qu'une puissance du monde surnaturel a agi efficacement contre lui, et va continuer à le faire - par exemple, que les charmes de l'ennemi sont plus forts que les siens. Si donc une attaque ne réussit pas tout de suite, il l'abandonnera. Il se gardera d'insister, de la pousser à fond. Il a peur de s'enfermer, c'est-à-dire de s'exposer davantage à l'influence hostile qui a en ce moment libre jeu contre lui. - C'est encore ainsi qu'au dire de Spencer et Gillen, un Australien, dès qu'il se sent malade, perd courage et se résigne à mourir. Non qu'il soit incapable de supporter la souffrance, ou de lutter pour sa vie. Mais maladie signifie pour lui ensorcellement. Il voit, par-delà son état, la force mystique qui le cause. Un sorcier veut sa mort. Si on n'intervient pas énergiquement tout de suite, il poursuivra son œuvre et le tuera.

En vertu encore de cette disposition, la mentalité primitive attribuera sans hésiter une signification alarmante à des faits pour ainsi dire mitoyens, limitrophes, qui tiennent à la fois du présage et de l'accident. Quelque chose d'insolite arrive : on ressent un choc soudain. Aussitôt on est persuadé qu'un malheur vient de se produire - et l'événement confirme cette certitude. Les *Reports* de l'expédition de Cambridge au détroit de Torrès contiennent de nombreux exemples de ce genre. « Pendant que la mère creusait la terre avec son bâton (*digging stick*), il se brisa. Aussitôt elle pensa qu'il était arrivé quelque chose. « J'ai laissé mon petit garçon tout seul, se dit-elle. Je vais voir. Peut-être quelqu'un l'a enlevé »¹. - Et un peu plus loin - « Aukun jouait de malheur ce jour-là. Elle ne trouva pas de poisson. Son bâton à creuser la terre se brisa, Aukun s'écria alors : « Ce jour est mauvais pour moi. Il faut que « quelque chose soit arrivé à mon fils ! » Elle court chez elle » (et son enfant en effet a été tué)². - « Les hommes n'avaient pas pris une seule tortue, et cette malchance leur fit

¹ *Reports of the Cambridge expedition to the Torres Straits*, V, p. 46.

² *Ibid.*, p. 58.

craindre que quelque mal ne fût arrivé aux garçons »¹ (en effet, ils sont morts). L'auteur remarque plus loin avec beaucoup de raison : « Les accidents, les événements malheureux, sont regardés comme des avertissements ou des présages révélant qu'un malheur est arrivé, ou va bientôt arriver quelque part »².

Non loin de là, en Nouvelle-Guinée anglaise, à l'île Kiwai, M. Landtman a recueilli dans le folklore indigène des faits semblables aux précédents. « Abere, qui vivait à Waboda, avait un jeune fils du nom de Gadiva. L'enfant avait l'habitude de jouer tout près de la rivière, et Abere l'avertit : « Il ne faut pas aller si près de l'eau ; un beau jour l'alligator te prendra. » Un jour, tandis qu'Abere était dans la brousse avec ses filles, Gadiva fut saisi par un crocodile qui l'entraîna au fond de l'eau. Au même moment, Abere, en train de broyer du sago, se blessa le pied avec son mortier, et le sang se mit à couler. « Oh ! s'écria-t-elle, que veut dire cela ? Jamais cela ne m'était arrivé. Un malheur doit s'être produit là-bas. Peut-être un alligator a-t-il pris Gadiva ? » Elle courut chez elle³. Et, dans un autre conte : « Pendant ce temps, Madara chassait dans la brousse, mais il ne prit pas un seul porc, en conséquence du malheur qui était arrivé à sa femme »⁴.

Cette angoisse subite en présence d'un accident insolite, et en apparence inexplicable, n'est pas particulière à la Nouvelle-Guinée. M. Nieuwenhuis, par exemple, rapporte que pendant son voyage dans la partie centrale de Bornéo, un homme se blessa au pied avec sa propre hache. « Aux yeux des Kayans, dit-il, un accident de ce genre prend une grande importance, car un accident arrivé à cet endroit signifiait pour eux un mécontentement des esprits, et par suite des ennuis pendant le voyage »⁵. Dans son dictionnaire si admirablement précis, Hardehand explique que les Dayaks ont un mot pour dire : présage (*Vorzeichen*), signe de quelque chose qui arrivera (en dayak, *dahiang*) ; et un autre mot, *tandjalo*, signe (*Zeichen, Wahrzeichen*) de quelque chose qui *est en train d'arriver*. Exemples : « Terrible est la tempête ; peut-être est-ce le signe que quelqu'un est assassiné en ce moment. - Voilà là-bas un petit arc-en-ciel, signe que l'on est en guerre, en train de se battre, etc. »⁶.

Les Dayaks ont donc, eux aussi, l'habitude, quand certains phénomènes insolites ou effrayants se produisent, de les interpréter comme des avertissements qu'un malheur est juste en train d'arriver. Hardehand donne encore un autre exemple, où le phénomène annoncé n'a rien de redoutable. Ce qui nous intéresse spécialement ici, c'est la relation entre l'accident, et ce qui se produit en même temps que lui. Peut-être serait-il vain de chercher à l'éclaircir. Signe, en ces circonstances, ne paraît pas vouloir dire proprement cause : le meurtre, par exemple, pourrait aussi bien être considéré comme cause de la tempête qui éclate au même moment. Il s'agit sans doute d'une participation, rebelle à notre analyse. D'une façon que nous ne voyons pas le moyen d'expliquer, et que la mentalité primitive n'éprouve pas le besoin d'élucider, les deux faits simultanés, se produisant à des endroits différents, sont étroitement solidaires - peut-être plus que solidaires. Peut-être est-ce un même fait se produisant à la fois sous deux formes différentes, en deux points éloignés l'un de l'autre. Pour une

¹ Ibid., p. 93.

² Ibid., p. 361.

³ G. LANDTMAN, *The Kiwai Papuans*, p. 127.

⁴ Ibid., p. 229.

⁵ A. W. NIEUWENHUIS, *In central Borneo*, II, p. 260.

⁶ A. HARDEHAND, *Dajacksch-Deutsches Wörterbuch*, p. 565.

mentalité familière avec la « bi-présence », il n'y aurait là rien d'inacceptable, ni même de choquant.

Dans le curieux folklore ancien des Bushmen, recueilli par Bleek et Lloyd, on rencontre des croyances analogues. Ainsi, dans un conte, « pendant que la mère était en quête de nourriture, des nuages s'élevèrent. Et elle parla, elle dit : « Quelque chose ne va pas bien chez « nous, car un tourbillon entraîne (des choses) à la source « Car quelque chose ne va pas bien chez nous. C'est pourquoi le tourbillon entraîne (des choses) dans la source. » Parce que sa fille avait tué les enfants de l'Eau, le tourbillon entraînait les choses dans la source. Quelque chose était allé mal chez elle, car sa fille avait tué les enfants de l'Eau. Voilà pourquoi le tourbillon entraînait (les choses) dans la source »¹. Sous les répétitions qui sont un trait constant des récits dictés par les Bushmen, la liaison des idées apparaît nettement. C'est le fait insolite qui avertit la mère du drame survenu chez elle, et elle comprend aussitôt ce que ce signe veut dire. De même, en Amérique du Sud, dans plusieurs tribus de la Guyane anglaise, au dire de M. W. E. Roth, « tout ce qui arrive, qui est hors de l'ordinaire, est considéré comme signe de quelque malheur imminent ». Il en donne un certain nombre d'exemples, pris dans les légendes et les contes. En voici quelques-uns. « Il apporta aux deux femmes une tortue qu'elles placèrent sur les cendres chaudes sans la tuer, et elle s'enfuit aussitôt ; elles l'y remirent sans plus de résultat. C'était le présage qui annonçait leur mort »² (elles croyaient avoir tué la tortue, et ne l'avaient pas fait)...

Un peu plus loin, « la femme mourut quelques jours après, et on se souvint alors d'en avoir vu le présage ; elle avait négligé de se baigner après un repas, quelques jours auparavant »³.

« Le visiteur mangeait les grenouilles crues, signe que quelque chose allait mal ; la jeune fille eut des soupçons »⁴...

« Bientôt il mit de nouveau ses pieds dans le feu, et ce fait (considérant qu'il n'était pas ivre) amena son frère à croire que c'était le signe d'un malheur qui allait arriver »⁵.

Le Dr Roth remarque, à propos de ces faits : « Le signe ou présage peut être une sorte de sentiment indescriptible. On se sent « tout drôle » ; on est effrayé, comme si quelque chose allait arriver »⁶. Dans un grand nombre de contes, des personnages ont de ces pressentiments subits, inexplicables. Ils s'attendent aussitôt à un malheur, qui, en effet, arrive.

De son côté, M. Rasmussen rapporte un récit analogue d'un shaman eskimo (c'est le shaman lui-même, Takornaq, qui parle). On y voit clairement à quel point ces accidents révélateurs de ce qui se passera bientôt, ou se passe au même moment, sont voisins de ce que nous appelons clairvoyance, seconde vue, ou même télépathie.

¹ BLEEK and LLOYD, *Specimens of Bushman folklore*, pp. 201-203.

² W. E. ROTH, An inquiry Into the animism and folklore of the Guiana Indians, *Report of the Bureau of American Ethnology*, XXX, p. 121 (dorénavant E.B.).

³ Ibid., p. 190.

⁴ Ibid., p. 191.

⁵ Ibid., p. 195.

⁶ Ibid., pp. 272-273.

« Umaga et moi nous allions d'Iglulik à Tununeq, quand une nuit il rêva qu'un de ses amis avait été mangé par son parent le plus proche. Umaga a le don de seconde vue : lorsque quelque chose d'extraordinaire va arriver, il le sait toujours. Le lendemain nous nous remîmes en route, et, dès le départ, notre voyage présenta quelque chose d'insolite... A plusieurs reprises, le traîneau refusa de décoller, et, quand nous allions voir ce qui l'en empêchait, rien ne pouvait l'expliquer. Cela continua ainsi toute la journée, et le soir venu, nous fîmes halte à Aunerit. Le lendemain matin, un ptarmigan passa au-dessus de notre tente ; je jetai sur lui une défense de morse, et je le manquai. Alors je lançai une hache, et je le manquai de nouveau. Et il semblait que ce fût là encore un signe que d'autres choses extraordinaires allaient arriver ce jour-là. Nous partîmes, et la neige était si profonde qu'il nous fallut aider nous-mêmes à tirer le traîneau. Alors nous entendîmes un bruit. Nous ne pouvions comprendre ce que c'était : tantôt cela ressemblait aux cris de souffrance d'un animal qui meurt, tantôt on aurait dit des voix humaines dans le lointain. En approchant, nous pûmes entendre des paroles humaines, mais il nous était impossible d'abord d'en saisir le sens, car la voix semblait venir de très loin : les paroles n'avaient pas le son de vraies paroles, la voix était sans force et brisée... Avec beaucoup d'efforts, nous finîmes par comprendre... La voix expirait entre les mots, et voici ce qu'elle essayait de dire: « Je suis quelqu'un qui ne peut plus vivre parmi ses « semblables : j'ai mangé mes plus proches parents. » Et les voyageurs découvrent enfin une femme qui, mourant de faim, a mangé son mari et ses enfants morts de faim avant elle » ¹.

Ainsi les Eskimo d'Iglulik, comme les indigènes du détroit de Torrès et de la Nouvelle-Guinée, comme les Bushmen, comme les Indiens de la Guyane, voient dans certains accidents insolites, des avertissements, des avant-coureurs, ou des signes d'événements plus graves qui vont avoir lieu, ou qui s'accomplissent ailleurs au même moment. On trouve même chez eux la réplique exacte des faits cités tout à l'heure. Par exemple, dans le récit que la femme Orulo fait de sa propre vie, elle raconte l'épisode suivant : « Quelque temps après, il arriva une chose étrange. Ma mère avait fait cuire des côtes de morse, et elle était assise, en train de les manger, quand l'os qu'elle tenait à la main se mit à rendre un son. Elle eut si grand peur, qu'elle cessa tout de suite de manger, et jeta l'os à terre. Je me rappelle que sa figure était devenue toute blanche. Elle s'écria : « Quelque chose « est arrivé à mon fils ! » Et c'était vrai » ². Un peu plus tard, on apprend qu'il est mort.

Ainsi, dans les régions les plus éloignées les unes des autres, les primitifs ont une disposition à tomber en arrêt devant des accidents, sans gravité en eux-mêmes, mais dont l'aspect insolite les effraye : un son qui se produit sans cause apparente, une maladresse inexplicable chez quelqu'un qui ne manque jamais son coup, une blessure que l'on se fait subitement avec un outil que l'on manie tous les jours, sans que cela soit jamais arrivé, etc. Ce sont là les signes infaillibles d'un malheur, d'une catastrophe qui a frappé ou qui est en train de frapper la personne ainsi avertie, pendant qu'elle est loin.

Ces faits, singulièrement analogues à beaucoup de ceux qu'a recueillis la *Society for psychological research*, ou qui sont rapportés dans les *Phantasms of the Living*, ne sont pas mystérieux pour la mentalité primitive comme pour la nôtre. Sans doute, la personne avertie est épouvantée, et elle court s'assurer de son malheur. Mais c'est que

¹ Kn. RASMUSSEN, *Intellectual culture of the Iglulik Eskimos*, pp. 29-30

² Ibid., p. 50.

précisément elle n'en doute pas. L'intervention d'une force invisible dans le cours ordinaire des choses n'est pas incompréhensible pour elle, ni incompatible avec son expérience quotidienne. A ses yeux, au contraire, le surnaturel se mêle constamment à ce que nous appelons le cours régulier de la nature. Quand un signe de ce genre apparaît à un primitif, il en est atterré, désespéré, mais non pas intellectuellement troublé et déconcerté, comme nous pouvons l'être par des faits qui ne sont pas de notre expérience ordinaire. Il n'ignore pas qu'une même force mystique peut agir au même moment en plusieurs endroits à la fois. La « multiprésence » n'a rien qui le choque. Un sorcier, par exemple, envoie un crocodile saisir un enfant au bord de l'eau, ou peut-être il est lui-même ce crocodile : c'est lui aussi qui, au même instant, fait que la mère de la victime, qui travaille dans son jardin, se blesse tout à coup avec sa pioche.

Du point de vue de la mentalité primitive, les faits de cet ordre n'ont donc pas besoin d'une explication spéciale. Ils ne sont pas plus surprenants pour elle que les métamorphoses, que les miracles. Elle y sent des participations, où se traduit l'action de puissances invisibles. En même temps, l'émotion caractéristique dont le primitif est saisi indique que ces représentations ressortissent à la catégorie affective du surnaturel.

Chapitre II

LES « DISPOSITIONS » DES ÊTRES ET DES OBJETS

[Retour à la table des matières](#)

Parmi les puissances invisibles dont le primitif se préoccupe constamment, il n'oublie guère ce que j'appellerai les « dispositions » des êtres et des objets qui l'entourent. Quoi qu'il entreprenne ou qu'il éprouve, il se les représente rarement comme indifférentes. Selon qu'il les croit favorables ou non, ce qu'il imagine à ce sujet exerce une influence profonde sur ses émotions, et entre pour une grande part dans ses déterminations et ses actes.

Il voudra donc, en général, essayer de savoir quelles sont ces dispositions. Les rêves, les faits insolites, la divination sous ses formes si diverses, lui fournissent déjà à ce sujet des renseignements qu'il se garde de négliger. Mais il ne s'en tient pas là. Il ne s'agit pas seulement pour lui d'être informé, mais surtout d'être protégé, et, s'il en est besoin, secouru. Il cherche à tourner ces dispositions dans le sens qui lui sera le plus avantageux. C'est à quoi servent déjà, comme on l'a vu au chapitre précédent, les amulettes, les talismans, les charmes, etc., et la précaution de se joindre à ce qui est heureux et de fuir ce qui est malheureux. Toutefois, ces procédés généraux ne sauraient suffire. Il faut, en chaque cas particulier, découvrir et, au besoin, deviner, les dispositions de tel ou tel être ou de tel ou tel objet, afin de régler sa conduite en conséquence. Il faut savoir ce qui risquerait de les rendre hostiles, et par quels moyens, si elles le sont en effet, on peut tenter de les modifier. Un champ indéfini s'ouvre ainsi aux inquiétudes et aux espérances, et, dans la pratique, aux innombrables formes de propitiation, de supplication, de prière, de contrainte magique, etc., dont les primitifs ne peuvent nulle part se passer.

Nous examinerons successivement comment ils procèdent à l'égard des dispositions des membres de leur groupe, puis à l'égard de celles des êtres vivants ou non qui les entourent, et enfin de celles des morts, des ancêtres et des esprits.

Un récit d'un indigène des îles Fidji nous en donnera, en raccourci, une première vue d'ensemble. On va se servir pour la première fois d'un filet neuf pour la pêche à la tortue. Avant de le mettre à l'eau, voici comment il est nécessaire de procéder. « Le chef de la famille priera instamment tous ses membres de se vouloir du bien les uns aux autres, et de ne pas avoir de querelles dans la tribu ; il leur demandera de donner leur agrément au choix du jour fixé pour l'immersion du filet neuf. Car, s'il y avait des querelles, la pêche ne pourrait pas être heureuse. C'est pour cela que tout le monde doit assister à cette réunion. Une fois l'accord établi sur la date, les membres de la tribu préparent une fête, à l'issue de laquelle tous, hommes et femmes, vont sarcler les tombes de leurs ancêtres et de leurs parents. Après les avoir nettoyées à fond, ils les décorent de guirlandes et de lapa. On veut ainsi obtenir que les morts puissent être bien disposés, et par suite assurer le succès du nouveau filet...

« Les indigènes affirment que s'ils négligeaient de sarcler les tombes, la pêche serait malheureuse... Quand le sarclage est terminé, on procède à une divination... Ensuite tous les membres de la tribu se rendent à l'endroit où la fête a été préparée, pour y banqueter ensemble. Puis ils se mettent en route pour aller pêcher, et, dès qu'ils ont capturé une ou plusieurs tortues, ils reviennent aussitôt à terre, les faire cuire et les manger... »¹.

I

Influence funeste des disputes, des querelles, du mécontentement, de la colère

[Retour à la table des matières](#)

Que les querelles et les disputes fassent échouer les entreprises, et, d'une façon générale, portent préjudice au groupe social, c'est une croyance assez répandue. Elle contribue à maintenir le bon ordre, et une harmonie au moins apparente entre les membres de la famille et de la tribu. On peut voir là une des raisons pour lesquelles nombre de sociétés primitives ne connaissent ni force publique, ni police². Elles n'en ont pas besoin. La justice y est, dans presque tous les cas, une affaire privée. D'autre part, celui ou celle qui cherche querelle à son voisin sait qu'il alarme tout le monde, et qu'il devient, ipso facto, une sorte de danger public : tous prendront donc parti contre lui. Sans doute, cette pression sociale ne suffit pas à transformer la nature humaine, et là comme ailleurs il arrive que des gens se disputent, s'injurient et se battent. Il reste pourtant que dans ces sociétés chacun évite de se faire une réputation de querelleur, sous peine de passer pour insociable, pour dangereux, et de porter la responsabilité d'un insuccès ou d'un malheur qui aura frappé le groupe.

¹ Rev. W. DEANE, *Fijian society*, pp. 187-189.

² Cf. à ce sujet les observations de M. E. F. WILLIAMS, *Orokaiva society*, p. 315 (1930).

Les Arunta ont à venger plusieurs morts sur la tribu voisine des Iliaura. Ceux-ci ne se soucient pas de supporter l'attaque, et offrent aux Arunta satisfaction sous la forme suivante : « Il y a dans notre camp trois mauvais hommes, que nous n'aimons pas. Il faut qu'ils soient tués. Deux sont des Iturka (c'est-à-dire ont contracté mariage avec des femmes qu'il ne leur est pas permis d'épouser), l'autre est très querelleur et fort en magie. « Tuez ces trois hommes... Ainsi fut fait »¹. L'homme querelleur est donc presque aussi odieux et dangereux pour son groupe que l'incestueux, et on a le même désir de s'en débarrasser. Il porte malheur, comme un sorcier.

A Samoa, « le fait que le chef était en colère, ou qu'une des femmes des pêcheurs boudait ou se disputait en l'absence de son mari, suffisait entièrement à expliquer qu'ils ne prissent pas de poisson »². On a souvent constaté la même croyance en Indonésie. HardeLand dit, à l'article *sampilen* : « Celui pour qui on célèbre une cérémonie et on offre un sacrifice devient faible et misérable, si pendant la fête quelqu'un commence une querelle »³. - Chez les Dayaks de Landak et Tajan, « pour éviter les mauvaises influences qui pourraient nuire au nouveau-né, les parents doivent s'abstenir de disputes. Il faut, dit M. Schadee, prendre des précautions spéciales pour que l'enfant ne tombe pas dans l'état de *siel*, c'est-à-dire dans une imminence de malheur ». Une personne - et avec elle ses commensaux - peut y tomber quand on lui a fait un tort considérable, quand on l'a offensée, quand on l'a lésée dans son avoir, et surtout quand on a appelé sur elle une malédiction. Pour éviter cela, les membres de la famille du nouveau-né doivent prendre bien garde de ne pas donner occasion à d'autres de leur porter préjudice, de les offenser, de les léser, de les maudire.

« Pour ce motif, la prêtresse s'adresse solennellement à ceux qui ont un nouveau-né, et fait une question de conscience au père et à la mère d'observer les commandements suivants :

« Vous, homme et femme, ne vous querellez pas, ni entre vous, ni avec d'autres

« Ne jurez pas !

« Ne commettez pas d'adultère

« N'emportez pas de fruits sur lesquels il y a une marque de propriété !

« Ne volez pas, ne frappez pas, ne maudissez pas les animaux de votre prochain! »

.....

« Ne soyez pas jaloux, ni envieux !

« Ne plantez pas votre riz sur un terrain qui appartient à un autre ! »⁴.

On voit ici un des principaux motifs qui commandent d'éviter les querelles. Elles mettent en imminence de malheur celui qui, par sa façon d'agir, leur a donné nais-

¹ SPENCER and GILLEN, *The native tribes of central Australia*, p. 491.

² G. BROWN, *Melanesians and Polynesians*, p. 249.

³ A. HARDELAND, *Dajacksch-Deutsches Wörterbuch*, p. 500.

⁴ M. C. SCHADEE, *Bijdrage tot de kennis van de godsdienst der Dajaks van Landak en Tajan*, T.L.V., LIX, p. 620 (1906).

sance. Si, par exemple, il a irrité quelqu'un, celui-ci se venge en lui causant quelque préjudice ou en le maudissant ; du même coup, il le met dans l'état de *siel*. Le voilà désormais exposé à la mauvaise fortune, et tous les siens avec lui. Les très jeunes enfants sont particulièrement sensibles aux influences malignes, qui s'attaquent à eux de préférence. S'il y a un nouveau-né dans la maison, et qu'il soit englobé dans un état de *siel*, tout est à craindre. Sa vie est en grand danger. D'autre part, celui qui a mis un autre en cet état est responsable des accidents et des malheurs qui s'abattent sur lui, et il sera obligé de l'indemniser : nouvelle raison de s'abstenir de querelles.

A Lébak, de nombreuses cérémonies accompagnent la récolte de vin de palme. Pour assurer le succès de l'opération, il faut aussi éviter les querelles. « L'homme ne doit pas se disputer, et, si on l'injurie, il faut qu'il fasse semblant de ne pas entendre. Car si son état d'esprit est troublé, cela retentit sur le vin de palme - le sue se gâte ou cesse de couler »¹.

M. A. C. Kruyt a relevé des faits du même genre à Célèbes. « Quand on va chercher l'argile pour fabriquer des pots, il ne faut pas qu'il y ait de dispute à ce sujet (si, par exemple, quelqu'un n'a pas envie d'y aller, et que l'on veuille l'y contraindre). Car la mauvaise disposition où l'on est mis par la dispute produit un effet nuisible sur l'argile. De plus, en se disputant on parle haut et avec violence : l'influence magique de la voix a un effet paralysant sur la force magique de l'argile qui devient incapable de prendre la dureté nécessaire à un pot »². - De même, « quand les membres d'une famille ne sont pas d'accord pour décider si le mariage d'un de leurs jeunes gens doit avoir lieu ou non, quand ils discutent beaucoup et violemment à ce sujet, et qu'ils se querellent, les gens de Posso disent que le mariage, s'il se fait, ne sera pas heureux »³. - Enfin, dans une localité voisine, « on dit que la naissance des jumeaux (considérée comme très fâcheuse) est due au fait que leurs parents s'étaient disputés, et qu'ils avaient eu des relations conjugales sans avoir d'abord neutralisé, à la façon habituelle, la mauvaise influence magique provenant de la querelle »⁴.

Aux îles Mentawai, les querelles n'inspirent pas moins de frayeur que les maladies. « Voici de la nourriture pour vous, ô esprits, voici des oeufs. Bénissez nos enfants, prenez soin de nous. Chassez les querelles, chassez la fièvre de notre village »⁵. - Les pêcheurs sont soumis à de nombreux tabous. Il leur est interdit, en particulier, de se mettre en colère, cela irriterait le *djarik* (grand filet), et il dirait : « Je suis fatigué, je n'ai pas envie de prendre du poisson »⁶. - Pendant la cérémonie de l'initiation, les novices étaient conduits au bord de la rivière. Quand ils étaient arrivés au bord de l'eau, le prêtre prenait un coq et une poule de grande taille. Il mouillait les pattes de ces volailles, et les plaçait sur la tête des novices, en disant : « J'ai mouillé les pattes du coq et de la poule, afin que vous, enfants, ne deveniez jamais irritables. » - « Enfants, ne vous fâchez jamais les uns contre les autres. Si l'un de vous se

¹ C. M. PLEYTE, Toekang Salap. Eene bijdrage tot het leerstuk dat planten bezielde wezens zijn, *T.L.V.*, LIX, p. 610 (1906).

² A. C. KRUYT, Measa, I, *T.L.V.*, LXXIV, p. 244 (1918).

³ A. C. KRUYT, Measa, II, *T.L.V.*, LXXV, p. 41 (1919).

⁴ A. C. KRUYT, Measa, III, *T.L.V.*, LXXVI, p. 19 (1920).

⁵ Ed. LOEB, Mentawai religious cult, *University of California, Publications*, XXV, p. 193 (cf. p. 196).

⁶ *Ibid.*, p. 201.

montre arrogant, que ses camarades lui cèdent 1 (autrement il tirera son poignard ou son épée, et il y aura un homicide, cause de mal pour nous tous) »¹.

« Il est défendu aux parents de se laisser aller à l'emportement ou à la colère dans la maison. S'ils y cèdent, les esprits s'irritent à leur tour, et rendent malades les enfants »².

« Pendant que les hommes sont au loin, les femmes de leur famille ne doivent pas se mettre en colère, de peur qu'ils ne soient mordus par un serpent ou piqués par le *lalatêk* (plante vénéneuse à épines) »³.

Chez les Ao Nagas, « une querelle avec un parent consanguin plus âgé (père, mère, oncle, tante, frère, sœur, etc.) est chose grave. Elle entraîne fatalement une maladie, de mauvaises récoltes et d'autres infortunes. Une réconciliation est indispensable. (On offre un sacrifice : le plus jeune fournit le cochon.) Si le parent plus âgé est mort avant que la réconciliation ait pu avoir lieu, il faut s'adresser à lui dans l'autre monde. A cet effet, on célèbre une cérémonie spéciale, dite envoi-de-viande-aux-morts. On a recours à un *medicine-man* qui, dans un rêve, rencontrera le mort, et après lui avoir offert les présents convenables, obtiendra de lui que la querelle soit close. Dans ce monde-ci également, on placera une petite offrande de nourriture, de fil, etc., sur la plate-forme où le cadavre repose »⁴. Une querelle agit donc comme un ensorcellement, et la mort même n'en arrête pas les funestes effets, tant qu'une réconciliation formelle n'y a pas mis fin. En outre, comme chez les Malais de l'Insulinde, le défaut de consentement d'un parent suffit, chez les Ao Nagas, à rendre malheureux un mariage. « Un ménage sans enfant consultera un *medicine-man* ; ils enverront une offrande ou bien à leur *tiya* au ciel, ou aux parents encore vivants de l'un des conjoints, dont la désapprobation est ce qui a rendu le mariage malheureux et stérile »⁵.

En Afrique du Sud, on rencontre des croyances semblables. Chez les Bergdama, le bien-être de la tribu dépend de la faveur du feu sacré, qui est facile à indisposer. Or, « les grognements d'un homme exigeant lui font mal, et il en tire vengeance. Il est inévitable que dans le partage des morceaux de viande l'un en reçoive un plus gros que l'autre, d'autant plus que des yeux qui louchent de côté voient rarement juste. Sans doute, on se garde bien de se plaindre tout haut. Mais même si la jalousie et la colère montent sans s'exprimer, le feu s'en aperçoit, et il arrive facilement alors qu'il retire au groupe entier sa faveur, qui lui procurait de la viande »⁶.

« Un homme que la chasse a favorisé rapporte chez lui un chevreau qu'il a trouvé dans son piège. On le fait rôtir, ou cuire. Mais malheur si l'un des enfants, trouvant sa part trop petite, se met à grogner ou à pleurer ! Désormais le piège ou la trappe si soigneusement préparée ne prendra plus rien. Il faudra la refaire ailleurs »⁷.

« Est-il question d'un mariage ? Il se trouve toujours quelque part une vieille tante ou un vieil oncle qui refuse son consentement. Cela est souvent fatal à la durée du

¹ Ibid., pp. 209, 216-217.

² Ibid., p. 236.

³ Ibid., p. 241

⁴ J. P. MILLS, *The Ao Nagas*, pp. 175-176.

⁵ Ibid, p. 263.

⁶ H. VEDDER, *Die Bergdama*, 1, p. 30

⁷ *Ibid.*, 1, p. 120.

mariage. Si une brouille survient, le parent offensé se prévaut de cette désunion, élargit le fossé entre les époux, offre à celui qui est de sa famille de l'entretenir dans sa hutte, et souvent détermine ainsi une séparation définitive »¹.

Les ba-Ila « appellent *insefu* des excroissances telles que les loupes sur la tête ou les goîtres. On croit que, lorsque vous partagez de la viande d'antilope, si quelqu'un est mécontent de sa portion sans le dire, une excroissance de ce genre apparaîtra, non pas sur celui qui est mécontent, mais sur son enfant ou sur un de ses parents »². - En Afrique orientale, chez les Waniaturu, « quand deux individus se sont querellés, aucun membre de la famille de l'un ne peut se rendre dans la famille de l'autre, sous peine de tomber malade et de mourir. Si des deux côtés on y est disposé, les anciens se réunissent afin de préparer une médecine pour la réconciliation. On sacrifie un mouton, et tous ceux qui sont intéressés dans l'affaire sont aspergés avec le contenu de son estomac. Tous doivent ensuite prendre un médicament qui les fait vomir. De la sorte, la colère a été expulsée, et la réconciliation opérée. Même un étranger, qui n'a rien à voir avec la querelle, doit boire avec les autres, s'il est présent ; sinon, il tombera sûrement malade »³.

M. Lindblom rapporte le cas suivant : « Un homme, comme il arrive souvent, avait prêté à un autre un champ dont il n'avait pas l'usage à ce moment. Plus tard, quand il le réclama, la femme de l'autre refusa de le lui rendre. Néanmoins, il envoya la sienne mettre le champ en ordre, mais l'autre femme s'y rendit également. On l'exhorta à céder, mais sans succès. D'après les idées des femmes, la dispute allait porter malheur à la récolte de tous les champs environnants, car elle pouvait empêcher la pluie de tomber. C'est pourquoi elles décidèrent de prendre l'affaire en main, afin de la régler au plus vite »⁴. Malgré l'obstination des parties, elles y réussissent.

Ce dernier fait confirme, précise et éclaire les précédents. Pour les Bantou dont il vient d'être question, comme pour les Bergdama, comme pour les Nagas, etc., du mécontentement d'une personne, de sa jalousie, de sa colère, de la querelle qui s'ensuit, il se dégage une influence maligne. Elle porte malheur, soit à telle ou telle personne, soit au groupe entier. Il en résultera tantôt une maladie, tantôt la rupture ou la stérilité d'un mariage, tantôt une sécheresse fatale aux plantations, etc., bref des malheurs dont l'auteur responsable - celui qui est en colère ou qui a provoqué la querelle - s'expose au redoutable soupçon de sorcellerie.

La colère est peut-être la manifestation qui trouble et inquiète le plus les primitifs. Non pas, comme on pourrait le croire, à cause des violences où cette passion peut entraîner, mais par crainte de la mauvaise influence qu'elle déchaîne sur le groupe, ou, plus précisément, du principe nocif dont la présence se révèle par la fureur de l'homme en colère. Aux îles Andaman, « un homme sujet à des accès de violente colère est craint par les autres, et, à moins qu'il ne possède des qualités qui contrebalancent ce défaut, il n'a aucune chance de devenir populaire. On le traite extérieurement avec des égards, car chacun a peur de le fâcher ; mais il ne gagne jamais l'estime des autres. Dans l'île du nord, il y a un mot spécial, *tarenjek*, pour désigner un homme de cette sorte »⁵. - En Afrique orientale, chez les Kikuyu, « un ancien ne

¹ *Ibid.*, 1, p. 180.

² SMITH and DALE, *The ila-speaking peoples of northern Rhodesia*, 1, p. 241.

³ Eberhard von SICK, *Die Waniaturu*, *Bäessler-Archi.*, V, Heft 1-2, p. 47 (1915).

⁴ G. LINDBLOM, *The Akamba*, pp. 180-181 (1920).

⁵ A. RADCLIFFE-BROWN, *The Andaman islanders*, p. 49.

doit jamais aller à l'arbre sacré (pour un sacrifice) s'il est dans un état de colère : on ne doit pas manifester de colère contre sa femme, son enfant ni même contre un étranger, la veille du jour où l'on se rend près de cet arbre »¹. - « A l'approche d'un grand orage, le Zande ne manquera pas de prendre une gorgée d'eau, et de la cracher à terre, en disant : « Si « j'ai manqué en quoi que ce soit, si j'ai dit des paroles « de colère, voilà, tout est fini, je souffle l'eau en protestation de mes bonnes intentions »².

Au Cameroun, chez les Bakoto, « parfois un homme irascible s'emportait au point de frapper un ennemi ouvertement avec une arme, le blessant, le tuant même... Cet événement inusité faisait dire tout de suite à ses proches - surtout s'il s'agissait d'un homme libre - que si leur frère n'avait pas su se dominer, c'est que très certainement il était envoûté par un sorcier qui l'avait poussé à frapper, ou, encore, possédait à son insu un principe malfaisant dont il y avait lieu de l'exorciser.

« ... Meurtrier, l'homme libre était le plus souvent excusé : il s'en tirait en absorbant une drogue qui avait le pouvoir de détruire l'élément malfaisant qu'il avait en lui. On utilisait aussi le prétexte du meurtre pour découvrir et condamner à mort un soi-disant maléficier qui aurait manœuvré malgré lui le meurtrier. La famille du coupable versait toutefois une large compensation à celle de la victime »³. Il y aurait lieu sans doute d'examiner de près cette observation : retenons-en seulement ce qui nous intéresse en ce moment. Le meurtre commis dans un accès de colère est rapporté à un ensorcellement. Ou bien le meurtrier a été ensorcelé lui-même (ce qui est la cause de son accès), ou bien il porte en soi un principe nocif - c'est-à-dire il est sorcier (ce que trahit sa colère). La « drogue » qu'il prend semble bien être un poison d'épreuve. On lui fait subir l'ordalie habituelle.

Sur le haut Uellé, au Congo belge, « le 26 mars, dit le P. Basiel Tanghe, j'étais dans le village Nganba. Un petit enfant mourut, de grand matin. Tous les hommes se réunirent sous la présidence du chef. Tout se révéla, naturellement! La femme avait maudit son mari ; et une mauvaise colère s'était alors emparée du cœur de l'homme. L'enfant tomba malade, et ne tarda pas à mourir. Après l'enterrement, au moment même où l'on comblait la fosse, on jeta une corde au cou de la mère, et celle-ci tout en pleurs se laissa docilement conduire à la prison du chef ». Ainsi, du seul fait de la colère de son père, l'enfant s'est trouvé ensorcelé. L'influence qui émanait de l'homme en colère a causé la mort de son fils⁴.

En Amérique du Sud, un des premiers Blancs qui aient vu les indigènes, Yves d'Évreux, écrit de même : « Tout homme en colère devenait un objet de crainte pour les autres, et l'on s'empressait de le calmer. Cette action avait même un nom spécial : elle s'appelait *mogere coap*, adoucir celui qui est irrité. Ceux qui s'étaient querellés allaient, une fois la lutte finie, mettre le feu à leur hutte ; personne n'avait le droit de s'y opposer, le village dût-il flamber tout entier »⁵.

¹ C. W. HOBLEY, *Bantu beliefs and magie*, p. 41 (1922).

² C. R. LAGAE, *O.P., Les Azande ou Niam-Niam*, pp. 138-139.

³ Yves NICOL, *La tribu des Bakoto*, pp. 180-181 (1930).

⁴ P. Basiel TANGHE, *De Ngbandi naar het leven geschetst*, p. 53 (1930).

⁵ Yves d'ÉVREUX, *Voyage dans le nord du Brésil*, p. 101 (cité par MÉTRAUX, *La religion des Tupinamba*, p. 177).

Un observateur contemporain a signalé chez les Pueblos de l'Amérique du Nord les mêmes craintes inspirées par la colère. Il en propose une explication semblable à celle qui vient d'être indiquée, et qui rend compte de la généralité du fait. « L'ensorcellement est très communément la conséquence d'un grief, car un sorcier qui se sent blessé ripostera. Donc, comme on ne peut jamais savoir qui est sorcier et qui ne l'est pas, vous prendrez toujours soin de ne pas irriter - à moins que vous ne soyez vous-même sorcier. Une attitude qui ne tient aucun compte d'autrui - ne pas hésiter à dire n'importe quoi - semble indiquer la présence d'une nature de sorcier. Je ne peux pas m'empêcher de rattacher les timidités sociales si frappantes des Pueblos à leurs idées touchant la sorcellerie. » Le P. Dumarest a la même impression. « Pourquoi, dit-il, les Indiens Pueblos sont-ils si pacifiques ? Pourquoi, dans les querelles, n'essaient-ils même pas de se défendre ? Parce que, depuis leur enfance, ils ont appris de leurs aînés que nul ne connaît les cœurs des hommes. Il y a des sorciers partout »¹.

Vers la fin du XVIII^e siècle, Adair avait fait la même observation chez les Indiens du Bas-Mississippi. « Comme ils connaissent le caractère les uns des autres, ils prennent bien soin de ne pas provoquer de colère, sachant que les conséquences pourraient en être fatales dans la suite. - Ils ne s'injurient jamais, à moins qu'ils ne soient ivres. Ils dissimulent leur inimitié, si violente qu'elle soit. Ils causeront en termes polis et aimables, d'un air obligeant et aisé, pendant que leur cœur est dévoré d'envie »². Hypocrisie obligatoire. Laisser percer leurs véritables sentiments serait trop dangereux.

II

**Il est prudent d'accepter ce qui est offert,
et de ne pas répondre à une demande par un refus.
- Ne jamais contredire. - Danger du désir non satisfait**

[Retour à la table des matières](#)

S'il importe beaucoup de ne rien faire ni rien dire de nature à provoquer la colère, on s'abstiendra donc aussi de ce qui peut simplement contrarier autrui ou le mettre de mauvaise humeur : car comment savoir d'avance l'intensité de son ressentiment, ou de quoi est capable la personne à qui l'on a affaire ? De là des coutumes dictées par la prudence, et extrêmement répandues. Ainsi, chez les Dayaks, « il est *pantang* (défendu) de refuser le boire ou le manger que l'on vous offre. La personne de qui vous n'acceptez pas est mise en danger par ce fait ; cela s'appelle *kempoenan* chez les Malais, *soempanan* chez les Dayaks de Menjoeké. En goûtant simplement un peu de ce qui est offert, ou même en le touchant seulement avec la main, on fait disparaître le danger. Par exemple, un observateur attentif, chez les Malais comme chez les Dayaks, pourra voir souvent l'hôte, à qui l'on présente la boîte à bétel, la toucher de sa

¹ E. C. PARSONS, Witchcraft among the Pueblos: Indian or Spanish ?, *Man.*, juin 1927, p. 107

² J. ADAIR, *History of the American Indians*, p. 429 (1775).

main en remerciant »¹. - Dans le centre de Célèbes, on appelle *solora* une mauvaise influence qui peut se manifester lorsque, invité à rester pour le repas, on refuse, ou quand on nie quelque chose qu'un autre affirme... Quand quelque chose vous est offert, même si l'on n'en fait pas usage, on ne doit pas manquer de le toucher, *boi kasolora*, afin qu'il n'en résulte (pour moi) aucun préjudice »².

Dans le dictionnaire de Hardeband nous lisons : *pahuni*, se rendre responsable, du fait que, entrant chez quelqu'un qui est en train de manger, on ne goûte pas un peu de ses mets, ou du moins qu'on ne les touche pas (c'est ce que l'on doit faire : car autrement le *gana*, l'esprit des aliments, s'irrite, et un malheur s'ensuit). Exemple : j'ai la jambe enflée, parce que je me suis rendu coupable envers le riz qu'ils mangeaient... J'ai oublié de toucher leurs gâteaux : je retourne vite chez (eux (pour le faire), afin de ne pas être en faute et exposé à un malheur »³.

Pour la même raison, les primitifs ne contrediront jamais ouvertement leur interlocuteur. De là, au moins pour une part, l'extrême politesse que l'on a vantée souvent chez eux. La plupart des observateurs ont remarqué, non sans en être un peu surpris, leur empressement à approuver ce qu'on leur dit. « C'est à cette crainte de la mauvaise influence (*kasolora*), dit encore M. Kruyt dans le passage cité tout à l'heure, qu'il faut attribuer la forme singulière de ces réponses où les gens commencent par accepter ce qu'en réalité ils rejettent. Par cet assentiment, qu'ils croient indispensable, ils disent juste le contraire de ce qu'ils ont dans l'esprit. » Ne pas contredire est une règle généralement observée. Les missionnaires en ont bien souvent fait l'expérience. « C'est une chose fort rare chez les sauvages de contredire ceux qui leur parlent; et, quand on les instruit, ils approuvent tout. Cela donne beaucoup de peine aux missionnaires pour distinguer ceux qui veulent croire sincèrement »⁴. - « Une raison pour laquelle l'Indien ment, dit Grubb, missionnaire chez les Lenguas, est son désir inné de faire plaisir. Il hésite à dire la vérité parce qu'il n'aime pas à déplaire, lorsqu'il sait que la vérité ne sera pas agréable »⁵. Sans insister davantage sur ce trait bien connu, finissons par cet aveu candide recueilli chez les Bassoutos. Un chef des environs me disait naïvement un jour : « Tu peux venir prêcher dans mon village aussi souvent qu'il te plaira ; nous ne nous moquerons jamais de tes paroles en ta présence, mais nous pourrons bien le faire une fois que tu seras parti. » - Et vous avez grand tort, lui répondis-je. Je suis fatigué d'entendre vos éternels « tu as bien raison, ce que tu nous dis est la vérité, etc. », alors que je sais très bien qu'il n'y a là, de votre part, qu'une manière de politesse⁶. Je dirais plutôt : une précaution. Toute contradiction est le commencement, le signe, la cause d'un conflit, donc de sentiments violents, donc d'un danger. « Si un Européen discute avec eux, ils croient aussitôt qu'il est en colère »⁷. Or la colère, pour les raisons qu'on a vues, est génératrice de malheurs.

¹ C. M. SCHADEE, Bijdrage tot de kennis van de godsdienst der Dajaks van Landak en Tajan, T.L.V., LV, p. 324-5 (1903).

² A. C. KRUYT, Measa, II, T.L.V., LXXV, p. 119 (1929).

³ A. HARDELAND, *Dajacksch-Deutsches Wörterbuch*, p. 397.

⁴ The jesuit relations (Nouvelle-France), LVIII, p. 80 (1672-3), éd. THWAITES.

⁵ W. B. GRUBB, An unknown people in an unknown land, pp. 206-267.

⁶ *Missions évangéliques*, XLVII, p. 9-10 (1872) (GERMOND).

⁷ GRANVILLE and F. ROTH, Notes on the Sekris, Sobos, and Ijos of the Warri district of the Niger Coast Protectorate, J.A.I., XXVIII, p. 109 (1889).

Si ne pas accepter ce qui est offert est dangereux, refuser ce qui est demandé ne l'est pas moins. J'ai signalé ailleurs ¹ cette croyance, d'après Steller et les jésuites de la Nouvelle-France. Mais j'insistais surtout sur la nécessité, pour les primitifs, d'exécuter ce qu'ils ont vu en rêve. En rapprochant ces faits des précédents, on en voit mieux le sens. Ce qui empêche les primitifs de répondre à une demande par un refus, c'est d'abord la crainte de déclencher une mauvaise influence, c'est-à-dire d'attirer un malheur sur eux-mêmes ou sur leur groupe social. En refusant, on irrite celui qui a demandé. On excite un mauvais vouloir, une disposition hostile (voisine de l'envie), qui une fois éveillée a sa force propre, et engendre du mal. C'est ce qu'il faut absolument éviter.

A une demande, même indiscreète, même importune, on ne répondra donc pas négativement - quitte à exiger plus tard une ample compensation, ou même, le cas échéant, à se venger cruellement. Les faits de ce genre surabondent : je n'en rapporterai que quelques-uns. A Buin (îles Salomon), « quand un chef a un beau tambour, et qu'un autre chef en entend parler, vient chez lui, et dit : « Tu as un beau tambour », il faut que l'autre lui donne un *mamoko* : littéralement, une rançon, un rachat (de son envie) ; autrement, le visiteur se tâte et lui détruit son tambour ². En pareil cas, le primitif n'hésite guère. Presque toujours l'objet convoité passe des mains de son possesseur à celles de l'autre.

Au Cameroun, chez les Bakoto, « les générosités, si communes dans les relations entre indigènes, ne proviennent pas des réminiscences d'une longue habitude d'une propriété collective antérieure. Il me semble qu'elles ont pour mobile, d'abord la vanité du donateur, flatté d'avoir des obligés, et surtout la crainte qu'il a de mécontenter un parent, un voisin, qui pourrait se venger en lui jetant un mauvais sort.

« C'est en réalité cette hantise des maléfices qui est la déterminante de tous ces actes d'altruisme. » - Et un peu plus loin : « Veut-il un cabri ? Il ira trouver un de ses voisins qui possède un cheptel assez considérable, et lui demandera d'acheter une de ses bêtes. L'homme interpellé y consent presque toujours : ne faut-il pas éviter de mécontenter un homme qui, par rancune ou jalousie, pourrait dans la suite vous faire jeter un sort ? » ³. - Chez les Cafres Xosa, souvent la simple expression d'un désir, comme, par exemple, « Le cheval que tu montes, je voudrais bien l'avoir, » ou « cette vache, comme elle ferait bien l'affaire pour mes enfants ! », suffit à mettre l'objet du désir au pouvoir de celui qui l'a laissé connaître ⁴. Il en coûte à son maître, qui ne s'en sépare pas sans regret, et qui voudra être indemnisé. Mais si, en gardant l'objet, il éveille une disposition hostile chez celui qui en a envie, il craint d'avoir à le regretter encore davantage.

Jochelson l'a dit en propres termes : « Les Koryak n'osent pas refuser de déférer au désir d'un homme, quel qu'il soit, car ce refus peut provoquer en lui le mécontentement ou la colère, et le mauvais vouloir d'un homme, qu'il soit shaman ou non, peut amener un malheur. Le visiteur, de son côté, s'efforce de ne pas dépasser la mesure dans ses exigences ; car si son hôte ne s'y prête qu'à contrecœur, et s'il conçoit un

¹ La mentalité primitive, p. 116.

² R. THUENWALD, *Forschungen auf den Solomon Inseln und dem Bismarckarchipel*, III, p. 37.

³ Yves NICOL, *La tribu des Bakoto*, pp. 144, 158.

⁴ A. KROPF, *Das Volk der Xosa-Kaffern*, p. 94.

sentiment hostile contre son visiteur, l'objet ne portera pas bonheur à celui qui le reçoit »¹.

Après ces exemples tirés de l'Afrique et de l'Asie, en voici de semblables provenant d'Amérique. « Les Pomo (tribu de Californie) ont des habitudes d'hospitalité absurdes, qui rappellent celles des Bédouins. Quelqu'un qu'on ne connaît pas du tout peut entrer dans un wigwam, et offrir au maître de la maison une enfilade de perles en échange de n'importe quel objet qui tente sa fantaisie - en désignant simplement celui-ci du doigt, sans prononcer un mot - et le maître de la maison se croit tenu d'honneur à accepter l'échange, qu'il soit équitable ou non. Le lendemain, il pourra percer l'étranger de sa lance, ou lui fracasser le crâne d'une pierre envoyée par sa fronde : les témoins du fait n'y verront que la réparation d'un marché injuste »². Le P. Dumarest a bien démêlé le véritable motif de cette complaisance des Indiens : c'est la crainte des sorciers. « Chez les Zuñi, quoi que vous demandiez, on vous le donnera tout de suite. Peut-être êtes-vous sorcier, et si on vous le refusait, vous pourriez « faire du vilain ». » - « La raison pour laquelle nous offrons toujours à manger à nos visiteurs, m'a-t-on dit, c'est qu'un sorcier pourrait venir, et se fâcher si nous ne l'invitions pas »³. - Tel était le pouvoir de cette coutume chez les Pomo, qu'il est arrivé qu'un homme exige la fille de son hôte ou une autre femme de la maison, en fixant lui-même son prix en perles. Une histoire rapporte qu'un étranger demanda la femme de son hôte. Le mari dut accepter les perles que l'autre lui tendait. Mais la femme avait son idée à elle, et refusa de suivre l'étranger. Le mari rendit les perles, et l'incident n'eut pas de suite, autant que l'on sache.

« Mon informateur de la côte m'assura que la conduite à l'égard des étrangers était entièrement inspirée par la crainte du poison (c'est-à-dire de l'ensorcellement) »⁴.

Peut-être convient-il ici de distinguer le fait lui-même, très général et qui paraît bien établi, de l'interprétation que plus d'un observateur y a mêlée, souvent sans le faire exprès. Le primitif ne refuse guère de céder ce qu'on lui demande : tel est le fait. Quand l'auteur ajoute : « parce qu'il craint que celui à qui il refuse ne soit sorcier, et ne se venge en l'empoisonnant », il en donne une explication psychologique, vraisemblable sans doute, mais qui n'est peut-être pas tout à fait exacte. Il est vrai que certaines nuances de sentiment n'échappent pas plus aux primitifs qu'à nous-mêmes. Ce sont souvent des physionomistes experts, qui savent lire sur les visages les intentions les plus secrètes. Mais, dans ce cas comme en tant d'autres, leur attention ne s'arrête pas au fait qu'ils perçoivent. Elle se porte tout de suite plus loin, au-delà de ce qui est actuellement donné dans l'expérience. Ils savent comme nous qu'un refus peut déterminer de l'irritation, du mauvais vouloir, des sentiments hostiles ; ils n'ignorent pas les symptômes et les effets de ces états d'âme. Mais ce n'est pas de là que provient leur habitude invétérée de ne jamais opposer à une demande un refus formel. Ce qu'ils redoutent surtout, ce n'est pas la vengeance de celui qui a essuyé le refus, ou du moins la raison principale de leur crainte est autre. Ils croient, ils sentent qu'une disposition hostile, du seul fait qu'elle existe, exerce une influence malfaisante. Celle-ci attire le malheur sur l'individu qui a subi le refus. De ce malheur, et de toutes ses conséquences, l'auteur du refus demeure responsable. Il ne s'expose donc

¹ W. JOCHELSON, *The Koryak*, p. 764.

² POWERS, *Tribes of California*, p. 153 (1877).

³ P. DUMAREST, *Notes on Cochiti*, p. 162.

⁴ M. LOEB, *Pomo folkways*, *University of California, Publications in American Archaeology and Ethnology*, XIX, pp. 195-196

pas seulement à la mauvaise humeur ou à la vengeance de l'autre : c'est là un risque qu'il pourrait mesurer, et souvent braver, surtout s'il est le plus fort. Il s'agit de tout autre chose. En refusant, en empêchant la satisfaction du désir exprimé, en éveillant le mauvais vouloir, il déchaîne une force malfaisante dont les effets lui seront imputés. Nul ne sait jusqu'où ils s'étendront.

D'une façon générale, un désir non satisfait, quel qu'il soit, engendre un danger. M. Evans en a recueilli des exemples caractéristiques, à Bornéo et dans la péninsule malaise. « Une croyance curieuse, qui se rencontre chez les païens et les Malais de la péninsule, existe aussi chez les Dusuns (nord de Bornéo) : s'en aller dans la jungle ou partir en voyage avec un désir non satisfait, de nature quelconque, porte spécialement malheur. Ainsi, quand un homme se blesse au pied, tombe malade, est piqué par un scorpion, ou qu'il lui arrive un autre accident, s'il se souvient alors qu'avant de sortir il avait eu l'intention de mâcher du bétel, de fumer une cigarette ou de manger du riz, et qu'il ne l'a pas fait, il attribuera aussitôt sa disgrâce à ce qu'il n'a pas satisfait son désir. J'ai vu mes coolies Dusun, au nombre d'au moins une douzaine, se partager une souris qu'ils avaient tuée, de telle façon que chacun pût en manger un peu, et ainsi ne pas être exposé à un malheur pendant le voyage qu'ils entreprenaient ; ce qui eût été le cas de celui qui aurait eu envie d'en goûter, et qui n'en aurait pas reçu sa part »¹. - « A Jeram Kawan, sur le fleuve Sungkai, je fus témoin d'un cas où l'on croyait qu'un homme avait été victime d'un accident pour avoir négligé de mâcher du bétel - ce qu'il avait eu l'intention de faire - avant de sortir. Dans sa hâte, il avait oublié de satisfaire son désir. L'homme en question, Yok Dalam, était tombé d'un arbre dont une branche s'était cassée. Il eut une commotion, et de fortes contusions, mais je crois qu'il finit par se rétablir »².

Ces derniers faits, si on les rapproche des précédents, jettent de la lumière à la fois sur ce que sont les dispositions, et sur les effets qu'elles produisent. Colère, irritation, rancune, mauvais vouloir, désir non satisfait : ce sont là des forces en quelque sorte autonomes. Du seul fait qu'elles prennent naissance et se manifestent, une ou plusieurs personnes vont se trouver en imminence de malheur - indépendamment des processus psychologiques qui se déroulent chez les intéressés. Sans doute, l'homme offensé par un refus peut chercher à se venger. Mais celui qui a eu l'intention de fumer une cigarette et qui a oublié de le faire avant de sortir ne reproche à personne la non-satisfaction de son désir. Il ne se la reproche pas non plus à lui-même. Il n'y pense que lorsqu'un accident l'a atteint. C'est cet accident que redoutent les primitifs, dans le cas de l'homme en colère comme dans celui de l'homme oublieux.

Pour conclure sur ce point, une disposition, pour nous, est un état de conscience complexe, qui nous intéresse, dans la pratique, par les volitions et les actes qu'elle contribue à déterminer. Aux yeux des primitifs les dispositions humaines sont bien en effet des faits de conscience que chacun connaît et nomme d'après son expérience personnelle : irritation, colère, jalousie, désir, etc. Mais ce qu'ils y voient en même temps, ce à quoi leur attention s'attache, c'est la mauvaise influence que de telles dispositions exercent, du seul fait qu'elles se manifestent. Ils ne les situent donc pas, comme nous le faisons, principalement sur le plan psychologique. Ils les rangent au nombre de ces forces ou influences invisibles qui, tout en appartenant au monde surnaturel, interviennent continuellement dans le cours des événements du nôtre.

¹ J. EVANS, *Studies in religion, folk-lore and custom in British North Borneo and the Malay Peninsula*, p. 39 (1923).

² Ibid., pp. 237-238.

III

Puissance mystique des dispositions. - L'ermite de Tahiti. - Action élective des dispositions

[Retour à la table des matières](#)

De cette représentation « mystique » des dispositions, il suit que leurs effets se produisent sans avoir égard aux liaisons causales dont nous avons l'habitude de les faire dépendre. Les primitifs se trouvent ainsi conduits à des affirmations qui, pour eux, vont de soi, mais qui nous déconcertent étrangement. Pour mettre ce contraste en évidence, je ne puis mieux faire que de rapporter une observation récemment recueillie à Tahiti. Le détail en est un peu long. Mais on ne pourrait l'abrégé sans lui faire perdre beaucoup de sa valeur probante.

Un Blanc passe la nuit dans la grotte d'un vieil indigène qui mène une vie d'ermite dans la montagne. Il a froid. Son hôte lui donne, pour se couvrir, une tunique dont un autre indigène lui a fait présent, après l'avoir portée pendant des années. Un peu plus tard, il prononce le nom de ce donateur. Aussitôt je sautai en l'air, je rejetai le paletot loin de moi, et je criai de toutes mes forces au vieil homme : « Ne savez-vous pas que le jeune Nandau est un lépreux, et de la pire espèce ? Il tombe littéralement en morceaux. Comment osez-vous porter ce paletot sur votre peau nue, sans autre vêtement ? Comment osez-vous seulement le toucher ? » Je saisis la bouteille de rhum, et, au grand désespoir d'Afaiau, j'en versai une bonne partie sur mes mains et sur mes pieds, pour les désinfecter.

Le vieillard me jeta un regard de pitié condescendante, et me dit : « Pourquoi vous excitez-vous, et vous inquiétez-vous si fort ? Quand je vous ai passé ce paletot, je ne voulais que vous rendre service, et non pas vous donner la maladie de son premier propriétaire... » Afaiau explique alors qu'il entretient les relations les plus amicales avec ce lépreux, qui vit seul. Il fait ses commissions, il va le voir. « Au temps où le lépreux avait encore l'usage de ses pieds, qui maintenant n'existent plus, il avait l'habitude de paraître ici de temps en temps, et de passer quelques jours avec moi, après quoi il retournait à sa hutte avec le sentiment que ma grotte était le seul endroit au monde où il fût le bienvenu, et que sa compagnie ne m'inspirait pas de dégoût. L'autre jour, lorsqu'il m'a donné ce paletot, il m'a dit de le faire bouillir pour tuer les germes de la lèpre avant de le porter. Mais je ne crains pas du tout d'attraper la lèpre, et sachant que ce jeune homme n'a que de bons et affectueux sentiments à mon égard, j'ai accepté simplement le paletot comme il était. D'ailleurs, dans quoi l'aurais-je fait bouillir ? Je ne possède pas de récipient assez grand pour cela.

« Vous autres, Blancs, vous pensez que la lèpre s'attrape facilement, et vous vous rendez misérables en essayant d'y échapper. Si vous devez l'avoir, vous l'aurez, et rien ne l'empêchera. Si d'autre part un lépreux, volontairement et de bonne amitié, vous donne un de ses effets personnels, vous pouvez vous en servir sans jamais attraper la maladie.

« J'ai souvent porté des vêtements que le pauvre garçon avait laissés ici pour moi, et il ne m'est rien arrivé. Ah ! si j'avais été cruel ou même peu aimable pour lui, ou si je lui avais volé quelque chose, il aurait certainement pu, et il aurait probablement voulu me donner la lèpre. Bref, il m'a fait présent du paletot, et il a gardé sa maladie pour lui. Vous trouvez sans doute cela difficile à croire, mais je puis vous assurer que l'unique voie par laquelle les maladies de ce genre se propagent, est la volonté du malade, qui a de la rancune contre ceux qui l'ont maltraité. »

Le vieillard ajouta : « Toutes vos précautions de désinfection sont pour moi simplement des preuves que vous ne comprenez pas les principes de la contagion. Par exemple, voyez Faatiraha, qui était lépreux. Il avait une femme qui lui avait donné de beaux enfants, garçons et filles, tous en bonne santé ; il est resté vingt-cinq ans avec sa femme, et quand il est mort, personne chez lui n'était malade, personne n'a donné depuis lors le moindre signe de contamination. C'est que Faatiraha a été aimé et soigné par sa femme et par sa famille, de sorte qu'il n'avait aucune raison d'éprouver du ressentiment contre aucun d'eux. Regardez au contraire la famille de Tafai. Ils sont tous lépreux. Car, lorsque les premiers signes de l'infection sont apparus chez Tafai, ils l'abandonnèrent tous, tant ils avaient peur de devenir aussi lépreux, et le malheureux fut laissé à lui-même jusqu'à sa mort. Naturellement, il en fut irrité, et, bien que les siens fussent rarement à sa portée, il s'arrangea pour leur donner sa maladie. Le jeune Nandau a été ici, dans cette grotte, des vingtaines de fois, il s'est couché à la place même que vous occupez. Je n'ai pas attrapé sa maladie, et vous ne la prendrez pas non plus »¹.

Nous ne pouvons malheureusement pas être sûrs de l'exactitude des termes qui sont mis ici dans la bouche de l'ermite tahitien. Mais le sens de sa pensée semble hors de doute. Nous voyons clairement comment il se représente les dispositions des gens, les effets qu'elles peuvent produire, et l'idée qu'il se fait de la maladie en question. Il ne s'arrête pas aux conditions physiologiques de la lèpre, et il n'en a sans doute aucun soupçon. Bien qu'il ait entendu parler des conditions physiques de la contagion, il n'y attache non plus aucune importance. Les Blancs disent qu'on échappe à la maladie si l'on évite le contact des lépreux, et qu'on peut être contaminé par les objets qu'ils ont portés. Il ne le croit pas, et son expérience lui prouve le contraire. Il a eu beau s'exposer à ce contact un très grand nombre de fois, il est resté indemne. D'autres, qui avaient fui le lépreux, ont pris la maladie. Il faut donc chercher la cause ailleurs. Selon lui, elle se trouve dans les dispositions du lépreux. Si elles sont bienveillantes envers quelqu'un, des contacts aussi fréquents qu'on voudra ne le contamineront pas. Si elles sont hostiles, il lui communiquera son mal, peut-être même de loin².

¹ Monsord REKLAW, Afaiau the hermit, *Bulletin de la Société des Études océaniques*, n° 9, pp. 34-36 (1924).

² M. H. DIÉTERLEN, missionnaire qui a passé quarante ans chez les Bassoutos, signale chez eux une croyance analogue. « L'on pourrait dire... que les Bassoutos croient qu'un homme peut communiquer à certaines choses ou substances, en soi et par elles-mêmes inoffensives, une puissance bienfaisante ou malfaisante, suivant les intentions de celui qui les donne à d'autres personnes. En cas de malveillance, il ne s'agit pas de poisons, dont les effets seraient naturels et de provenance matérielle, mais de préparations dans la nocivité desquelles la méchanceté, la haine, la vengeance sont en quelque sorte introduites, et agissent ainsi par l'intermédiaire d'un véhicule en soi inerte. On peut même, par ce moyen, envoyer à des adversaires des maladies, la foudre, la grêle, en se servant de l'air pour les faire arriver à destination. Cette matérialisation de la méchanceté serait de la sorcellerie. » H. DIÉTERLEN, *La médecine et les médecins au Lessouto*, Paris, 1930, p. 27.

Ces « intentions », qui peuvent agir physiquement en prenant des objets pour véhicules, ressemblent fort aux « dispositions » dont parle le vieillard de Tahiti. Il aurait sans doute trouvé

La « volonté » dont parle l'ermite n'est pas celle qui prend des résolutions mûrement réfléchies, et qui ne passe à l'acte qu'après avoir délibéré. C'est la résultante immédiate des dispositions ; elle se produit sans que la réflexion y ait part, et souvent même sans que la conscience en soit avertie. Le lépreux est sensible à la compassion qu'il inspire, il est reconnaissant des soins que son ami lui donne, des égards qu'il lui témoigne, il lui sait gré de ne pas le fuir, de venir le voir, de l'accueillir chez lui. Grâce à ces dispositions bienveillantes du lépreux, son ami peut revêtir sans danger les habits dont il lui fait présent. Il ne court pas risque d'être contaminé. Au contraire, dans le cas de Tafai, que sa famille a abandonné et laissé mourir sans soins, l'insensibilité, la peur égoïste des siens ne peuvent pas ne pas provoquer chez le malade du chagrin, de l'irritation, du ressentiment, en un mot du mauvais vouloir. Va-t-il jusqu'à se dire : « Pour me venger de leur conduite à mon égard, je vais donner la lèpre à ma femme et à mes enfants ? » Nous n'en savons rien, et il serait inutile de presser les termes de notre texte pour nous en assurer. Aussi bien n'est-ce pas nécessaire. Si Tafai ne « veut » pas expressément contaminer les siens, il suffit que ses dispositions à leur égard soient mauvaises. Alors, par le plus léger contact ou même sans contact du tout, il leur communique la maladie. Et, selon l'ermite, c'est ce qui est arrivé.

Les dispositions ont donc des effets que nous serions tentés d'appeler magiques, puisqu'ils se produisent indépendamment des conditions objectives des phénomènes. Dans l'exemple ci-dessus, ces conditions restant les mêmes, la contagion aura ou n'aura pas lieu, selon que les dispositions du lépreux auront été telles ou telles. Il est donc vrai qu'elles appartiennent à ce monde des forces surnaturelles que la mentalité primitive sent intervenir à tout instant dans son expérience. On comprend alors que les primitifs y attachent tant d'importance, et que souvent ils n'en aient pas moins peur que de la sorcellerie. L'homme en qui habite un mauvais vouloir est un portemalheur, comme celui en qui réside un principe nocif. Les lépreux dont parle l'ermite ne sont pas des sorciers. Mais si leurs dispositions à l'égard de certaines personnes deviennent hostiles, tout se passe comme s'ils l'étaient. Ils les rendent malades, ce qui équivaut à les ensorceler. Les objets de leur ressentiment sont frappés. Celui qu'ils aiment n'a rien à craindre ¹.

Cette sorte d'action élective des dispositions qui, dans certains cas, choisissent pour ainsi dire leur victime rappelle celle des charmes et des poisons qui, dociles aux ordres du sorcier, ne font de mal qu'à la personne désignée par lui. C'est là une croyance très répandue. Par exemple, « à Patiko (Soudan anglo-égyptien), on m'assura que parfois les gens mouraient à la suite d'un contact avec un *logaga* (piège empoisonné placé à l'entrée d'un village). On admet que seule la personne à la santé ou à la vie de qui on en veut, a quelque chose à craindre de sa virulence... Dans le cas d'un grand chef nommé Awin, qui mourut d'une façon mystérieuse dans notre voisinage, à Patiko, on croit que la dose fatale lui fut administrée par le moyen d'une

aussi toute naturelle la « matérialisation de la méchanceté ». Cette expression remarquable rappelle de très près la réflexion profonde d'Eldson Best que nous avons citée plus d'une fois, sur les « termes indigènes qui désignent à la fois des représentations matérielles de qualités immatérielles, et des représentations immatérielles d'objets matériels » (*L'Âme primitive*, p. 132).

¹ Nous trouvons, en Afrique australe, un témoignage d'une croyance semblable à celle de l'ermite de Tahiti. a Deux chevaux laissés par le Dr Livingstone (chez les Makololo) avaient vécu, en dépit des mauvais traitements et de la chasse perpétuelle. La raison en était, dans l'opinion des indigènes, qu'il aimait les Makololo; tandis que d'autres (Européens) à qui ils achetaient des chevaux, les haïssaient, et ensorcelaient leurs chevaux (qui mouraient très vite). D. and Ch. LIVINGSTONE, *Narrative of an expedition to the Zambesi and its tributaries*, p. 277 (1865).

volaille. D'autres en mangèrent en même temps que ce chef. Il n'y avait, semble-t-il, aucun doute que la volaille eût été envoyée par un ennemi d'Awin. Mais nous n'avons jamais éclairci le mystère de cet empoisonnement »¹. - Pour la mentalité primitive, il n'y a pas là de mystère. L'ennemi du chef n'avait pas de raison de faire mourir les autres convives. Il a « voulu » que le poison dont la volaille était chargée agit sur Awin, et sur lui seulement. Le poison lui a obéi. Rien de plus simple, pour un primitif, que ce choix, pour nous inexplicable.

De même, au S.-W. du lac Nyassa, « une « médecine » est placée à portée de la victime, ou enterrée dans un sentier où il faudra qu'il passe ; elle y aura une action élective, et n'atteindra que lui. Il mourra bientôt après avoir passé là »². - Mgr Lagae décrit la même pratique avec plus de détails. « Le sorcier... répand la drogue réduite en poudre, par exemple, sur le seuil de la porte. Il apostrophe la drogue, disant que si un tel passe au-dessus, la drogue doit le prendre au passage. La victime, ignorant le danger, sort de sa hutte le matin, passe au-dessus de la drogue, sans le savoir, et se sent prise sur le coup. Si on ne vient pas assez vite à son secours avec un contre-poison, la victime meurt assez vite, disent les Azande.

« Chose bizarre, un autre, qui n'a pas été visé par le meurtrier, peut passer au-dessus de la drogue sans aucun danger. Seul, celui dont on a prononcé le nom en apostrophant la drogue peut être atteint. Aussi place-t-on parfois la drogue sur le chemin public, espérant que l'individu visé ne tardera pas à passer par là. Les autres passants resteront indemnes »³.

« On administre parfois la drogue en la mêlant secrètement aux aliments. Au dire de tous, ce qui importe, c'est le contact d'une façon quelconque, et pas nécessairement l'absorption. En toute hypothèse, les individus qui ne sont pas visés quand on a apostrophé la drogue n'ont rien à craindre. La drogue n'agit pas par ses propriétés physiques. L'action est purement magique, n'atteignant que celui contre qui elle est dirigée »⁴. Un peu plus loin, l'auteur ajoute : « Ce qui caractérise ces drogues, c'est qu'elles tuent des personnes désignées d'avance, sans faire aucun tort à d'autres personnes, non visées. Celui qui emploie ces drogues leur adresse la parole, leur explique ce qu'il attend d'elles. Il est convaincu que la drogue ne se trompera pas. Il y a donc une certaine communication de pensée entre l'homme et la drogue. Ils se comprennent et agissent de concert »⁵.

Je ne sais si cette interprétation, excellente quant au fond, ne précise pas un peu trop, et si l'on peut dire que l'homme et la drogue sont en « communication de pensée ». Mgr Lagae était peut-être plus près de la vérité lorsqu'il écrivait, en termes plus vagues, qu'il s'agit d'une action « purement magique ». La mentalité primitive ne s'explique pas distinctement cette action : elle ne sent pas le besoin de le faire. A ses yeux, des actions de ce genre n'ont rien d'extraordinaire. On en voit tous les jours. Quand le « docteur » fait prendre le poison d'épreuve à l'homme soupçonné de sorcellerie, il exhorte le breuvage à bien parcourir tout son corps de haut en bas et jusqu'à l'extrémité des membres, pour découvrir le principe nocif, s'en rendre maître, et tuer l'homme s'il est sorcier. De même, quand un sorcier charge un crocodile de

¹ Rev. A. L. KITCHING, *On the backwaiers of the Nile*, pp. 242-243.

² H. S. STANNUS, Notes on some tribes of British. E. Africa, J.A.I., XL, p. 302 (1910).

³ C. R. LAGAE, O.P., *Les Azande ou Niam-Niam*, p. 114.

⁴ Ibid., p. 115.

⁵ Ibid., p. 142.

saisir la victime qu'il a « condamnée », il la lui fait connaître, et ensuite l'animal ne se trompe pas : il n'attaquera que la personne désignée. Les autres n'ont rien à craindre de lui. Bref, le choix n'est pas le fait de la drogue ni du crocodile, qui ne jouent que le rôle d'instruments obéissants. Il est exercé par celui qui les emploie. La liaison causale réelle s'établit entre la « volonté » du *medicine-man* ou du sorcier, et le résultat qui est produit. Elle ne diffère pas, en ce sens, de celle que nous avons constatée tout à l'heure entre les dispositions du lépreux et la communication de la maladie.

IV

Nature semi-psychique, semi-physique des dispositions. - Procédés pour agir sur elles.

[Retour à la table des matières](#)

Les dispositions étant ainsi des sortes de forces autonomes, que l'on peut considérer à part des sujets en qui elles se trouvent, les primitifs ont été amenés à essayer d'agir directement sur elles par le moyen de charmes. Un exemple se présente tout de suite à l'esprit. Il est universel. Nous ne connaissons guère de société, plus ou moins primitive, où l'on ne fasse usage de charmes et de philtres d'amour. Ces charmes exercent, de près ou de loin, une action magique sur la personne dont on veut se faire aimer - le plus souvent par l'intermédiaire d'une de ses appartenances. Ils transforment les dispositions. A l'indifférence ou au mépris succèdent l'inclination et la faveur. La personne sur qui le charme d'amour a opéré n'est plus capable de résistance. N'est-il pas superflu de citer des faits ? En voici un cependant, où l'on retrouve l'action élective dont il était question tout à l'heure. Chez les Arunta, « la femme, dit Sir Baldwin Spencer, est « charmée » par un homme qui s'en va secrètement dans la brousse, et y fait tourner un des petits *bull-roarers* appelés *namatwinna*... Le son en est porté magiquement à ses oreilles, et aux siennes seulement. Elle devient ce que l'on appelle *okunjepunna*, c'est-à-dire, elle s'engoue follement de cet homme. Tôt ou tard elle le rejoint » ¹.

En Nouvelle-Zélande, une femme jalouse veut cesser d'aimer son mari, ou son amant. « Elle se rend chez l'homme de l'art, afin que son amour pour l'infidèle soit “ séparé ” d'elle. Le magicien l'emmène au bord de l'eau, et là il l'asperge d'eau, et lui enlève *l'ahua*, c'est-à-dire l'image ou la personnalité de son amour. Il le fait en touchant simplement de ses doigts le corps de sa cliente, comme s'il saisissait ou détachait de lui quelque chose. Il détache, pour ainsi dire, avec l'eau cette image (*ahua*); et de la sorte son amour est effacé ou “ séparé d'elle ”. » ². - Aux îles Trobriand, quand un canot, dans une expédition de commerce, approche de l'endroit où il se rend, « on assigne des places dans tout le canot, à la proue, à la poupe, et sur les côtés, à tous les hommes habiles dans l'art de chasser les mauvaises pensées de

¹ Sir Baldwin SPENCER, *Wanderings in wild Australia*, p. 303.

² Elsdon BEST, *The Maori*, I, p. 475.

l'esprit des hommes, et de leur inspirer des dispositions bienveillantes, et ils ne cessent d'exercer leurs charmes jusqu'à ce qu'ils aient débarqué »¹.

Chez les Bantou de l'Afrique du Sud, on trouve aussi, sous des formes variées, la croyance à la possibilité d'agir physiquement sur les dispositions. Par exemple, les Cafres Xosa « ont des docteurs qui savent « clore », « boucher », qui « ferment » le cœur d'un homme accusé de sorcellerie à plusieurs reprises, de telle sorte qu'il ne *pense* plus à ces choses. Ils lui donnent une « médecine », et ils le lavent »². Si cet homme a été suspect de sorcellerie, c'est qu'il a, croit-on, à l'égard de certaines personnes, des dispositions qui portent malheur. (C'est ce que signifient les mots : choses auxquelles il pense.) La médecine et le lavage changeront ces dispositions. Il ne sera plus dangereux pour personne, et si quelque malheur arrive, on ne le soupçonnera pas. - Les Zoulou ont un mot pour désigner les « médecines ou charmes auxquels on attribue le pouvoir d'enlever aux choses leur pointe, de les étouffer, de les émousser, de leur ôter leur force : par exemple, de produire cet effet sur les manœuvres malfaisantes d'un sorcier, sur l'habileté d'un ennemi qui lance sa sagaie, sur les sentiments généreux d'un bienfaiteur.

« Telle est, par exemple, l'aiguille cafre commune. Un homme qui va à la guerre en porte une sur lui pour se rendre invulnérable. Mais si, en temps de famine, il va demander de la nourriture à un ami, il aura soin de laisser cette aiguille à la maison, de peur qu'elle n'agisse sur le bon vouloir de son ami »³.

Dans la pensée des Zoulou, le charme agit sur les dispositions d'un bienfaiteur, de la même façon que d'autres paralysent les manœuvres d'un sorcier. Dans les deux cas, c'est une action magique, représentée physiquement d'une façon plus ou moins distincte. Voici encore un exemple caractéristique emprunté au même excellent dictionnaire. « Un garçon qui a eu la malchance de laisser son bétail entrer dans le champ du voisin grignote une certaine herbe en retournant à la maison, afin de provoquer un oubli dans l'esprit de son père - effet produit par cette plante, à ce que l'on croit - et ainsi il échappe à la punition qui l'attendait »⁴.

S'agit-il de l'action des missionnaires sur leurs catéchumènes ? Les Bantou, sauf exception, ne paraissent guère se la représenter que sous forme physique. Si le missionnaire a obtenu une conversion, il a dû se servir d'un charme qui a transformé les dispositions de l'indigène. Pour détruire son œuvre, pour « déconvertir » le nouveau chrétien, si l'on ose risquer ce mot, ses amis emploieront donc des moyens de même nature que les siens. Speckmann rapporte bon nombre de faits caractéristiques de ce genre. « En septembre 1873, un jeune homme demande le baptême. Cinq fois ses frères et ses sœurs se présentèrent pour l'emmener : il leur résistait toujours. La sixième fois, par la ruse et la violence, ils réussirent. Arrivé au kraal, il fut forcé de prendre un émétique destiné à lui faire vomir la foi »⁵. - Après une conversion, les autres indigènes ont peur, et cessent de venir à l'église : « tous étaient en proie à la crainte d'être rendus croyants, eux aussi⁶ (par une action magique). » Ils hésitaient même à venir travailler chez le missionnaire. « Travailler au jardin une demi-journée, passe

¹ *Annual Report. Papua*, 1905, p. 72.

² A. KROPF, *Das Volk der Xosa-Kaffern*, p. 193.

³ A. T. BRYANT, *A Zulu-English Dictionary*, p. 202.

⁴ *Ibid.*, p. 6.

⁵ F. SPECKMANN, *Die Hermannsburger Mission in Afrika*, pp. 491-492, cf. 501 (1876).

⁶ *Ibid.*, p. 461.

encore, mais non pas servir dans la maison, ne fût-ce qu'une couple de jours. Ils ont peur que Weber (le missionnaire) ne les ensorcelle par les charmes qu'il emploie pendant les prières, avec ses livres, ou à table »¹. - Il (le diable) fit courir le bruit, parmi les gens, que le missionnaire avait des charmes pour rendre les gens croyants, et qu'il les portait dans sa bouche. Qui s'approchait de lui en était aspergé, et alors il n'y avait plus rien à faire : l'homme devenait nécessairement croyant. La conséquence en fut que désormais la jeunesse cessa d'assister au service divin, et, d'une façon générale, évita de s'approcher de Meyer. Seuls les hommes vigoureux, qui se sentaient assez forts pour résister, venaient encore à l'église »². - Une autre fois, « la famille du néophyte avait recours à une infinité d'histoires pour le dissuader d'être baptisé. Entre autres, les parents des premiers baptisés essayèrent de leur persuader qu'on leur faisait boire du lait de Mme Engelbrecht qui (bien qu'elle n'en eût pas) en mettait dans leurs aliments, quand ils ne le voyaient pas. C'était là la raison pour laquelle ils s'attachaient au ménage Engelbrecht, au point de vouloir recevoir le baptême »³.

Le Dr Wangemann a rapporté des faits tout semblables aux précédents. Par exemple, en 1856, chez les Zoulou, un jeune homme était prêt à se convertir. Ses proches, épouvantés à l'idée de le perdre, l'attirent chez eux par ruse, et on essaie de le faire abjurer... On l'avait enchaîné et caché ; on lui avait fait prendre une « médecine » pour expulser de son corps l'abominable maladie de la foi. On avait fait cuire ses habits et sa chemise, afin d'en extraire tout ce qui pouvait y constituer le siège du poison de la croyance⁴. - On lit, dans le dictionnaire cafre-anglais de Kropf : « i-gqobóka, perforé, c'est-à-dire un converti (sobriquet donné aux nouveaux chrétiens par les païens). Ils ont l'idée que la parole divine ou la prédication perce un trou dans le cœur : ils attribuent le changement qui a lieu (dans les dispositions) à des causes physiques »⁵. - Chez les Bechuana, il y a quelques jours qu'un païen civilisé et intelligent, cherchant à expliquer la conversion de Morumo, disait : « On lui a donné de la médecine l'autre soir. Les missionnaires ont une médecine qui change les cœurs, en sorte *a* qu'ils n'aiment plus ni pères, ni mères, ni parents, ni *ci* la danse, ni les coutumes »⁶.

Un roitelet sud-africain, Sepopo, veut faire revenir à sa capitale des gens qui se sont enfuis pour échapper à sa cruauté. Le charme qu'il emploie consiste à prendre la graisse du cœur d'animaux domestiques, à la fixer sur des bâtons disposés en croix, et à planter ceux-ci pendant la nuit devant la hutte des fugitifs. « Le charme agira de telle sorte sur leurs dispositions qu'ils perdront le sens, et, comme ivres, reviendront à leur demeure »⁷. - Chez les ba-Ila, « si vous avez le charme qui noircit le cœur, quiconque voudrait vous faire du mal, son cœur deviendra noir, c'est-à-dire, il renoncera à son intention. Un autre charme a pour effet qu'un ennemi, dès qu'il arrive en votre présence, sympathise avec vous, et ses dispositions changent. Un autre fera que, sur le point de vous frapper, votre ennemi se souviendra que, lui aussi, il est un pécheur, et il vous épargnera. D'un autre côté, comme il peut arriver que vous vouliez

¹ Ibid, p. 490.

² Ibid., p. 520.

³ Ibid., p. 540.

⁴ Dr WANGEMANN, *Die Berliner Mission im Zululande*, p. 197.

⁵ A. KROPF, *A Kaffir-English Dictionary*, p. 125.

⁶ *Bulletin de la mission romande*, 11, 29 p. 237 (1874).

⁷ E. HOLUB, *Sieben Jahre in S. Afrika*, II, p. 404.

faire du mal à quelqu'un, pour vous prémunir contre le danger de vous laisser attendrir, vous vous procurez un charme qui vous permettra de rester animé contre cette personne, quand vous pourriez être tenté de la regarder d'un œil plus favorable »¹. - Au Cameroun, les Basa connaissent une médecine « qui a le pouvoir de faire prendre patience aux créanciers »². « C'est pourquoi un vrai créancier n'acceptera jamais rien à manger de son débiteur, de crainte de voir ses propres dispositions changer »³.

« Ils (les Bassoutos) croient qu'on peut communiquer à une personne des qualités, ou lui faire du bien, par exemple en cas de maladie, en introduisant dans certaines substances la bienveillance, la charité, la guérison dont on veut les faire bénéficier. Quand une femme porta notre premier enfant à une vieille chrétienne nommée Mophomotri (celle-qui-donne-du-repos), cette « grand-mère » prit le petit garçon et frotta sa tête contre la sienne, toute blanchie par l'âge, pour lui communiquer le privilège de vivre aussi longtemps qu'elle ; transmission de la vitalité par l'intermédiaire de la chevelure, qui en était chez elle le signe matériel et visible. Quand je donnais à un malade un paquet d'iodure de potassium, en lui disant de le verser, à la maison, dans une bouteille d'eau, il arrivait qu'il me dise : « Nous voulons ta main », c'est-à-dire qu'il voulait que je fasse moi-même le mélange, ma main ajoutant au remède une puissance provenant de celle de ma bienveillance »⁴.

A ces quelques faits recueillis chez des Bantou, il serait facile d'en ajouter beaucoup d'autres, provenant des régions les plus diverses. En voici seulement un dernier pris chez les Araucans. « Un cacique de Collimallin, un peu au nord de Temuco, saisit la peau d'un jeune garçon du côté du cœur, la tira vers lui, et ensuite y fit une petite incision avec une lancette. Le sang fut reçu sur un plat de bois ; une femme courut le porter dehors et le jeta à la rivière. L'auteur demanda à un médecin ce que signifiait cette opération. Celui-ci répondit que, comme le jeune homme était déshonnête et rebelle, on lui retirait le mal de son cœur, et on le donnait à la rivière pour qu'elle l'emportât »⁵.

De tous ces faits il ressort que, selon les primitifs, il est possible de provoquer, supprimer, modifier, transformer les dispositions d'un homme, en agissant sur elles d'une façon immédiate et physique, sans passer par la conscience du sujet, dont elles ne semblent pas dépendre nécessairement.

¹ SMITH and DALE, *The ila-speaking peoples of northern Rhodesia*, p. 259.

² G. SCHÜRLE, *Die Sprache der Basa in Kamerun*, p. 106.

³ Ibid., p. 193.

⁴ H. DIÉTERLEN, *La médecine et les médecins au Lessouto*, pp. 27-28 (1930).

⁵ T. GUEVARA, *La mentalidad araucana*, p. 163.

Chapitre III

LES « DISPOSITIONS » DES ÊTRES ET DES OBJETS (suite)

I

L'interprétation animiste des dispositions

[Retour à la table des matières](#)

Les « primitifs » comme on sait, ne classent pas comme nous les êtres de la nature en règnes nettement séparés, et n'attachent pas la même importance à la distinction entre les êtres vivants et les autres. Ils croient, sans y avoir réfléchi, à l'homogénéité essentielle des êtres et des objets, même inanimés, qui les entourent.

Non pas que les différences fondamentales qui font l'armature de nos classifications leur aient échappé. En général, ils ne les ignorent pas. Souvent même ils distinguent très bien les nombreuses variétés des plantes qu'ils ont intérêt à connaître. Mais ils ne tiennent à ce savoir que par le besoin qu'ils en ont, et pour le profit qu'ils en tirent. Leur attention s'oriente dans une autre direction. Ce qui la sollicite, ce qui la retient, ce sont les puissances invisibles, les influences surnaturelles qu'ils croient percevoir et sentir à tout instant dans la nature, et de qui dépendent leur bonheur ou leur malheur, leur succès ou leur échec dans une entreprise.

Conformément à cette attitude constante, tout en observant, parfois avec une sagacité surprenante, les mœurs, par exemple, des animaux dont ils se nourrissent, et qu'il faut donc savoir dépister et capturer, ils se préoccupent surtout de leurs dispositions, et des moyens de se les rendre favorables. De même à l'égard des espèces vé-

gétales, et d'une façon générale de tous les êtres ou objets de la nature, dont les dispositions peuvent avoir une influence sur leur sort.

La tentation est grande d'exprimer ces tendances et ces habitudes des primitifs en termes animistes. Ce langage est si commode ! Ils l'adoptent eux-mêmes si volontiers, dès qu'ils sont entrés en contact avec des religions où des esprits, des démons, des divinités, plus ou moins nettement individualisés, sont l'objet d'un culte ! Ils trouvent là des cadres tout faits, où leurs représentations, généralement floues et indistinctes, s'insèrent sans difficulté. Mais en se coulant ainsi dans une forme nettement définie qui leur était étrangère, elles risquent de se dénaturer. A travers la plupart des témoignages dont nous disposons, cette déformation apparaît. Un explorateur de Bornéo, par exemple, écrivait récemment: « Les indigènes de Bornéo ont, en gros, les mêmes représentations fondamentales, malgré toutes les différences de tribu et de race qui les séparent. Selon eux, la nature entière, hommes, bêtes, végétaux, les feuilles sèches sur le sol, l'air, le feu et l'eau, tout est animé, tout peut éprouver plaisir et peine.

« L'indigène de Bornéo évite avec soin, avec un sentiment de délicatesse, d'irriter les âmes des choses. Si la faim le force à porter la main sur les êtres qui l'entourent, il cherche à les apaiser par des sacrifices... Comme le tonnerre, l'éclair, la pluie, la tempête sont pour lui des mystères, il les interprète comme les manifestations d'esprits (*antoh*) qui sont plus puissants que l'homme, mais pensent et sentent de la même façon que lui. Depuis le berceau jusqu'à la tombe, la crainte des démons de ce mystérieux monde spirituel ne le quitte pas. Ce qu'il fait, ce qu'il ne fait pas, est un effort ininterrompu pour se glisser sans catastrophe, sur cette mer incertaine, entre Charybde et Scylla »¹.

Dans ce passage, dont on trouverait l'analogie chez beaucoup d'autres observateurs des sociétés dites primitives, on peut, sans trop de peine, séparer le fait, qui est exact, du schème animiste où l'auteur le fait entrer. Il a constaté, dans toutes les tribus qu'il a visitées, le souci de se concilier la faveur des êtres et des objets à qui l'on a affaire, même de ceux que nous appelons inanimés. Partout on a besoin de les sentir « bien disposés » ; autrement on se croirait en imminence de malheur. Il dit avec raison que ces représentations fondamentales sont communes aux tribus du plus bas degré de l'échelle, et à celles qui ont subi plus ou moins profondément l'influence des Malais ou des Chinois. Mais lorsqu'il leur prête à tous l'idée de « démons et d'esprits qui pensent et sentent comme des êtres humains », cette interprétation animiste de leurs représentations, justifiée dans certains cas par le langage des indigènes eux-mêmes (en admettant qu'ils ne s'expriment pas par complaisance en termes empruntés), ne convient plus en d'autres, où les dispositions des êtres et des objets ne leur apparaissent pas sous cet aspect exclusivement psychique.

Il semblera peut-être téméraire de contester une interprétation qui paraît découler immédiatement de la nature des faits. Qui peut entretenir, à l'égard des hommes, des dispositions favorables ou hostiles, sinon un « esprit », ou quelque chose du même ordre ? Et comment les primitifs pourraient-ils en avoir une représentation qui ne soit pas plus ou moins anthropomorphique ? - Il est vrai, si nous jugeons de leurs habitudes de pensée d'après les nôtres. Mais si nous tenons compte du fait que sur ce point elles en diffèrent, et qu'ils ignorent nos idées de matière, d'esprit, et de conscience, nous hésiterons à leur prêter d'emblée ces représentations animistes.

¹ E. MJÖBERG, *Durch die Insel der Kopfüger*, pp. 221-222 (1929).

Un observateur, aussi précis que pénétrant, M. Edwin W. Smith, ne s'y est pas trompé. « Les ba-Ila, dit-il expressément, tout en croyant aux influences qui proviennent des êtres et des objets qui les entourent, n'ont cependant pas du tout l'idée qu'elles sont dues à des esprits ou êtres immanents à ces êtres ou objets. » Au sujet des charmes, par exemple, il écrit : « On ne suppose pas (sauf exception) que ces objets ont une âme. Quand l'amoureux, le commerçant, le guerrier, le devin parle au *musamo* (charme), il n'a pas, en général, conscience qu'un esprit ou un mort (ghost) soit dedans... C'est au charme lui-même qu'il s'adresse »¹.

En fait, les primitifs ne se croient pas obligés de penser ou bien que les dispositions des êtres et des objets sont quelque chose de psychique, ou qu'elles ne le sont pas. Ce dilemme qui nous embarrasse pour eux, ils ne se le posent pas. N'ayant jamais songé à la nature du « psychique », ni à celle du « non-psychique », ils n'ont pas à opter pour une des solutions plutôt que pour l'autre. Même quand il s'agit des dispositions humaines, ils se les représentent, on l'a vu au chapitre précédent, comme des forces invisibles analogues à celles qui se manifestent à tout instant autour d'eux. Ils ne les détachent pas expressément du sujet, mais ils ne les en font pas dépendre non plus formellement. Bref, à leurs yeux, les dispositions des sujets conscients ne diffèrent pas de celles des êtres et des objets à qui nous ne songerions pas à attribuer une conscience. Ils ont, des uns comme des autres, une représentation vague et mal définie, qui leur suffit. Comme la catégorie affective est mise en jeu par ces représentations, les éléments émotionnels y prédominent. Les primitifs ne se préoccupent guère de savoir au juste de quelle nature sont ces dispositions. Ils sont tout entiers à l'espoir ou à la crainte de ce qu'elles leur réservent.

Notre pensée, qui est conceptuelle, qui distribue les êtres et les objets en genres et en classes, et qui fait de la conscience un caractère propre à certaines de ces classes, éprouve une extrême difficulté à se placer ici au point de vue de la mentalité primitive. Si, par un effort patient, elle parvient à s'y loger un instant, elle ne réussit pas à s'y maintenir. Elle glisse insensiblement hors de cette position qui la gêne. Elle reprend peu à peu son attitude habituelle. Elle recommence donc à fausser ces représentations des primitifs, en leur imposant ses propres cadres, ou en y cherchant la réponse à des questions dont les termes n'ont pas de sens pour eux.

II

Rites magico-propitiatoires pour se concilier les dispositions des animaux

[Retour à la table des matières](#)

Au nombre des dispositions qui ont pour les primitifs un intérêt majeur, viennent en premier lieu celles des animaux et des plantes comestibles, à qui ils doivent de ne pas mourir de faim. On sait - M. Br. Gutmann, dans ses travaux sur les Dschagga, a mis ce point en pleine lumière - qu'ils les regardent, non pas comme des êtres inférieurs destinés à servir d'aliments, mais comme des égaux, sinon des supérieurs. Ces animaux, ces plantes sont, ou du moins peuvent devenir, pour le groupe tout entier ou

¹ SMITH and DALE, *The ila-speaking peoples of northern Rhodesia*, I I, pp. 84-85.

pour tels de ses membres, des protecteurs et des bienfaiteurs. Le totémisme, de quelque manière qu'on l'interprète, implique le respect de l'animal ou du végétal dont le clan porte le nom. Mais, même indépendamment de l'institution totémique, ce sentiment existe. « Quand nous témoignons notre respect au gibier, disaient les anciens Bushmen, nous agissons de la façon suivante... parce que nous désirons que les animaux puissent mourir (se laisser tuer). Car ils ne mourraient pas, si nous ne leur témoignions pas de respect »¹.

Ces marques de respect consistent, en général, en pratiques propitiatoires qu'il est difficile, et parfois impossible, de distinguer d'opérations magiques. C'est là précisément une conséquence de la façon dont on se représente les dispositions. On ne cherche pas avant tout à attendrir, à fléchir, à persuader les êtres - animaux et plantes - à qui ces pratiques s'adressent, bien que cette intention ne soit pas non plus absente. Mais on veut d'abord que leurs dispositions restent, ou deviennent, telles qu'on le désire, et pour y parvenir on emploie à peu près les mêmes procédés que nous avons vus en usage lorsqu'il s'agit d'êtres humains. On met sa confiance en des charmes qui agissent physiquement et magiquement.

Quand on a abattu ou capturé un animal, on doit tout de suite prendre soin que le génie de son espèce n'en soit pas irrité. Il faut qu'il pardonne aux chasseurs le meurtre qu'ils ont été forcés de commettre, afin que, dans l'avenir, il continue à leur être favorable. Ainsi, chez les Cafres Xosa, « quand on a tué une antilope mâle, on jette sur elle, et tout autour d'elle, une liane, que l'on brûle aussi avant de partir en forêt pour la chasse : on croit que ce charme attirera d'autres animaux vers les chasseurs, et les leur fera prendre »². - Chez les ba-Ila, des honneurs sont rendus à l'éléphant tué. « Le motif qui inspire ces rites est d'empêcher l'éléphant mort de se venger sur les chasseurs, et de lui persuader de les aider à amener d'autres éléphants à la même fin. Lorsque l'animal a expiré, le chasseur prend la fuite, et ses compagnons le poursuivent en feignant la colère... Les rites accomplis, on revient au village, où une grande fête a lieu. On commence par une offrande à Leza (l'être suprême), aux esprits des ancêtres (*mizhimo*), et à l'esprit (*ghost*) de l'éléphant tué, qui les a suivis au village. On lui dit : « O esprit, n'avez-vous pas des « frères et des pères qui viendront se faire tuer ? Allez, « et amenez-les ici. » L'esprit de l'éléphant (*ghost*) s'en va alors rejoindre son troupeau, et il y devient le génie tutélaire de l'éléphant qui a « mangé son nom » (c'est-à-dire, qui a hérité de lui). Remarquez que les ba-Ila pensent que les éléphants vivent de la même façon que les hommes. Lorsque l'un d'eux meurt, un autre hérite de sa position, « mange son nom », selon leur expression »³. - En Afrique occidentale, « les indigènes des bords du lac Ayzingo disent que si l'on tue les premiers poissons qui arrivent dans le lac au temps de la grande saison sèche, le reste du banc fait demi-tour. Aussi, quand cette avant-garde arrive, la traite-t-on avec beaucoup d'égards, on lui adresse des paroles flatteuses, et on lui offre des présents »⁴.

Les faits de ce genre sont communs dans toute l'Afrique, et ailleurs. Il faut rappeler aussi ceux, très nombreux également, qui ont trait aux animaux domestiques, et en particulier, chez la plupart des Bantou, aux bêtes à cornes. On sait la passion que ces Noirs ressentent pour leur bétail, les soins, les attentions, on pourrait dire le culte, l'adoration, dont ils l'entourent. Leurs vaches et leurs bœufs font l'intérêt suprême de

¹ BLECK and LLOYD, *Specimens of Bushman folklore*, p. 271 (1911).

² A. KROPF, *A Kaffir-English Dictionary*, p. 87.

³ SMITH and DALE, *The ila-speaking peoples of northern Rhodesia*, I, pp. 167-168.

⁴ M. KINGSLEY, *West-African studies*, p. 108.

leur vie. Un Européen suggérerait un jour qu'un travail très fatigant qui incombait aux femmes pourrait facilement être fait par les bœufs. L'indignation fut vive. On ne s'arrêta pas à considérer une idée si ridicule.

Il faut ménager les sentiments de ces animaux, et surtout se garder de rien faire qui puisse les choquer. De là des séries compliquées de pratiques, d'observances et de tabous. Pour l'indigène qui s'y conforme depuis son enfance, tout ce rituel va de soi. Il croit que tout le monde le connaît comme lui. Mais le Blanc ignore ces prescriptions et ces interdictions. Le plus souvent, il ne se soucie pas d'en être informé. Si, par hasard, il en attrape quelques bribes, il les comprend de travers, et les conséquences de son ignorance ou de ses erreurs le surprennent. Par exemple, les Noirs, qui ont du lait en abondance, refusent de lui en donner ou de lui en vendre. Il croit à de la mauvaise volonté, ou à de l'hostilité. En quoi il se trompe. Ils ont peur que sa façon d'user du lait sans précautions - peut-être le mettra-t-il sur le feu! - ne retentisse fâcheusement sur la vache qui l'a fourni, et qu'elle ne veuille plus en donner. Ainsi, chez les Bahima, « on a des idées extraordinaires sur la clairvoyance des vaches touchant la façon dont on dispose de leur lait. On s'habitue à s'entendre dire par leur gardien qu'une d'entre elles ne veut plus se laisser traire, parce que vous avez fait bouillir son lait »¹.

- M. Gutmann a exposé en détail les précautions à prendre quand on veut en abattre une. « On ne peut le faire que sur le terrain de la famille (*Sippe*). Avec beaucoup de solennité et de cérémonies, on remercie la vache de tout ce dont on lui est redevable. Son maître l'assure qu'il ne peut pas la tuer, mais qu'il la laissera prendre sa retraite dans la maison, parce qu'elle lui a donné dix petits. Ainsi, s'il lui arrive malheur, elle doit savoir que ce ne sera pas de sa faute... Le coup mortel doit être porté par un étranger, d'une famille voisine ; le maître et ses frères sont allés se cacher. Les femmes sont restées là, et elles commencent leurs lamentations au sujet de cette bête si bonne, tandis qu'on la détache pour l'emmener et l'abattre : elles l'assurent qu'elles sont innocentes de sa mort.

« C'est seulement après qu'elle a été écorchée que son maître s'approche, avec ses frères. Il éclate en exclamations d'une très douloureuse surprise, et, en proie à la plus vive colère, il demande qui l'a tuée ? L'homme s'avance et lui dit : « Nous te l'avons volée pendant que tu n'étais pas là. » Une contestation s'engage où le maître énumère toutes les qualités de sa bête - mais l'autre a le dernier mot. « Elle était vieille, il fallait qu'elle fût place à d'autres. C'est aussi votre sort à vous autres hommes. » Le maître éclate de nouveau en plaintes et en sanglots, comme s'il pleurait la mort de sa mère. Il ne mange pas de la viande de cet animal². Cette mise en scène rappelle de près celle que le même missionnaire a décrite dans son opuscule *L'Apiculture chez les Dschagga*, au moment où l'on abat l'arbre dont le bois servira à fabriquer la ruche. Mêmes égards pour la vache que pour l'arbre, même désespoir de son maître, en présence de l'acte accompli. On compte que ces pratiques propitiatoires stéréotypées auront, sur les dispositions des victimes et de leurs pareils, un effet magique infaillible.

A Célèbes, chez les Toradja's, « le chasseur suspend dans sa maison les mâchoires des pores sauvages et des cerfs sur une corde de rotan tendue presque toujours près du foyer, afin qu'elles en reçoivent la fumée. On dit à ce propos : « Les animaux à qui

¹ Rev. A. L. KITCHING, *On the backwaters of the Nile*, p. 122.

² Br. GUTMANN, *Archiv für die gesammte Psychologie*, XLVIII, p. 139.

appartiennent ces mâchoires appellent à grands cris leurs compagnons, afin que leurs grands-parents, leurs enfants et petits-enfants ne s'en aillent pas. » En suspendant ainsi ces mâchoires, on veut empêcher que les autres cerfs et porcs ne s'éloignent. C'est encore pour cette raison que l'on suspend aussi près du foyer les plumes des oiseaux que l'on a pris, et que l'on fixe sur une solive de la maison les queues des anguilles que l'on a pêchées¹. On sait que les os, et spécialement ceux du crâne, « représentent » au sens le plus fort du mot, c'est-à-dire sont les animaux eux-mêmes. En les exposant à la fumée du foyer domestique, ce sont les animaux en personne, si j'ose dire, que l'on se concilie. On obtient ainsi que leurs congénères se laissent prendre et tuer à leur tour. Aux îles Mentawai, « on croit que jadis les cerfs s'offraient d'eux-mêmes ; on n'avait qu'à les prendre et à les tuer »².

Le nombre est considérable, chez les Eskimo, des pratiques propitiatoires destinées à maintenir les animaux en bonnes dispositions. Ainsi, à la pointe Barrow, « quand un ours polaire a été tué, on lui fait présent des outils qu'il affectionne, ou, si c'est une femelle, de couteaux de femme, d'aiguilles, etc... Il y a certains usages, certaines habitudes des hommes qui ne plaisent pas aux ours polaires, et pour cette raison on a grand soin de s'en abstenir pendant que l'âme de l'ours mort est dans la maison du chasseur. L'ours, en d'autres termes, est traité comme un hôte honoré. S'il a été traité comme il convient pendant son séjour chez l'homme, et s'il a reçu des outils de bonne qualité, il le fera savoir à son retour au pays des ours polaires, et d'autres ours s'empresseront de se faire tuer par un homme en qui on peut avoir confiance. Mais si les femmes de certains chasseurs négligent de traiter comme il convient les âmes des ours morts pendant qu'elles séjournent dans la maison, les ours en sont offensés comme si l'homme qui les a tués l'avait fait lui-même, et il peut en résulter qu'un chasseur d'élite ne prendra plus du tout d'ours polaires. Il y a des femmes qui sont connues dans leur groupe pour avoir ce très grave défaut, et si l'une d'elles devient veuve, sa réputation de négligence à ce sujet peut l'empêcher de se remarier bien ».

« Les animaux, disent encore ces Eskimo, sont beaucoup plus sages que les hommes. Ils savent tout, y compris les pensées des humains. Il y a certaines choses dont ils ont besoin, et qu'ils ne peuvent tenir que des hommes. Par exemple, les phoques et les baleines vivent dans l'eau salée, et par conséquent ils sont toujours altérés. Ils n'ont aucun moyen de se procurer de l'eau douce, sinon en venant chez les hommes. Un phoque se laissera donc tuer par un chasseur qui, en récompense, lui donnera de l'eau à boire. C'est pourquoi, quand un phoque est amené au rivage, on lui verse toujours une gorgée d'eau douce dans la gueule. Si un chasseur néglige de le faire, tous les autres phoques en sont informés, et aucun ne se laissera plus tuer par ce chasseur... Ils préféreront se faire prendre par un autre, de qui ils savent qu'on peut compter sur lui pour avoir de l'eau douce à boire. Certains hommes sont si attentifs à faire tout ce que les phoques désirent, que ceux-ci se bousculent les uns les autres, dans leur empressement à se faire tuer par eux »³.

¹ A. C. KRUYT, *De Bare sprekende Toradja's*, 11, p. 360.

² J. K. K. HANSEN, *De group N. en Z. Pageh van de Mentawai eilanden*, T.L.V., LXX, p. 189 (1914).

³ W. STEFÁNSSON, *My life with the Eskimo*, pp. 57-58.

M. Boas a signalé les mêmes croyances et les mêmes pratiques sur la côte ouest de la baie d'Hudson ¹. - « Chez les Eskimo du cuivre, on offre de l'eau douce aux phoques, de l'huile aux oies sauvages, etc. Il faut propitier toutes les bêtes féroces ou dangereuses que l'on vient de tuer, c'est-à-dire les ours blancs ou gris et les loups » ². - Mêmes pratiques rapportées par M. Rasmussen. « Partout on offre à l'âme de l'ours (c'est-à-dire à l'ours mort) des outils ou des armes (arcs et flèches en miniature) et, si c'est une femelle, des aiguilles, etc. ; et cela, dit un Eskimo à l'auteur, parce que les ours prennent souvent la forme humaine » ³. Il n'est donc pas surprenant qu'on leur attribue beaucoup d'intelligence et de sagesse. Ils savent tout, comme disaient les gens de la pointe Barrow, et ils entendent tout ce que disent les hommes. Dans son ouvrage récent, *La culture intellectuelle des Eskimo d'Iglulik*, M. Rasmussen insiste à plusieurs reprises sur les tabous que les chasseurs doivent observer en certaines circonstances, et qui ont pour objet de ne pas indisposer les animaux. Par exemple, « quand un phoque est pris à Tasinjaq... près d'Iglulik, il faut offrir le même sacrifice que lorsqu'un homme a perdu son frère... Le chasseur en question ne doit pas travailler avec des engins de chasse ; il ne doit pas en fabriquer ; etc. Il doit aussi, pendant un an, faire cuire sa nourriture dans un pot à part. Si on abat un caribou blanc, le chasseur doit observer les mêmes tabous qu'un homme qui a perdu sa sœur... La première fois qu'un homme qui a perdu sa femme va à la chasse, et prend un phoque... il lui faut observer une certaine sorte de tabou, parce qu'il est considéré comme impur à l'égard des animaux (ils peuvent prendre ombrage de ce que, étant en cet état, il a tué l'un d'eux). Il est soumis à de multiples restrictions concernant la viande, les entrailles, la peau de la bête, etc. Mêmes prescriptions au sujet de son premier phoque barbu, et de ses trois premiers caribous. Pour le morse, il n'y a pas de tabou spécial » ⁴.

Le P. Petitot avait recueilli chez les Déné, voisins des Eskimo, des faits analogues. « Depuis longtemps notre chasseur Le Noir ne venait plus à la mission que pour soupirer et se plaindre que les animaux se moquaient de lui depuis qu'il était baptisé. « Il y a des élans, disait-il, je les vois, je les suis, mais ils ne veulent pas se laisser tuer. Ils se rient de moi. »

« Avec cette persuasion qu'ont ces Indiens que les bêtes ont plus d'esprit et de perspicacité que les gens ; que ce sont d'anciens hommes retirés du service et métamorphosés en quadrupèdes ; qu'ils condescendent aux besoins du chasseur, en se laissant tuer, quand ils l'aiment, ou bien qu'ils s'en moquent et deviennent invulnérables quand ils le méprisent, il est difficile de remonter le moral d'un Indien découragé » ⁵. Celui-ci croit que sa conversion a indisposé les élans : il est convaincu qu'il ne pourra plus en tuer.

M. Bogoras a noté chez les Chukchee des pratiques semblables à celles des Eskimo. Nous y relèverons seulement ce trait : « Après une chasse heureuse d'un des grands animaux, loup, wolverine, ours noir ou blanc, renne sauvage, morse ou phoque, divers rites sont toujours observés quand il arrive à la maison. On offre toujours

¹ Fr. BOAS, Eskimo of Baffin land and Hudson Bay, *Bulletin of the American Museum of Natural History*, XV, pp. 500-501 (1907).

² D. JENNESS, The life of the Copper Eskimo, *The Canadian Arctic Expedition*, 1913-1918, XII, p. 181.

³ Kn. RASMUSSEN, *The people of the Polar North*, pp. 111-112.

⁴ Kn. RASMUSSEN, *Intellectual culture of the Iglulik Eskimos*, pp. 185, 194, 201.

⁵ P. Eug. PETITOT, *Autour du grand lac des Esclaves*, pp. 32-33.

un lit à l'animal, on lui donne à boire. Cela est symbolisé de la façon suivante : on porte hors de la maison une petite quantité d'eau, et on la verse sur la tête de l'animal qui repose devant l'entrée, sur la neige ; on place sous son train d'arrière une petite branche de saule, pour figurer le lit »¹. - Les Indiens de la Nouvelle-France avaient des égards analogues pour les animaux pris à la chasse. « Ils tiennent les poissons raisonnables, comme aussi les cerfs et orignaux : c'est ce qui fait qu'ils ne jettent aux chiens ni les os de ceux-ci quand ils sont à la chasse, ni les arêtes de ceux-là tandis qu'ils pêchent ; autrement, sur l'avis que les autres en auraient, ils ne se laisseraient point prendre »². Et encore: « Quelques sauvages, voyant qu'il jetait aux chiens les os de castor qu'il prenait, l'accusaient de folie, disant qu'il n'en prendrait plus. C'est l'une de leurs superstitions anciennes de jeter dans la rivière ou dans le feu les os de certains animaux, afin qu'ils aient bonne chasse »³. - « S'ils prennent quelques castors à la trappe... il faut bien prendre garde que le bouillon ne tombe dans le feu, et conserver les os soigneusement, parce que le contraire est un présage de malheur, ou de quelque infortune sur toute la nation. Ils ne brûlent jamais les os du faon de l'orignac, ni la carcasse des martres, et ils se donnent bien de garde aussi de les donner aux chiens ; parce qu'ils ne pourraient plus prendre aucun de ces animaux à la chasse, si les esprits des martres et des faons d'orignac disaient à leurs semblables le mauvais traitement qu'ils auraient reçu des sauvages »⁴.

Enfin, pour n'emprunter qu'un témoignage à l'Amérique du Sud, chez les Catiós de la Colombie, « entre la paille et les poutres de la hutte, nos Indiens conservent toujours des arêtes de poissons, des crânes de bêtes fauves et d'animaux tués à la chasse, des becs et de belles plumes d'oiseaux, des épis doubles de maïs, des coquilles d'œuf, etc. : on dirait un véritable musée d'archéologie. Cela vient d'une superstition qu'ils ont : en gardant ces restes, ils rendent plus abondantes la pêche, la chasse, et la récolte ». - Et un peu plus loin : « Il faut brûler les arêtes des poissons, car si on les jette n'importe où, on ne peut plus pêcher. Pour cette raison, il y a des Indiens qui ont scrupule de vendre leur pêche aux Blancs. Si, lorsqu'on fait cuire les poissons, l'eau déborde de la marmite, on ne peut plus pêcher. Dans cette marmite on ne doit cuire aucun autre aliment, sous peine de voir la pêche devenir difficile. L'eau qui a servi à laver la marmite doit, pour la même raison, être jetée à la rivière. On ne peut pas jeter à terre les intestins des poissons ; il faut les manger ou les jeter à la rivière. C'est pourquoi les Indiens, avant de vendre leurs poissons aux Blancs, les vident de leurs intestins »⁵.

¹ W. BOGORAS, *The Chukchee*, p. 378, Cf. p. 407.

² *Relations de la Nouvelle-France, 1636, Paris, 1637*, pp. 114-115 (Hurons).

³ *Ibid.*, 1640 et 1641, Paris, 1642, p. 60.

⁴ P. LE CLERQ, récollet, *Nouvelle relation de la Gaspésie* (éd. GANONG) (1919), pp. 398-399.

⁵ Fr. SEVERINO DE SANTA TERESA, *Greencias, ritos, usos y costumbres de los Indios Catiós de la Prefectura apostolica de Urubu*, p. 129.

III

Rites magico-propitiatoires pour se concilier les dispositions des plantes

[Retour à la table des matières](#)

Les cérémonies des tribus plus ou moins nomades qui vivent en partie de la cueillette des fruits, ou de tubercules et de racines, et la riche variété des rites agraires, partout où l'homme demande à la terre cultivée une partie de ses aliments, suffiraient à montrer que le primitif n'est pas moins soucieux de se concilier les végétaux, de qui sa vie dépend, que les animaux. M. Br. Gutmann, par exemple, a insisté sur les sentiments de reconnaissance et de respect des Dschagga à l'égard du bananier, qui a donné naissance, pour ainsi dire, à leur civilisation, qui les nourrit, et dont ils reçoivent, sous mille formes, aide et protection (cf. *L'Âme Primitive*, pp. 26-28).

Au Soudan égyptien, chez les Acholi, « la chasse commence généralement par des sacrifices... Le Jok Tim (l'esprit de la brousse, en général représenté par un serpent) doit être propitié par des offrandes de lait et de *merissa* que l'on place dans la brousse pour qu'il les boive. En récompense, il rassemblera le gibier en un endroit favorable pour les chasseurs »¹. - De même, chez les Lango, « lors de la première chasse de la saison, qui dure de septembre à décembre, il y a une cérémonie par laquelle on s'assure la bonne volonté de la brousse, et dont l'effet se maintient pour les chasses de toutes sortes pendant la saison entière »². Ainsi, pour que la chasse soit heureuse, il ne suffit pas des dispositions favorables des animaux intéressés. Il n'est pas moins nécessaire que les arbres et les autres plantes de la forêt veuillent du bien aux chasseurs. Ceux-ci savent ce qu'ils ont à faire. Ils apportent à la forêt - à son « esprit » - les offrandes et les sacrifices convenables. Moyennant quoi, elle leur prête son aide.

C'est surtout quand les primitifs ont directement affaire aux plantes et aux arbres qu'apparaît leur souci de s'en concilier les dispositions. Sans revenir ici sur les précautions minutieuses que tant d'indigènes de l'Insulinde prennent pour ne pas offenser la « mère du riz », ni sur les rites agraires si bien étudiés par Mannhardt, je me bornerai à rapporter quelques faits significatifs.

Voici, par exemple, comment procèdent les bûcherons d'une tribu Kattourie de l'Inde. « Avant de commencer l'opération... ils accomplissent certains rites propitiatoires en adorant un arbre, un des arbres *khyre*. Ils se procurent une noix de coco, du pigment rouge, et un peu de résine aromatique ; ils choisissent alors un arbre qui leur convienne, en frottent le tronc près de la racine avec leur pigment, font brûler devant lui la résine, et ensuite ouvrent la noix ; après quoi tous joignent les mains dans une attitude de supplication. Ils s'adressent à l'arbre, lui demandent de bénir leur entreprise, et de leur permettre de préparer du *catechu* en abondance. Ayant fait de l'arbre, par cette cérémonie, une divinité secondaire... ils partagent la noix entre les personnes

¹ Capt. GROVE, Customs of the Acholi, *Sudan Notes and Records*, II, o. 165 (1919).

² J. H. DRIBERG, *The Lango*, p. 113.

qui les entourent. Le jour suivant, les Kattouries entrent dans la jungle, et examinent les arbres *khyre*... Ces gens ont une crainte superstitieuse de voir leurs opérations échouer si quelqu'un parle au moment où un arbre qu'ils abattent est en train de tomber : aussi la plupart en pareille circonstance, gardent-ils un silence de mort »¹.

Comme l'animal que l'on désire tuer, l'arbre que l'on veut abattre exige donc des égards. Pour qu'il se laisse faire, et qu'il n'arrive pas d'accident, on a besoin de son consentement. Il faut avoir soin aussi de pacifier les autres arbres de la même espèce. Ils pourraient s'irriter du traitement que l'on a fait subir à l'un des leurs, et ne plus permettre que l'opération réussisse à l'avenir. De là les cérémonies, qui, selon l'expression du major Mackintosh, constituent une sorte de culte.

M. Mjöberg a rapporté récemment des faits du même genre, qu'il traduit en un langage animiste. « Les âmes des végétaux sont particulièrement susceptibles, et il faut les pacifier, lorsque quelqu'un a porté la main sur un de ces êtres terrestres. Si, par exemple, pour construire une maison, on a abattu quantité d'arbres, on fait pénitence pendant une année. Si, pour faire les piliers de coin d'une maison neuve, on a abattu un arbre de bois de fer, on doit s'abstenir de certaines friandises pendant trois ans entiers.

« Un respect tout particulier est dû aux âmes du camphrier et de l'arbre upas, qui fournit le célèbre poison pour les flèches. Celui qui y touche paye aussitôt une amende. On n'ose pas appeler l'arbre de son vrai nom.

« Comme on peut bien penser, une plante de l'importance du riz possède une âme puissante. Avant les semailles, pendant la croissance, et lors de la moisson, l'indigène de Bornéo cherche par tous les moyens à la bien disposer en sa faveur, afin que la récolte soit bonne »².

Les indigènes des îles Truk (Micronésie) ont absolument besoin, pour échapper à la famine, de se concilier les bonnes dispositions de l'arbre à pain. « Les fruits de cet arbre, selon eux, viennent de la contrée céleste appelée Eaur. Ils en descendent, en volant, jusque sur la terre, et se posent sur les arbres à pain. Le *souatomai* (l'homme qui multiplie les fruits de l'arbre à pain) a pour tâche d'obtenir que le plus grand nombre possible de ces fruits vienne se poser sur les arbres.

« Aussitôt que le *souatomai* commence son travail, toute la tribu, ou, pour mieux dire, l'île entière entre dans la période sacrée. On promulgue certaines interdictions auxquelles chacun est soumis (ce sont surtout des tabous de nourriture, et il est défendu de manger sous les arbres à pain). De plus, il est interdit de faire sa toilette sous ces arbres, d'abattre des arbres, de construire des maisons ou des barques, d'entretenir du feu près des arbres à pain, de faire du bruit, etc. Ces prescriptions expriment l'effort des indigènes pour éviter tout ce qui pourrait blesser ces arbres, et effrayer les jeunes fruits qui descendent en volant.

« Dans plusieurs îles on va plus loin encore. Dès que le temps de l'atomai, c'est-à-dire de la croissance des fruits de l'arbre à pain, a commencé, les indigènes grimpent aux cocotiers, en font tomber les noix, et les jettent à la mer... Le quartier général de

¹ Major A. MACKINTOSH, A short account of the Kattouries residing in the Koncan and Attaveessy, *Transactions of the Bombay Geographical Society*, 1836. Reprinted 1864, I, p. 333.

² E. MJÖBERG, *Durch die Insel der Kopfjäger*, pp. 230-231 (1929).

l'activité du souatomai est la maison des arbres à pain... Au milieu de la maison sont échafaudées les offrandes, dons de la tribu aux divinités favorables d'Eaur, et aux âmes des souatomai défunts... Matin et soir le souatomai sort de la maison, se promène sous les arbres à pain, sur la plage et dans la montagne. Ici et là, il monte sur un arbre à pain pour regarder à l'entour, et il souffle dans sa conque. Quand il se promène ainsi, personne ne doit le déranger.

« Le plus souvent, le souatomai est en même temps *souatom ik*, c'est-à-dire le multiplicateur des poissons. Son office consiste à faire venir, par ses charmes, une quantité suffisante de sardines près du rivage...

« Quand un souatomai meurt, on coupe une partie de ses cheveux et de ses ongles. On craint en effet que l'âme qui s'en va (le mort) n'emporte avec elle toute la récolte de fruits de l'arbre à pain. Pour empêcher cela, on garde quelque chose du cadavre. L'âme du souatomai mort se rend tout droit à Eaur auprès de ses confrères qui l'y ont précédé » ¹.

Le même besoin d'assurer les bonnes dispositions qui sont absolument nécessaires a inspiré ailleurs des séries de pratiques analogues à celles des îles Truk, relatives, il est vrai, non pas à la récolte des fruits, mais à la pêche ou à la chasse. En Nouvelle-Guinée anglaise, par exemple, à l'embouchure du fleuve Wanigela, quand la saison de la pêche au dugong commence, la première expédition n'a lieu qu'après que la tribu s'est soumise à un certain nombre de tabous. Un des indigènes, qui devient un personnage sacré, vit à l'écart, observe un jeûne presque complet, et il exerce une action magique sur les dugongs, afin de leur persuader de venir, et sans doute aussi de les y contraindre. La tribu entière, dans une attente passionnée, suit avec respect les efforts de celui en qui à ce moment elle est pour ainsi dire incarnée, et qui va rendre les dugongs dociles et disposés à se laisser tuer ². M. Landtman a donné une description détaillée du même cérémonial à l'île Kiwai ³. En Nouvelle-Guinée encore, à Mailu, avant le départ de l'expédition qui ira, par mer, se procurer des porcs pour la cérémonie du Govi, un homme désigné spécialement concentre sur sa personne les préparatifs mystiques indispensables. « Pendant la durée de son jeûne, il est sacré par-dessus tous les autres. Il reste à Mailu, enfermé dans la maison qui est interdite à toute autre personne. Seuls, des garçons ou des amis du sexe masculin peuvent lui apporter sa nourriture. Le moindre mouvement de sa part peut déplaire aux esprits, et par suite faire échouer l'expédition... Sur la terre ferme, près de la baie de l'Orangerie, cet homme sort de son jeûne dans un tel état de faiblesse et de maigreur que pendant quelque temps il est à peine capable de se tenir debout et de marcher » ⁴.

Dans tous ces cas, et dans les autres semblables que l'on pourrait y ajouter, le besoin impérieux d'obtenir en quantité suffisante les fruits ou les animaux nécessaires a fait naître, avec la technique plus ou moins développée de la culture, de la chasse, ou de la pêche, ce qu'on pourrait appeler une technique mystique, sinon religieuse. Les cérémonies et les tabous constituent une sorte de rituel. L'homme qui « concentre sur sa personne » les préparatifs mystiques, qui s'impose pendant cette période les mortifications les plus dures, objet du respect et de la vénération de tous, que nul

¹ P. L. BOLLIG, O.M. Cap., *Die Bewohner der Truk-Inseln*, pp. 69-71.

² R. E. GUISE, On the tribes inhabiting the mouth of the Wanigela river, New Guinea, *J.A.I.*, XXVIII, p. 218 (1899).

³ G. LANDTMAN, *The Kiwai Papuans*, p. 130.

⁴ W. J. V. SAVILLE, *In unknown New Guinea*, pp. 257-258.

n'ose déranger, personnage vraiment « sacré », établit une participation intime entre la tribu qui vit tout entière en lui en ce moment, et l'essence, le « génie », des dugongs, des pores sauvages, des arbres à pain, etc. Dans la campagne qui va s'ouvrir, la tribu peut compter désormais sur leurs bonnes dispositions. Cet homme sacré est donc l'intermédiaire obligé, et privilégié, entre elle et les puissances invisibles dont elle doit se concilier la faveur. En ce sens, il correspond à ce qu'est ailleurs un prêtre, dans la mesure où il est permis d'employer ce mot, là où la fonction quasi sacerdotale consiste, non pas à s'adresser à une divinité, mais à exercer une action magique sur l'essence mystique de certaines espèces animales ou végétales.

IV

Rites magico-propitiatoires pour se concilier les dispositions des êtres inanimés, de la pluie

[Retour à la table des matières](#)

Les êtres inanimés, fleuves, rochers, montagnes, les ouvrages de l'homme, maisons, armes, instruments, etc. peuvent, comme les êtres vivants, exercer une influence, bonne ou mauvaise, sur le sort ou sur le succès de ceux qui les approchent ou qui s'en servent. Étant donnée l'homogénéité de tous les êtres, que le primitif admet implicitement, il ne trouve pas plus étrange de dépendre des bonnes dispositions de sa lance ou de son canot que de celles des oiseaux-présages ou de ses compagnons. D'autant qu'aucune métamorphose, comme on sait, n'est impossible. Ce qui importe à la mentalité primitive, ce n'est pas la forme des êtres, qui peut à chaque instant changer du tout au tout, ce ne sont pas leurs propriétés physico-chimiques, ou leurs fonctions physiologiques, dont elle ne se doute pas : ce sont les influences qui émanent d'eux, et donc leurs dispositions.

Aussi un primitif ne se risquera-t-il guère à traverser à la nage une rivière dangereuse, sans avoir essayé de se la rendre favorable. Selon qu'il y aura réussi ou non, il arrivera sain et sauf à l'autre bord, ou bien il se noiera, ou il sera happé par un crocodile. On nous dit, le plus souvent, qu'avant de se mettre à l'eau il adresse une prière à l'« esprit », ou au « dieu », de la rivière, et qu'il lui fait une offrande. Mais il est difficile de savoir si ce langage animiste exprime exactement ce qui est dans l'esprit de l'indigène, ou s'il ne le traduit pas en des termes dont l'observateur ne se défie pas, parce qu'ils lui sont familiers. Il est bien vrai que l'indigène sollicite un bon vouloir et une protection, et qu'il fait une offrande pour les obtenir, mais, dans nombre de cas, ce n'est pas à un « esprit » ou à un dieu, c'est à la rivière même qu'il s'adresse. La mythologie grecque et latine nous a habitués, dès l'enfance, à peupler la nature, même inanimée, de démons et de divinités secondaires. Mais nous aurions tort de voir là une forme universelle s'imposant à certaines représentations mystiques dans toutes les sociétés. Lorsque le primitif s'inquiète des dispositions d'un être, même inanimé, ou d'un objet, à son égard, lorsqu'il s'efforce de se les concilier, il n'admet pas nécessairement pour cela qu'un esprit y habite. Il lui suffit de savoir que, dans ses rapports avec eux, il ne saurait procéder avec trop de prudence.

Quelques exemples, entre mille, suffiront sans doute à le montrer. « La foudre veut qu'on ait peur d'elle, écrit un missionnaire au Lessouto, la grêle exige qu'on

pratique certaines coutumes que le docteur indigène prescrit ; chaque maladie a ses exigences auxquelles il faut qu'on se soumette »¹. En beaucoup d'endroits où la sécheresse est redoutée à l'égal du pire fléau, la pluie est l'objet des plus grands ménagements. On prend bien garde de rien faire qui puisse la détourner ou l'éloigner : on ne sait qu'imaginer pour l'attirer et la garder. Dans le dictionnaire de la langue sotho (Afrique du Sud), on lit : « *roka*, louer, exalter, chanter les louanges de quelqu'un ; *Xo roka pula* : appeler la pluie magiquement, en la louant »². - Dans une tribu bechuana, « c'était le moment où l'on faisait la pluie, et le chef, qui présidait à la cérémonie, avait donné l'ordre que, si la pluie ne commençait pas par une précipitation lourde et trempant bien la terre, personne ne devait aller aux plantations pour y travailler, ni faire de préparatifs pour le labour. La pluie tomba, mais seulement par petites averses, et, malgré la défense du chef, quelques femmes prirent leur houe et s'en allèrent labourer. Quand cela parvint aux oreilles du chef, il entra dans une grande colère »³. En effet, ces femmes, gênées par la pluie dans leur travail, devaient souhaiter, malgré elles, qu'elle cessât, et leur désir pouvait la faire éloigner.

Ailleurs, chez les Cafres, un faiseur de pluie rend le missionnaire responsable de son insuccès. « Je n'ai jamais eu de difficulté à faire la pluie, dit-il en s'adressant au peuple, jusqu'au moment où il est arrivé ici (le missionnaire Shaw). Mais maintenant je n'ai pas plus tôt assemblé les nuages, et mis la pluie sur le point de tomber en copieuses averses sur la terre sèche et altérée qu'aussitôt commence un « *ding, ding, ding* » (*allusion* à la cloche de la chapelle), qui met en fuite les nuages, et empêche la pluie de tomber sur votre terre »⁴. Et dans une région voisine : « Quelles plaintes le missionnaire n'a-t-il pas été obligé d'entendre ! Non seulement qu'il avait eu chez lui un Cafre malfaisant, qui avait ensorcelé le ciel ; mais que lui-même il en avait fait autant ; et, parce qu'il n'avait pas achevé de bâtir, qu'il ne voulait pas que la pluie tombât. La croix au haut de l'église, la cheminée au-dessus de la cuisine, l'eau qu'il avait amenée sur son terrain : autant de maléfices, qui, aux yeux des Zoulou, pouvaient empêcher la pluie »⁵. C'est là une accusation souvent portée contre les Missionnaires. Ils y voient une preuve nouvelle de la malice et de l'imposture des faiseurs de pluie, qui abusent de la crédulité de leurs gens pour rejeter sur le missionnaire la responsabilité et l'odieux de leur échec. En quoi, sauf exception, ils se trompent. Le faiseur de pluie est généralement de bonne foi. Il croit lui-même à l'efficacité de ses opérations. Il est surtout convaincu, avec toute la tribu, que si quelque chose d'insolite se produit pendant qu'elles ont lieu, le ciel est ensorcelé, et les nuages, effrayés, s'en vont plus loin. C'est pourquoi la pluie refuse de tomber quand les Blancs sonnent leurs cloches, « font pleurer le fer », selon la pittoresque expression d'un autre Bantou.

« En Nouvelle-Poméranie, lorsqu'il pleut trop, les Sulka, pour faire cesser la pluie, mettent des pierres sur le feu, en prononçant certains mots ; quand elles sont chaudes, on les porte dehors, toujours en prononçant des formules. Les gouttes de pluie en tombant sur ces pierres, se brûlent, et alors la pluie cesse »⁶.

¹ *Missions évangéliques*, C 2, p. 176 (1915) (P. RAMSEYER).

² K. ENDEMANN, *Wörterbuch der Sotho-Sprache*, p. 441.

³ J. T. BROWN, *Among the Bantu nomads*, p. 145.

⁴ A. STEEDMAN, *Wanderings and adventures in the interior of S. Africa*, I, p. 44.

⁵ Fr. SPECKMANN, *Die Hermannsburger Mission in Afrika*, p. 458 (1876).

⁶ P. RASCHER, M.S.C., *Die Sulka. Ein Beitrag zur Ethnographie von Neu-Pommern*, *Archiv für Anthropologie, N.F.L.*, p. 225 (1904).

V

**Rites magico-propitiatoires pour se concilier
les dispositions des objets fabriqués,
des armes, instruments, etc.**

[Retour à la table des matières](#)

En Indonésie, certaines tribus offrent à manger aux instruments dont elles se servent. A Halmahera, « on parle d'un fusil comme ayant en lui un être vivant ; si, par exemple, on est peu heureux à la chasse, si l'on ne touche pas le gibier, ou si l'on ne le blesse pas mortellement, on est tout de suite porté à en rendre responsable le *gikiri* du fusil. Il faut alors organiser une cérémonie pour remédier à ce défaut. Un devin devra découvrir quels aliments le *gikiri* désire... On se représente à peu près tous les objets de quelque importance avec un *gikiri* (être vivant) en eux »¹. - Pareillement, à Timor, « on donne à manger aux instruments que l'on emploie : la bêche, le couteau, le fer qui sert à sarcler, etc., sont l'un après l'autre posés sur le bras et couverts de maïs. Les femmes traitent de même le métier qui leur sert à filer... Cette coutume est assez répandue »².

En effet, les instruments et outils ne restent pas aveugles et passifs dans la main de celui qui s'en sert. Ils voient eux-mêmes ce qu'ils ont à faire, et ils agissent en conséquence. A Pageh, dans les îles Mentawai, « on pense que les pièges et les filets « voient » la proie qu'ils vont prendre. Ce sont les esprits (*kina*) des instruments qui sont chargés de la vision. Les carquois sont particulièrement sacrés et coûteux. Ils ont des yeux de perles qui sont destinés à voir le gibier. Ces perles attirent aussi à elles les âmes des animaux. Il y a une forme de sorcellerie que l'on pratique pour aveugler le carquois d'un ennemi »³. - Et un peu plus loin: « Avant de partir à la chasse, il est défendu aux hommes de faire la boisson *djurit*. Cela obscurcirait la surface extérieure des carquois, et les chasseurs ne pourraient plus repérer les singes (on croit que, grâce au pouvoir de leurs yeux de perles, les carquois sont capables de découvrir où sont les singes) »⁴.

De même, à Kiwai, « il y a des rites concernant les canots qui vont servir dans une expédition de pêche au dugong... La décoration d'un canot comprend un oeil peint de chaque côté de l'avant. Sur cet oeil peint on fixe une partie de l'œil véritable d'un faucon de mer. Cela aide le canot à trouver les dugongs et les tortues. « Au retour de l'expédition, son succès est célébré par une fête... Les harpons qui ont atteint les dugongs sont appuyés à un arbre ou à une maison toute proche, la crosse en bas, avec une natte sous eux. On en frotte la hampe avec de la graisse de dugong, et on en met aussi sur la natte, près du trou qui est au bout. On place, de chaque côté du harpon,

¹ A. HUETING, De Toboloreezen en hun denken en doen, *T.L.V.*, LXXVIII, pp. 194-195 (1922).

² A. G. KRUYT, De Timoreezen, *T.L.V.*, LXXIX, pp. 482-483 (1923).

³ Ed. LOEB, Mentawai religious cult, *University of California, Publications in Archaeology and Ethnology*, XXV, p. 201.

⁴ *Ibid.*, p. 241.

une noix de coco verte, avec une grande quantité de sago, de taro, de bananes et d'autres provisions tout autour. C'est la nourriture du harpon, dont il profite, et il y a une association symbolique entre ces aliments et les prises que l'on espère de la prochaine expédition de pêche. Les provisions sont ensuite partagées entre les assistants. Un vieillard accomplit le rite *karea* sur les harpons, et, tout en les aspergeant de *gamoda*, il dit : « La prochaine fois, vous prendrez encore part à la pêche. Vous découvrirez encore le dugong. Vous le frapperez bien, vous ne manquerez pas votre coup. Vous atteindrez la femelle qui a un petit dans le ventre... (c'est un mets de choix pour les Papous) »¹.

Ces croyances et ces pratiques ne sont pas particulières à l'Insulinde. En Colombie Britannique, par exemple, « les Tlinkit parlaient toujours à leurs lignes, à leurs hameçons pour la pêche à la morue, à leurs bouées, en leur donnant les noms de beau-frère, beau-père, etc. Si l'un d'eux ne le faisait pas, ces objets avaient honte, et refusaient de faire mordre le poisson... Les comestibles ramassés à marée basse, surtout les moules et les coquillages, étaient priés de ne pas donner de maladies à ceux qui les mangeraient. Jadis, on parlait aussi à tout objet sculpté de forme humaine, ou y ressemblant. Si, en voyage, les Tlinkit voyaient un objet de ce genre, ils lui parlaient... Ils parlaient aux canots et aux lances »². Il s'agit évidemment ici d'une sorte de prière. Les Tlinkit cherchent à obtenir de tous ces objets qu'ils leur portent chance. Ils sollicitent leur faveur. C'est la même coutume, fondée sur la même croyance, que les observateurs de l'Insulinde exprimaient tout à l'heure en termes animistes.

En général, quand un objet « se conduit » autrement qu'on ne s'y attendait, le primitif soupçonne aussitôt une mauvaise disposition de sa part. « Au moment de quitter le pays (des Matebele), mes chariots restèrent embourbés dans une profonde ornière en face de la ville. Quelques vingtaines de soldats sortirent pour regarder les efforts des bœufs qui tiraient sur les chariots. « Retourne à Inyate et restes-y, me dirent-ils. Ne vois-tu pas que ton chariot refuse d'aller de nouveau chez Sekhome ? »³. - Chez les Akamba, « quand quelqu'un a été blessé ou tué accidentellement, par exemple par une flèche à la chasse, le chef du village du mort prend la flèche fatale, et touche la blessure avec elle. Puis il l'emporte dans le désert, et, les yeux fermés, il la place dans un trou ou dans une fente, en disant à peu près ceci : « Toi qui as tué notre compagnon, puisses-tu rester “ ici et ne plus tuer ! ” après quoi il referme l'ouverture ». M. Lindblom ajoute : « Cette action est sans doute inspirée par un désir d'empêcher la flèche, ou la puissance qui y réside, de causer un nouveau malheur, attendu que, selon la croyance des indigènes, un accident de cette nature peut très bien être dû aux pratiques secrètes d'un ennemi »⁴. Il se peut en effet que ce soit là ce qui a rendu la flèche homicide. Mais peut-être aussi la croit-on malfaisante par elle-même, et est-ce contre les mauvaises dispositions dont elle a donné la preuve que le chef veut prémunir les siens.

Faut-il ajouter de nouveaux faits à cette liste déjà longue ? Je rappellerai seulement le soin que l'apiculteur Dschagga (cf. *L'Âme primitive*, chap. I, pp. 9-16) prend de s'assurer les bonnes dispositions, non pas seulement de sa famille et de son entourage, des abeilles et des arbres à qui il a affaire, mais aussi du manche et du fer

¹ G. LANDTMAN, *The Kiwai Papuans*, pp. 130-131, p. 141

² SWANTON, *The Tlinkit Indians*, E.B., XXVI, pp. 458-459.

³ Rev. J. MACKENSIE, *Ten years north of the Orange River*, p. 348. (3) G. LINDBLOM, *The Akamba*, p. 577 (1920).

⁴ G. Lindblom, *the Akamba*, p. 577 (1920).

de sa hache, de la grosse corde, de la ficelle, de la ruche, etc., en un mot de chacun des objets intéressés à son entreprise. Il faut, s'il doit réussir, que pas un seul d'entre eux ne lui porte malheur. Il essaiera donc de se les concilier l'un après l'autre, sans en négliger aucun.

Tant qu'il s'agissait d'êtres humains ou d'animaux, et à la rigueur, de végétaux, nous comprenions sa pensée et sa façon d'agir. Mais quand il s'adresse à des objets, métalliques ou autres, nous nous sentons déconcertés. Nous ne pouvons plus guère le suivre. Pour sortir d'embarras, il est tentant de supposer que sa prière s'adresse, non pas aux objets eux-mêmes, mais à des « esprits » qui y sont inclus. C'est ce qu'ont fait, en toute bonne foi, nombre d'observateurs, par exemple ceux de l'Insulinde cités plus haut. « Les Yorubas, écrit aussi le major Leonard, disent de la hache elle-même qu'elle entre dans la forêt, qu'elle coupe l'arbre, et qu'elle n'a pas peur - donnant à entendre par là que c'est l'esprit familier, présent à l'intérieur de la hache, qui lui donne courage, et qui la fait entrer dans la forêt et attaquer l'arbre »¹. Mais est-il certain qu'ils donnent cela à entendre ? Pourquoi ne pas s'en tenir simplement à ce qu'ils disent : que c'est la hache elle-même qui n'a pas peur, qui coupe, etc. ? N'est-ce pas le Blanc qui, faute d'entrer dans une pensée orientée autrement que la sienne, croit nécessaire d'interpréter ce langage, très suffisamment clair pour ceux qui l'emploient ?

Si vous demandez aux Yorubas de vous expliquer avec précision ce qu'ils ont voulu dire, ils seront sans doute incapables de bien comprendre votre question. Ils vous répondront, comme font invariablement les primitifs, ce qu'ils croiront vous être le plus agréable. Mais est-il nécessaire de les interroger ? Il suffit de rapprocher leurs paroles de tant d'autres qui ont été citées plus haut dans ce chapitre. Aux yeux de la plupart des primitifs, tous les êtres, vivants ou non, tous les objets, naturels ou fabriqués, n'ont pas seulement l'existence physique, sensible, que les sens perçoivent. Ils participent aussi au monde mystique des forces surnaturelles, et, en cette qualité, en tant que véhicules de certaines de ces forces, ils exercent des influences, bonnes ou mauvaises, ils portent bonheur ou malheur. Pour réussir dans une entreprise, il faut donc avoir de son côté tout ce qui y joue un rôle, même le plus modeste. L'apiculteur cherchera à se rendre favorables les dispositions des abeilles comme celles des hommes, et celles de la corde non moins que celles de l'arbre.

¹ Major LEONARD, *The lower Niger and its tribes*, p. 181.

Chapitre IV

LES CÉRÉMONIES ET LES DANSES

[Retour à la table des matières](#)

Dans la plupart des sociétés dites primitives, à certaines époques de l'année, ce n'est plus seulement telle ou telle personne ou telle ou telle famille, mais le groupe entier, clan ou tribu, qui cherche à se concilier la faveur et à obtenir l'aide des puissances invisibles de qui dépendent sa prospérité, et son existence même.

Cet effort collectif s'exprime par ce que l'on appelle les cérémonies. Elles tiennent souvent une place extrêmement considérable dans la vie sociale, ne fût-ce que par le temps qu'elles occupent, et le travail prolongé qu'elles occasionnent. Nous en possédons nombre de bonnes descriptions, par exemple, pour les Arunta et les Loritja de l'Australie centrale, chez Spencer et Gillen et chez Strehlow ; pour les Marind-anim de la Nouvelle-Guinée hollandaise, chez Paul Wirz ; pour les Papous de l'île Kiwai cri Nouvelle-Guinée anglaise, chez G. Landtman ; pour ceux du delta du Purari, chez F. E. Williams ; pour les Bergdama de l'Afrique du Sud, chez H. Vedder, etc. Notre objet n'est pas ici d'en faire l'étude mais seulement d'essayer de démêler les fins que les indigènes se proposent plus ou moins obscurément quand ils les célèbrent, et quelles relations s'y établissent entre eux et les puissances invisibles qui y sont censées présentes.

I

Signification et objet des cérémonies en général

[Retour à la table des matières](#)

Nous sommes habitués, du moins en Occident, à voir le sentiment religieux de dépendance, le besoin de protection et de communion, s'accompagner de la représentation d'un ou de plusieurs êtres supérieurs. C'est d'eux ou de lui qu'on implore aide et secours, c'est d'eux ou de lui qu'on espère le salut. Nous ne concevons guère de culte sans divinités plus ou moins nettement définies et personnalisées. Or, dans un grand nombre de tribus primitives, nous ne trouvons rien de tel. « La célébration des cérémonies, écrivent Spencer et Gillen, n'est pas associée, dans l'esprit des indigènes, à l'idée d'invoquer l'assistance d'un être surnaturel quelconque »¹. Assurément, Spencer et Gillen n'entendent pas contester que par leurs cérémonies les Arunta cherchent à se procurer le secours de puissances mystiques. C'en est, au contraire, selon eux, la principale raison d'être. Mais jamais, dans aucune d'elles, ils n'ont observé que les indigènes eussent en vue un être individuel, tel qu'une divinité, un démon, un esprit.

Il nous est difficile, sans doute, de comprendre des pratiques très compliquées d'intention propitiatoire, dont l'effet doit se produire magiquement, et pour ainsi dire, automatiquement, sans s'adresser à un être capable d'entendre, de se laisser persuader, apaiser, fléchir, etc. C'est cependant ainsi que beaucoup de primitifs procèdent, et les chapitres précédents nous permettent d'en apercevoir la raison. Les primitifs considèrent les dispositions des êtres, quels qu'ils soient, non pas comme des tendances, ou des états de nature essentiellement psychique, mais comme des réalités semi-physiques, sur quoi l'on peut agir directement par des moyens magiques. Ils n'ont donc nul besoin d'imaginer les puissances invisibles qu'ils cherchent à se concilier sous la forme d'êtres individuels, et encore moins comme des personnes, bien qu'il leur arrive de le faire.

Quant aux éléments propres à ces cérémonies, qui ne se rencontrent pas, ou qui sont à peine reconnaissables dans les cultes des autres sociétés, une analyse sommaire des faits les fera apparaître. Elle essaiera, du même coup, de déterminer, autant que possible, ce qui signifient les traits essentiels de ces cérémonies.

II

Objet des cérémonies chez les Arunta et les Luritcha

[Retour à la table des matières](#)

En premier lieu, elles comprennent presque toujours, en Australie, en Nouvelle-Guinée, ailleurs encore, des sortes de représentations dramatiques. Des acteurs sont désignés (d'après les clans spécialement intéressés à chaque épisode de la cérémonie),

¹ SPENCER and GILLEN, *The native tribes of central Australia*, p. 170.

chacun chargé d'un rôle qui a été soigneusement appris et répété. Le rythme des danses est marqué par les femmes, qui battent des mains ou se frappent les cuisses en cadence, souvent aussi par des tambours. Le public enfin, qui suit avec passion les scènes dont il connaît d'avance les péripéties, se compose du reste de la tribu, et des tribus voisines, s'il en est venu d'invitées.

On a souvent décrit - Catlin et Maximilien de Neuwied, par exemple - les danses que les Indiens des plaines de l'Amérique du Nord exécutaient avant de partir pour la chasse au bison. Ils en représentaient, ils en « jouaient » les incidents. Un d'entre eux, couvert d'une peau de bison, imitait les mouvements de l'animal au pâturage ; d'autres, les chasseurs, s'approchaient de lui avec d'infinies précautions, l'attaquaient à l'improviste, etc. Mais il ne faut pas s'arrêter à cette pantomime. Ce n'est là que la cérémonie vue du dehors. Elle a aussi un sens symbolique profond. Elle est, en réalité, tout autre chose qu'un jeu. Dans la pensée des Indiens, elle agit mystiquement sur les dispositions des bisons ; son efficacité est telle qu'ils se laisseront voir, approcher, et tuer. De même, dans certains épisodes des cérémonies d'initiation chez les Arunta, « au premier moment, on croirait que tout ce que les acteurs veulent représenter, c'est le comportement de certains animaux. Mais, en réalité, il s'agit de quelque chose de beaucoup plus profond. Car chaque acteur représente un ancêtre (qui était en même temps un animal totémique) qui a vécu au temps mythique de l'Alcheringa »¹.

Ce n'est pas ici le lieu d'analyser et d'interpréter dans le détail les cérémonies décrites par Spencer et Gillen, dont certaines durent plusieurs mois. Nous rappellerons seulement que tout y a une signification mystique, depuis le moment initial où l'on « charme le terrain » (*singing the ground*) sur lequel la cérémonie se déroulera, et où de jeunes hommes se tirent, d'une veine du bras, du sang qui jaillit sur d'autres acteurs, jusqu'à celui où la cérémonie se clôt par la destruction des objets qui y ont servi.

Le plus souvent, la fin poursuivie n'est pas unique. En imitant ce qu'ont fait, en certaines circonstances, les ancêtres mythiques, en reproduisant leurs gestes et leurs actes, on communique avec eux, et l'on participe réellement à leur essence. En même temps, on introduit les novices, la jeune génération qui va s'agréger aux précédentes, dans le secret des usages sacrés d'où dépendent périodiquement le bien-être et le salut du groupe. Du même coup encore, on réussit, par la vertu des cérémonies, à multiplier, à faire croître et grossir les plantes et les animaux totems des divers clans de la tribu. Ainsi, dans la cérémonie relative à un certain totem, les acteurs seront des membres de ce totem². « Les cérémonies, ajoute Strehlow, se célèbrent à des endroits qui sont en quelque façon associés à la légende de l'ancêtre totémique dont il s'agit. On croit qu'à ces emplacements les animaux totémiques correspondants sont présents, cachés, dans les rochers ou sous terre, et qu'ils en sortent lorsque, pendant la célébration du culte, les vieillards font couler leur sang sur les rochers. Là où, à l'origine des temps, un ancêtre-kangourou, par exemple, s'est reposé, ou s'est transformé en tjurunga, des kangourous sont là, dans les rochers, et l'opération magique les en fait sortir »³. Spencer et Gillen disent en substance la même chose.

¹ Ibid., p. 228.

² Carl STREHLOW, *Die Aranda- und Loritja Stämme in Zentral-Australien. Dritter Teil, Die totemistischen Kulte*, p. 1

³ Ibid., p. 2.

Strehlow fait observer que cette opération a pour effet de multiplier les animaux ou plantes totémiques, et de leur donner force et vigueur. Naturellement, s'il s'agit de plantes ou d'animaux comestibles, la cérémonie profite à ceux que nul tabou n'empêche d'en manger, et non aux membres de ce totem, à qui cela est interdit. Aussi bien, pense Strehlow, ce n'est pas en vue d'un avantage alimentaire que les indigènes célèbrent ces cérémonies. Il en donne pour preuve, outre leur peu d'altruisme, le fait qu'ils en célèbrent aussi de pareilles pour des totems qui sont sans aucune utilité, ou même nuisibles. On le fait parce que « les anciens l'ont ainsi ordonné ». Strehlow reproduit une liste de totems qui ne sont ni animaux ni végétaux, et dont les cérémonies ne peuvent avoir d'autre motif que d'obéir à cet ordre. « Pour certains totems, cependant, des motifs spéciaux sont invoqués »¹.

Sir Baldwin Spencer, au contraire, a insisté sur le bénéfique que les Arunta espèrent retirer de leurs cérémonies. « 1° Le chef de chaque groupe totémique doit, une fois l'an, célébrer une cérémonie spéciale pour procurer la croissance de son totem, végétal ou animal. Les indigènes croient fermement qu'ils peuvent, par leur magie, faire reproduire les animaux et pousser les plantes. La cérémonie a toujours lieu un peu avant l'époque où ces animaux reproduisent. Si leur nombre augmente, c'est la magie de l'homme qui, bien entendu, en est la cause ; en cas contraire, l'insuccès est mis au compte de la contre-magie plus puissante d'un ennemi malveillant. Quand les animaux ont augmenté en nombre, des hommes qui n'appartiennent pas à ce totem particulier en apportent au camp une provision, et l'offrent au chef (de ce totem). Il en goûte un peu, et il passe le reste aux autres, en leur disant qu'il l'a fait pour eux, et qu'ils peuvent maintenant le manger »².

Plus tard, Spencer eut l'occasion d'assister aux cérémonies de l'initiation chez les Kakadu, tribu du nord de l'Australie, à une grande distance des Arunta. La dernière partie et la plus importante, la cérémonie *Muraian* s'achève de la façon suivante : « Quand tous les bâtons et toutes les pierres, dont beaucoup étaient remarquablement décorés, eurent été apportés, on les disposa en cercle, et une danse finale eut lieu, les hommes courant très vite tout autour, et se baissant de temps à autre pour étendre, puis retirer leurs bras, en criant : *Brau ! Brau ! c'est-à-dire* : Donnez ! donnez ! Comme me l'expliquèrent ensuite les indigènes, ils demandaient, ou, plus exactement, ils exigeaient, des divers animaux et plantes représentés par les bâtons et les pierres, qu'ils leur procurent ces mêmes animaux et plantes dont ils se nourrissent.

« Cette cérémonie m'intéressa au plus haut point, parce qu'elle équivalait évidemment, pour l'essentiel, aux cérémonies *Mbanbiuma* ou *Intichiuma* que Gillen et moi-même nous avons vues et décrites pour la première fois chez les Arunta...

« La façon dont les hommes dansaient autour des objets cérémoniels, ou se roulaient sur le sol, en les tenant tout le temps serrés entre leurs mains, paraissait indiquer clairement que, en ce faisant, ils établissaient une relation étroite entre eux-mêmes et les animaux ou plantes totémiques représentés par les pierres et les bâtons sacrés »³. On reconnaît, dans cette « relation étroite », ce que nous appelons « participation ». Le symbolisme des Kakabu est moins compliqué que celui des cérémonies longuement décrites dans *The native tribes of central Australia*, mais, selon la remarque de Spencer, il est au fond de même nature. Chez les Arunta et les Luritcha les

¹ *Ibid.*, p. 8.

² Sir Baldwin SPENCER, *Wanderings in wild Australia*, pp. 372-273

³ *Ibid.*, pp. 834-835

symboles (*wananga*, etc.) sont moins simples que les bâtons et les pierres des Kakadu. Mais les uns comme les autres assurent la participation entre la tribu et les animaux ou les plantes dont elle a besoin pour vivre. A son tour, cette participation en favorise la reproduction et la croissance.

Ce sont là, selon Spencer, des opérations « magiques ». Nous le dirons comme lui, en ajoutant qu'elles ne diffèrent pas essentiellement de celles qui ont été analysées au chapitre précédent. Il s'agit bien aussi, pour ces Australiens, de s'assurer les bonnes dispositions de l'ancêtre totémique, et des animaux ou des plantes qui participent de lui. « Donnez, donnez ! » implorèrent-ils. La cérémonie finit par se concentrer en une demande ou une exigence formelle : c'est une sorte de prière qui aurait la force magique et la vertu contraignante d'une incantation.

III

La cérémonie Horiomu chez les Papous de Kiwai (Nouvelle-Guinée)

[Retour à la table des matières](#)

M. Landtman a donné une description détaillée de la cérémonie horiomu, chez les Papous de l'île Kiwai. C'est une de leurs principales cérémonies secrètes. Elle comprend une série de danses et de rites en forme de pantomime... « Un des objets essentiels de la cérémonie est d'assister les pêcheurs qui vont harponner les dugongs... La cérémonie est liée au culte des morts, et, comme d'habitude, les acteurs sont les hommes. Masqués et costumés de façon à représenter les esprits de ceux qui sont disparus - c'est-à-dire des morts - tous les membres mâles de la tribu y prennent part, représentant un grand nombre de personnages surnaturels différents, chacun d'eux ou chaque groupe portant la marque de son individualité propre. Les femmes, en compagnie de leurs enfants les plus grands, composent le public. Par le moyen de certains « trucs », on leur fait croire qu'elles voient réellement leurs morts et d'autres esprits, de sorte que, pendant une partie de la représentation, beaucoup de lamentations se font entendre. Chaque jour, les femmes apportent là des offrandes de nourriture pour les morts. Il y a même une scène spécialement aménagée, et, en fait, l'emplacement de l'horiomu, dans ses traits essentiels, fait penser à un théâtre. Il y a un rideau, et, à l'intérieur, une loge pour les esprits (les morts), à l'abri des regards du public. Les morts apparaissent en groupe, ou dansent individuellement sur l'emplacement libre au dehors, et, après chaque « numéro », rentrent dans la loge sacrée. Sur l'un des côtés du terrain de danse, se trouve l'orchestre... qui parfois chante tout en jouant : les danseurs ne le font jamais, pour ne pas se trahir par leur voix. Les spectateurs se tiennent plus près de la plage »¹.

La cérémonie horiomu, comme plusieurs de celles des Arunta, dure quelques semaines. Elle occupe en général plusieurs heures chaque jour avant le coucher du soleil - avec des interruptions d'un jour ou deux, de temps en temps, pour une expédition de pêche, ou pour aller harponner le dugong. Elle est précédée par deux semaines de jeux variés (on saute à la corde, on joue à une sorte de hockey, etc.), auxquels

¹ G. LANDTMAN, *The Kiwai Papuans*, p. 327.

on attribue une sorte de vertu magique, favorable au succès de la pêche. Ensuite, avec l'arrivée des esprits (des morts), la cérémonie proprement dite commence.

Il ne peut être question d'analyser, ni même d'énumérer ici les nombreux épisodes qui se succèdent, et qui, tour à tour, émeuvent, terrifient, et parfois font rire les spectateurs. Pour en donner quelque idée, j'indiquerai seulement le rôle du personnage appelé múru, qui a trait directement à la pêche au dugong et à la tortue. « Le múru se présente seul... Il porte sur ses épaules les pointes des harpons, et les cordes qui servent à attacher ensemble les poteaux des plates-formes d'où on lance les harpons, poteaux qui, à ce moment, ont été placés dans la loge-sanctuaire avec les hampes des harpons. Il a un grand nombre de cordes enroulées autour de ses cuisses, et ses mollets sont enveloppés dans des feuilles de bananier. Le múru ne danse pas. Il marche autour de l'arène, penché en avant, les genoux pliés, manquant de tomber à droite et à gauche. Il souffle sans arrêt dans une trompe de coquillage... Après ce rite, les pointes de harpons et les cordes sont reprises par leurs propriétaires... Ce rite du múru et les objets qu'on y emploie portent bonheur à la pêche au dugong »¹.

« Vers la fin de la cérémonie, un beau jour les hommes mettent les canots à la mer, et se préparent à aller harponner les dugongs... Ils prennent les objets qui, pendant la cérémonie, étaient placés dans la loge-sanctuaire, et dans un ordre déterminé, en dansant, presque au galop, ils courent à leurs embarcations »². La pêche commence, et de nombreux rites sont encore observés, en particulier lorsque le premier dugong est apporté à terre, dépecé, et mangé... Enfin, le dernier jour de l'horionmu est arrivé. Les « esprits » s'en retournent au séjour des morts... Le dernier à sortir de la loge-sanctuaire est le múru, en grand costume, avec tous ses accessoires. Une corde, attachée à sa ceinture, traîne derrière lui, et tout à coup un homme, debout à l'entrée de la loge, et qui tient l'autre bout de la corde, la tire violemment et le jette par terre. Les grands harponneurs le rapportent à la loge, la tête la première. Il ne doit pas donner de coups de pied, ni s'agiter dans leurs bras ; car ce qu'il a en vue, c'est d'« enseigner » aux dugongs à se laisser saisir tranquillement quand ils ont été harponnés...

« La nuit suivante, quand les hommes s'en vont sur les rochers, le múru doit rester seul dans la loge. De là, il peut suivre le progrès de la pêche, car les esprits des harponneurs qui ont été heureux y viennent, et lui font connaître leur présence de la façon suivante : au moment où le harpon frappe un dugong, les ornements végétaux qui ont été attachés au harponneur et à ses instruments se détachent, et au même instant le múru sentira un spasme dans la partie correspondante de son corps. « Ce n'est pas un rêve, c'est une sensation réelle. » Le múru n'est délivré de sa captivité que le matin. C'est lui, disent les indigènes, qui porte bonheur à la pêche au dugong »³.

Ainsi, après que les derniers rites se sont déroulés, une expédition conclut la cérémonie, qu'on a célébrée précisément en vue de la faire réussir. Grâce à elle, on évitera les malheurs que de mauvaises influences pourraient attirer sur les pêcheurs. Les hommes, par exemple, ne périront pas misérablement noyés, empêtrés dans la corde qui se déroule au moment où ils se jettent à l'eau, aussitôt après avoir lancé leur harpon. Les dugongs ne s'obstineront pas à se dérober : au contraire, ils s'approcheront des plates-formes, de sorte que les pêcheurs puissent bien les voir, et ne pas les manquer. Une fois harponnés, ils se laisseront saisir sains se débattre, et leurs

¹ Ibid., p. 341.

² Ibid., p. 345-346.

³ Ibid., p. 347-348.

congénères viendront s'offrir à leur tour. Tout cela sera dû - les indigènes en sont persuadés - à la vertu propre des représentations, des rites, des danses, des chants, des pantomimes dont se compose la cérémonie horiomu. C'est elle qui *enseigne* aux dugongs à se laisser prendre, aux pointes de harpon à bien entrer dans la chair, à la corde à ne pas étrangler ou paralyser le pêcheur, etc., comme d'autres cérémonies *enseignent* au taro à germer et à grossir, aux cocotiers à porter des noix, et ainsi de suite. Ce mot « enseigner » (to *teach*) revient souvent dans le *pidjin-english* que les indigènes parlent avec M. Landtman. Il exprime, par métaphore, l'action magico-propitiatoire que les Australiens exercent, eux aussi, par leurs cérémonies, différentes en la forme de celles des Papous de Kiwai, mais nées des mêmes besoins, et développant les mêmes thèmes. Car les unes et les autres ont également pour objet de réaliser une participation mystique entre le groupe social et les espèces animales ou végétales nécessaires à sa subsistance. Ici et là, cette participation est assurée par la présence d'ancêtres : chez les Arunta, par celle des ancêtres totémiques, chez les Papous de Kiwai, par celle des morts récents, dont le souvenir ne s'est pas encore effacé.

IV

Les danses des Bergdama (Afrique australe)

[Retour à la table des matières](#)

Sans insister davantage sur ces cérémonies, qui ont leurs analogues dans beaucoup d'autres régions de l'Australie et de la Nouvelle-Guinée, nous en trouvons, en Afrique du Sud, chez les Bergdama (pour nous borner à ce seul terme de comparaison), qui reposent sur des représentations de même nature. « Il est tout à fait faux, écrit M. Vedder, de considérer les danses uniquement comme des amusements. Au contraire, les danses authentiques, appelées *geis*, représentent une sorte de culte. Il est vrai qu'elles servent de modèles aux danses profanes. Celles-ci sont une imitation des autres, en manière de jeu, ce qu'il est facile de reconnaître à ce fait que, dans les danses imitées, ceux qui y prennent part ne s'ornent pas, et qu'il n'y a pas de tambours...

« Un des hommes est chargé d'allumer un grand feu sur la place de la danse, qui se trouve sur un des côtés du village. Il est très important que ce soit un homme de caractère irréprochable, qu'on ne puisse pas, par exemple, lui reprocher de manquer de zèle à la chasse. C'est seulement si l'allumeur du feu est bon que le feu sera bon lui-même. Et c'est seulement si le feu est bon que la danse réussira. Et c'est seulement si la danse réussit que l'on en recueillera le bénéfice, c'est-à-dire que la cueillette et la chasse donneront en abondance. Si l'on croit avoir remarqué qu'après une certaine danse les chasseurs ont été particulièrement heureux, on se rappelle qui a allumé le feu ce soir-là, et on le charge de le faire toujours dans l'avenir. Si le village ne possède pas d'homme qui ait ainsi la main heureuse, chacun s'occupe du feu à tour de rôle »¹.

Ce choix jette une lumière sur l'objet, ou du moins sur un des objets principaux de la danse. Elle doit « bien disposer » les animaux que les hommes poursuivent à la

¹ H. VEDDER, *Die Bergdama*, I, pp. 92-93.

chasse, les fruits et les racines que les femmes cherchent et ramassent. Allumé par une certaine personne, le feu sacré, et la danse qui a suivi, ont réussi à rendre ces dispositions telles qu'on les souhaitait. On continuera donc à confier à cette même personne cette importante fonction : précisément comme les Bushmen préfèrent employer de nouveau une flèche qui a atteint son but, ou comme des pêcheurs du Loango se serviront indéfiniment des mêmes filets, usés et rapiécés, s'ils ont observé une fois que les poissons se laissaient plus volontiers prendre par eux que par d'autres plus neufs.

L'allumeur du feu porte donc bonheur par lui-même : la danse exerce aussi une action magico-propitiatoire. M. Vedder le dit en termes exprès : « La signification profonde des danses est la suivante : amener le gibier à se rendre dans les mains du chasseur, par une sorte d'enchantement. J'ai inscrit dans mes notes vingt-deux sortes de danses différentes, qui toutes portent un nom d'animal : par exemple gemsbock, springbock... chacal, hyène, léopard, lion, tigre, guépard, tourterelle, toucan, vautour, aigle, éléphant, etc. L'art des danseurs consiste, la partie supérieure du corps étant penchée en avant (ce sont le plus souvent des quadrupèdes que l'on veut représenter), à imiter adroitement les mouvements caractéristiques d'un animal, de telle sorte que tout le monde le reconnaisse... La rangée des danseurs n'a pas à prendre part au chant. Cependant, ils reproduisent, quand la situation le demande, les cris des animaux qu'ils imitent.

« Outre les danses dites animales, on en a d'autres qui valent pour la pluie, l'orage, les nuages qui s'accumulent. On célèbre aussi par des danses le souvenir des ancêtres et des héros. Les hommes ont alors à représenter leurs exploits. Tandis que les danseuses ne peuvent changer de place, les hommes marchent en décrivant un cercle autour du feu, ou se meuvent en ligne courbe même derrière la rangée des danseuses. Le maître de la danse conduit le groupe. Il doit, en même temps, célébrer par son chant les phénomènes naturels qui ne se laissent pas traduire par la pantomime. Il improvise une phrase courte, en forme de vers... Les femmes répondent par des chants inintelligibles, et les hommes dansent avec les mêmes mouvements que les femmes - avec cette seule différence qu'ils se déplacent à la suite du maître de la danse.

« Il n'y a pas de dates fixes pour ces danses. On les organise, quand l'opinion générale est que la chasse et les produits végétaux ne rendent pas autant qu'ils pourraient. Les danses de la pluie sont célébrées au commencement de la saison des pluies » ¹.

Ces danses qui imitent les mouvements de certains animaux se retrouvent un peu partout : en Amérique du Nord, en Afrique centrale et australe, etc. M. Landtman les signale aussi à l'île Kiwai. « Presque toutes les danses en plein air peuvent être appelées « mimétiques » ou pantomimes, en tant qu'elles reproduisent des mouvements copiés sur la réalité. Elles sont au nombre des plus jolies : il y en a de très pittoresques, et où beaucoup de talent se révèle. Car les danseurs ne reproduisent pas mécaniquement les divers mouvements de la bête ; mais leurs gestes, simplifiés et stylisés, imitent les traits caractéristiques de chaque action. On ne peut pas toujours comprendre, sans être averti, ce que les danses représentent. Mais une fois qu'on en a saisi le sens, on suit le jeu des danseurs avec une sincère admiration » ².

¹ *Ibid.*, pp. 94-95.

² G. LANDTMAN, *The Kiwai Papuans*, p. 418

Les Tobas du grand Chaco « attendent avec impatience la saison de l'algaroba, plante dont ils se nourrissent (fin novembre à fin janvier). Par divers procédés magiques, ils tâchent d'en hâter la venue. Tandis que les Matacos, par exemple, battent du tambour toutes les nuits à peu près un mois avant le commencement de la saison de l'algaroba, afin d'agir sur l'esprit de la plante, et de chasser les mauvais démons qui essaient d'empêcher le fruit d'arriver à maturité, les Tobas exécutent leur danse cérémonielle, la *nomi*, à la même intention. La danse, croit-on, fait que l'algaroba « se dépêche, » et que la récolte soit abondante. Pendant la saison même, la danse continue chaque jour, et on pense qu'elle ne cesse pas d'agir sur les fruits »¹.

V

Les masques et la représentation des morts.

[Retour à la table des matières](#)

Serait-il possible d'entrer un peu plus avant dans la signification de ces cérémonies et de ces danses magico-propitiatoires ? - Comme on l'a remarqué plus haut, les indigènes ne comptent pas seulement sur la vertu magique propre aux rites, aux danses, aux chants, etc. Ils fondent aussi leurs espérances sur l'aide des ancêtres ou des morts récents, dont les cérémonies assurent la présence. Les observateurs dont le témoignage est suffisamment détaillé en font presque toujours la mention expresse. Mais, n'en eussent-ils pas parlé, nous serions en droit de suppléer à leur silence, s'ils nous disent que, dans les cérémonies et les danses dont il s'agit, il est fait usage de masques autres qu'animaux. Car il ne paraît pas douteux que, dans la presque totalité des danses, les porteurs de ces masques représentent des « esprits », c'est-à-dire, sauf exception, des morts ou des ancêtres.

Or, « représenter » doit être entendu ici au sens étymologique littéral où les primitifs prendraient ce mot, s'ils en usaient: *rendre de nouveau présent, faire réapparaître ce qui a disparu*. Aussi longtemps que les acteurs et les danseurs portent ces masques, et du seul fait que les masques sont sur eux, ils ne sont pas seulement les représentants des morts et des ancêtres que ces masquent figurent: ils deviennent effectivement pour un temps, ils *sont* réellement ces morts et ces ancêtres. Aux yeux des primitifs, comme on sait, la bi-présence n'a rien d'inconcevable, ni même de choquant: les habitants de l'autre monde peuvent donc, sans le quitter, apparaître dans celui-ci, si l'on sait les y rappeler. C'est à quoi sert précisément la vertu de la cérémonie.

Y porter un masque est donc tout autre chose qu'un jeu. C'est ce qu'il y a de plus sérieux et de plus grave au monde: un contact direct et immédiat, et même une participation intime avec des êtres du monde invisible, de qui l'on attend des faveurs indispensables. L'individualité de l'acteur y cède momentanément la place à celle de « l'esprit » qu'il représente, ou plutôt elles se fondent ensemble.

Ces croyances et ces pratiques sembleront sans doute moins étranges, si, nous évadant pour un temps de nos propres habitudes mentales, nous essayons de nous

¹ B. KARSTEN, The Toba Indians of the Bolivian Gran Chaco, *Acta Academiae Aboensis humaniora*, IV, p. 70 (1915).

placer au point de vue des primitifs. D'abord, comme on l'a vu plus haut (introduction), l'orientation générale de leur pensée les fait vivre dans une familiarité constante avec le monde surnaturel, c'est-à-dire avec les puissances et les forces qui y habitent, les « génies » des espèces animales ou végétales, et les « autres membres » du clan, selon l'expression frappante citée par M. Fewkes, c'est-à-dire ceux qui ont quitté notre monde pour l'autre. - D'autre part, mettre un masque, ce n'est pas, comme pour nous, un simple déguisement sous lequel l'individu reste ce qu'il est. C'est subir une transformation réelle. Le masque est pour la tête ce que la peau est pour le reste du corps. L'homme qui se pose sur la tête un masque figurant un oiseau se métamorphose, au moins partiellement, en cet oiseau, comme celui qui s'enveloppe de la peau d'un ours ou d'un loup devient *ipso facto* ours ou loup. On se rappelle les hommes-panthères et les hommes-léopards de l'Afrique occidentale.

Quand ils ont revêtu la peau de l'animal, dans les conditions magiques nécessaires, ils se sentent réellement devenus panthères et léopards : ils en possèdent la force et la férocité. S'ils manquent leur coup, et si leur victime, en se défendant, leur arrache cette peau, instantanément ils ne sont plus que des hommes, très effrayés, et on en a facilement raison.

Dans l'Afrique noire, on trouve souvent exprimée l'idée que la peau et le corps sont la même chose. « *Kpwoto* : *corps*, peau. Comme en beaucoup de langues congolaises, un même mot désigne aussi bien la peau que le corps »¹. - Smith et Dale disent de leur côté: « Un autre charme appelé *wakadifundula* (pour changer de peau) donne à un homme le pouvoir de se changer en lion ou en un autre animal »². - Inversement, un animal peut, par magie, ôter sa peau, et prendre l'apparence et le corps d'un homme. Dans un conte kpelle que rapporte M. Westermann, on voit un crocodile qui a enlevé une femme, et vit dans le fleuve avec elle. Un jour, le mari se met en route pour aller chercher le cadavre de sa femme. Juste au même moment le crocodile sortait de l'eau. Il ôte sa peau, la cache près du bord, et s'en va à la ville. L'homme alors s'en va à son tour, en emportant la peau et la suspend dans sa cuisine.

... Ensuite il va jouer aux dés avec les autres et avec le crocodile (sous forme humaine), qui commence à le railler. L'homme prend les dés, et les laisse tomber, en disant : « Reste donc tranquille, peau de crocodile, qu'on a vue ôtée ! »

« Le soir venu, le crocodile partit ; arrivé au bord du fleuve, il chercha sa peau, et ne la trouva pas... Pour la ravoir, il rend la femme à son mari »³. Si on ne lui restituait pas sa peau, il resterait homme, comme il arrive dans un autre conte que j'ai cité ailleurs. Rentré en possession de sa peau, il la revêtit, et le voilà de nouveau crocodile. En un mot, comme dit le dictionnaire congolais, « peau » équivaut à « corps ». - De même, dans un conte recueilli chez les Safwa, qui sont aussi des Bantou : Le python s'introduisit dans la hutte, et s'y endormit. Pendant qu'il était là, une jeune fille entra dans la hutte et dit : « Je veux être la femme du python. » Le serpent prit la jeune fille et elle devint sa femme.

« Une nuit, pendant qu'ils dormaient, la femme s'éveilla et vit que le serpent avait dépouillé sa peau, et était devenu un homme. Alors elle prit vite la peau, et la jeta dans le feu, où elle se consuma. Le lendemain matin, quand le python se réveilla, il

¹ C. R. LAGAE et H. V. VAN DEN PLAS, *La langue des Azande*, III, p. 87.

² SMITH and DALE, *The ila-speaking peoples of northern Rhodesia*, I, p. 264.

³ D. WESTERMANN, *Die Kpelle*, p. 521.

chercha sa peau, ne put la trouver, et depuis ce moment le serpent resta homme pour toujours. »¹

Même croyance en Amérique du Nord, chez les Pueblos. « Un procédé habituel de transformation (pour les sorciers) consiste à revêtir la peau de l'animal en qui ils vont se changer. Pareillement, dans les contes du folklore pueblo, tous les animaux, quand ils ôtent leur peau, deviennent semblables aux hommes. De même, dans le rituel des masques, quand les hommes mettent des masques *Kachina*, ils deviennent des esprits *Kachina* »².

Ce dernier trait montre que les contes cités tout à l'heure faisaient allusion à une croyance généralement admise : on ne saurait dire plus nettement que la peau et le masque ont la même vertu, et qu'on *est* l'être dont on porte le masque ou la peau. Par conséquent, lorsque, dans les cérémonies et les danses rituelles, les acteurs ont mis leurs masques - et souvent ils portent aussi un costume et des ornements qui complètent la transformation - ils sont devenus, ipso facto, les êtres dont les masques, de notre point de vue, sont les symboles et les représentations.

Sur ce point, comme sur tant d'autres, le symbolisme de la mentalité primitive n'a donc pas le même sens que la nôtre. A nos yeux, le symbole figure simplement, et, à la rigueur, supplée ce qu'il représente. Mais la mentalité primitive n'est pas habituée au « comme si ». En général elle ne le comprend même pas. Les allégories et les paraboles des livres saints que les missionnaires lui apportent, elle les prend au pied de la lettre, et pour des histoires qui sont vraiment arrivées. Ce que nous appelons ressemblance est, pour le primitif, consubstantialité. De même, le symbole, par la vertu d'une participation, *est* réellement l'être ou l'objet qu'il représente.

S'il en est ainsi, les cérémonies et les danses où les acteurs portent des costumes et des masques ont une signification et une portée plus profondes qu'on ne le dit souvent. Sans doute, les acteurs et les spectateurs ont une conscience plus ou moins nette de la fin utilitaire qui y est poursuivie - encore qu'il faille tenir compte de la remarque de Strehlow citée tout à l'heure, et qu'il se célèbre des cérémonies dont on n'attend aucun avantage apparent, alimentaire ou autre. Mais là n'est pas leur intérêt primordial. L'utilité, si importante, si vitale qu'elle soit pour le groupe, ne compte cependant qu'à titre de conséquence.

La raison d'être essentielle de la cérémonie et de la danse, pour ceux qui la célèbrent comme pour ceux qui y assistent, c'est la communion, la fusion mystique qui les identifie alors, suivant les cas, avec l'ancêtre mythique ou totémique, homme-animal ou homme-plante, ou avec les « génies » des espèces animales et végétales, ou avec les ancêtres et les morts du groupe, qui ont répondu à l'appel. Pourquoi chercheraient-ils à se concilier ces puissances invisibles, puisqu'ils ont le privilège de ne faire qu'un avec elles ? Parvenu à cet état d'extase mystique, le primitif ne se sent plus exposé sans défense aux menaces imprévisibles du monde surnaturel. Il a trouvé dans ce monde même mieux qu'un secours, qu'une protection, que des alliés. La participation réalisée par les cérémonies est son salut.

L'objet qu'elles poursuivent, l'action qu'elles exercent ne sont donc pas purement magiques, ni même directement propitiatoires. On hésite à les appeler « religieuses »,

¹ E. KOOTZ-KRETSCHMER, *Die Safwa*, II, pp. 97-98.

² E. C. PARSONS, *Witchcraft among the Pueblos: Indian or Spanish ?*, *Man*, 1927, pp. 106-107.

puisqu'elles ne comportent aucun sentiment d'adoration ni d'amour, aucun don de soi à une divinité. Et cependant ces cérémonies sont religieuses - ne serait-ce que par la communion où les membres actuellement vivants du groupe s'unissent, soit à ses membres disparus, soit aux puissances invisibles, et par l'intensité de l'émotion sacrée qu'elles provoquent.

A plusieurs reprises, et particulièrement dans le passage suivant, Koch-Grünberg a insisté sur l'efficacité mystique des danses cérémonielles, et sur la participation qu'elles réalisent. « Au fond de toutes ces représentations mimiques se trouve l'idée d'une action magique. Elles doivent apporter au village et à ses habitants, aux plantations, à toute la nature environnante, bénédiction et fécondité... Du fait que le danseur, dans ses mouvements et ses gestes, imite, avec le plus de fidélité possible, l'être qu'il cherche à représenter, il s'identifie avec lui. La force mystérieuse qui réside dans le masque passe dans le danseur, fait de lui un puissant « démon », et le rend capable de chasser les « démons » ou de les rendre favorables. En particulier, les « démons » de la végétation, ceux des espèces animales, qui jouent un rôle dans les cérémonies, ceux de la chasse et de la pêche, sont mis magiquement sous le pouvoir de l'homme par le moyen de cette pantomime »¹.

Lorsque ces acteurs, costumés et masqués, « représentent » les esprits et les morts, croient-ils à la présence réelle de ceux-ci en eux-mêmes ? Ont-ils conscience d'une transformation de leur personne, ou savent-ils encore qu'ils jouent un rôle ? Souvent on nous dit qu'ils veulent faire illusion aux femmes et aux enfants, et les effrayer, et qu'ils ne sont pas eux-mêmes dupes de leur jeu. A l'île Kiwai, « les femmes et les enfants croyaient fermement que les acteurs représentant les esprits des morts étaient vraiment les *esprits mêmes* de leurs parents et amis défunts. Les hommes cependant ne partageaient pas cette croyance. Ils savaient que tout cela n'était que tromperie ; mais ils faisaient tout ce qu'ils pouvaient pour encourager la croyance des femmes et des enfants. Néanmoins, ces mêmes hommes étaient convaincus que les esprits de leurs ancêtres assistaient à toutes leurs danses, comme à leur travail dans leurs plantations et à leur pêche, et qu'ils recevaient avec plaisir l'honneur fait à leur mémoire par les danseurs, ainsi que les offrandes de nourriture »². M. Landtman dit aussi : « Même pour les hommes, *l'horionu* n'est pas un simple jeu. Ils croient fermement que de vrais morts (ghosts) prennent part aux rites, tout en restant invisibles. Toute leur attitude pendant la cérémonie témoigne d'une crainte respectueuse. Les morts veulent être honorés dans les cérémonies de *l'horionu*, et, pour cette raison, les gens se préoccupent de voir chacun de leurs parents récemment décédés, représenté par quelqu'un parmi les autres morts. Ils se demandent les uns aux autres de remplir cet office, et, comme récompense, ils offrent aux danseurs des présents de nourriture. Tout homme qui tient le personnage d'un mort à *l'horionu* sera plus tard assisté par ce mort lui-même, quand il harponnera le dugong »³.

Si, par la vertu mystérieuse du masque, selon l'expression de Koch-Grünberg, les morts sont identifiés avec ceux qui les « représentent », et ne font qu'un avec eux, ils ne peuvent être visibles que dans la personne des danseurs en qui ils sont actuellement présents. Sans doute, les acteurs ont souvent recours à des « trucs », pour faire accroire aux spectateurs non avertis que les êtres mystérieux qu'ils voient là en train de danser, ce sont les esprits mêmes, et non pas leurs voisins bien vivants. Mais il

¹ KOCH-GRÜNBERG, *Zwei Jahre unter den Indianern*, II, p. 196. Cf. I, p. 139.

² E. B. RILEY, *Among Papuan head-hunters*. p. 300-301.

³ G. LANDTMAN, *The Kiwai Papuans*, p. 335.

n'en faut pas conclure aussitôt à la fraude et à la fourberie. Les acteurs peuvent, jusqu'à un certain point, être sincères et partager l'illusion qu'ils créent. C'est l'effet immédiat de la participation qui s'est accomplie en eux. De même, les *medicine-men* et les shamans, dans un grand nombre de sociétés, n'hésitent pas, eux non plus, à employer des tours de passe-passe. Ils n'en sont pas moins, presque toujours, convaincus de l'efficacité de leurs pratiques, et aussi crédules que leurs clients. Le shaman eskimo, sauf exception, ne doute pas de la réalité de ses voyages souterrains ou célestes. Et, en effet, à des esprits qui acceptent la bi-présence comme toute naturelle, pourquoi ces voyages paraîtraient-ils incroyables ? Le fait que le shaman est resté étendu sur sa couche n'empêche pas qu'il ne se soit transporté dans la lune, ou au fond de l'océan.

Aux Nouvelles-Hébrides, M. F. Speiser distingue les masques employés dans les cérémonies des sociétés secrètes, et les autres. « Au nombre des masques des sociétés secrètes, je fais entrer tous ceux qui, joints à un costume de feuilles qui descend jusqu'aux pieds, cachent celui qui les porte, de sorte qu'il peut se présenter comme étant un mort. Cette conception a dû être à l'origine celle qui a inspiré tous les masques. Elle s'est perdue dans le cas des masques qui ne couvrent plus que le visage, et qui permettent ainsi de reconnaître qui les porte... Les masques terrifiants sont toujours ainsi employés lorsque le corps de celui qui les porte est entièrement caché » ¹. L'usage des masques, dans les cérémonies où ceux qui les portent représentent des esprits ou des morts, a impliqué à peu près partout, du moins à l'origine, la croyance à la présence réelle de ceux-ci, et à leur identification avec les danseurs. Un exemple africain suffira sans doute. « Il est difficile de mesurer jusqu'à quel point les Ibos croient que ces *maw's* sont des morts réincarnés. Indubitablement, ils pensent que ce ne sont pas des hommes, et que la cérémonie a en quelque sorte transformé l'homme, et lui a communiqué des facultés surnaturelles extraordinaires. Chez les femmes et les enfants, la croyance est entière ; et cette idée est si bien ancrée chez eux que, même en présence de la preuve du contraire, ils ne peuvent pas l'abandonner » ².

VI

Le chant, le rythme, la musique. - L'extase collective. La communion avec les puissances invisibles

[Retour à la table des matières](#)

Pour rendre compte de l'émotion intense qui, dans les cérémonies, envahit et transporte les acteurs et les assistants, il faut considérer, outre l'effet produit par les mouvements et les gestes des acteurs, celui du rythme de la danse, de la musique et des chants. Suivant une loi psychologique bien connue, toute émotion un peu forte se traduit aussitôt dans les mouvements du corps et dans les sons émis par la voix. Inversement, cette expression musculaire et vocale réagit à son tour sur l'émotion et l'accroît : double effet dont l'intensité se multiplie lorsque l'émotion est collective, chacun des acteurs et des spectateurs percevant les mouvements des autres et entendant leur voix.

¹ F. SPEISER, *Ethnologische Materialien aus den Neuen-Hebriden und den Banks-Inseln*, p. 377-8.

² G. T. BASDEN, *Among the Ibos of Nigeria*, pp. 723-728 (1921).

M. Elsdon Best écrit, par exemple, au sujet des Maori : « Ils font grand usage du chant pour exprimer leurs sentiments et leurs pensées. Quand nous écoutons quelqu'un de notre race qui prononce un discours, cérémoniel ou autre, nous serions surpris, s'il se mettait tout à coup à chanter. Pourtant, c'est justement ce que fait le Maori...

« Toutes les fois que ses émotions sont excitées, il est porté à se livrer au chant. Par suite, on observera ces formes d'expression dans les occasions même les plus prosaïques. La forme de récit la plus simple, même chez un enfant, s'accompagne de modulations qui le rendent euphonique et agréable à l'oreille. C'est là un aspect de la mentalité maori que l'auteur voudrait pouvoir rendre sensible au lecteur »¹. - Et quelques pages plus loin : « Rien n'était trop trivial pour servir de thème à un chant. Dans un recueil manuscrit conte nant à peu près quatre cents chants indigènes, j'en note un qui fut composé par un pêcheur qui avait perdu son hameçon... Un des plus singuliers a été composé pour pleurer la mort d'un porc, qui en disparaissant avait laissé dans le monde des vivants un grand nombre d'amis inconsolables. C'était le premier porc que la tribu eût acquis... Presque tous les indigènes sont chanteurs, à la façon de leur race »².

Si les émotions banales et quotidiennes trouvent ainsi dans le chant leur expression spontanée, à plus forte raison en sera-t-il ainsi des émotions violentes que les cérémonies excitent chez ceux qui y prennent part, ou qui y assistent. La forme de ce chant est en général stéréotypée, sur des paroles le plus souvent inintelligibles. En outre, le primitif ne donne pas seulement à son émotion cette expression vocale. A moins qu'il n'ait une raison pour la dissimuler (comme il fait souvent pour la colère, cf. supra, chap. II, p. 52-54), il la joue, il la mime. « La mimique, dit M. Willoughby, est aussi naturelle aux primitifs que la parole. Quand, en célébrant un culte, ils cherchent à soulager l'émotion qui les oppresse, ils se mettent instinctivement à donner une représentation dramatique de leurs besoins et de leurs désirs. En temps de sécheresse, un homme se rendra au tombeau d'un ancêtre, en prenant avec lui le seau à lait, la courroie qui lie les jambes de la vache que l'on va traire, ou quelque autre objet de pareille destination ; il se tiendra au-dessus du tombeau, et priera le mort de faire en sorte qu'ils soient employés de nouveau. Les battements de mains, et cette curieuse ululation que seules les femmes bantou peuvent produire comme il faut (ce sont là deux façons de saluer le roi) et même la danse sont entièrement associés à la louange. Un indigène fort intelligent, dans une lettre à moi adressée, va jusqu'à dire que les chants de guerre et d'autres tristes occasions sont les seuls « qui ne soient pas chantés avec les pieds »³.

Si importante que soit la part des mouvements et de la mimique dans l'expression des émotions chez les primitifs, celle de la musique et du rythme la surpasse peut-être encore. Il n'est guère de sociétés, si basses soient-elles, où l'on ne trouve quelque instrument de musique. Les Australiens, les Bushmen en possèdent. Chez les Bangala du Haut-Congo, « beaucoup des nganga (*medicine-men*) faisaient un usage continu du tambour et du chant dans leurs cérémonies, surtout dans les rites destinés à effrayer et à exhorter les esprits malins. Cette musique, selon eux, exerçait une grande influence sur leurs malades, et sur les esprits des maladies dont ceux-ci souff-

¹ Elsdon BEST, *The Maori*, II, p. 135.

² Ibid., pp. 141-142.

³ Rev. W. C. WILLOUGHBY, *Race problems in the new Africa*, p. 76.

fraient. Le son du tambour calmait aussi le patient, et le rendait docile entre les mains du nganga, de sorte que celui-ci, d'après les réponses qu'il obtenait, pouvait établir son diagnostic »¹. Le tambour a donc, indépendamment de son effet psychologique, bien connu des indigènes, une action mystique propre. Il exerce une influence sur les dispositions des êtres invisibles comme sur celles des humains. Il est ainsi l'accompagnement obligé de toutes les cérémonies où le groupe se trouve en contact avec les forces surnaturelles invisibles, et s'efforce de les incliner en sa faveur. Du point de vue mystique, c'est un élément indispensable du matériel magico-propitiatoire.

On sait que les Noirs africains, en général, sont très heureusement doués pour la musique. La mode, en Europe comme en Amérique, ne permet plus à personne d'ignorer qu'en fait de rythme ils sont nos maîtres. Mais peut-être ne s'est-on pas rendu aussi bien compte de l'effet que la musique produit sur leur sensibilité, et de la place qu'elle tient dans leurs cérémonies. « Plus on écoute la musique indigène, dit M. Basden, plus on prend conscience de son pouvoir vital. Elle touche les cordes les plus intimes de l'être humain; elle émeut ses instincts primitifs. Elle exige l'attention de l'exécutant tout entière ; elle exerce sur l'individu un empire si complet que, pendant qu'elle dure, l'esprit chez lui est à peu près séparé du corps... Sous l'influence de la musique, et de la danse qui l'accompagne, on a vu des hommes et des femmes tomber dans un état d'absence complète, oublier le monde qui les entoure et en perdre apparemment la conscience... Cette musique est sauvage; les instruments sont barbares. Mais l'esprit même de la musique y vibre sous ses formes les plus puissantes.

« ... Même l'Européen, pour peu qu'il ait des dispositions pour la musique, est exposé à sentir les forces élémentaires de sa nature étrangement émues par la ferveur passionnée de ces musiciens « possédés »².

La danse, chez ces Ibos, produit une ivresse analogue. « En fait, chaque personne devient si complètement absorbée par la danse que toute intervention provoquerait les protestations les plus vives. J'ai observé ces danses, et je puis témoigner de la façon extraordinaire dont les danseurs perdent la conscience de ce qui les entoure. On est devant eux, et ils n'ont pas l'air de vous reconnaître. On leur parle, et l'on n'obtient d'autre réponse qu'un regard fixe. Ce n'est que peu à peu qu'ils reviennent à un état normal »³.

Chez les Eskimo d'Iglulik, M. Kn. Rasmussen a recueilli des faits du même genre. « Qilaut veut dire, littéralement : ce par le moyen de quoi les esprits sont appelés. » Ce terme, pour désigner le tambour, qui par ses roulements domine le ton général des chants, est certainement un souvenir du temps où tout chant était sacré. Car les anciens croient que le chant a été procuré aux hommes par les âmes qui sont dans le pays des morts, d'où il a été rapporté par un shaman ; les chants des esprits sont donc le commencement de tout chant. Et l'étroite relation des chants avec les esprits ressort aussi du fait que tout Eskimo qui, sous l'influence d'une forte émotion, n'est plus maître de lui-même, se met souvent à chanter (comme on l'a vu faire plus haut par les Maori) -qu'il s'agisse d'un événement heureux ou funeste.

¹ Rev. J. H. WEEKS, *Anthropological notes on the Bangala, J.A.I.*, XL, p. 404 (1910).

² G. T. BASDEN, *Among the Ibos of Nigeria, pp. 192-193* (1921).

³ *Ibid.*, p. 133.

« Il y a des règles très précises pour l'emploi du Qilaut. On ne frappe jamais la peau même du tambour, mais bien le bord du cadre en bois, avec une baguette courte et assez épaisse » ¹.

M. Rasmussen décrit ensuite des séances où les assistants, pour soutenir la mélodie des solistes, reprennent indéfiniment le refrain, chanté en chœur, d'une incantation relative à la chasse au morse. « Ces seuls mots toujours les mêmes : ajaja, ja aja, aja ja ! suffisent pour que le chœur donne de toute la force de ses poumons, quand ils sont répétés sans cesse, et que tous s'y joignent. Et cette participation générale, où chaque personne présente peut se sentir, pour ainsi dire, être une partie de chant lui-même, est peut-être ce qui rend possible qu'un festival du chant dure un grand nombre d'heures, sans qu'aucun des exécutants se fatigue » ².

De tels procédés d'hypnotisation collective, comparables à ceux que les Noirs africains emploient, sont comme eux très propres à déterminer ces états d'extase ou de *trance* bien souvent décrits, où les sujets, hors d'eux-mêmes, ne vivent plus que dans un monde d'émotion mystique intense. C'est en de tels moments que se réalise la communion entre les acteurs de la cérémonie et les puissances ou êtres surnaturels - esprits, ancêtres, morts récents, génies des espèces, etc. - pour qui elle est célébrée, qui y assistent, et qui y prennent part. Les épisodes de la danse, le spectacle des évolutions des acteurs, les mouvements violents et rapides indéfiniment répétés, les chants, le rythme et le volume des sons produits par les instruments, les costumes, les ornements de couleur, les masques, tout cela se fond progressivement, et toujours davantage, avec la fin religieuse qui inspire la cérémonie d'une façon plus ou moins consciente. Le paroxysme d'émotion dont tous, acteurs et spectateurs, finissent par être possédés, leur donne, en les transportant hors d'eux-mêmes, la plus entière certitude que cette fin est atteinte ³.

¹ Kn. RASMUSSEN, *Intellectual culture of the Iglulik Eskimos*, pp. 228-229.

² Ibid., p. 236.

³ Cf. Émile DURKHEIM, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, pp. 308-314.

Chapitre V

LE CULTES DES ANCÊTRES ET DES MORTS

I

Les relations entre les morts et les vivants. - Maladies, morts, et autres malheurs attribués au déplaisir des morts

[Retour à la table des matières](#)

Parmi les puissances invisibles dont le primitif sait qu'il faut éviter la colère et, s'il est possible, se concilier la faveur et obtenir l'appui, les esprits, les ancêtres et les morts récents tiennent une place prépondérante. Le présent chapitre ne traitera que des ancêtres et des morts. Du point de vue où nous nous plaçons, les relations des primitifs avec eux sont mieux définies, et connues avec un peu plus de précision, que leurs rapports avec les esprits. D'autre part, les procédés de propitiation qui s'adressent à ceux-ci - esprits de la montagne, du fleuve, de la terre, des espèces animales ou végétales, des maladies, etc. - ne diffèrent pas essentiellement de ceux dont on use à l'égard des ancêtres et des morts.

Avant d'entrer dans l'analyse des faits, il n'est sans doute pas inutile de signaler les malentendus et les erreurs que peuvent entraîner des expressions souvent employées

telles que : la religion des ancêtres, le culte des morts, et autres semblables, si l'on n'a pas présentes à l'esprit les réserves nécessaires. Ni les morts, ni les ancêtres ne sont presque jamais représentés chez les primitifs avec les attributs traditionnels des divinités, même secondaires, ou des demi-dieux, sans lesquels ceux-ci ne feraient pas l'objet d'une religion ou d'un culte. M. Junod, par exemple, dans sa *Vie d'une tribu de l'Afrique australe*, a fort bien expliqué comment, chez les Thonga, malgré la puissance que l'on reconnaît aux ancêtres et aux morts, ils ne sont pas vraiment « divinisés ». Leur nature n'est nullement transfigurée. Dans l'autre monde elle reste humaine. Ils ne deviennent donc pas l'objet d'une dévotion proprement religieuse. Sans doute, les vivants ont absolument besoin de savoir les morts bien disposés à leur égard. Pour s'assurer leur bon vouloir, ils ont recours à des opérations propitiatoires, enseignées par une tradition toujours respectée, et, en particulier, à des offrandes et des sacrifices. On peut, si l'on veut, voir là un culte, mais à condition de spécifier que le mot est pris *lato sensu*, et n'est pas enveloppé ici d'une atmosphère proprement religieuse.

Au lieu donc de poursuivre une analogie commode, mais qui deviendrait vite trompeuse, nous écarterons, au moins provisoirement, les mots de religion et de culte. Nous chercherons seulement quelle attitude les primitifs ont été amenés à prendre à l'égard de leurs ancêtres et de leurs morts, étant donnée la façon dont ils se représentent leurs rapports avec eux. La seconde partie de *l'Âme primitive* étudie ces représentations, et je prends la liberté, dont je m'excuse, d'y renvoyer le lecteur. Il y verra que les morts sont en réalité des vivants, passés seulement de ce monde dans un autre. Ils y sont devenus invisibles, intangibles, et invulnérables, du moins dans les circonstances ordinaires, et pour le commun des hommes.

A cela près, leur condition ne diffère pas essentiellement de ce qu'elle a été en ce monde. Ils y ont à peu près les mêmes besoins. Incapables d'y subvenir eux-mêmes, ils dépendent ainsi des vivants, comme les vivants à leur tour dépendent d'eux. Ils sont donc obligés de compter sur leurs descendants, et selon que leur attente est satisfaite ou déçue, ils sont plus ou moins bien disposés à leur égard. Leur déplaisir peut avoir les conséquences les plus redoutables : l'homme qui se l'est attiré ne vit plus que dans l'anxiété. Il a hâte d'obtenir son pardon, s'il le peut.

Le monde des morts entretient ainsi des relations constantes avec celui des vivants. En ce sens, il fait partie de ce que nous appelons la nature. Les morts récents sont vraiment, selon l'expression citée plus haut, « les autres membres du clan ». Aussi, dans presque toutes les sociétés primitives, se préoccupe-t-on d'eux comme de voisins avec qui on ne voudrait à aucun prix se trouver en mauvais termes. Il est nécessaire que les rapports avec eux restent bons. On tâche seulement que ce soit aux moindres frais possibles,

Nous ne reviendrons pas ici sur la courte période qui suit immédiatement le décès, et où le nouveau-mort, selon la croyance générale, ne s'est pas encore éloigné. Pendant ces jours critiques, dans l'ensemble complexe des sentiments qui agitent les survivants, la frayeur prédomine. On a hâte de savoir que le mort, conscient de sa nouvelle condition et résigné à son sort, a définitivement quitté ce monde.

Supposons que les funérailles aient eu lieu dans les formes rituelles. Le mort est maintenant installé dans le monde où il va vivre désormais. Quelles relations vont s'établir entre lui et « ses » vivants ?

Leur trait le plus saillant, et aussi le plus constant, est encore la crainte que les morts inspirent. Les missionnaires l'ont souligné bien souvent. Ainsi, chez des Papous de la Nouvelle-Guinée anglaise, « sur ce point, comme sur tous les autres, du moins en tout ce qui touche aux mystères de la vie et de la mort, en tout ce qui se rapporte à ce qu'on pourrait appeler religion, il semble que l'indigène n'ait aucune idée de la bonté, de l'aide, de l'amour. Toutes ses idées gravitent autour du mal et de la peur. Comme ils n'ont apparemment aucune notion d'esprits bons, qui secourent et consolent, à qui ils puissent demander assistance, de même ils ne se représentent chez les morts que jalousie et méchanceté. Il faut faire tous les préparatifs indispensables à la fête funéraire, autrement le mort sera irrité, les porcs crèveront, des ulcères effroyables s'ouvriront sur le corps des indigènes, ils dépériront, ils mourront, et leurs récoltes manqueront »¹.

Si quelqu'un de ces malheurs arrive, on pensera tout de suite à la colère, ou même au simple mécontentement d'un mort. Ce n'en est pas la seule cause possible ; c'est à coup sûr une des plus probables. Aussi, en cas de maladie grave, à moins que l'on n'ait déjà des raisons de soupçonner un sorcier, est-ce l'idée qui se présente d'abord. « Quand un indigène de Nias, dit M. Kleiweg de Zwaan, néglige de rendre les honneurs dus à l'effigie sculptée d'un parent mort, il en est puni par une maladie ou par un autre malheur »². Et il ajoute : « Ce n'est pas seulement aux esprits des hommes morts que l'on attribue le pouvoir d'infliger des maladies. Beaucoup d'indigènes croient que les *beghu* (esprits) des animaux morts en sont aussi capables. Ainsi, lorsqu'une épidémie éclata dans la localité où habitait le missionnaire Thomas, les indigènes l'informèrent qu'elle était causée par l'esprit de son cheval qui était mort »³.

Les Cafres Xosa ont un mot spécial qu'ils adressent à une personne affectée d'une maladie grave. On suppose qu'elle lui a été envoyée par ses ancêtres, envers qui il a péché, par commission ou par omission. Ce dernier cas est le plus fréquent. Les gens qui entrent dans sa hutte s'écrient : « Camagu ! » c'est-à-dire : « Que les dispositions (des ancêtres) soient favorables ! Que vos parents défunts et vos chefs veillent sur vous ! »⁴. - « Un autre mot, u-taru signifie bonté, tendresse, sympathie, pitié... Originellement, le docteur (ou prêtre), en entrant dans la hutte d'un malade, disait : taruni ! Ce mot s'adressait aux esprits des ancêtres pour les supplier d'être favorables, d'avoir pitié du malade, et de retirer la mauvaise influence qu'ils avaient appelée sur lui »⁵. Ainsi, en arrivant chez le malade, avant toute autre chose, le docteur invoque la clémence des morts. Il admet d'emblée que le mal est vraisemblablement causé par eux, et que, si on les apaise, il disparaîtra.

Même attitude, souvent moins respectueuse, chez les Zoulou, voisins des Xosa. Un enfant est sérieusement malade. On a recours à un devin. Il fait connaître que c'est l'effet de la colère des ancêtres. « Pourquoi, s'écrie le père, ne m'ont-ils pas averti par un rêve qu'ils avaient besoin de quelque chose, au lieu de le manifester en venant tuer cet enfant ? Qu'est-ce qui les empêchait de me dire dans un rêve de quoi ils avaient à se plaindre, au lieu de venir ainsi tuer cet enfant, sans commencer par me parler ? Ces morts sont des idiots. Pourquoi se sont-ils manifestés ainsi, sans me rien dire ?

¹ H. NEWTON, *In far New Guinea*, p. 229.

² KLEIWEG DE ZWAAN, *Die Heilkunde der Niasser*, pp. 18-19 (1913).

³ *Ibid.*, p. 23.

⁴ A. KROPF, *A Kaffir-English Dictionary*, p. 53.

⁵ *Ibid.*, p. 384.

Allons, amenez la chèvre (pour le sacrifice qui pacifiera les morts) »¹. L'indignation du père s'explique. Les morts ont manqué à la convention tacite généralement observée entre eux et les Vivants. Quand ils veulent quelque chose qu'on a négligé de leur donner, il est entendu qu'avant de sévir ils préviendront, et qu'ils feront connaître leurs revendications dans un rêve de la personne intéressée. Il y a même des docteurs spéciaux (*isanusi*) qualifiés par les ancêtres (*amahlozi*) pour interpréter les rêves qu'ils envoient.

Kropf a encore expliqué, dans son dictionnaire, les différents sens du mot *i-dini*, ou plutôt les diverses circonstances où il convient d'offrir le sacrifice propitiatoire (*dini*) : *précisément* quand les ancêtres mécontents ont donné un avertissement, ou qu'ils ont déjà frappé.

« 1° Si quelqu'un rêve de ses ascendants défunts, on interprète cela comme un signe qu'ils sont irrités de quelque chose, et exigent un *i-dini*, un sacrifice propitiatoire.

« 2° En cas de maladie d'un homme ou d'un animal, si l'on fait venir un docteur, et qu'il dise : « Je vois « ce que c'est ; vos ancêtres sont mécontents, parce que « vous ne leur avez pas donné leur dû », cela voulait dire qu'ils exigeaient un sacrifice.

« 3° Si la pluie ne vient pas, les gens vont trouver le chef, et lui disent : « Pourquoi permettez-vous cela ? « Pourquoi n'invoquez-vous pas vos ancêtres ? » Et alors il offre le sacrifice »².

D'autres malheurs, publics ou privés, peuvent provenir de cette même cause. Ainsi, chez les Safwa (Afrique orientale), «pendant le règne de Mwenipyana, une grande famine s'abattit sur le pays : les hommes étaient réduits à se nourrir de feuilles et de racines. Au dire d'un indigène, c'étaient les vazimu, les esprits des chefs morts, qui avaient envoyé cette famine : car ils étaient fâchés que Mwenipyana fût chef »³.

Aux yeux de ces Bantou, il est donc de la plus haute importance de ne jamais donner aux morts de justes sujets de plainte. Négliger de leur porter, aux dates réglementaires, ce à quoi ils ont droit, c'est aller au-devant du malheur. Car, sans même avertir, ils peuvent manifester cruellement leur colère. Chacun, pour sa part et à son rang, depuis le chef jusqu'à l'homme de la situation la plus modeste, doit s'acquitter exactement des obligations qui lui incombent envers les morts et les ancêtres. Ses proches, et parfois avec eux tout le groupe, n'y sont pas moins intéressés que lui-même.

¹ C. H. CALLAWAY, *The religious system of the Amazulu*, p. 371.

² A. KROPF, *A Kaffir-English Dictionary*, p. 76. Sur la fonction du chef comme faiseur de pluie, cf. *infra*, chap. V, pp. 149-152.

³ E. KOOTZ-KRETSCHMER, *Die Safwa*, II, p. 187.

II

Distinction, chez certains Bantou, entre les ancêtres des particuliers et ceux du chef. - Rôle de ceux-ci. - Ils disposent de la pluie.

[Retour à la table des matières](#)

Les ancêtres ne sont pas tous sur le même pied. Souvent il s'établit en eux une sorte de hiérarchie : les conditions sociales de l'autre monde reflètent celles du nôtre. Chez les Bassoutos, par exemple, « chaque famille est censée se trouver sous l'influence directe et la sauvegarde de ses aïeux, mais la tribu prise dans son ensemble reconnaît pour ses dieux nationaux les ancêtres du souverain qui la gouverne... On distingue entre les dieux anciens et les dieux récents. Ces derniers sont considérés comme inférieurs en puissance, mais plus accessibles ; de là, cette formule souvent usitée : « Dieux nouveaux, priez pour nous les dieux anciens ! »¹. Il s'agit des morts récents et des morts plus anciens, ou ancêtres. Ni les uns ni les autres, comme on l'a vu tout à l'heure, ne sont proprement des divinités. Cependant les missionnaires, qui parlent couramment du « culte », et de la « religion » des morts, se trouvent amenés à employer aussi le mot « dieux ». Pour s'expliquer la résistance que rencontre la religion nouvelle qu'ils apportent, ils croient les indigènes opiniâtrement attachés à leurs traditions : en quoi ils n'ont pas tort. Mais il ne s'ensuit pas que celles-ci constituent une « religion », au même sens que le christianisme, ni que les ancêtres soient des « dieux », et les soins qui leur sont rendus un « culte ». M. H. A. Junod, bien que, lui aussi, il les appelle « dieux », ne nous laisse aucun doute sur les idées des ba-Ronga à ce sujet.

« Tout homme, en passant par la mort, devient un *chikouembo*. Mais, de même que les humains diffèrent sur la terre, il existe des catégories diverses de dieux. Il y en a de vieux et de jeunes... On en voit même qui se traînent à terre comme de petits enfants... Celui qui meurt conserve l'âge, la forme, les habitudes qu'il avait dans cette vie...

« Il existe aussi des différences de dignité entre eux. Les *grands dieux, ou dieux du pays*, sont les ancêtres du chef régnant. C'est à eux que l'on présente des prières et des sacrifices toutes les fois que l'intérêt de la tribu dans son ensemble est en jeu : dans les calamités nationales, en temps de disette, de sécheresse, à la saison nouvelle, lorsqu'il s'agit d'obtenir des dieux des récoltes abondantes. Ce sont leurs noms qui composent la généalogie de la famille royale...

« Cependant chaque famille possède aussi la kyrielle de *chikouembo*, plus ou moins longue, plus ou moins bien conservée... Ces dieux-là sont les esprits familiaux,

¹ E. CASALIS, *Les Bassoutos*, p. 262.

les mânes au sens propre du mot. Ils rappellent beaucoup les dieux lares et pénates des anciens Romains.

« On craint les *chikouembo plus* qu'on ne les aime »¹.

De même, chez les ba-Ila, « les morts, en tant qu'objets de culte, sont appelés *mizhimo*. A strictement parler, tous les morts ne sont pas des *mizhimo*, mais seulement ceux qui sont plus ou moins secourables pour l'homme, et non pas ceux qui, pour quelque raison, lui sont hostiles. Cependant, quand on n'y regarde pas de si près, le mot sert pour tous les morts.

« ... *Mushimo* n'est pas un nom personnel, mais neutre et collectif ; son pluriel, comme presque toujours dans les langues bantou, est *mizhimo*, et non *bazhimo*. On dirait donc que les morts ont perdu leur individualité et sont devenus de simples virtualités...

« On peut diviser les *mizhimo* en trois catégories : divinités : 1° personnelles ; 2° familiales ; 3° publiques »².

« Le *genius* (génie tutélaire) est la divinité personnelle de l'homme. Chaque famille a la sienne, et les divinités du chef sont, en un certain sens, les protecteurs du village. Au-dessus de tous ceux-là sont les grands *mizhimo*, dont la fonction est de veiller sur les intérêts communs des communautés à qui ils appartiennent. Ils se distinguent de tous les autres par leur plus longue durée. A l'intérieur de la famille, les esprits (*ghosts*) des ancêtres éloignés cessent d'être honorés ; mais le respect témoigné aux divinités de la communauté dure autant qu'elle-même. Autre différence: ces divinités ne se réincarnent jamais ; elles ne quittent plus le monde des esprits. Les ba-Ila leur donnent à toutes le même nom : *mizhimo* ; nous pouvons cependant, pour marquer les degrés de la hiérarchie, donner à ces trois catégories les noms de génies, divinités, et demi-dieux »³. Cette dernière phrase montre que dans la pensée de M. Edwin W. Smith il n'y a pas d'ambiguïté. Tout en donnant à deux catégories d'ancêtres les noms de « divinités » et de « demi-dieux », il dit expressément que pour les ba-Ila tous sont des *mizhimo*, c'est-à-dire des humains trépassés.

« Les divinités familiales d'un homme, dit-il encore, sont les esprits (*ghosts*) de ses grands-pères, de ses grands-mères, de ses père et mère, de ses oncles et tantes, de ses frères et sœurs. Dans l'autre monde, elles continuent à s'intéresser aux choses de celui-ci, et en particulier au bonheur de leurs proches encore vivants. Théoriquement, le nombre en est indéfini: tous les membres morts de la famille d'un homme sont ses *mizhimo*. Mais, dans la pratique, on ne pense plus guère qu'à ceux qui sont récemment décédés »⁴.

... Le mari et la femme ont chacun les siens. « Un homme n'a affaire qu'aux divinités de sa propre famille. Un homme et sa femme, étant de familles différentes, ont donc des divinités différentes. Si un homme invoquait les divinités de sa femme, ou elle les siennes, ils se rendraient coupables d'une faute. Il est encore plus curieux de voir le mot *buditazhi* (sorte de faute très grave) appliqué aux divinités elles-mêmes

¹ H. A. JUNOD, *Les ba-Ronga*, pp. 381-382.

² SMITH and DALE, *The ila-speaking peoples of northern Rhodesia*, II, p. 164.

³ Ibid., II, p. 180.

⁴ Ibid., II, 165.

- dans le cas où elles auraient l'indiscrétion de sortir de leur domaine, et d'agir, en bien ou en mal, sur des membres d'une famille qui n'est pas la leur »¹.

Pour les honneurs et les offrandes que l'homme doit à son génie, je prends la liberté de renvoyer à *L'Âme primitive* (chap. XI). Quant aux demi-dieux, c'est-à-dire aux ancêtres de la famille royale, dont la colère se manifeste par des calamités publiques - épidémies, tremblements de terre, sécheresse, famine, etc. -, le chef vivant a seul qualité pour s'adresser à eux, les apaiser s'ils sont irrités, leur demander leur faveur et leur aide effective, par exemple en cas de guerre, et tout spécialement les implorer afin d'obtenir d'eux la pluie. Cette dernière fonction est, pour ainsi dire, essentielle à la définition du chef. Dans l'épopée inédite de Chaka, le Napoléon cafre, on voit, après la mort du père de Chaka, Mfokasana proclamé chef par les anciens. La foule répond aussitôt : « Pense à notre bétail, chef ! prends soin de nous : nous sommes tes gens ! Qu'il y ait de la pluie ! » Un peu plus tard, Mfokasana est tué, et Dingiswayo, le suzerain, lui donne Chaka pour successeur. Toute l'assemblée acclame Chaka et crie : « De la pluie ! Nous sommes tes gens, chef ! Protège-nous ! »².

Pluie ou sécheresse, c'est une question de vie ou de mort pour ces Cafres, qui ne sauraient subsister sans leur bétail. La pluie tombera-t-elle ou non, quand la saison sera venue ? Ce sont les chefs morts qui en décident. Or seul leur descendant, qui leur a succédé, peut, en cas de besoin, intervenir auprès d'eux. C'est là une des raisons de l'extraordinaire prestige mystique du chef chez ces Bantou. S'il disparaît, la tribu est désemparée, perdue, comme une ruche sans reine. Personne n'a plus qualité pour s'adresser aux chefs morts, et pour les supplier de mettre fin à la sécheresse qui va faire mourir bêtes et gens.

Mme KOOTZ-KRETSCHMER rapporte à ce sujet des faits caractéristiques. Un conquérant, Merere, s'est emparé du pays des Safwa, et s'y est substitué au chef suprême. Il exerce le pouvoir comme faisait le chef légitime. Mais cet usurpateur ne peut pas, comme lui, se faire écouter des ancêtres. Ils ne le connaissent pas. Toutes ses supplications les trouveraient sourds. Un jour, il dit aux Safwa qui étaient venus chez lui : « Allez pour moi prier aux tombeaux des ancêtres de votre chef Mwaryego, pour obtenir la pluie ! » Ils répondirent : « Oui, Merere. Voici Mudjenda, qui a toujours prié aux tombeaux des ancêtres de Mwaryego. » Et Merere dit : « Dorénavant, les ancêtres de Mwaryego devront se mettre à m'aimer. Mudjenda, et vous, anciens, vous prierez désormais à leurs tombeaux. »

La pluie venant à manquer dans le pays, Merere se saisit de ces prêtres, les lia avec des cordes, les exposa au soleil, leur donna de la viande et des fruits salés, et leur dit : « Mangez ! » Quand ils eurent mangé, et que la soif les tourmenta, il ne leur donna pas d'eau à boire, et leur dit : « Vous n'avez pas bien prié les ancêtres de votre chef. Si vous l'aviez fait, il aurait plu sur le pays. » Lorsqu'ils lui répondirent : « Merere, c'est Dieu qui fait la pluie, il n'y a pas d'homme qui puisse la faire » (on reconnaît ici l'influence des missionnaires), Merere les frappa, et leur dit : « Priez tout de suite ! Il faut qu'il pleuve tout de suite ! » Alors les prêtres prononcèrent des paroles, n'importe lesquelles, en guise de prière...³.

¹ Ibid., II, pp. 165-166.

² *Chaka*, chap. XIV.

³ E. KOOTZ-KRETSCHMER, *Die Saliva*, il, pp. 237-238.

Ce récit d'un indigène, écrit sous sa dictée, laisse voir à quel point, malgré l'influence des missions, les croyances relatives au pouvoir des ancêtres du chef sont demeurées vivaces. Si la pluie fait défaut, c'est qu'ils sont mécontents. Seul le chef légitime, leur descendant, ou ses représentants qualifiés, ont quelque chance d'agir sur leurs dispositions. L'usurpateur étranger, tout-puissant quand il s'agit des choses de ce monde, n'essaie même pas de les fléchir lui-même. Il sait qu'il n'a pas leur oreille. C'est pourquoi, s'il devient possible de se débarrasser de lui, la tribu n'hésitera pas à le faire.

Dans une autre occasion, un chef est sollicité par ses gens d'arrêter une pluie excessive, et de s'informer auprès de ses ancêtres de ce qu'elle signifie. « Quand nous arrivâmes à la crête des montagnes, il pleuvait si fort que nous ne pouvions plus avancer. Nous parlâmes à notre chef, et nous lui dîmes: « Seigneur, prie les ancêtres d'écarter la pluie de notre route. Demande-leur de s'y prêter, si vraiment il est bon que nous nous établissions là-bas » (ils sont en train d'émigrer). Alors le chef Mwaryego pria ses ancêtres, et dit : « Ancêtres qui êtes « sous terre (il invoque par leurs noms son père et ses grands-pères) venez à notre aide !... Est-ce vous qui avez envoyé cette pluie sur notre chemin ? Est-ce vous « qui nous barrez ainsi la route ? S'il en est ainsi, je vais revenir sur mes pas, et retourner à Zumba, d'où je viens. En cas contraire, faites cesser la pluie, que je puisse avancer. Et de plus, ô mes ancêtres... si la mort, sous une forme ou une autre, nous attend dans le pays où nous voulons aller, faites en sorte que la pluie « m'arrête ici sur la crête de la montagne, et que je n'arrive pas à ce pays. Si je n'ai pas la mort à craindre là-bas, faites en sorte que la pluie s'éclaircisse, laissez-moi voir un peu de lumière, que je puisse marcher... »

« Après cette prière de Mwaryego à ses ancêtres, le temps devint clair, et il ne tomba plus une goutte d'eau » ¹.

Tout ce qui est insolite a une signification. Cette pluie extraordinaire, qui arrête la tribu dans sa marche vers une terre nouvelle, n'est-ce pas un présage, un avertissement ? Faut-il renoncer à émigrer, et rebrousser chemin ? Les hommes demandent au chef de poser cette question à ses ancêtres. Car cette pluie ne tombe pas sans leur permission. Le chef saura d'eux ce qu'elle veut dire.

III

Protection et bienfaits que l'on demande aux ancêtres.

- Une prière congolaise.

- La prière et la louange chez les Bantou

[Retour à la table des matières](#)

Lorsque les ancêtres et les morts récents reçoivent des vivants ce à quoi ils ont droit, quand la conduite de leurs descendants les satisfait, ils ne se montrent ni indifférents ni ingrats. Favorablement disposés, ils sont prêts à leur accorder aide et protection toutes les fois qu'il le faudra. Selon le mot de M. Junod (et d'autres observateurs ont fait la même remarque), le Bantou, dans ses relations avec ses morts,

¹ Ibid., II, p. 227.

comme avec les vivants, se règle sur la maxime : Do ut des. S'il leur offre la nourriture et la boisson dont ils ont besoin, il compte en recevoir l'équivalent sous une forme ou une autre. S'il leur présente périodiquement les offrandes et les sacrifices habituels, il s'attend en récompense à être protégé en toutes circonstances, et à sortir sain et sauf de tous les dangers.

Avant de quitter le pays où son père est enterré, un Safwa s'est rendu à sa tombe, avec une bouteille pleine de bière et un coq, pour prendre congé de lui. Je commençai à prier, et je dis : « Mon père, moi, ton fils, je suis venu te faire mes adieux. » Et je dis : « Reste ici, porte-toi bien : car je quitte ce pays-ci et je te laisse seul. Nous retournons avec le chef Mwaryego dans l'Asafwa, notre pays d'origine... Et maintenant, mon père, je te le demande : prie pour moi quand je serai en route, ne sois pas fâché contre moi. Et dans le pays où nous allons, sois près de moi, accompagne-moi. Entends-toi avec tes parents qui sont sous terre avec toi (dans le pays des morts), afin que tout se passe bien « pour moi en route... »¹.

Pareillement, chez les Dschagga, « l'indigène en voyage se sait escorté de ses morts. Il se recommande à leur protection par de courtes prières, et ils font bonne garde autour de lui. Il y en a un qui marche devant, pour le défendre contre une attaque ouverte ; un autre le suit pour le garantir contre un guet-apens, et deux autres sont à ses côtés. Les ancêtres prennent grand intérêt à sa carrière sur cette terre. En particulier, l'esprit tutélaire de chaque maison, c'est-à-dire le premier homme qui a bâti sa demeure à cet endroit, aime tous ceux qui l'habitent comme un père chérit ses enfants, et il cherche de tout son pouvoir à procurer leur bonheur. C'est vers lui qu'on se tourne de préférence, en temps de détresse »². Nous n'avons pas de raison de douter ici de la clairvoyance de M. Gutmann, qui est un excellent observateur, ni de l'exactitude de ses expressions. Il faut noter simplement que le fait rapporté par lui paraît exceptionnel. On n'attribue guère, en général, aux ancêtres une affection si vive et si désintéressée pour leurs descendants.

Comme M. Edwin W. Smith, M. Br. Gutmann distingue trois catégories d'ancêtres. Mais il les classe d'après un autre principe : non plus d'après l'étendue du domaine où leur action s'exerce, mais d'après la date plus ou moins ancienne de leur décès : « 1° Les morts les plus récents, les morts (*Geister*) connus. Ce sont les ancêtres les plus jeunes, qui ont encore été connus des vivants actuels. On sait encore leur nom ou au moins leur rang dans la société. C'est à eux que l'on offre des sacrifices dans la cour de la maison ou sur leur tombe. C'est eux que l'on prie, matin et soir, quand on est en voyage, avant la bataille, ou dans un cas de nécessité. – 2° Les générations de morts plus anciennes, qui ont disparu de la mémoire des vivants... sont appelées *warimu wangi induka*... Ces morts cherchent à maintenir leurs relations avec les vivants ; mais, faibles et vieillissants, ils sont repoussés loin des sacrifices par les autres esprits, qui ne les laissent pas non plus apparaître sur notre terre. Ils n'y viennent donc que furtivement, ne se montrent plus aux hommes, mais les attaquent par derrière, et ils les rendent malades pour leur extorquer des sacrifices. – 3° Enfin, il y a encore une espèce d'esprits (de morts) appelés *walenge*, c'est-à-dire les déchiquetés, ceux qui sont mis en petits morceaux. Ils n'ont plus absolument aucune relation avec les hommes et avec le monde d'en haut. « Ils sont entièrement disparus, « disent les

¹ *Ibid.*, II, p. 227.

² Br. GUTMANN, *Denken und Dichten der Dschagga-Negern*, p. 127.

gens... leur vie est finie. » Car, lorsqu'ils ne peuvent plus obtenir de sacrifices, la vie du même coup leur est coupée » ¹.

M. Charles Dundas a signalé de son côté ces trois classes de morts chez les Dschagga : « La série d'ancêtres à qui l'on rend un culte ne s'étend pas également loin pour tous les degrés de parenté. Par exemple, on rend un culte dans la ligne de l'oncle maternel jusqu'à l'oncle de l'arrière-grand-père : celle du père s'étend au grand-père de l'arrière-grand-père. Au-delà, les esprits (les morts) sont appelés les "oubliés". Ceux qui sont encore plus anciens portent le nom de *walenge* (les déchiquetés) » ².

Le R. P. Fridolin Bosch, dans une étude sur le culte des ancêtres chez les Banyangwesi, parue en 1925 dans *Anthropos*, expose que toute la vie religieuse de ces Bantou tourne autour de lui. « Nonobstant les connaissances exactes et la conviction qu'il a sur l'existence de Dieu, appelé par lui *likube*, celui qui est, le Munyangwesi ne rend à Dieu qu'un culte bien minime... Le culte des ancêtres ne constitue pas une adoration formelle ; ce n'est nullement un culte de latrerie ; c'est un culte de vénération, de précation, un culte satisfactoire et propitiatoire, un culte d'action de grâces. L'indigène n'entend nullement l'adresser aux mânes comme à des dieux, comme à des êtres ayant une nature autre que la sienne propre... Il est *essentiellement* familial et tribal...

« On entend souvent des savants et même des missionnaires parler d'esprits mal-faisants, d'esprits des forêts, des montagnes, des sources, des lacs, des rochers, etc., comme étant des êtres autres que les mânes des ancêtres. Malgré des recherches très minutieuses pendant de longues années, il ne m'a pas été possible de trouver un seul indigène qui eût connaissance d'un être semblable. Pour nos indigènes, ces êtres ne sont pas des démiurges, ni des esprits vagues : ce sont des ancêtres qui autrefois étaient en relation avec ces lieux, et que par suite on y vénère » ³.

Quoi qu'il en soit de cette dernière remarque, qui demanderait une étude approfondie, les ancêtres se distinguent, ici comme en Afrique australe, selon que leur domaine est public ou privé. « Les rois, les médecins ou voyants, jouissent après leur mort, comme pendant leur vie, d'une réputation plus grande que les autres défunts, et, bien plus qu'eux, ils s'occupent des événements de ce monde et des intérêts de leurs proches encore en vie. Les *misambwa* ordinaires s'occupent des membres de leurs familles, soit en les aidant, soit en les molestant, quand ils ont manqué à leur égard ; de même, les mânes des rois défunts s'occupent du pays tout entier. En raison de cette influence qui embrasse tout le pays, le culte qu'on leur rend prend des proportions plus considérables. Tous les membres de la tribu, et surtout la noblesse, les invoquent pour la prospérité générale du pays, pour le bien public ; on leur demande la pluie ; on les supplie de faire cesser les épidémies, les fléaux et les calamités publiques » ⁴. C'est-à-dire, selon la pensée des indigènes : comme les ancêtres royaux en sont la cause, on fait appel à leur clémence pour qu'ils y mettent fin, et épargnent leurs descendants. C'est eux qui, dans leur colère, ont envoyé la maladie, la sécheresse, etc. : c'est eux seuls qui peuvent les faire cesser. Nous retrouverons plus loin (chap. VI, pp. 190-192) ce trait constant de la mentalité primitive : seul celui qui a donné un mal

¹ *Ibid.*, pp. 144-145.

² Ch. DUNDAS, *Kilimandjaro and its people*, p. 126.

³ R. P. Fridolin BOSCH, Le culte des ancêtres chez les Banyangwesi, *Anthropos*, XX, pp. 200-201 (1925).

⁴ *Ibid.*, p. 202.

peut y remédier, et, inversement, pouvoir guérir un mal rend suspect d'en être la cause. Les ancêtres royaux sont les dispensateurs de la pluie. Elle ne tombe pas : c'est donc eux qui la retiennent, qui la refusent aux vivants. Une épidémie décime la tribu. On supplie les ancêtres royaux. Comme ils ont le pouvoir de l'arrêter, c'est donc eux qui l'ont déchaînée.

*
**

Il arrive que les ancêtres, privés ou publics, se montrent exigeants et difficiles à contenter. Ainsi, les morts Akamba « comptent sur des attentions constantes de la part de leurs parents vivants, sous forme de sacrifices. Le sacrifice est un présent dont les *aimu* ont besoin... La moindre négligence à ce sujet est punie par toutes sortes de malheurs qui s'abattent sur le coupable : maladies des hommes et des bêtes, et même, mort. C'est pourquoi, quand un accident arrive, on craint qu'il n'ait été causé par les *aimu*...

« Les indigènes ne savent jamais s'ils ont assez sacrifié. Ils vivent ainsi dans un état d'inquiétude perpétuelle »¹.

Chez les Basabei, « quand un homme fabriquait de la bière, il en versait toujours un peu pour les esprits de son père et de son grand-père ; car, s'il manquait à ce soin, ils étaient irrités et envoyaient la maladie dans la famille. On offrait aussi aux ancêtres des vaches, qui étaient gardées vivantes. Il y a quelque temps, un homme, pressé par la faim, vendit d'abord l'une, puis l'autre, des deux vaches qu'il avait données à son père mort. L'esprit (ghost) vint le trouver, et lui serra la gorge jusqu'à presque l'étrangler, en lui demandant pourquoi il avait aliéné ces vaches sans en avoir reçu la permission. L'homme promit au mort de lui en procurer d'autres, et, à cette condition, celui-ci le lâcha »².

Chez les Bakongo, « l'influence bienfaisante des ancêtres ne s'exerce que dans leur domaine, le domaine du clan. Sur un sol étranger, le Mukongo n'a rien à attendre de ses *bakulu* (ancêtres), et tout à craindre des esprits hostiles. Sur le sol du clan, ces esprits nombreux et redoutables sont combattus par les *bakulu* amis. Toutes les craintes et tous les espoirs qui naissent de cette conception du monde des esprits attachent le Mukongo au clan et au sol du clan. A quel point ce monde lui est présent, sensible, actuel, il nous est difficile de nous en faire une idée exacte. Mais on comprend un peu combien le Mukongo est déraciné et amoindri, quand il se trouve transplanté, sans transition, dans un milieu étranger. On devine aussi la position prépondérante du chef couronné, prêtre agréé des *bakulu* »³. Lui seul en effet peut utilement s'adresser à eux, les apaiser quand ils sont irrités, et solliciter pour la tribu les faveurs qui lui sont nécessaires.

¹ G. LINDBLOM, *The Akamba*, p. 214 (1921).

² J. ROSCOE, *The Bagesu*, p. 59.

³ R. P. VAN WING, S.J., *Éludes Bakongo*, p. 152 (1921).

Nous ne pouvons mieux terminer cette courte étude du « culte » des ancêtres chez les Bantou, qu'en reproduisant, d'après le P. Van Wing, une prière à eux adressée par un chef.

« Nous sommes venus ici (au cimetière), voici pourquoi. Vous êtes morts ; vous êtes morts réellement. Nous restons dans la brousse amère. Le perdreau va criaillant toutes nos misères. Vous donc, vous êtes venus nous donner des songes - signe que vous désirez cette fête. Nous sommes venus célébrer cette fête en votre honneur. Pour la célébrer, il manquait l'argent. Celui qui a servi a été emprunté. Nous travaillons en vain. Vous qui nous avez précédés ici, vous direz : nos sujets ont beaucoup de misères. Si donc vous voyez un piège tendu ici quelque part, faites que l'animal y soit retenu. Pour celui qui va à la chasse, faites lever un gros gibier. Vous donc, faites que, quand nous errons ici, nous ne rencontrons que des choses de paix. Maintenant rendez abondants et le gibier et le vin de palme, et les chenilles dans la forêt, car la saison passe.

« En ce jour, donnez-nous la ligne blanche de la paix chez le prêtre des ancêtres ; qu'il pacifie bien le village. Apportez-nous des songes de bonheur : ceux qui sont d'une nature irritante, éloignez-les. Donnez-nous la fécondité ; que nous aussi nous produisions des richesses humaines, comme vous l'avez fait. De la sorte, votre village ne mourra pas. Maintenant on n'entend que : tel jour un tel est mort. Mais, de la sorte, nous allons à la solitude. Ceux qui brûleront de la poudre en votre honneur, d'où viendront-ils ? Donnez-nous donc la fécondité ; que nous atteignons la maturité, que nous soyons vigoureux ! »¹.

Prière mélancolique ! On a vu des morts en rêve avertissement dont il fallait tenir compte, par crainte du pire. Mais on n'avait pas les moyens de leur offrir un sacrifice. Il a fallu s'endetter. Le chef, en implorant l'aide de ses ancêtres, leur laisse entendre que la misère de leurs descendants finira par les atteindre eux-mêmes. C'est un argument *ad hominem*, souvent employé quand il s'agit de faire entendre raison aux ancêtres. Qu'ils n'oublient pas que les vivants et les morts du clan, de la tribu, sont étroitement solidaires. Si les vivants meurent tous, s'ils n'ont pas de postérité, qui célébrera les cérémonies, qui apportera les offrandes indispensables aux ancêtres ? - Il se peut toutefois que pour apitoyer ceux-ci le chef ait peint la situation de son village plus noire qu'elle n'est en réalité.

Un dernier trait achèvera de caractériser les hommages rendus aux morts chez ces Bantou. Au cours de leurs cérémonies, culte et louange ne se distinguent guère. Ainsi, dans le dictionnaire de Bryant, « bonga signifie : louer, porter aux nues une personne ou une chose ; la manière Zoulou d'exprimer sa reconnaissance étant de louer le donateur ou son don... par suite, remerciement pour quelque chose ; son respect, sa soumission abjecte se manifestent de la même façon... par suite, adorer, offrir un sacrifice à : par exemple aux *amadhlozi* (ancêtres). « Pourquoi cette bête est-elle « tuée ? - Elle a donné louange, elle a été sacrifiée, c'est-à-dire on l'a tuée pour les *amadhlozi*. » Le même mot sert ainsi pour dire : louer, rendre un culte à, sacrifier à »².

« En réalité, dit le Rev. Willoughby, les Bantou ne distinguent pas entre louange et prière. Les « noms de louange », les « chants de louange », sont une institution d'importance. Chaque grand personnage a les siens, que ses amis connaissent. Les

¹ Ibid., pp. 150-151.

² A. T. BRYANT, *A Zulu-English Dictionary*, p. 46.

Bantou ne laissent pas dormir la louange jusqu'à ce que la tombe soit prête. Elle est la clef qui ouvre le cœur d'un bienfaiteur. Et tout ce qui aurait fait plaisir au vieillard fâché, quand il était encore dans son village, on pense qu'il y sera sensible aussi une fois mort. Quand les missionnaires sont encore sans expérience, peu de chose leur choque les oreilles aussi désagréablement que la répétition continuelle de « noms de louange » pour Dieu dans les prières des indigènes convertis. Mais ce n'est pas là une simple habitude irréfléchie. Cela tient à la fibre la plus intime de la mentalité bantou. Les Bantou, quand ils prient, s'approchent de l'esprit (du mort) dans une attitude qui leur est parfaitement naturelle... Ils récitent ses « noms de louanges », et ils se contentent de mentionner ensuite ce dont ils ont le plus besoin, comme s'ils se parlaient à eux-mêmes. C'est une forme subtile de flatterie : il n'est pas nécessaire de demander, il suffit d'indiquer ce dont on manque » ¹.

En un mot, ils procèdent avec les ancêtres précisément comme ils font avec les chefs et les grands personnages, quand ils cherchent à en obtenir une faveur. Sans doute, ceux-ci ne sont pas insensibles à la flatterie, ni les ancêtres non plus. Mais l'artifice est connu, les louanges stéréotypées : chefs et ancêtres ne s'y laissent prendre, en général, que s'ils le veulent bien. Les indigènes ne l'ignorent pas ; ils persistent pourtant dans cette méthode. C'est qu'ils la croient automatiquement efficace. La louange agit sur les dispositions à la façon d'un charme. En sorte que le culte des ancêtres, sous cette forme, qui lui est essentielle, doit être assimilé aux procédés que les primitifs emploient pour « disposer » en leur faveur les êtres et les forces, visibles ou invisibles, dont ils désirent l'appui. La louange fait partie de leur arsenal de pratiques magico-propitiatoires.

En Nouvelle-Zélande, « le fait de répéter les mots (de la formule sacrée), le fait qu'on les récite, et de la manière qu'il faut, agit, pense-t-on, sur les dieux, et détermine en eux des dispositions favorables » ².

IV

Faits analogues en Nouvelle-Guinée et en Indonésie

[Retour à la table des matières](#)

Il serait aisé, mais il n'est peut-être pas nécessaire de montrer qu'à peu près partout, chez les Australiens, par exemple, et chez les Papous de la Nouvelle-Guinée, comme chez les Bergdama et les Bantou, les ancêtres et les morts sont au premier rang des puissances dont on cherche à s'assurer les bonnes dispositions. Un petit nombre de témoignages suffira sans doute.

« Dans l'esprit de tous les indigènes de Kiwai, c'était une ferme conviction que s'ils ne témoignaient pas leur respect et leur reconnaissance aux esprits de leurs morts par des présents de nourriture, ces morts en seraient mécontents, et la pêche serait malheureuse. Un vieillard me dit : « Si l'on ne fournissait pas d'aliments à un mort, et si l'on ne préparait pas une danse en son honneur, ce mort, qui serait là, et verrait

¹ Rev. W. C. WILLOUGHBY, *Race problems in the new Africa*, pp. 75-76.

² Eldson BEST, *The Maori*, I, pp. 262-263.

honorer les autres, s'en retournerait à Adiri (au pays des morts) déçu et irrité. Il dirait : « Mon enfant n'a rien fait pour moi. Très bien ; je ne ferai rien pour lui ». » Il semble que l'idée des indigènes soit la suivante : plus est grande la quantité de nourriture offerte au mort, plus on se donne de peine pour les préparatifs de la danse, plus grande sera aussi sa satisfaction, et plus considérables seront les faveurs qu'il accordera aux donateurs et aux acteurs » ¹.

M. Landtman rapporte, au sujet de la tribu Mawata de cette même île Kiwai : « Une de leurs grandes cérémonies a trait à la pêche à la tortue. Au moment de la célébrer, ils nettoient avec soin l'endroit où sont enterrés leurs ancêtres, placent sur leurs tombes des présents de nourriture, et y versent le contenu de deux noix de coco, en demandant aux morts de les aider à harponner beaucoup de tortues. Un jour, la tombe d'un indigène, du nom de Bidja, fut seule oubliée. La nuit, son « esprit » apparut et leur parla : ils entendaient une voix sans savoir si elle venait du canot ou de dessous l'eau. Elle disait : « Oh! mon ami, ce n'est pas ma faute! Vous n'avez pas pris soin de ma tombe ; vous ne pourrez pas trouver de tortues. Vous retournerez à terre sans avoir rien pris. La prochaine fois, ne négligez pas ma tombe, et alors vous verrez. » Ils rentrèrent au village, et firent ce qui leur avait été dit. A leur première sortie après cela, ils harponnèrent un grand nombre de tortues. Désormais, ils n'eurent garde de négliger les tombes de leurs parents morts » ². - Ce nettoyage de la tombe est encore une pratique magico-propitiatoire, qui agit automatiquement sur les dispositions du mort. S'il a eu lieu, elles sont favorables, et on capture des tortues. Si on l'a négligé, les « dispositions » du mort seront mauvaises, et les tortues se déroberont, même si le mort n'est pas irrité et n'a pas tenu à les empêcher de paraître. « Je ne l'ai pas voulu » dit-il. - C'est ainsi que le lépreux de Tahiti, abandonné par sa femme et ses enfants, leur donnait la maladie, même s'il ne le voulait pas expressément. Il ne pouvait empêcher que ses dispositions ne se ressentissent de leur conduite à son égard.

De même chez les Papous de la baie de Geelvinck (Nouvelle-Guinée hollandaise) : « L'idée domine, que les morts restent toujours en relation avec notre monde et avec les vivants, qu'ils possèdent une puissance surhumaine, exercent une grande influence sur les circonstances de la vie terrestre, et qu'ils ont le pouvoir de protéger dans les dangers, de secourir à la guerre, de garantir contre les malheurs sur mer, et de rendre heureuses la chasse et la pêche. Ces raisons si fortes déterminent les Papous à faire tout ce qui est en leur pouvoir pour s'assurer l'affection de leurs morts. Au moment de partir en voyage, ils ne doivent pas non plus oublier jamais de s'attacher des amulettes sur le corps, convaincus comme ils le sont qu'alors leurs morts ne manqueront pas de les assister. Pareillement, lorsque, étant en mer, ils ont du gros temps, ils prient leurs morts de leur en donner un meilleur, ou, si le vent est contraire, ils leur en demandent un favorable » ³. Ce témoignage confirme les précédents, touchant les procédés employés par les primitifs afin de se concilier les dispositions qui leur importent. Pour s'assurer le bon vouloir de leurs morts, les Papous ont recours à des amulettes, en même temps qu'aux présents et aux prières. Ils attribuent aux unes et aux autres la même vertu efficace.

A Sumatra, chez les Battak, « les *begu* (morts) peuvent être pour leurs descendants - mais pour eux seulement - une source de bénédiction et de bonheur. Mais il

¹ E. B. RILEY, *Among Papuan head-hunters*, p. 302

² G. LANDTMAN in W. N. BEAVER, *Unexplored New-Guinea*, p. 305

³ A. GOUDSWAARD, *De Papoewa's van de Geelvincks baai*, p. 77 (1863).

faut d'abord qu'ils aient été honorés. Alors ils donnent la santé, une descendance nombreuse, de belles récoltes, et la victoire à la guerre. Ils protègent aussi leurs descendants contre les autres *begu*... Dans toutes les circonstances de la vie, il faut donc avoir égard aux ancêtres, et s'adresser à eux, car la prospérité des vivants dépend de leur bon vouloir. Qui les néglige est victime de leur vengeance »¹. - Par suite, ajoute Warneck, « refuser de participer aux honneurs rendus aux ancêtres, c'est s'exposer à un double châtement : de la part de ces ancêtres irrités, et aussi de la part des autres membres de la communauté, qui vont avoir à souffrir de cette colère ». Le réfractaire attire le malheur sur ses compagnons. Il sera donc contraint par la force de prendre part à ces cérémonies, ou bien exclu de la tribu, excommunié. Chez les Batak, « il ne peut plus posséder sa portion de terre. Les autres membres de la tribu lui enlèvent le champ qu'il a cultivé, ses arbres fruitiers, et même les outils qu'il a dans sa maison. C'est ainsi que furent traités les premiers convertis au christianisme à Silidung »². Ils ne pouvaient l'être autrement. Après ce qui vient d'être établi, la raison en est évidente.

¹ J. WARNECK, *Die Religion der Batak*, p. 99 (d'après un texte batak).

² Ibid., p. 104.

Chapitre VI

LA SORCELLERIE

I

Attitude habituelle des primitifs en présence des accidents des malheurs, de la maladie et de la mort

[Retour à la table des matières](#)

En dépit des précautions que prend un primitif pour ne pas irriter les puissances invisibles, et malgré ses efforts pour se concilier leurs bonnes dispositions, pour s'assurer leur faveur et leur appui, souvent une expérience cruelle lui fait voir qu'il n'y a pas réussi. Le gibier et le poisson deviennent rares, et ne se laissent plus prendre. Les récoltes manquent. La pluie ne tombe pas, ou tombe trop. La maladie et la mort frappent des personnes dans la force de l'âge, trop d'enfants meurent, etc. Comment s'explique-t-il ces malheurs, qui semblent parfois concertés pour l'accabler en même temps ? Comment essaie-t-il d'y parer quand il est possible, ou du moins d'en arrêter les ravages et d'en prévenir le retour ?

Il se posera en effet cette question, mais non pas comme nous le ferions à sa place. C'est par d'autres voies que nous qu'il cherche à y répondre. Sauf exception, quand un accident ou un malheur nous frappe, nous en découvrons les causes dans l'ensemble

des circonstances où il s'est produit. Si la récolte a manqué à la suite de pluies incessantes, nous voyons là un rapport de cause à effet dont notre esprit se contente. Vou-lons nous remonter plus haut, et savoir d'où provenait cet excès de pluie, nous en chercherons l'explication dans un ensemble de conditions météorologiques... Même attitude, mêmes démarches de notre esprit s'il s'agit d'une maladie, ou de l'échec d'une entreprise. Nous essaierons toujours de dégager les causes par une analyse des relations des phénomènes, sans sortir de l'ordre des faits véritables. Nous ne faisons pas appel au surnaturel. Même les esprits qui croient à la Providence admettent, avec Malebranche, qu'elle n'agit point par des volontés particulières, et n'interrompt jamais - excepté par des miracles, eux-mêmes préordonnés - le cours régulier de la nature.

Tout autre est la façon dont le primitif procède. Non qu'il ignore entièrement les liaisons positives des phénomènes. Au contraire, il en est qu'il a observées attentivement, et avec succès. Il sait fort bien en faire usage dans ses « techniques » (chasse, pêche, culture, fabrications, arts, etc.). Mais ces connaissances gardent un caractère exclusivement pratique. Il en utilise les avantages ; il n'en fait pas un objet de réflexion. Il ne sait pas que, poursuivies plus loin, elles contribueraient à l'intelligence des choses et des événements, et lui donneraient plus d'empire sur eux. Son esprit est orienté dans une autre direction. Il se transporte tout de suite au-delà de ce que nous appelons la nature. Dans un événement qui le frappe, il reconnaît aussitôt une intervention de forces surnaturelles, qui l'ont fait naître. Lors donc qu'il éprouve un insuccès, ou un malheur, même s'il en voit, comme nous, les causes, au sens où nous entendons ce mot, il ne s'y arrêtera pas. Il se demandera quelle mauvaise influence s'est exercée sur lui, et pourquoi. La cause qui l'intéresse surtout est extérieure à la chaîne des phénomènes.

Là gît précisément pour nous la difficulté de comprendre les démarches de ces esprits. Étant donnée la façon dont ils se représentent les rapports des forces invisibles avec le Cours ordinaire de la nature, la cause surnaturelle intervient dans ce cours ; elle ne s'y insère pas. Elle le domine et le modifie, mais elle n'y prend pas une place déterminée. On ne sait donc pas quand son action a commence, ni quand elle est achevée. Comme elle est « surnaturelle », elle est, en un certain sens, extra-spatiale et extra-temporelle. Pour nous, du fait même que les phénomènes se conditionnent nécessairement les uns les autres, ils se trouvent définis en eux-mêmes et dans leurs conséquences. Tout ce qui apparaît doit pouvoir s'expliquer par la seule considération de ce qui s'est produit auparavant. De toute façon, l'événement est encadré dans le réseau des phénomènes, et, s'il a une suite, elle y prend place comme lui.

Ce qu'il y a de plus grave, au contraire, dans un malheur, pour la mentalité primitive, ce n'est pas ce malheur même, si cruel qu'il soit. C'est ce qu'il révèle, c'est-à-dire la mauvaise influence qui vient de s'exercer sur la victime, qui va sans doute le faire encore, et qui la met en imminence de nouveaux malheurs : qui sait de quoi elle reste menacée ? La catégorie affective du surnaturel entre ici en jeu d'une façon immédiate et quasi réflexe. C'est ainsi que tout accident, mésaventure, échec, perte, insuccès, etc., est ressenti et interprété comme un présage d'autres accidents et d'autres malheurs qui ne manqueront pas de se produire, tant que la mauvaise influence qui en est cause n'aura pas été neutralisée, paralysée, ou amenée à des dispositions plus favorables. Aussitôt le coup reçu, l'esprit du primitif se tourne vers le monde des forces surnaturelles. Il l'interroge pour savoir s'il va être frappé de nouveau. Cette attitude constante explique, pour une bonne part, certaines de ses façons d'agir, qui

nous paraissent étranges. Elle jette, en particulier, quelque lumière sur la place extraordinaire que la sorcellerie tient si souvent dans ses préoccupations.

II

Tendance à les expliquer par la sorcellerie

[Retour à la table des matières](#)

Dans un grand nombre de sociétés primitives, en présence d'une maladie grave ou d'une mort, la mauvaise influence à laquelle on pense tout de suite, si ce n'est pas la colère d'un ancêtre, est à coup sûr l'action d'un sorcier. Aux yeux des Australiens, par exemple, la mort n'était jamais « naturelle ». Mais la maladie grave ne l'était pas non plus. Comment aurait-elle pu l'être ? Il aurait fallu qu'ils eussent une idée, plus ou moins rudimentaire, mais enfin quelque idée des fonctions de l'organisme, et de ce qui peut les interrompre ou les troubler. Or ils n'en avaient aucune. La maladie, comme la mort, ne pouvait donc être que l'effet d'une cause « surnaturelle », c'est-à-dire d'un ensorcellement. « Les Bassoutos emploient un même mot pour exprimer la maladie et la mort... Pour dire qu'ils ont mal à la tête, par exemple, ils disent qu'ils sont « mangés par la tête ». De même pour les autres souffrances : on est « mangé par une dent, mangé par les intestins, mangé par les oreilles », expressions caractéristiques qui impliquent que la douleur du corps donne l'impression qu'on est rongé par quelque chose de malfaisant, et dont on a hâte d'être débarrassé »¹.

Il arrive encore, dans nos campagnes, que l'on croie à un sort jeté par un sorcier sur une personne ou sur un animal, qui est tombé malade et finit par mourir. Mais ces paysans savent pourtant, à leur manière, ce que c'est qu'une maladie. Ils admettent sans difficulté que, dans la très grande majorité des cas, la sorcellerie n'y entre pour rien. Même là où ils la soupçonnent, le sorcier, selon eux, n'a fait que procurer la maladie, la susciter chez la victime. Le mal évolue ensuite dans son corps comme dans celui des autres personnes atteintes de la même maladie : le processus pathologique a simplement eu une origine différente, et c'est à lui, si vague qu'en soit l'idée dans l'esprit des paysans, qu'ils rapportent les troubles, le dépérissement, et enfin la mort. Ce dont le sorcier porte la responsabilité est de l'avoir déclenché, et de s'opposer à ce que le malade guérisse.

Mais pour la mentalité primitive, qui ignore tout de ce processus, être gravement malade (ne pouvoir plus marcher, ni se tenir debout, ni manger, etc.), c'est là précisément être ensorcelé. La maladie n'est pas seulement suscitée par le sorcier : elle consiste en l'ensorcellement même.

Le P. Van Wing, énumérant les causes de mort connues des indigènes, termine par l'ensorcellement. « Cette dernière cause est la plus habituelle, selon la conception de nos Bakongo. Elle n'est rien autre que ce que nous appelons maladie »². - Par conséquent, aussitôt désensorcelé, l'homme n'est plus du tout malade. Par suite de

¹ H. DIÉTERLEN, *La médecine et les médecins au Lessouto*, p. 14 (1930).

² J. VAN WING, S.J., *De geheime sekte van't Kimpasi*, p. 27.

l'épreuve qu'il a subie, il peut demeurer faible plus ou moins longtemps. Mais la maladie elle-même a disparu tout d'un coup. N'ayant pas notre idée de la maladie, le primitif n'a pas non plus celle de la convalescence.

Ainsi la maladie grave, comme la mort, est très souvent l'acte même d'une puissance invisible. Celle-ci peut, il est vrai, ne pas être la sorcellerie. Pour s'en assurer, on a souvent recours à la divination. Par exemple, chez les Zoulou, « la cause des maladies, écrit un observateur déjà ancien, peut être triple. Ou bien le *medicine-man* déclare qu'elle est causée par les *amadhlozi* (les morts), auquel cas il faut leur offrir un sacrifice... ou bien la maladie est l'œuvre d'un sorcier... La troisième possibilité est que le docteur déclare que la maladie est ordinaire (nous dirions, naturelle) »¹. Ces Zoulou étaient donc assez avancés pour admettre, au moins dans certains cas, la relation de cause à effet entre un état pathologique déterminé et des faits antécédents. - Pareillement, selon les Akamba, « les maladies sont envoyées par les esprits (les morts) lorsque, pour quelque raison, ils sont irrités contre les vivants ; ou elles sont causées par la magie noire (sorcellerie), pratiquée par une personne méchamment disposée ; ou enfin elles peuvent être de vraies maladies, contractées de façon naturelle. Cette dernière cause, cependant, paraît être regardée comme la moins fréquente »². - M. Junod dit à peu près de même : « Il y a trois grandes causes de maladie : les esprits des dieux (c'est-à-dire, les morts), les sorciers, et le *makhumo*, la souillure qui provient de la mort ou de personnes impures. Une quatrième plus rare est le ciel »³.

Victime d'un accident ou d'un malheur, le primitif prendra le plus souvent la même attitude qu'en présence de la maladie. Il se contentera parfois d'une explication « naturelle ». Mais, dans la plupart des cas, surtout si son imagination est frappée, la catégorie affective du Surnaturel entre en jeu, et il ne doutera pas qu'une mauvaise influence ne se soit exercée sur lui. Pour la déterminer, il aura recours à la divination, à moins que d'emblée ses soupçons ne tombent sur un sorcier. Ainsi, chez les Cafres Pondo, « si le bétail d'un homme prend la peste bovine, c'est quelque personne méchamment disposée qui a déposé des charmes autour de son kraal, pour le détruire. Si les récoltes manquent, c'est un voisin qui est jaloux, et qui les a gâtées par le moyen de quelque puissante drogue. Si la foudre frappe sa demeure, c'est le fait d'un ennemi qui veut se débarrasser de lui... Si un essaim d'abeilles se pose sur une maison (présage et cause de malheur), il y a été amené par les machinations d'un voisin... Si un homme perd un procès ou une course, ou manque un objet qu'il désirait atteindre, c'est parce que son adversaire ou son rival possédait et a employé un charme plus puissant que celui dont il disposait »⁴. Telle étant la disposition d'esprit de ces Cafres, il n'est pas étonnant qu'on nous dise : « Dans tous les cas de maladie ou de mort, on pense d'abord à un sorcier »⁵. - Les Cafres, écrivait le colonel Maclean, croient fermement à la sorcellerie. Ils pensent que toutes les maladies et les autres malheurs de la vie sont causés par elle. Sans l'influence maligne des sorciers, personne ne mourrait que de vieillesse. Cette croyance universelle à la sorcellerie a fait presque entièrement négliger l'art de guérir »⁶.

¹ F. SPECKMANN, *Die Hermannsbürger Mission in Afrika*, p. 157.

² G. LINDBLOM, *The Akamba*, p. 269 (1920).

³ H. A. JUNOD, *The life of a South-African tribe*, II, p. 433.

⁴ W. T. BROWNLIE, Witchcraft among the natives of South-Africa, *Journal of the African Society*, XXV, p. 34 (1926).

⁵ Dr WANGEMANN, *Die evangelische Missionsarbeit in S. Afrika*, p. 80.

⁶ Col. MACLEAN, *A compendium of Kafir laws and customs*, p. 88.

La tendance est constante, dans les sociétés inférieures, d'attribuer ainsi à des sorciers la responsabilité d'un grand nombre d'accidents et de malheurs. En voici quelques témoignages pris chez les seuls Bantou. « Les méfaits des sorciers, dit-on, sont les suivants empêcher la pluie de tomber à un certain endroit la plantation, de procurer de la nourriture ; les troupeaux et les femmes, d'être féconds; rendre malades les hommes et les animaux, et souvent les faire mourir »¹. Ils peuvent aussi les faire tuer par une bête fauve. « On croit que le sorcier a le pouvoir de charger l'animal de mettre l'homme à mort. Deux hommes se querellent. L'un d'eux attendra que l'autre aille à la chasse : il paiera alors les services d'un sorcier qui fera périr son ennemi à ce moment. Aussi, quand on apprend qu'une certaine personne a été tuée en chassant, quelqu'un des siens fera cette remarque : « C'est l'œuvre de ses ennemis; il a été "livré" à la bête féroce »².

De même chez les Bassoutos. « Pour eux, un malheur n'est jamais une chose naturelle. La mort d'un parent, la grêle, la sécheresse, une épizootie, une maladie, tout cela se produit par la malveillance d'un homme ou des hommes. Et comme ce sont les Blancs qui, les premiers, ont poussé le cri d'alarme au sujet de la peste bovine, comme ce sont eux qui cherchent à la combattre, c'est aussi sur eux que portent les soupçons de ces incorrigibles païens »³. En effet, comme on l'a vu plus haut (chap. V, p. 156), qui sait guérir une maladie n'a ce pouvoir que parce qu'il est capable de la donner. Ne peut désensorceler que celui qui possède le pouvoir d'ensorceler. C'est donc le cas des Blancs qui prétendent guérir la peste bovine. - Une épidémie d'influenza éclate, chez ces mêmes Bassoutos, à la mission : « les élèves croient qu'un sort leur a été jeté, et cela par la cuisinière de l'école »⁴. - Dans l'Angola, « leur principale ou unique croyance est la sorcellerie. Tout ce qui arrive (de malheureux) en est l'effet : tous les cas de sécheresse, de maladie, de mort, de perte de récolte, d'accident, et jusqu'aux circonstances les plus ordinaires sont attribués à l'influence maligne de la sorcellerie ou du fétiche »⁵. - Lorsque Bentley fit son voyage de découverte sur le Congo, il constata que « l'indigène regarde la maladie et la mort comme quelque chose de tout à fait anormal. On ne les rapporte nullement à des causes naturelles ; on en rend toujours responsable la sorcellerie. Même des accidents comme une noyade, ou la mort à la guerre, ou en tombant d'un arbre, ou du fait d'un animal féroce, ou par la foudre - tout cela, de la façon la plus obstinée et la plus déraisonnable, est toujours attribué à la magie noire. Quelqu'un a ensorcelé la victime »⁶. - Enfin, M. A. Schweitzer, au Gabon, dit de même « Il ne vient pas à l'idée de mes patients que leurs maladies aient une cause naturelle. Ils les croient dues aux mauvais esprits, à la magie malfaisante des hommes et au « ver » ; le « ver » est pour eux l'incarnation de la douleur »⁷.

Cette conviction, ancrée dans l'esprit des Noirs, s'y trouve confirmée par une sorte de contre-épreuve. En effet, quand, par une répression vigoureuse, on arrive à se débarrasser des sorciers, les accidents et les malheurs diminuent en nombre, et même, pour quelque temps, disparaissent tout à fait. Ainsi, en Nigéria du Sud, quelquefois

¹ Th. M. THOMAS, *Eleven years in Central South Africa*, p. 292 (1872).

² Rev. J. MACKENSIE, *Ten years north of the Orange River*, pp. 390-391 (1871).

³ *Missions évangéliques*, LXXII, pp. 17-18 (1897) (DIÉTERLEN).

⁴ *Missions évangéliques*, LXXXVII, 1, p. 101 (1912) (H. MARTIN).

⁵ MONTEIRO, *Angola and the river Congo*, 1, p. 61.

⁶ Rev. W. H. BENTLEY, *Pioneering on the Congo*, 1, p. 263 (1900).

⁷ A. SCHWEITZER, *A l'orée de la forêt vierge*, p. 51 (1929).

des ordalies en masse ont lieu. Au dire de M. Talbot, « dans de telles occasions, de trente à quarante pour cent de la population périt : le nombre des morts dépendant de la quantité de sorcellerie qui existe dans le pays. Tous les sorciers et sorcières meurent, ou quittent la ville où ils se sentent en danger. On n'entend plus le hululement de la chouette, et pendant trois ou quatre ans, la sorcellerie laisse le pays tranquille. « Les femmes recommencent à concevoir chaque jour, et les récoltes sont magnifiquement abondantes »¹.

De telles exécutions sont à peine croyables. Pourtant nous en avons d'autres témoignages, par exemple celui-ci : « Un « roi » dans le district de la mission bâloise de Ndaba a fait boire à tous ses sujets le poison d'épreuve, afin de découvrir quels sont ceux qui pratiquent la magie noire. Même dix-neuf catéchumènes durent subir aussi cette ordalie. Le *medicine-man* qui avait opéré en cette circonstance, une fois son œuvre accomplie, prit la fuite. Interpellé par le missionnaire Lochmann, le roi répondit par des plaintes. « Rien ne prospère plus chez nous. « Quand un de mes sujets gagne quelque chose, c'est comme si on mettait son gain dans un sac percé. En dépit de toute la peine qu'on se donne, les cacaoyers ne veulent plus rien produire. Si un enfant naît, au bout de quelques jours, il meurt. La mort nous décime. Mon devoir est donc de rechercher la cause de cette malédiction »². Il veut dire : de faire subir à ses gens l'ordalie du poison, afin de déceler les sorciers. Car, que ceux-ci soient responsables de tous les maux qui affectent le pays, il n'a sur ce point aucune hésitation.

On peut donc répéter, au sujet de ces populations, ce que Fritsch écrit des Cafres : « La croyance à la sorcellerie est énormément répandue chez eux »³. Dans beaucoup de sociétés « inférieures » : australiennes, papoues, américaines du Nord et du Sud, etc., elle ne l'était guère moins. L'accumulation des témoignages serait fastidieuse. En voici un seulement, d'ancienne date, relatif aux Jibaros de l'Équateur, et singulièrement semblable à ceux qui viennent d'être cités. « Une tempête se déchaîne ?... le Jibaro regarde de quel côté se forme la tourmente, et aussitôt il conclut que les sauvages qui habitent dans cette direction sont animés de sentiments hostiles, et trament quelque conspiration contre lui. Les chiens, les poules, les cochons ou d'autres animaux tombent malades ou meurent ?... ils donnent pour certain que tel ou tel Jibaro les a ensorcelés... Un membre de la famille est tombé malade ou meurt, encore que ce soit à la suite d'un accident, ou par l'effet de l'âge ? Peu importe : il est mort ensorcelé, même si un arbre l'a écrasé en tombant, ou si une vipère l'a mordu, ou s'il s'est noyé dans la rivière, ou si c'est le poids des ans qui l'a entraîné au tombeau »⁴.

Cette sorte d'obsession de la sorcellerie n'est pas partout aussi tyrannique que chez les anciens Cafres, chez les anciens Jibaros, et dans certaines tribus de la Nouvelle-Guinée, où la crainte du puri-puri imprègne toute la vie des indigènes. Mais, là même où l'on a appris, dans un nombre de cas plus ou moins considérable, à rapporter la mort, la maladie, les accidents et les malheurs à des causes naturelles, la croyance à l'action néfaste des sorciers subsiste, vivace. La crainte qu'ils inspirent peut avoir diminué : tout à coup, elle redevient générale et intense. C'est qu'elle tient aux fibres les plus intimes de la mentalité primitive. Elle naît, pour ainsi dire, spontanément de son orientation habituelle, qui lui fait chercher dans le monde des forces surnaturelles

¹ P. A. TALBOT, *The peoples of South Nigeria*, II, p. 219

² *Evangelisches Missions Magazin*, 1913, p. 133.

³ G. FRITSCH, *Die Eingeborenen Süd-Afrika's*, pp. 99-100.

⁴ P. Fr. José VIDAL, *Mision de Zamora. Historia de las misiones franciscanas*, XI, pp. 280-281.

la cause de ce qui l'affecte. Elle devait donc être aussi universellement répandue que les autres croyances et pratiques qui relèvent de la catégorie affective du surnaturel.

III

Divers aspects de la sorcellerie

[Retour à la table des matières](#)

Il serait vain de chercher une définition, ou seulement une description précise de la sorcellerie, qui s'applique exactement à toutes ses formes. La mentalité primitive n'a pas besoin, comme la nôtre, de se former des concepts. De plus, il s'agit moins ici d'une représentation proprement dite que d'une tendance constante, en présence de certains événements, à les rapporter aussitôt à l'intervention d'influences appartenant au monde des forces surnaturelles. Au lieu d'essayer d'exprimer cette tendance, avec tout ce qu'elle comprend d'éléments représentatifs et émotionnels, par une formule abstraite, il sera sans doute préférable de montrer, par des exemples, quand, et comment elle agit.

« Lorsque tout va bien (chez les Arunta), l'indigène a le cœur aussi léger que possible. Il n'a pas le moindre souci, la moindre préoccupation de ce que demain pourra lui apporter, et il vit uniquement dans le moment présent...

« Pourtant, dans ces tribus, comme dans les autres tribus sauvages, il y a, sous-jacent dans la conscience, un courant d'inquiétude, qui peut bien, pour un temps, être calmé et même oublié, mais qui est néanmoins toujours présent : ... la crainte de la sorcellerie, ou celle d'être désigné, par un *medicine-man* d'un groupe étranger, comme coupable d'avoir tué quelqu'un par magie »¹. Personne n'est jamais vraiment en sécurité. Au moment où rien ne l'aurait fait supposer, un homme sera victime d'un ensorcellement, ou se verra accusé d'en avoir pratiqué un. Diffus dans l'atmosphère sociale, le soupçon de sorcellerie risque à tout instant de se condenser sur un individu qui n'en peut mais.

Un Papou de Kiwai, en arrivant à sa plantation, voit que les rats ou les pores sauvages l'ont mise en piteux état : il pense aussitôt qu'un de ses voisins, jaloux de la belle récolte qui s'annonçait, l'a fait gâter par ces animaux. Un autre passe des journées à la pêche dans son bateau sans rien prendre: sans doute, un envieux par des sortilèges, lui a ravi sa chance, et se l'est appropriée. - En Afrique du Sud, chez les Cafres, un faiseur de pluie ne parvient pas à avoir raison de la sécheresse. Après avoir donné de son insuccès les explications les plus fantastiques, il finit par déclarer qu'il y a sûrement un ou plusieurs sorciers acharnés à paralyser ses efforts, et qui empêchent la pluie de tomber. Aussitôt on les recherche, on les trouve, et on les exécute². Le plus souvent, quand des soupçons de sorcellerie sont nés et ont commencé à prendre corps, on consulte un devin, et le plus souvent aussi il les confirme.

¹ SPENCER and GILLEN, *The native tribes of central Australia*, p. 53.

² Colonel MACLEAN, *A compendium of Kafir laws and customs*, pp. 104-105.

« On appelle sorcellerie (*witchcraft*), dit le colonel Maclean, une influence tendant au mal qu'un individu possède sur un ou plusieurs autres. On dit que, pour l'exercer, il a recours aux services d'esprits malfaisants, d'enchantements, d'animaux naturels ou surnaturels, par exemple de babouins, de loups, de chouettes. On suppose que, par leur intermédiaire, une influence est exercée qui peut causer des maladies, passagères, chroniques ou fatales, la mort ou la maladie du bétail, la perte des récoltes, et la sécheresse »¹. Elle a encore bien d'autres manières de produire son effet : par une action magique sur des appartenances de la victime, c'est-à-dire, par exemple, sur un morceau de ses vêtements, sur sa valise, sur les restes de ses aliments, sur la trace de ses pas, sur son image, etc. ; par des envoûtements, par des regards ; par des formules, des incantations ou des gestes ; et même, enfin, sans action extérieure, par un simple acte de volonté, par l'intention seule, peut-être inconsciente. Peu importe le moyen ou l'instrument dont se sert l' « influence qui tend au mal ».

Pour éviter autant que possible toute confusion, il conviendra de distinguer les divers aspects principaux que revêt la sorcellerie dans les représentations des primitifs. Il en est un, le plus connu, que M. Junod a caractérisé en termes très nets.

« C'est, écrit-il, un des plus grands crimes qu'un homme puisse commettre. Cette sorcellerie équivaut à l'assassinat. Elle est même pire que le meurtre, car une vague idée d'anthropophagie s'y ajoute à la simple accusation d'avoir tué. Un sorcier tue des êtres humains pour manger leur chair... Ce crime est commis dans le plus grand secret, pendant la nuit, et souvent le sorcier n'en a pas conscience »². Cette forme de sorcellerie a été étudiée dans *La Mentalité primitive*³ et dans *L'Âme primitive*⁴. Je prends la liberté d'y renvoyer le lecteur.

A côté de ces sorciers en quelque sorte absolus, sorciers de naissance, constitutionnels, souvent héréditaires, ou qui en ont acquis la nature par une éducation ou des sacrifices spéciaux, souvent au prix de la vie de leurs proches, il se rencontre dans presque toutes les sociétés primitives des hommes qui n'inspirent pas de tels sentiments d'horreur et de haine, et ne provoquent pas non plus de telles explosions de fureur vengeresse. Ils pratiquent, cependant, eux aussi la « magie noire » (*black art*), mais sous des formes moins épouvantables et moins révoltantes. Ils veulent du mal à leur voisin, et ils lui en font, mais sans aller jusqu'à l'assassinat et au cannibalisme. On peut les convaincre de sorcellerie, et les obliger à indemniser leurs victimes : on ne les extermine pas, et même, en général, on ne les expulse pas du groupe social. Ce ne sont pas, comme ceux dont parlait tout à l'heure M. Junod, des sorciers « par définition », des ennemis publics qui feraient périr la tribu tout entière, si, après les avoir décelés, on ne se débarrassait pas d'eux. Ce sont des sorciers « occasionnels ». On leur donne tout de même ce nom, et en tant qu'ils exercent sur autrui une mauvaise influence, ils se comportent en effet comme tels.

« Qu'est-ce qu'un sorcier, demandait Bentley aux indigènes du Congo, et comment accomplit-il ses crimes ? Nous posions souvent cette question. Et toujours on nous répondait aussitôt : « Comment le « saurais-je ? Je ne suis pas sorcier. Il faudrait en être un soi-même pour le savoir »⁵. Le sens du mot n'était que trop clair pour eux,

¹ Ibid., p. 122.

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

³ Chap. VIII, pp. 277-282.

⁴ Chap. V, pp. 204-210.

⁵ W. H. BENTLEY, *Pioneering on the Congo*, I, p. 274.

qui en faisaient usage tous les jours. Mais ils ne pouvaient l'exprimer dans une formule qui le rendît intelligible au Blanc. Peut-être ne s'en souciaient-ils pas : c'eût été trop dangereux.

Un incident rapporté par M. Junod éclairera peut être un peu ce qu'ils ont dans l'esprit, quand ils parlent de Sorcellerie sans viser précisément les sorciers « essentiels ». « Les Thonga, dit-il, sont extrêmement susceptibles au sujet du soupçon qu'ils pourraient être des baloyi (sorciers) ». Je proposai un jour à mes élèves de l'institution Shivulane de monter pendant la mauvaise saison au sanatorium que nous avons construit dans la montagne, afin d'échapper au danger de la fièvre dans le bas pays. Ils firent de grandes difficultés ; ils préféraient ne pas quitter l'installation confortable dont ils jouissaient à la station. « Mais si Mlle N., votre maîtresse dévouée, attrape la fièvre, à cause de la chaleur et de l'humidité de ce pays de malaria, ne serez-vous pas responsables de ce qui pourrait arriver ? Cette observation agita extraordinairement les élèves. Quoi, dirent-ils, sommes-nous donc des baloyi ? Avons-nous le pouvoir de tuer les gens par sorcellerie ? »¹.

Ces jeunes Noirs ont été déroutés par le raisonnement, en apparence très simple, qui appelait leur attention sur le danger, pour leur maîtresse, de contracter la fièvre, si elle passait la mauvaise saison dans un endroit chaud et humide. Ils connaissent bien la malaria, et ils ont même appris à l'éviter, dans un certain nombre de cas. Mais la maladie est toujours pour eux un ensorcellement. Par conséquent, lorsque M. Junod leur laisse entendre que si leur maîtresse, restée en bas, par suite de leur refus, au lieu de monter au sanatorium, est atteinte de malaria, ils en seront responsables, ils comprennent aussitôt qu'il les accuse de vouloir l'ensorceler. Ils en sont très émus. La moindre insinuation de ce genre est grave. Sans doute, ils ne seront pas mis au rang de ces monstres qui tuent et dévorent secrètement leurs semblables. Mais cependant M. Junod a dit qu'ils risquaient de porter malheur à la maîtresse - donc qu'ils exerceraient sur elle une mauvaise influence, qui la ferait peut-être mourir. Sorcellerie atténuée, si l'on veut, mais sorcellerie tout de même, avec l'odieux qui s'attache à ce mot.

Seront ainsi suspects de sorcellerie tous ceux qui, comme les élèves de M. Junod allaient le faire, portent malheur à autrui, même innocemment. Désignation vague pour nous, parce qu'il y a mille manières de porter malheur, parce qu'il est souvent difficile de savoir, quand un malheur est arrivé, qui doit en être rendu responsable. Désignation suffisante pour les primitifs, parce qu'elle répond à une de leurs préoccupations habituelles, et leur fournit ce qu'ils attendent. Un accident est arrivé : on en a vite une explication satisfaisante. On découvre que c'est telle personne qui a porté malheur. D'où vient cela ? D'une mauvaise influence qu'elle exerce, d'un principe nocif qu'elle porte en elle, peut-être sans le savoir, en un mot, de ce qu'elle est sorcière.

Faut-il donner d'autres preuves de cette tendance constante de la mentalité primitive ? Pour la première fois des Blancs, des missionnaires, ont voulu s'établir à Tanna (Nouvelles-Hébrides). Aussitôt après leur arrivée, « quelques semaines de sécheresse commencèrent à arrêter la croissance des ignames et des bananes. Aussitôt, le temps sec fut mis sur notre compte, et sur celui de notre Dieu. Les indigènes furent convoqués, de près et de loin, pour examiner cette affaire en assemblée publique... (On somme les missionnaires de s'en aller, ou de faire pleuvoir ...) Le dimanche suivant,

¹ H. A. JUNOD, *The life of a South-African tribe* (2e édition), II, p. 507, note 1.

juste au moment où nous nous réunissions pour le culte, la pluie se mit à tomber en grande abondance.

Tous les indigènes crurent, apparemment, qu'elle était envoyée pour nous sauver en réponse à nos prières... ils décidèrent de nous permettre de rester à Tanna. Hélas ! bientôt survinrent la maladie et la fièvre. Le vent, soufflant en tempête, endommagea leurs fruits et leurs arbres fruitiers : nouvelle occasion de rendre les missionnaires responsables de tout. Un bateau coule en mer... Ce malheur encore, les indigènes le mirent à notre compte, comme tout ce qui arrivait d'insolite ou de fâcheux à Tanna »¹. Personne ne sait d'où viennent les Blancs, ni de quoi ils sont capables : il est donc naturel de les soupçonner de sorcellerie. Après leur arrivée, les calamités se succèdent. Plus de doute : les Blancs sont des porte-malheur. Un principe nocif les accompagne, habite en eux, et exerce une influence pernicieuse. En un mot, ce sont des sorciers.

En général, quand les soupçons ont commencé à se poser sur une personne, tout vient les renforcer et les grossir. « Chaque fois qu'il arrivait quelque chose au village, dit un témoin dans une affaire jugée au tribunal de Carnot (Afrique équatoriale française), les hommes accusaient mon frère Dagari. Si un enfant par mégarde mettait le feu à une case, on disait: C'est Dagari. Si un homme mourait, on accusait Dagari. Enfin, un jour, Dobele (le chef) lui a fait boire le *banda* (poison d'épreuve)... Il est mort très vite »².

Un ou deux accidents, et surtout une avalanche de malheurs qui s'abattent sur un groupe, l'obligent à chercher qui en est responsable. Quand le sorcier est découvert, on s'en défait au plus tôt. Mais ne serait-il pas désirable de le dépister avant qu'il commette ses méfaits, et d'empêcher sa mauvaise influence de s'exercer ? On y parvient rarement. En général, quand le sorcier est décelé, il a déjà fait beaucoup de mal. Cependant il arrive qu'il se trahisse. Il y a des signes qui ne trompent guère : par exemple, si quelqu'un est rencontré seul, la nuit, près des habitations. Qui n'a pas de mauvaises intentions ne se trouve pas seul la nuit hors de sa case. Si cependant un des hommes est obligé de sortir, d'autres l'accompagnent, chacun portant une torche. Autrement, on croira qu'il cherche à se glisser dans une case, sans doute pour en tuer les habitants, ou qu'il est prêt à se transformer en tigre, en léopard, en loup, etc., pour les déchirer quand ils sortiront de chez eux.

Devient également suspect celui qui refuse de prendre part aux cérémonies et aux sacrifices. Son attitude va déplaire aux puissances invisibles, et particulièrement aux ancêtres, les irriter, et ainsi porter malheur au groupe social. Il a donc agi en sorcier. « Il sera évité par ses amis et ses voisins, comme une personne suspecte qui a mis sa confiance dans les pratiques et les pouvoirs de la sorcellerie ; sinon, il ne se serait pas rendu coupable de ce crime si odieux (le refus de se joindre aux autres dans les cérémonies). Et, si un malheur tombe sur le kraal, et que l'on ait alors recours à un prêtre pour accomplir la cérémonie de *l'umhlalo* (dépister le sorcier par le flair), cette personne suspecte sera désignée par lui comme la cause du malheur, et punie par le châtement qu'on inflige aux sorciers »³.

¹ J. G. PATON, missionary to the New-Hebrides, *An autobiography*, 1st Part, pp. 87-88. (1898).

² Interrogatoire inédit communiqué par M. l'administrateur Prouteaux.

³ Col. MACLEAN, *A compendium of Kafir laws and customs*, p. 106.

Autre signe grave : jouir d'un bonheur insolent, amasser du bien, devenir très riche, réussir dans tout ce qu'on entreprend. Une prospérité qui ne se dément jamais à des puissances mauvaises. Ces gages, ce sont, presque toujours, un frère, une mère, un enfant qu'on leur a livrés. Ces sorciers-là sont de la pire espèce, et très redoutés.

IV

Le mauvais oeil. - Le principe nocif logé dans le sorcier

[Retour à la table des matières](#)

Souvent, la présence du principe nocif qui fait le sorcier se révèle par le « mauvais oeil ». Déjà, dans un regard direct, on pense qu'il y a quelque chose qui porte malheur. Si quelqu'un fixe une autre personne, on estime qu'il projette de lui faire quelque tort, ou même qu'il lui en cause déjà¹. - M. Hopley a exposé en détail les croyances des Bantou au sujet du mauvais oeil. « Les gens se rendent compte peu à peu que tel ou tel possède ce pouvoir, parce que, quand on entend cette personne admirer une bête qui appartient à un voisin, bientôt après cet animal est malade. Si cela arrive à plusieurs reprises, les propriétaires de ces animaux se communiquent leurs impressions, et il devient généralement connu que tel ou tel est *kittamengo* » (*a le mauvais oeil*).

M. Hopley ajoute cette réflexion caractéristique : « Il semblerait donc que cette idée est fondée, non pas sur un regard mauvais, mais sur une pensée envieuse »². L'influence pernicieuse, qui porte malheur, ne viendrait pas de l'œil même. Il n'en serait que l'instrument, le véhicule. Elle émanerait d'une disposition de l'homme qui a le mauvais œil, de l'envie qu'il porte au maître de ce qu'il convoite. Chez les Shilluk, « ce pouvoir (de nuire) est mis en action quand le regard est fixé sur la personne qui doit en être victime. Celui qui l'exerce est ordinairement en colère quand l'acte s'accomplit. La personne ensorcelée dit : « Son OEIL est entré en moi, et si celle qui l'a fait en parle, elle dit d'habitude que son OEIL est entré dans sa victime »³. L'œil y introduit l'influence pernicieuse, mais celle-ci émane de la disposition de celui qui ensorcelle. Il est en colère à ce moment-là, et nous avons vu (cf. *supra*, chap. II, pp. 51-54) qu'un homme en colère est particulièrement dangereux.

Ainsi « mauvais oeil » et « sorcellerie » sont souvent synonymes. Est sorcier qui a le mauvais oeil, et la réciproque de cette proposition ne paraît pas moins vraie. M. Junod le dit expressément⁴.

De même chez les Azande. « Le Zande entend par sorcier celui qui a le mauvais œil, le *boro mangu*, qui, par une puissance qui lui est inhérente, exerce une influence néfaste, occasionne des malheurs, provoque des maladies et des décès. Les *aboro mangu* forment, pour ainsi dire, une caste à part. Le *mangu*, le mauvais oeil, se trans-

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

² C. W. HOBLEY, *Bantu beliefs and magie*, p. 177.

³ Rev. D. S. OYLER, *The Shilluk's belief in the evil eye*, *Sudan notes and records*, II, 2, p. 124 (1919).

⁴ H. A. JUNOD, *The life of a South-African tribe*, 2e édition, II, p. 505.

met par la génération de sexe en sexe (mâle aux mâles, femme aux femmes). On peut ne pas être conscient de cette puissance occulte, mais le *boro mangu*, conscient de cette puissance dont il dispose, reconnaît généralement tous ceux qui jouissent de cette même puissance. Toutefois personne n'avouera de gaieté de cœur qu'il est un sorcier... car cette catégorie de personnes, réelle ou imaginaire, est vouée à l'exécration générale »¹.

Pour cet observateur, « mauvais œil » semble être devenu une expression métaphorique, signifiant « sorcellerie ». Il l'emploie même quand la mauvaise influence émanant du sorcier n'a pas pour véhicule le regard. « Si nous appelons sorciers, dit-il, ceux qui s'adonnent à la magie agressive, ceux qui jettent de mauvais sorts comme par nature, nous ne trouvons parmi les Azande qu'une catégorie de personnes qui sont censées mériter ce nom: ce sont les gens de mauvais œil, les *aira mango*... » Et un peu plus loin : « Le mauvais œil est une puissance, une force inhérente à certains individus qui leur permet d'avoir une influence néfaste, d'occasionner des malheurs, de provoquer des maladies et même la mort (ce sont exactement les mêmes termes que tout à l'heure). Cette puissance est purement magique, car je ne parle pas d'empoisonnements par l'absorption de véritables poisons agissant par leurs propriétés physiques »².

Suit la description des méfaits bien connus du sorcier assassin et anthropophage. Mgr Lagae l'appelle d'un bout à l'autre « l'homme de mauvais œil ». Il va jusqu'à dire: « Le mauvais œil peut quitter le corps de l'individu ou au moins se prolonger à une distance assez sérieuse. Quoique matériel, puisque palpable dans le corps même de l'individu, il est doué de certaines propriétés qui lui permettent de s'extérioriser ou d'émettre un certain fluide visible sous forme de lumière, et capable d'exercer une certaine action sur le corps d'une tierce personne »³. Bref, mauvais œil est synonyme de *mango*, et *mango* est le principe nocif qui habite le sorcier, principe immatériel sous une forme matérielle, ou principe matériel doué de qualités immatérielles. C'est ce qui ressort de la confusion même des explications de Mgr Lagae. La mentalité primitive se meut à l'aise parmi ces représentations amphibes, où se reflète l'interférence constante du monde des forces surnaturelles avec celui de la nature.

Ainsi, chez ces Azande, sous un certain aspect, le principe nocif, la « puissance occulte » qui fait le sorcier est une excroissance du corps, dont on peut rechercher la présence à l'autopsie. Sous un autre, c'est une disposition de la personne qui exerce une mauvaise influence ensorcelante : envie, jalousie, convoitise, mauvais vouloir, colère, ressentiment, rancune, etc. Nous comprenons mieux maintenant pourquoi les primitifs ont si peur de susciter chez ceux qui les entourent de la colère ou des dispositions hostiles, par exemple, par un refus. Ils craignent de provoquer un ensorcellement. Et de même que les dispositions ne sont pas représentées comme des états subjectifs, comme quelque chose de proprement psychique, mais comme semi-physiques, et peuvent être modifiées indépendamment du sujet qu'on en fait responsable, de même le principe nocif qui habite chez le sorcier, puissance du même ordre que ces dispositions, n'est représenté non plus ni comme matériel ni comme immatériel. Il participe des deux.

¹ C. B. LAGAE, O.P., *Les Azande ou Niam-Niam*, p. 97.

² Ibid., pp. 106-167.

³ Ibid., p. 109.

Ces vues trouvent une confirmation singulière dans l'observation suivante, due à l'abbé Walker, indigène converti du Gabon : « Cette pratique de l'autopsie, écrit-il, tombée en désuétude à Libreville et chez les peuplades de la côte, n'est observée chez les Pahouins que dans certains cas particuliers. Mais... dans presque toutes les autres tribus de la Ngounié elle était en pleine vigueur quand j'habitais ce pays ; elle l'est encore, je crois, et le sera longtemps. Sans pouvoir l'affirmer absolument, je pense qu'il en est de même chez toutes les populations du Haut-Ogooué.

« Quelle est donc la cause d'une pratique si universellement répandue ? Je vous dirai que l'autopsie n'est nullement faite (à quelques exceptions près) pour connaître le genre de maladie dont le défunt est décédé ; mais pour savoir qui a « mangé son âme », ou quelles autres âmes lui-même a mangées ». Ou, en d'autres termes, c'est pour connaître de quel *endjanga* il est mort, du sien ou de celui du voisin.

« En quoi consiste au juste cet *endjanga* ?... Pour ma part, je serais porté à croire que cette idée *d'endjanga*, *ignemba*, ou *evous* est basée sur le fond de jalousie, d'envie, que l'on prête à certaines personnes mal famées ou mal vues. En effet, il est rare de voir une personne affable et bienveillante dans ses relations accusée *d'ignemba*, tandis qu'au contraire une personne hautaine ou de manières peu engageantes en est facilement soupçonnée.

« Les uns disent que c'est une petite bête armée de pinces, une sorte d'araignée, qui, extraite du corps et exposée au grand air, happe au passage mouches, mouches, maringouins et moustiques.

« D'autres pensent que c'est une espèce de vampire qui s'en va sucer le sang des vivants.

« Certains affirment que c'est un nerf du cœur ou un polype viscéral habité par un esprit capable de jeter de mauvais sorts et d'accomplir des actes préternaturels. - Enfin, d'aucuns prétendent que c'est l'âme elle-même qui s'exteriorise la nuit sous la forme d'un globe de feu pour aller nuire aux voisins »¹.

L'auteur affirme ici nettement l'identité, si difficile à comprendre pour nous, de cette petite bête, araignée ou vampire, et de la disposition socialement nuisible, jalousie, envie, malveillance. Nous penserions que la petite bête en est le véhicule, la matérialisation, le symbole. Pour les indigènes, l'abbé Walker nous le dit en propres termes, *l'endjanga*, ou *ignemba*, ou *evous*, principe nocif fait d'envie et de jalousie, est aussi la petite bête qui sort du corps du sorcier pour aller commettre des crimes.

De là ressort, une fois de plus, une différence essentielle entre nos symboles et ceux de la mentalité primitive. Ce qu'elle se représente, ce n'est pas une relation, une correspondance, ou une ressemblance entre le symbole et ce qu'il évoque ou exprime. C'est une participation réelle, une identité d'essence, une consubstantialité.

¹ Abbé A. WALKER, un enterrement chez les Ishogos, *Bulletin de la Société de Recherches Congolaises*, no 8, pp. 136-137 (1928).

V

**Action ensorcelante de la colère, de l'envie,
du ressentiment, et des dispositions malveillantes**

[Retour à la table des matières](#)

A l'appui de ces vues sur l'essence de la sorcellerie telle que la mentalité primitive se la représente le plus habituellement, on peut apporter un grand nombre de faits, où apparaît l'influence néfaste attribuée à l'envie, à la convoitise, à la malveillance et autres sentiments analogues. Chez les Bergdama, le salut du groupe social dépend du feu sacré. « Si celui-ci est profané, il perd sa vertu, et le malheur fond sur les Bergdama. Or, il arrive que le bonheur persistant d'un chasseur habile et zélé provoque la jalousie d'un de ses compagnons, qui, par des pratiques magiques, essaie de le lui enlever... Si l'on constate qu'un pareil crime a été commis, il faut absolument préparer un autre feu, si l'on ne veut pas que le village entier, et en particulier le bon chasseur, n'éprouvent les plus grands malheurs. Car le forfait a souillé le feu de telle sorte que son remplacement seul peut écarter les calamités imminentes. On ne recherche pas davantage le coupable : n'est-ce pas un parent ? »¹. L'envie a été ici l'instigatrice de l'ensorcellement. De celui qu'elle possède elle a fait un sorcier.

De même, dans un cas d'accouchement laborieux, le mari a « dénoué » tout ce qu'il a pu, et détendu son arc. « Si cela reste sans effet, on s'inquiète. Il faut alors admettre que la pauvre femme a eu une querelle avec un homme ou une femme, et qu'elle est restée en mauvais termes avec cet adversaire. Cela est grave à l'heure présente. C'est pourquoi les hommes et les femmes mariés du village sont informés de ce qui se passe, et rassemblés. A tour de rôle, pieds nus, ils s'approchent de la parturiente accroupie sur le sol, et lui passent sur le corps leur main droite mouillée de salive (car cracher sur quelqu'un ou le mouiller de salive n'est pas seulement excellent pour sa santé, c'est aussi un signe de paix et de disposition bienveillante)². Si l'on sait qu'une ennemie de la parturiente habite un village éloigné, mais que l'on puisse pourtant atteindre, on lui dépêche un messenger, qui rapportera en hâte un chiffon mouillé de la salive de cette ennemie, et on le passera sur le corps de la femme »³.

Quoi de plus net ? Si celle-ci ne peut pas accoucher, c'est que, à quelques lieues de là, une autre femme, avec qui elle s'est sans doute querellée, nourrit contre elle des sentiments de haine. De ce fait, sans même en avoir conscience, cette femme agit en sorcière sur l'autre. La preuve en est qu'on vient lui demander de désensorceler sa victime par le moyen de sa salive, comme font les sorciers quand ils renoncent à vouloir la mort de quelqu'un. Elle ne refuse pas. Si elle le faisait, elle serait sans doute mise à la torture, et tuée comme sorcière. Chose curieuse, la mort peut être inhibée comme la naissance, et l'on a recours alors au même procédé.

¹ H. VEDDER, *Die Bergdama*, 1, p. 32.

² *Ibid.*, 1, p. 42.

³ Par ce geste, si l'un d'eux l'a ensorcelée, il la désensorcelle : à son mauvais vouloir contre elle, il substitue un bon vouloir, qui agit physiquement. Alors l'obstacle est levé, l'enfant peut naître.

« Quand l'agonie se prolonge, on en cherche la cause. On trouve, en général, que le moribond a vécu en mauvaise intelligence avec une personne, et qu'ils ne se sont pas réconciliés. Si elle habite dans le voisinage, on la fait venir en hâte. Aucune réconciliation en paroles n'a lieu, contrairement à ce qu'on pourrait attendre. Les deux parties gardent un silence complet. Mais l'homme passe sa main mouillée de salive sur la poitrine ou le dos de l'agonisant. L'action est encore plus efficace s'il prend de sa propre urine et en crache sur le malade. Alors, croit-on généralement, une mort paisible surviendra. Si l'adversaire habite un village éloigné, ou s'il lui est tout à fait impossible de venir en personne, il envoie, par le messenger qui est venu le chercher, un tablier imbu de sa sueur, un vieux foulard de tête dont il a fait usage, et où les traces de sa sueur sont visibles, ou quelque autre objet d'habillement dont on revêt aussitôt le malade. On attend de ces objets le même effet qu'aurait eu l'arrivée de l'homme lui-même (ce sont des appartenances qui, imprégnées de sa sueur, sont devenues des parties intégrantes de sa personne). Il est évident, ajoute M. Vedder, que le Bergdama ne veut pas abrégé l'agonie et assurer une fin paisible par une réconciliation au sens moral, mais qu'il cherche à atteindre ce but par une sorte de charme qui provient de la sueur, etc., de l'adversaire. Comme dans le cas précédent (celui de l'accouchement difficile), celui-ci ne refuse jamais »¹.

A la lumière des faits déjà connus, le sens de ce dernier n'est pas douteux. Comme la parturiente de tout à l'heure, l'agonisant a été ensorcelé par le mauvais vouloir de son ennemi, à l'insu de celui-ci. Il ne peut être désensorcelé que par lui, et c'est pourquoi on court le chercher en toute hâte. Jamais il ne refusera. S'il ne peut venir en personne, son urine ou sa sueur remplit le même office que la salive dans le cas précédent. Le point important ici est que, dans ces deux occasions, il a suffi qu'une réconciliation n'ait pas eu lieu, c'est-à-dire de la persistance d'un sentiment de mauvais vouloir ou de haine, d'une disposition hostile, pour exercer, même à distance, la mauvaise influence qui porte malheur, c'est-à-dire ensorcelle.

Dans toute l'Afrique du Sud, on trouverait des représentations semblables plus ou moins nettement exprimées. Ainsi, on lit dans le dictionnaire de Kropf : « in-kèwu, terme de reproche, signifiant : personne de disposition mauvaise, quelqu'un soupçonné de pratiquer la sorcellerie, coquin »². - M. Bryant cite dans le sien cette phrase « Il y a quelqu'un qui est dévoré d'envie contre moi » (pour insinuer que c'est lui qui est cause de la mort de mon bétail)³. En effet, l'influence exercée par l'envieux porte malheur au bétail, et le fait mourir : en d'autres termes, cet homme ensorcelle les animaux, et le principe ensorcelant en lui est l'envie. - « On dit de tel homme (bien disposé, d'humeur gaie, joyeuse, favorable) qu'il a le cœur blanc; de tel autre (hargneux, malveillant, hostile) qu'il a le cœur noir »⁴.

Les Herero croient que « par l'effet d'une colère dissimulée et du mauvais OEIL (en particulier d'un malade) l'âme d'un homme endommage celle d'un autre, et en mange la force »⁵. Expressions significatives. Il y est évidemment question d'un ensorcellement, et la colère refoulée est mise sur le même rang que le mauvais oeil, ou que l'envie dans l'exemple cité tout à l'heure. - Parfois un incident insignifiant suffit à révéler cette disposition hostile, qui porte malheur et peut entraîner les plus

¹ Ibid., I, pp. 128-129.

² A. KROPF, *A Kaffir-English Dictionary*, p. 178

³ A. T. BRYANT, *A Zulu-English Dictionary*, p. 141.

⁴ K. ENDEMANN, *Wörterbuch der Sotho-Sprache*, p. 369.

⁵ *Berichte der rheinischen Missionsgesellschaft*, 1914, p. 59 (KUHLMANN).

graves conséquences. « Il y a environ un mois, mourait à Nalilo (chez les Barotse) un enfant du roi, garçon d'une douzaine d'années. Or, à cette mort, il fallait trouver une explication, et les gens de Nalilo y sont arrivés la semaine dernière. Peu de jours avant que cet enfant tombât malade, un homme lui avait demandé du lait, qui lui fut refusé. Là-dessus il dit à l'enfant : « Et que feras-tu de ton lait ? » C'en fut assez ; le mauvais sort était jeté sur l'enfant par cette parole. Aussi le prétendu sorcier fut-il l'autre jour tué, puis jeté au fleuve »¹. Un adulte, à la place de cet enfant, n'aurait probablement pas refusé le lait. Il aurait su à quel danger il allait s'exposer. Il aurait craint ce qui est arrivé : d'éveiller un ressentiment qui lui porterait malheur. Ce ne sont pas les paroles prononcées qui ont ensorcelé l'enfant, comme le missionnaire semble le croire. Elles n'ont fait que manifester la disposition hostile, aussi redoutable que le mauvais oeil, provoquée par le refus.

Souvent les sorciers occasionnels dont il vient d'être question ne savent même pas l'effet produit par leur mauvais vouloir sur quelqu'un à qui ils ne pensent pas. Leur victime parfois vit loin d'eux ; ils ne songent pas actuellement à se venger d'elle, et son malheur ne leur procurera aucun avantage. Il semble naturel de les distinguer du sorcier-né, essentiel, professionnel, qui est haineux, cruel, assassin de tempérament, véritable ennemi public. Les primitifs tiennent ordinairement compte de cette différence. Cependant, ils n'ont pas toujours le sang-froid et le calme nécessaires pour y prendre garde. La réflexion n'est guère compatible avec l'émotion qui les bouleverse quand ils s'aperçoivent qu'un des leurs a été ensorcelé, surtout si le « sorcier » est entre leurs mains. Leur surexcitation ne leur permet pas de s'arrêter à cette circonstance, si importante à nos yeux, que le porte-malheur n'avait nullement la volonté consciente de nuire à sa victime. Le mal est fait : il en est l'auteur. S'il en est encore temps, on le force à le « défaire ». S'il est trop tard, il n'échappera guère à son sort.

Nous savons d'ailleurs que les dispositions d'un homme ne sont pas nécessairement connues de lui-même (cf. chap. II, p. 67-8). Ce sont des forces que nous exprimons en termes psychologiques ; mais le primitif se les représente plutôt comme des réalités semi-physiques, ou sous une forme analogue à cette excroissance. *endjanga*, *evous*, *mango*, etc., qui peut se trouver chez quelqu'un sans qu'il le sache. Or, disposition malveillante et intention de nuire ne se distinguent guère. Un homme peut donc avoir, à son insu, des intentions de nuire à un autre. Les primitifs eux-mêmes en font parfois la remarque. Ainsi, dans la langue sotho, « *nyaka* signifie -chercher, consciemment ou inconsciemment, avoir un but (le sachant ou l'ignorant), tendre à, avoir l'intention de, rechercher »². - Le P. Van Wing explique que les Bakongo savent fort bien apprécier la différence entre un acte commis avec intention, et un autre que l'« on n'a pas fait exprès. » Dans le premier cas, l'auteur de l'acte est responsable, dans le second, il peut être excusé. Mais cela n'exclut pas que de mauvaises intentions puissent rester ignorées de celui qui les entretient en soi. Et le P. Van Wing ajoute : « On entend dire aussi : « C'était la volonté de mon cœur », pour faire entendre qu'on s'est laissé entraîner par ses passions »³.

On pensera peut-être que ces croyances appartiennent en propre aux Bantou et aux autres populations de l'Afrique australe et équatoriale. C'est là en effet que nous les rencontrons le plus fréquemment, sans doute parce que nous disposons pour ces régions de témoignages nombreux, de bonne qualité, et qui se corroborent les uns les

¹ *Missions évangéliques*, LXXV, 1, p. 475 (Mme BÉGUIN).

² K. ENDEMANN, *Wörterbuch der Sotho-Sprache*, p. 328.

³ J. VAN WING, S.J., *De geheime sekte van't Kimpasi*, p. 24 (note 1)

autres. Mais on les trouve aussi ailleurs. Dans presque toutes les sociétés inférieures où la sorcellerie tient une grande place, on pense que les dispositions mauvaises en sont un élément principal, sinon l'essence même.

Dans la tribu Dieyerie, par exemple, « comme on n'admet pas que personne meure de mort naturelle, et comme on suppose que le défunt a été tué, soit par quelqu'un d'une tribu voisine, soit par un membre de la sienne, les hommes, les femmes et les enfants sont continuellement dans la crainte d'avoir irrité quelqu'un qui pourrait donc leur vouloir du mal (et pointer l'os contre eux, c'est-à-dire les ensorceler) »¹. Ainsi, chez ces Australiens, comme chez les Bantou, on se gardait de provoquer la colère, l'envie, la malveillance, etc., d'un voisin: on avait peur de se faire ensorceler. -En Nouvelle-Guinée, chez les Kai, quand la récolte s'annonce magnifique, on n'a pas encore cause gagnée. « A tout moment, un ennemi ou un envieux peut faire un charme *sawe*, et attirer ainsi dans la plantation les pores sauvages, qui ne seront pas longs à faire place nette »². Leurs voisins, les Bukaua, en présence d'un accouchement laborieux, l'interprètent comme les Bergdama. « On admet que ce qui cause les douleurs de la parturiente, c'est la vengeance d'une femme qui lui en veut, ou l'incantation d'un voisin, dans le champ de qui elle est entrée sans savoir qu'il était enchanté. On fait venir cette ennemie, on la prie d'avoir pitié. En général, elle mâche alors des écorces et des bulbes odoriférants, et elle enduit de ce suc le corps de la femme qui est dans les douleurs »³. Évidemment, comme les Bergdama, les Bukaua pensent que c'est son hostilité qui porte malheur à la parturiente, et, comme eux encore, ils lui demandent de la désensorceler. Elle ne peut pas refuser, et elle s'y prend à peu près comme chez les Bergdama : sa salive, mêlée au suc des plantes qu'elle a mâchées, produit l'effet attendu.

En Nouvelle-Zélande, au dire d'un ancien observateur, « on suppose que des malheurs personnels proviennent d'erreurs où l'on est tombé par mégarde ; comme, par exemple, si on a fumé la pipe de quelqu'un qui vous veut du mal, si on a mis les vêtements d'un ennemi, mangé ou bu dans la même vaisselle que lui »⁴. Pour établir son diagnostic, « le docteur veut savoir de qui le malade a fumé la pipe en dernier lieu, s'il a mis les habits d'une autre personne, s'il a couché dans la hutte d'un ennemi, s'il a touché à la hache ou à une autre arme de quelqu'un qui lui veut du mal »⁵. (Chez ces Maori, comme dans tant d'autres sociétés, maladie équivalait à ensorcellement.) Enfin l'auteur dit encore, un peu plus loin : « On croit qu'une personne est ensorcelée du fait qu'elle a fumé la pipe de quelqu'un qui lui voulait du mal, ou couché dans sa hutte, mis ses habits, bu dans la mêmealebasse, mangé au même panier, ramé dans le même canot, et même pris son bain dans la même rivière »⁶. On voit ici très nettement le mauvais vouloir, principe nocif, imprégner les appartenances de celui qui le porte en soi.

Un dernier témoignage enfin, recueilli en Amérique du Nord, chez les Pueblos. « L'envie est un motif très fréquent d'ensorcellement. Pendant les dernières années de sa vie, Gawire de Laguna, appelé familièrement le shaman du soleil, était aveugle, et sa sœur croyait cette cécité due à la jalousie d'autres *medicine-men* - Gawire était

¹ S. GASON, *The Dieyerie tribe*, p. 23 (1871).

² B. NEUHAUSS, *Deutsch Neu-Guinea*, III, p. 126

³ *Ibid.*, III, p. 426

⁴ J. S. POLACK, *Manners and customs of the New-Zealanders*, I, p. 236 (1840).

⁵ *Ibid.*, p. I, 263.

⁶ *Ibid.*, I, p. 280.

toujours si heureux dans ses cures ! - Au temps où Tsatiselu de Zuñi se mourait de tuberculose sénile, un membre de sa société venait le voir. Chaque fois, le lendemain matin, Tsatiselu était plus mal. Le visiteur était un homme envieux. - Une femme du clan du blaireau raconta à Mme Stevenson qu'elle croyait avoir été rendue malade (c'est-à-dire ensorcelée) par une vieille femme borgne, jalouse des séjours qu'elle avait faits chez un homme blanc »¹.

VI

La sorcellerie domestique. - Pourquoi les proches sont les premiers suspects en cas de mort

[Retour à la table des matières](#)

D'après un certain nombre de témoignages rapportés plus haut, l'envie, la jalousie, le mauvais vouloir, etc., suffiraient, du seul fait qu'ils existent, à porter malheur à leur objet. D'autres nous disent que ces dispositions se traduisent par des « actions magiques » sur les appartenances de la victime, sur ses plantations, sur sa chance à la chasse ou à la pêche, etc. Parfois, on nous rapporte simplement que le malheur a frappé quelqu'un, et qu'un sorcier en est la cause, sans spécifier si le principe nocif qui est en lui a agi directement, sans intermédiaire, ou si des opérations de « magie noire » ont eu lieu.

En fait, cette distinction ne paraît pas avoir grande importance. Les primitifs ne considèrent guère que, d'une part, l'effet: le malheur, la victime, la mauvaise influence qui l'a frappée, le *terminus ad quem* et d'autre part, l'origine de cette mauvaise influence le principe nocif d'où elle émane, l'individu en qui loge ce principe, le *terminus a quo*. L'entre-deux les intéresse beaucoup moins. De quelque façon que son action s'exerce, cet individu sera appelé sorcier. Mot à sens multiples, puisque, comme on vient de le voir, il s'agit souvent de tout autre chose que de la malfaisance calculée et froidement criminelle du sorcier professionnel et conscient. Cette mauvaise influence est parfois ignorée de celui de qui elle émane. Peut-être, s'il savait le malheur qu'il porte à des êtres qui lui sont chers, serait-il au désespoir. Des cas tragiques se présentent, dans ce que j'appellerais volontiers l'« ensorcellement domestique ».

Cependant, ce n'est sans doute pas sans une raison profonde que les primitifs désignent en général par le même mot ces sorciers occasionnels, sorciers malgré eux, et les sorciers essentiels, professionnels. Lorsqu'il apparaît que le mauvais vouloir (ou le mauvais oeil) d'une personne a porté malheur - même si elle ignorait la mauvaise influence qu'elle exerce, même si par ailleurs elle n'a jamais donné aucun sujet de plainte - il n'en faut pas davantage : elle est irrémédiablement suspecte. Si l'on n'intervient pas, elle fera d'autres victimes. On l'incrimine donc de sorcellerie, comme les malfaiteurs qui ne reculent pas devant les pires forfaits. Dans un cas comme dans l'autre, le primitif se sent en présence d'une force invisible et funeste, et la catégorie affective du surnaturel entre en jeu.

¹ E. C. PARSONS, Witchcraft among the Pueblos. Indian or Spanish ? *Man*, 1927, p. 108.

Quelqu'un dans la force de l'âge, ou tout jeune, tombe gravement malade, et meurt. Les siens, très émus, pensent tout de suite à un ensorcellement. Peut-être, cependant, est-ce l'effet du mécontentement d'un ancêtre ? Un devin, consulté, confirme que l'on a affaire à un sorcier. Qui est-ce ? Souvent (en particulier chez les Bantou), c'est sur un parent proche de la victime, sur un fils, une mère, un frère, que se porteront d'abord les soupçons. C'est à lui qu'on fera boire le poison d'épreuve. Si étrange, si incroyable que cette désignation nous paraisse, elle n'en est pas moins fréquente, et nous allons en voir les raisons.

Chez les Bushmen, écrivait le missionnaire Kratzenstein en 1861, « une veuve ne trouve que rarement un second mari. Si on ne la considère pas précisément comme responsable de la mort du premier, on met cependant celle-ci, dans une certaine mesure, à son compte »¹. Elle est soupçonnée de n'en être pas tout à fait innocente.

Souvent les Cafres n'hésitaient pas à accuser formellement un des membres de la famille du malade ou du mort. Steedman a recueilli à ce sujet une série de faits caractéristiques, chez les Amapondo. Par exemple, une jeune fille est gravement malade. Un *unihlalo* (cérémonie pour déceler le sorcier) a eu lieu ; la belle-mère de la jeune fille a été désignée, et arrêtée. Le missionnaire, au service de qui elle était, la réclame, et il prévient les gens du Kraal de ce à quoi ils s'exposent, si elle est punie sans son consentement. Cette intervention les exaspère, et l'un d'eux dit : « L'école (du missionnaire) est un refuge de sorciers !... » « Ce matin, avant le jour, mon interprète m'a appelé ; il pensait que la jeune fille était mourante... Le temps de m'habiller, j'entendis un grand cri. Je sortis, et je vis l'accusée qui se sauvait, poursuivie par son mari, qui voulait la tuer pour avoir causé la mort de sa fille par un ensorcellement »². - Quelques jours plus tard, la « doctoresse » qui avait accusé la belle-mère déclare que « le vrai coupable est le père lui-même, Jama, et qu'il tue tout le monde autour de lui. « Jama, ajoute-t-elle, est un grand personnage, et j'avais peur de parler ; alors j'ai accusé cette Gecani, qui n'est rien qu'une femme. » Alors Jama, qui s'attend à être bientôt dénoncé comme sorcier par un *umhlalo*, songe à s'enfuir avec son bétail »³. Voilà donc un père qui aurait fait mourir sa fille, sans raison visible, en l'ensorcelant, et qui répand la mort autour de lui. - Une autre histoire montre un chef ensorcelé par son jeune frère⁴. Une troisième, un fils causant la maladie dont son père est en train de mourir⁵.

Ces faits datent d'à peu près un siècle. Steedman les emprunte, avec d'autres semblables, aux lettres et au journal des missionnaires W. B. Boyce et S. Palmer. En voici un tout récent, recueilli par M. Brownlie chez ces mêmes Amapondo. « Une vieille femme était malade. Son fils et son gendre allèrent consulter un « docteur », spécialiste pour déceler les sorciers (*witch-doctor*). Il leur dit que la maladie était causée par la sorcellerie du fils aîné de cette vieille femme, qui demeurait à quelque distance de là. Là-dessus, en pleine nuit, ces deux hommes, accompagnés par un frère plus jeune, encore enfant, se rendent à la hutte du fils aîné. Ils le réveillent, et se font ouvrir la porte... Ils lui demandent de venir avec eux chez un « docteur », pour savoir la cause de la maladie de leur mère... Il y consent, et se lève pour s'habiller. Au moment où il se baisse pour ranimer le feu, il est assailli par son frère et son beau-frère,

¹ Cité par le Dr WANGEMANN, *Die evangelische Missionsarbeit in Süd-Afrika*, p. 67.

² A. STEEDMAN, *Wanderings and adventures in the interior of S. Africa*, II, pp. 277-279.

³ *Ibid.*, II, pp. 289-290.

⁴ *Ibid.*, II, p. 302.

⁵ *Ibid.*, I, p. 229.

qui avaient des armes dissimulées sous leurs couvertures. L'un d'eux lui assène un terrible coup sur la nuque avec une hachette, qui détache un morceau du crâne... L'homme tombe sur son lit, où dormait son petit bébé. Ils l'achèvent... Ensuite, ils tuent sa femme à coups de sagaie. » M. Brownlie eut à suivre cette affaire. Les deux meurtriers passent en justice, et sont pendus. « Mais ils gardaient la fierté d'avoir débarrassé la terre d'un homme que toute personne de sens droit avait le devoir de faire disparaître. Bien plus : il faudrait être fou pour laisser échapper un individu pareil, dont les pratiques néfastes mettraient en danger la vie de tous les membres de la communauté »¹.

Comme il arrive d'ordinaire, plus le crime est odieux, plus l'émotion qu'il soulève est violente, et moins on a besoin de preuves. Les deux justiciers n'ont procédé à aucune enquête. Ils n'interrogent pas l'accusé, n'avertissent même pas le chef. Ils commencent par exécuter celui que le docteur leur a dénoncé. Ils ne sont pas arrêtés un instant par l'idée qu'il n'est pas vraisemblable qu'un fils ait ensorcelé sa mère. Ils savent que l'opinion publique les approuvera, les félicitera, et qu'elle prendra unanimement parti pour eux contre les juges blancs qui vont les condamner.

Peut-être dira-t-on que de tels faits sont exceptionnels. Il serait facile, au contraire, d'en montrer la grande fréquence. Et jamais on ne nous dit qu'ils aient soulevé chez les indigènes une indignation et une surprise particulières. Chez les Herero, « à la mort d'un des époux, l'autre est souvent accusé d'avoir détruit son principe vital (*Seelenkraft*), d'une façon ou d'une autre². - M. Junod écrit de son côté : « Un homme ne prend pas le deuil pour un enfant trop jeune. Seule, la femme le fait. Néanmoins, le mari a toujours du chagrin à cause de la mort de son enfant, et un triste événement comme celui-là entraîne souvent de terribles conséquences. L'homme commencera à penser que sa femme est sorcière, et que, par son pouvoir magique, elle a mangé son propre enfant. Une accusation de ce genre ne manque guère d'aboutir à un divorce »³.

Pareillement, quand une femme meurt jeune, « même s'il ne s'élève pas de difficultés au sujet de la dot, on éprouve un malaise, les frères de la morte ne pouvant s'empêcher de penser qu'elle a été tuée par sorcellerie. Ce n'était pas encore pour elle le temps de mourir ; il faut donc qu'elle ait été ensorcelée par la famille du mari, probablement par les autres femmes, qui étaient jalouses d'elle... (nous avons vu que la jalousie, du seul fait qu'elle existe, agit comme un ensorcellement)... Heureusement le neveu est là (le fils de la morte). Il a le droit d'importuner ses oncles, et même de les insulter. Voyant qu'ils n'acceptent pas l'argent (que leur offre le veuf, leur beau-frère), il se tient debout, et laisse libre cours à sa douleur. Il leur jette du sable, essaie de les chasser ; il pleure : « Non, papa n'a pas tué maman ! Papa n'est pas un sorcier ! Elle est morte de mort naturelle ! » Ils voient ses larmes, et ils consentent à entrer dans le village »⁴.

Dans la monographie de Mme Kootz-Kretschmer sur les Safwa, où elle donne souvent la parole aux indigènes pour écrire sous leur dictée, nous trouvons de nombreuses accusations de ce genre⁵. Elles sont en quelque sorte chose courante : on

¹ W. T. BROWNLIE (late chief-magistrate of the Transkeian Territories), *Witchcraft among the natives of S. Africa*, *Journal of the African Society*, XXV, pp. 35-36 (1925-1926).

² *Berichte der rheinischen Missionsgesellschaft*, 1914, p. 63.

³ H. A. JUNOD, *The life of a South-African tribe*, I, p. 191.

⁴ *Ibid.*, I, pp. 211-212.

⁵ E. KOOTZ-KRETSCHMER, *Die Safwa*, II, pp. 183, 197, 202, 315-319, 335-337.

les formule parfois sans trop y croire, simplement pour voir, pour obliger le mari, la femme, le frère sur qui on a de vagues soupçons, à prendre le poison d'épreuve. Je ne citerai qu'un cas, très caractéristique. Un jeune couple a perdu un tout petit enfant, et bientôt après un autre, qui commençait à marcher, meurt à son tour. Ils cherchent la cause de leur malheur. « Nous l'avons porté au tombeau, nous lui avons ouvert le ventre, et nous avons trouvé que la vessie (?) manquait : les mauvais esprits avaient enlevé cet organe. Puis nous enterrâmes l'enfant.

Après avoir découvert cela, nous avons dit : « Qui peut être ce sorcier, cet esprit malfaisant qui a ensorcelé notre enfant, et enlevé la vessie de son corps ? » Nous en avons parlé ensemble, ma femme et moi, et nous avons dit : « Toi et moi, nous allons tous les deux boire le mwamfi (poison d'épreuve); nous voulons savoir qui est le sorcier. » Et alors je dis : « Peut-être, ma femme, es-tu une *unlozi* (sorcière) ? », et ma femme dit : « Peut-être, mon mari, es-tu un *unlozi* ? » Nous bûmes donc le mwamfi. Je pris le mien de mon côté, ma femme but aussi le sien de son côté. Nous en étions convenus ainsi, et nous dûmes : « Voici que notre enfant est mort : peut-être est-ce nous, ses parents, qui l'avons ensorcelé ? Reste dans notre corps, mwamfi, s'il en est ainsi. Et si ce n'est pas nous, ne reste pas, mwamfi, et sors alors de notre corps. » Après ainsi avoir parlé, nous avons vomi tous les deux le mwamfi, ma femme et moi. Alors nous nous sommes crus l'un et l'autre, et nous avons dit : « Ce n'est pas nous ; nous ne sommes pas des sorciers, nous n'avons pas ensorcelé notre enfant, car nous avons bien vomi le mwamfi dans notre hutte » ¹.

Ainsi ce père et cette mère, désolés de la mort de ce second enfant, qui ne peut pas être naturelle, et n'ayant de soupçon sur personne, se demandent anxieusement si le principe nocif qui a tué leur bébé ne se trouve pas chez l'un d'eux. Il a dévoré un organe interne de sa victime : c'est donc un cas caractérisé d'ensorcellement. Si ce principe nocif habite le corps de l'un d'eux, le mwamfi, détective infallible, l'y découvrira. Il restera dans le corps, et la mort du sorcier s'ensuivra. - Ces malheureux parents ne trouvent donc rien d'étrange à supposer qu'ils ont peut-être causé eux-mêmes la mort de leur enfant. Ils se sentent obligés de vérifier cette supposition, au péril de leur vie. Il n'est donc pas surprenant, quand une mort suspecte se produit, que l'on se demande si ce n'est pas la femme ou le fils, ou le frère, etc., du défunt qui l'a ensorcelé, c'est-à-dire qui porte en soi, sans le savoir, le principe meurtrier. Parfois le mourant lance lui-même cette accusation.

Au S.-O. du lac Nyassa, « si un homme meurt, un de ses parents est généralement accusé d'avoir causé sa mort ». Comme d'habitude en pareille circonstance, on procède à une divination ; on fait subir l'ordalie par le poison au parent qu'elle désigne, ou même à tous les proches ². - Chez les Lango, « une femme qui, bien que féconde, a le malheur de ne mettre au monde que des enfants débiles, qui ne vivent pas longtemps, porte en elle, croit-on, une propriété magique qui les fait mourir, qu'elle le veuille ou non, et en conséquence elle est renvoyée à sa famille. Cette incapacité d'élever une famille est un grand chagrin pour une femme : heureusement, elle ne se présente pas souvent. On se souvient à Achaba d'un cas particulièrement poignant. La femme en question eut successivement trois maris, qui divorcèrent d'avec elle, parce que chaque fois l'enfant qui était né mourut presque aussitôt. Elle passa donc pour une femme funeste, sur qui pesait une malédiction. On ne la maltraitait en aucune

¹ Ibid., II, p. 268.

² H. S. STANNUS, Notes on some tribes of British Central Africa, *J.A.I.*, XL, p. 301 (1910).

façon. Mais le paroxysme de son désespoir, et la croyance qu'une influence maligne la possédait réellement, la réduisirent au suicide »¹.

Chez les Bangala, « une personne est très malade, et accuse les siens de l'ensorceler. Ils nient, et il les somme alors de subir l'épreuve du poison... Quiconque refuse de boire est considéré comme coupable »². Et un peu plus loin : « C'est le *nganga* (docteur) qui décèle le sorcier dans la famille du mort. »

« La croyance générale est que seul un membre de la famille peut en ensorceler un autre. Et qui voudrait courir le risque d'ensorceler quelqu'un de sa propre famille, s'il ne devait tirer profit de la mort de la personne ensorcelée ? Évidemment, c'est le fils, ou un autre frère. Par conséquent, quand un père est malade, le fils est regardé avec suspicion »³.

Sur le Congo encore, « quand le chef faible d'esprit mourut, quelques années plus tard, Lutete accusa sa propre mère d'avoir causé sa mort et la tua »⁴. - Près de la station de Wathen, « une des sœurs de Ndala se mourait de la maladie du sommeil, et Ndala fut accusée d'en être la cause par sa sorcellerie. Son autre sœur l'injurait sans cesse, et les gens de la ville en faisaient autant. Quand la pauvre fille allait au marché, ils ne voulaient ni lui vendre ni lui acheter, et ils la maudissaient. Chacun l'invectivait et la menaçait... Pour leur échapper, elle se rendit chez une parente qui habitait une autre ville. Mais quand elle y arriva, cette parente lui demanda si elle venait pour l'ensorceler comme sa sœur, et elle la chassa jusqu'au-delà des murs de la ville »⁵.

Chez les Azande, « on dirait qu'il y a une vague responsabilité qui plane sur le mari qui a laissé mourir sa femme, ou sur les femmes qui ont laissé mourir leur mari. Cette responsabilité doit être étouffée par des paiements qui incombent toujours aux gendres, à ceux qui ont épousé soit une fille, soit une sœur, soit une tante du défunt ou de la défunte »⁶. - Bien mieux, dans le dictionnaire Mayombe du P. Bittremieux, nous lisons : « Celui qui est accusé d'avoir tué quelqu'un par sorcellerie demande que l'on soumette préalablement à l'ordalie un parent du mort... Si celui-ci sort innocent de l'épreuve, alors l'accusé la subit à son tour »⁷. Ainsi, normalement si c'est d'un cas d'ensorcellement qu'il s'agit, c'est dans la famille proche du mort qu'il faut d'abord chercher celui qui l'a fait mourir.

Dans un village pahouin, « les enfants de son école étaient arrivés à midi prévenir le missionnaire qu'on venait de tuer une femme au milieu du village ; on l'accusait d'avoir jeté un sort à son mari, et de l'avoir fait mourir. Il y court, et trouve la femme agonisante, étendue au milieu du village. Malgré ses supplications, on se mit à la couper en morceaux, à en faire cuire une partie, le reste étant réservé pour les jours suivants »⁸. - Chez les Kpando du Togo, « un homme qui a perdu une femme pen-

¹ J. H. DRIBERG, *The Lango*, pp. 164-165.

² Rev. J. H. WEEKS, *Anthropological notes on the Bangala of the Upper Congo river*, *J.A.I.*, XL, p. 364 (1910). Cf. *Ibid.*, pp. 389, 393.

³ *Ibid.*, p. 395.

⁴ W. H. BENTLEY, *Pioneering on the Congo*, I, p. 435.

⁵ *Ibid.*, II, p. 379.

⁶ C. B. LAGAE, O.P., *Les Azande ou Niam-Niam*, p. 209.

⁷ L. BITTREMIEUX, *Mayombsch Idiotikon*, p. 534.

⁸ *Missions évangéliques*, LXXIV, I, p. 128-9 (1899) (ALLÉGRET).

dant sa grossesse, ou dont plusieurs femmes sont déjà mortes, est soupçonné de loger en lui un esprit malfaisant et il lui est difficile de contracter un nouveau mariage »¹.

M. Westermann, dans son remarquable ouvrage sur les Kpelle, nous montre, au bord de la tombe ouverte d'un fils du roi, qui vient de mourir subitement, ses proches occupés à se défendre contre l'accusation qui rôde autour d'eux. « La tante s'adresse au mort, fils de son frère... « Qui t'a tué ? Si c'est moi qui t'ai ensorcelé pour te faire mourir - prends-moi avant que la lune soit à son second quartier ! Si j'ai chargé quelqu'un de te jeter un sort - emporte-moi avant que la présente semaine soit terminée ! Tu es l'enfant de mon frère, tu étais d'un rang supérieur à Tomba (le fils de celle qui parle). Si c'est là la raison pour laquelle je t'ai ensorcelé (c'est-à-dire si ma jalousie t'a porté malheur), emporte-moi ! Mais, s'il n'en est pas ainsi, sois-moi favorable ! » Elle admet donc, en espérant qu'il n'en est rien, que, parce que son neveu passait devant son fils, il se peut que, sans le savoir, elle l'ait ensorcelé par sa jalousie, et que ç'ait été la cause de sa mort ; elle consent, s'il en est ainsi, à mourir elle-même, et supplie son neveu de l'emmener au pays des morts. Si elle est innocente, elle compte qu'il la protégera.

À son tour, la mère parle. Elle dit, comme la tante : « Si je t'ai ensorcelé, emporte-moi ! etc. S'il n'en est pas ainsi, sois bon pour moi ! Empare-toi de la personne que tu veux, de celle qui t'a ensorcelé. »

Le père, le roi Hogbo, prononce aussi les mêmes paroles : « Si je t'ai ensorcelé..., etc. Je ne l'ai pas fait : sois-moi favorable ! ... » Il accuse la femme de son fils, qui n'est pas venue aux obsèques, parce qu'elle se sent soupçonnée.

Le neveu (du mort) parle... Il supplie le mort de laisser en paix ses propres enfants...

« Plus tard les ordalies eurent lieu... La femme du mort n'avait pas paru : le ménage vivait en mésintelligence. Et les gens la soupçonnaient d'avoir été la cause de la mort »².

Ainsi personne ne semble douter que la mort subite du jeune prince ne soit due à la sorcellerie. Des parents les plus proches, y compris son père et sa mère, sentent qu'on peut les mettre en cause. Ils ne disent pas au mort, qui les entend : « Ce n'est pas moi ! » (car peuvent-ils en être tout à fait sûrs ? Ne diraient-ils pas plutôt, comme les parents Safwa de tout à l'heure : Qui sait ? C'est peut-être moi ? - Ils disent simplement : « Ce ne doit pas être moi. Je ne nourrissais pas de mauvais sentiments contre toi. » Ils ne réclament pas le poison d'épreuve, mais si l'on ose le leur faire boire, ils le prendront. Et comme la femme du mort n'a pas paru aux obsèques, comme elle vivait en mauvais termes avec lui, c'est elle qui subira l'ordalie la première (on sait que les querelles et les ressentiments ensorcellent, cf. chap. II, p. 43-50).

Enfin, à Morovoay (Madagascar), « une famille voit-elle plusieurs des siens disparaître dans un temps trop court à son avis, immédiatement le soupçon entre dans les cœurs, on se méfie les uns des autres, la vie familiale devient difficile, et on ne

¹ P. E. BREITKOPF, S.V.D., Beiträge zur Ethnographie der Kpando-Leuten, *Anthropos*, XXII, 3-4, p. 498 (1927),

² D. WESTERMANN, Die Kpelle, pp. 534-537.

tarde pas à proposer l'épreuve par le *tanghin* (poison), ce que chacun s'empresse d'accepter, pour bien montrer qu'il n'est pour rien dans la suite des malheurs survenus »¹.

Est-il nécessaire d'allonger cette énumération de faits africains ? Elle paraît suffisamment probante. Il ne semble pas indispensable non plus d'en citer beaucoup de semblables en d'autres régions du globe. En voici deux seulement. Autrefois, à Samoa, « quand un homme était malade, on faisait une enquête spéciale sur sa sœur et sur les enfants de celle-ci, pour découvrir si l'une de ces personnes n'avait pas causé sa mort en jetant sur lui une malédiction. Dans tous les cas de ce genre, la sœur prenait dans sa bouche de l'eau de noix de coco, et la rejetait vers le corps du malade, ou même sur lui. Par cette action, elle exprimait son innocence, et elle faisait aussi disparaître tout autre sort qui aurait pu avoir été jeté sur le malade. On faisait cela à cause de la crainte qu'inspiraient toujours les effets de la malédiction d'une sœur »². Rapproché des faits cités plus haut, et surtout de ceux que M. Vedder a observés chez les Bergdama, celui-ci s'interprète aisément : la sœur et ses enfants sont d'abord soupçonnés d'avoir causé la maladie en ensorcelant le patient. Le liquide que la sœur crache, avec sa salive, sur le corps du malade, est le seul moyen efficace de le désensorceler, et donc de le sauver.

Enfin, les missions franciscaines de l'Amérique du Sud ont rapporté des croyances curieusement semblables à celles qu'on a trouvées en Afrique australe. « Lorsqu'une personne très chère, père, mère, mari, femme, fils, etc., se trouve gravement malade, après avoir essayé, sans succès, tous les remèdes habituels, on consulte le sorcier ou le prêtre (le « docteur »), pour savoir ce qu'il faut faire afin de sauver la vie du malade... Le docteur fait ses opérations, et finit par s'arrêter à un des membres de la famille (en général à un des garçons ou des filles les plus sympathiques ou intelligents). Il affirme que ce jeune homme ou cette jeune fille est le coupable et a causé la maladie. » ... Suit le récit des mauvais traitements, des véritables tortures infligées à ce malheureux, que l'on force à déterrer les charmes qui lui ont servi à ensorceler le malade. L'éditeur de ce rapport ajoute : « Ce que le P. Sala expose ici au sujet des Campa s'accorde entièrement avec ce que les PP. Vidal et Torra ont observé chez les Jibaros de Zamora »³. Pareillement, chez les Indiens de la Montaña : « Quand l'un d'eux meurt ou tombe malade, on croit que c'est là l'effet d'un maléfice, et on attribue aussi la cause de ces malheurs aux enfants mêmes et aux parents les plus proches de ceux qui en sont frappés »⁴.

Ces cas si nombreux d'ensorcellement domestique ne sont pas donc aussi difficiles à expliquer qu'ils nous le paraissent d'abord. Nous comprenons que les primitifs, tout en réagissant avec la violence habituelle, n'en soient ni surpris, ni révoltés. Il suffit de remarquer que « ensorceler », dans ces circonstances, signifie proprement : porter malheur, exercer une mauvaise influence qui cause la maladie ou la mort d'une personne. Or, c'est là l'effet que produisent automatiquement les dispositions hostiles, et les sentiments tels que l'envie, la jalousie, la malveillance, la rancune, etc., et aussi les querelles et la colère. Si l'on se souvient que ces dispositions et ces sentiments peuvent exister en quelqu'un sans qu'il le sache, on voit aussitôt que la vie familiale offre à cette influence néfaste des occasions continuelles. Qui peut être sûr que jamais un sentiment de jalousie, d'irritation, de malveillance ne s'est produit en lui, à l'égard

¹ Missions évangéliques, XC, 2, p. 309 (1917) (BUSILLON).

² G. BROWN, *Melanesians and Polynesians*, p. 224

³ *Historia de las misiones franciscanas*, XII, pp. 21-25.

⁴ *Ibid.*, X, p. 400 (P. Fr. Bernardino GONZALEZ, *Ojeada sobre la Montaña*).

des personnes avec lesquelles il vit, et même de celles qu'il chérit le plus tendrement ? Une fois né, ce sentiment agit à la façon du principe nocif des sorciers « essentiels » : il porte malheur. La maladie ou la mort prouvent bientôt qu'un ensorcellement a eu lieu. On cherche qui en a été l'auteur. Alors, à sa profonde stupéfaction, une femme apprend que c'est elle qui a ainsi porté malheur à son mari, une mère à son enfant, une sœur à son frère, etc.

Tout s'éclaire donc, si l'on a présentes à l'esprit ces deux convictions des primitifs
1° la maladie grave et la mort *sont* le plus souvent des ensorcellements

2° les dispositions malveillantes, d'elles-mêmes, et sans que le sujet en qui elles existent en ait conscience, peuvent exercer une influence maligne, et même mortelle. Celui qui les porte en soi, comme celui qui a le mauvais oeil, répand le malheur autour de lui. Quand un accident grave se produit, et surtout s'il en arrive plusieurs de suite, on cherche donc d'abord dans l'entourage des victimes. Ce n'est pas parce qu'ils sont les parents les plus proches que la femme, le mari, le frère, etc., sont le premier objet des soupçons. C'est parce qu'ils vivent près de celui qui a été frappé, et que leur contact lui aura été fatal.

VII

En cas d'accident, les compagnons de la victime soupçonnés de l'avoir ensorcelé

[Retour à la table des matières](#)

Certaines coutumes, observées un peu partout, viennent à l'appui de cette interprétation. Souvent, par exemple, si l'état d'un malade, loin de s'améliorer, s'aggrave, on le transporte ailleurs.

En Nouvelle-Zélande, « on ordonnait quelquefois à un malade ce que nous appellerions un changement d'air. En pareil cas, ce que l'on désire, c'est d'éloigner le patient des êtres qui lui font du mal, et de l'emmener dans une région dont les dieux et les démons ne le connaissent pas »¹.

On ne laisse accompagner le malade d'aucun de ceux qui vivent d'habitude auprès de lui ; on tient même secrète sa nouvelle demeure. Parfois on l'isole complètement. Sans doute, plusieurs motifs peuvent concourir à faire prendre ces mesures, entre autres, le désir d'éviter que le malade ne contamine d'autres personnes. Mais surtout, on considère sa maladie comme un ensorcellement, et le fait qu'elle empire prouve que la mauvaise influence s'exerce sur lui sans relâche. C'est donc, probablement, de quelqu'un de son entourage que celle-ci émane. Soustraire le malade à ce voisinage sera ainsi le meilleur moyen de le sauver. Il faut que le porte-malheur qui le tue ne puisse plus l'approcher, et, s'il est possible, ne sache même pas où on l'a mis à l'abri.

Pareillement, quand un accident ou un malheur survient, on en rendra responsable ceux qui se trouvaient là, à ce moment, auprès de la victime. J'ai cité, dans La

¹ EIsdon BEST, *The Maori*, II, p. 35.

Mentalité primitive, quelques faits de ce genre (chap. I, p. 41). En voici d'autres, non moins significatifs. Aux environs de Sydney, il y a un siècle, « toutes les fois qu'un indigène est victime d'un accident, ou est tué, ses amis exigent que l'on punisse celui ou ceux qui l'accompagnaient, dans la pensée que leur devoir était de prévenir l'accident - que ce fût en leur pouvoir ou non »¹. Ces Australiens ne sont pas si déraisonnables. Dawson interprète mal le fait qu'il rapporte. Les amis de la victime pensent simplement que si l'accident est tombé sur elle, c'est qu'un de ceux qui se trouvaient avec elle lui a porté malheur, en d'autres termes, l'a ensorcelée. Ils demandent donc vengeance. Nombre de faits semblables ne s'expliquent que de cette façon. A l'île Kiwai, « si un jeune garçon est emmené par des gens de la famille de son père dans une expédition de chasse, ou autre, et qu'il y perde la vie, le père sera très irrité, et une grande querelle s'ensuivra. Mais si le même accident arrive avec des gens de la famille de la mère, le père « a honte », c'est-à-dire n'ose pas exprimer ses reproches »². Dans ce dernier cas, il n'a pas de revendication à craindre de la parenté maternelle de l'enfant, puisque c'est elle qui l'accompagnait. Mais, dans le premier, elle viendra exiger une indemnité : d'où la colère du père contre ceux qui étaient avec le jeune garçon et qui lui ont porté malheur. Ils sont responsables de ce qui est arrivé.

« Il y a quelques années, écrit un administrateur en Nouvelle-Guinée, quand j'arrivai à Buna, six ou huit vieilles dames du village de Surirai avaient coutume de venir à la station une fois au moins par semaine, avec une grande quantité de crabes. Un jour, elles étaient dans un grand canot près de la côte, lorsqu'une rafale soudaine, tandis qu'elles passaient devant le village de Borio, mit en pièces leur canot et brisa tous les pots auxquels elles tenaient tant. Elles vinrent me trouver, les larmes aux yeux, pour me demander de mettre immédiatement en prison tous les habitants de Borio, qui avaient « puri-puri » (déchaîné par sorcellerie) le vent, et lui avaient donné tant de violence. J'eus le malheur de rire, en leur disant que je craignais de ne pouvoir faire droit à leur requête. Elles partirent indignées »³. Comment l'administrateur peut-il leur refuser cela ? La rafale ne s'est pas produite toute seule. Elle était le fait de gens qui ont porté malheur aux vieilles dames. Et puisque l'accident s'est produit devant Borio, qui serait-ce, sinon les habitants de ce village ? Cette proximité les dénonce. Il n'y a pas de doute possible là-dessus.

« D'après la coutume, dit encore M. Landtman, une personne est souvent tenue pour responsable en cas de mort accidentelle : par exemple, si elle a invité quelqu'un à l'accompagner en voyage, ou dans une expédition de chasse ou de pêche, et que ce compagnon périsse ; ou si cela arrive à un enfant que sa mère a laissé à une autre femme pour le garder en son absence »⁴. - Bien loin de là, chez les Eskimo d'Iglulik, M. Rasmussen rapporte l'histoire de deux hommes qui sont allés ensemble chasser à la limite de la glace, et qui ont été emportés à la dérive. Ils arrivent dans un endroit inconnu. L'un d'eux se montre, et il est tué. L'autre se sauve, et finit par rentrer chez lui. Sa femme, qui l'a cru mort, s'est remariée. Il la laisse au nouveau mari. « Il se réinstalla dans son village; mais bientôt les gens commencèrent à chuchoter qu'il avait dû tuer l'homme qui était avec lui quand ils avaient été emportés par la mer »⁵.

¹ R. DAWSON. *The present state of Australia*, p. 285 (1830).

² G. LANDTMAN, *The Kiwai Papuans*, p. 177.

³ *Annual Report. Papua*, 1911, p. 132.

⁴ G. LANDTMAN, *The Kiwai Papuans*, p. 182.

⁵ Kn. RASMUSSEN, *Intellectual culture of the Iglulik Eskimos*, p. 295.

Mêmes croyances chez les Bantou de l'Afrique du Sud. « Si vous êtes cause d'un accident pour autrui, par exemple : 1° Si vous convoquez des gens pour une chasse au lion ou au léopard, et que l'un d'eux soit blessé ou tué ; 2° Si vous emmenez en voyage un jeune homme, et qu'il lui arrive quelque accident ; 3° Si vous trompez quelqu'un en lui demandant de faire quelque chose ou d'aller quelque part, et qu'en le faisant il soit victime d'un accident; 4° Si vous faites monter quelqu'un dans un canot, et qu'il se noie - dans tous ces cas, vous commettez la faute grave dite *buditahzi* (qui entraîne de lourdes conséquences). » Et M. Edwin W. Smith ajoute, en propres termes : « La raison en est, dans les cas énumérés, que vous êtes regardé comme ayant ensorcelé la personne à qui l'accident est arrivé» ¹.

En pays Zande, « deux hommes fort âgés, qui avaient l'un et l'autre perdu leurs femmes, vivaient ensemble dans une petite hutte, à quelque distance du reste du village. Ils étaient grands amis.

« Un jour, l'un d'eux vit un éléphant qui ravageait leur petit bout de plantation, et avec plus de bravoure que de prudence, armé d'un arc et de flèches, il essaya de le chasser : le résultat fut fatal pour lui. L'autre vieillard alla chercher de l'aide pour enterrer son ami, et, ce triste devoir rempli, continua sa vie désormais solitaire.

« Par la suite, cependant, il survint un jeune homme qui se dit le fils du mort. Ayant appris les détails de la mort de son père, il en vint aussitôt à cette conclusion que quelqu'un avait donné le mot à l'éléphant pour le tuer, et le soupçon se posa sur l'homme qui avait été son compagnon dans les derniers temps. Lorsque j'arrivai sur le lieu de la scène, je trouvai un pauvre vieux bonhomme presque mort de faim, attaché à un énorme morceau de bois dans une hutte à demi écroulée. Son bourreau fut aussitôt arrêté. Il en fut extrêmement indigné, car, dit-il, il avait fait, à grands frais, un grand nombre d'essais divinatoires sur des poulets, afin de découvrir avec certitude qui était le coupable, et la dernière épreuve avait *presque* déclaré que le pauvre vieux prisonnier était responsable de la mort de son père » ². Cette histoire est significative. Le fils du mort soupçonne tout de suite le vieil ami, le commensal de son père, comme il soupçonnerait sa femme ou sa sœur, s'il en avait eu une. Pourquoi ? Parce qu'ils vivaient ensemble. C'est le contact quotidien de son ami qui a porté malheur à la victime. Il est donc sorcier, et c'est lui qui – sans le savoir, mais peu importe - l'a livré à l'éléphant.

M. Alb. Schweitzer rapporte un fait non moins probant. « Il (le blessé) mourut pendant que je tentais en toute hâte l'amputation de la cuisse (fracturée par un hippo).

« L'homme qui l'avait accompagné à la partie de pêche si fâcheusement terminée était venu pour aider à le soigner ; le frère de l'agonisant jetait sur ce compagnon des regards menaçants, puis il lui adressa quelques paroles à voix basse. Tandis que le cadavre se refroidissait, ces deux hommes échangèrent des propos empreints d'irritation. Joseph me prit à part, et m'expliqua l'incident. N'kendjou, qui accompagnait le défunt à la pêche, était avec lui lorsqu'ils furent attaqués par l'hippopotame, et c'est lui qui avait proposé ce jour-là au jeune homme de venir pêcher. D'après les lois indigènes, il était responsable de l'accident. Il avait donc été obligé de quitter son village, et de rester durant toutes ces semaines près du blessé. Or, comme on devait ramener le mort dans son village, en aval du fleuve, il devait l'accompagner, pour que

¹ SMITH and DALE, *The ila-speaking peoples of northern Rhodesia*, I, p. 373.

² HAWARDEN, *Notes on the Azende, Sudan notes and records*, II, I, p. 26 (1929).

la question de droit fût réglée, là-bas, immédiatement, mais il s'y refusait, sachant bien que la mort l'attendait »¹. Pour le frère du mort, l'hippopotame (comme l'éléphant du cas précédent) n'a été que l'instrument de quelqu'un qui a ensorcelé son frère. Qui serait-ce, sinon celui qui l'a emmené à cette fatale partie de pêche ? Cet homme raisonne précisément comme ceux qui, en cas de maladie grave ou de mort, soupçonnent aussitôt quelqu'un de l'entourage.

Enfin, un seul témoignage suffira peut-être pour montrer que cette croyance n'est pas inconnue en Amérique du Nord. Chez les Dénés, « Dieu permit qu'un enfant se noyât,... pendant que son compagnon de canot abordait à la nage.

« Cet accident faillit avoir des suites fâcheuses, Comme toujours en pareille circonstance, on soupçonna le survivant d'avoir causé la mort du malheureux, et ses oncles maternels - qui, pour les Babines, sont plus proches parents que son propre père - jurèrent de venger la mort de leur neveu »².

VIII

Animaux, plantes, objets, événements exerçant une action ensorcelante.

- La sorcellerie et la catégorie affective du surnaturel

[Retour à la table des matières](#)

Ce principe nocif, qui exerce une influence néfaste et répand le malheur, ne se trouve pas seulement chez les personnes de dispositions malveillantes et hostiles, chez celles qui ont le mauvais oeil, enfin chez les « sorciers », de quelque façon qu'on entende ce mot. Il peut habiter aussi chez des animaux, des plantes, et même des minéraux. « Les hommes ne sont pas seuls à posséder le pouvoir d'ensorceler : les animaux aussi, les plantes, les pierres mêmes peuvent causer des maléfices. Parmi les premiers, les plus notables sont le lamantin et le renard. Quand il n'y a pas de personne particulièrement détestée (à dénoncer), c'est eux que, dans sa folie, désigne le mueraya (docteur) »³.

De même, dans les tribus du centre de Célèbes, on parle de citrouilles, de cocotiers, etc., qui portent malheur. Rien de plus commun que les croyances de ce genre : La Mentalité primitive en a déjà cité quelques-unes (chap. V, p. 154 et suivantes). En général, on considère comme porte-malheur les êtres et les objets dont le comportement présente quelque chose d'insolite, d'extraordinaire, d'anormal, se rapprochant de ce que les Romains appelaient monstra et portenta, et regardaient aussi comme de funestes présages. Par exemple, « quand le fruit d'un bananier sort, non pas au sommet de la tige, mais en son milieu, cela est measa (porte-malheur). En pareil cas, l'arbre est aussitôt abattu et jeté au loin. Au centre de Célèbes, cette croyance est répandue partout... On dit d'ordinaire que cela entraîne comme conséquence la mort

¹ A. SCHWEITZER, *A l'orée de la forêt vierge*, pp. 98-99 (1929).

² B. P. MORICE, *Au pays de l'ours noir*, p. 164 (1897).

³ *Historia de las misiones franciscanas*, I, p. 316 (*Apuntes historicos sobre los Indios Cunibos*).

du maître de cet arbre... »¹. - « Quand une certaine citrouille porte deux fruits sur une seule tige (cas identique à une naissance gémellaire), cela est measa. Cela causera la mort d'un membre de la famille de celui qui possède le champ où cette plante pousse. Il faut arracher la plante qui donne ces fruits porte-malheur. Personne ne peut en manger »². - Lorsqu'un cocotier porte des fruits avant le temps, cela est measa. Cette croyance ne vaut pas seulement pour le cocotier, mais pour tout arbre fruitier qui donne ses fruits avant l'époque habituelle... On abat ces arbres »³.

Dans tous ces cas, et dans une infinité d'autres semblables - M. Kruyt en a donné une longue liste pour le centre de Célèbes seulement - ce qui fait peur au primitif, comme on sait, c'est l'anomalie. Aussitôt qu'il perçoit le fait insolite, anormal, il n'a pas besoin d'en chercher la cause. Il y voit, il y sent l'action d'une force invisible et maligne qui révèle ainsi sa présence. Elle porte malheur, elle ensorcelle. On traite donc ces êtres ou objets insolites et anormaux comme des sorciers.

Nulle part cette croyance ne se manifeste plus clairement que chez les Bantou. Dans le dictionnaire de la langue sotho, nous lisons : « mo-fefa, anomalie (qui, d'après la superstition païenne, porte malheur au pays et aux gens) »⁴. (*Mo-fefe* : *quelqu'un* qui communique une maladie à un autre, c'est-à-dire qui l'ensorcelle.) Dans celui de la langue Xosa : « *isi-manga* : un prodige, un événement qui provoque l'étonnement, contraire à l'ordre habituel ; un phénomène, un présage (mauvais). *isi-Helegu* : un événement à la fois prodigieux et funeste »⁵. Dans celui de Bryant, enfin, « um-Hlòla : toute chose ou événement étrange, extraordinaire, impressionnant, qui cause une surprise extrême : par exemple, une éclipse de lune, ou un train de chemin de fer ; une chose ou un événement de ce genre considéré comme un signe de malheur, un présage funeste : par exemple si un toucan (*hornbill*) se pose sur une hutte »⁶. - « Si cet oiseau se perche sur une hutte, c'est là un présage si funeste que le maître de la hutte va aussitôt consulter un spécialiste »⁷. Il veut tout de suite savoir d'où vient ce présage, ou, plus précisément, qui l'ensorcelle : si c'est un ancêtre mécontent qui se venge, ou un voisin qui a le mauvais oeil et lui porte malheur.

Speckmann écrivait déjà, en parfaite conformité avec ce qui précède : « Les *amahlozi* (ancêtres)... sont amateurs de viande et de bière, et ils veulent qu'on les honore. C'est pourquoi de temps en temps ils font apparaître des signes de malheur (*imhlola*) : par exemple, un pigeon ou un chien se pose sur une hutte. Alors il faut qu'un sacrifice soit offert à ces ancêtres »⁸. Comme le dit M. Edwin W. Smith, « les choses étranges, insolites, les spectacles inusités, les pratiques inhabituelles, les aliments inconnus, les procédés nouveaux pour faire les choses : tout cela est regardé comme la manifestation de forces occultes... Quand pour la première fois des bananes firent leur apparition à Kasenga, nous en offrîmes à Mangalo. Il se détourna avec l'expression d'une profonde horreur : « Non, non Je n'ai jamais vu « de fruit comme

¹ A. C. KRUYT, *measa*, III, T.L.V., LXXVI, p. 105 (1920).

² Ibid., p. 107.

³ Ibid., p. 108.

⁴ K. ENDEMANN, *Wörterbuch der Sotho-Sprache*, p. 74.

⁵ A. KROPF, *A Kaffir-English Dictionary*, p. 218, p. 142

⁶ A. T. BRYANT, *A Zulu-English Dictionary*, p. 253

⁷ Ibid., p. 654.

⁸ F. SPECKMANN, *Die Hermannsbürger Mission in Afrika*, p. 168.

celui-là ! C'est *tonda* »¹. C'est-à-dire, ce fruit extraordinaire va exercer sur moi une mauvaise influence, me porter malheur, m'ensorceler.

Étant donné une telle disposition d'esprit, on ne sera pas surpris d'entendre M. Lindblom dire : « Même dans l'accident le plus simple qui puisse lui arriver, l'indigène peut soupçonner l'influence d'un ennemi ou d'un rival, qui essaie de lui faire du mal par le moyen du *woz*, mot qu'on peut assez justement traduire par : sorcellerie, magie (dans un bon et un mauvais sens, magie blanche et noire). Quand des personnes jeunes meurent subitement, on l'attribue généralement au *woz* d'un ennemi. Dans un cas aussi peu important que celui de chèvres qui, à la pâture, s'écartent, et s'en vont assez loin, on ira peut-être chez le *medicine-man* pour découvrir si c'est un simple accident, ou si c'est le fait d'un ennemi. Si quelqu'un, en suspendant des ruches, tombe de l'arbre et se blesse, sûrement cela est dû au *woz* d'un ennemi... Même explication, si quelqu'un reçoit sur lui la fiente d'un faucon ou d'un corbeau qui vole. L'auteur a entendu parler d'une personne à qui un accident de ce genre était arrivé, et qui détruisit aussitôt tout ce qu'elle portait sur elle : elle se fit ensuite purifier »².

Même lorsqu'il s'agit des actes humains, ceux qui sont extraordinaires, hors des habitudes, inexplicables, produisent le même effet que les êtres, les objets, les événements insolites. On en a peur. On soupçonne qu'il y a là derrière de la sorcellerie. M. D. R. Mackensie a bien observé cette croyance chez les Konde. « Ils ont un mot, *kusikura*, qui veut dire quelquefois : insulter, mais usuellement signifie : « agir en annonciateur d'un mal qui va venir ». De telles actions sont presque toujours non naturelles ; beaucoup d'entre elles sont mauvaises en elles-mêmes, et, si elles se produisent, on les regarde comme un présage funeste. Tels sont :

« 1° La colère non naturelle. La colère chez un enfant est un phénomène qui terrifie. Si un adulte la provoque - chez un enfant qui n'est pas à lui - c'est un avertissement que sa mort est prochaine. Comment cela se fait-il ? On ne le sait pas clairement. Certains indigènes disent que cette colère est un signe dont on ne peut donner l'explication ; d'autres, que l'enfant a une maladie dont il ne souffre pas lui-même, mais qui se transmet à la personne qui excite sa colère. » Peut-être ce fait paraîtra-t-il moins mystérieux, si on le rapproche de ceux qui ont été étudiés plus haut (chap. II, p. 51-54). On y voit la crainte que la colère inspire en général aux primitifs. A la provoquer, on risque de se voir ensorceler : c'est-à-dire, elle porte le malheur autour d'elle. Comme l'envie, la jalousie, la convoitise, elle est la manifestation d'un principe nocif qui est entré en activité. A plus forte raison aura-t-on peur de la colère d'un enfant, qui est chose insolite.

« A Karouga, si deux vieillards se battent à coups de poing, et déchirent les vêtements l'un de l'autre, ils ont annoncé chacun la mort chez leur adversaire. Bientôt quelqu'un de cher à l'un ou à l'autre mourra...

« 2° Des actes non naturels. Inviter un vieillard à grimper sur un arbre peut nous sembler plus risible que fatal ; mais, pour les Konde, c'est un terrible mélange d'insulte et de prédiction : c'est une prédiction (de malheur), parce qu'une chose pareille est une insulte si grande qu'elle est en elle-même un présage funeste. Les choses qui

¹ SMITH and DALE, *The ila-speaking peoples of northern Rhodesia, II*, pp. 88-89.

² G. LINDBLOM, *The Akamba*, p. 278-279.

entrent dans cette catégorie sont légion; généralement demander à une vieille personne de faire ce qu'il n'est pas naturel que l'on fasse à son âge est *kusikura* ¹...

« 3° Se classent encore sous le même chef les accusations contre un homme parfaitement honorable. Quelque chose de mal a été commis, et on n'a pas découvert le coupable. Alors, peut-être pour plaisanter, peut-être par l'effet d'une antipathie personnelle, quelqu'un dit que c'est un tel. Celui-ci sait alors qu'il n'a plus longtemps à vivre sur cette terre. « Ai-je jamais rien « fait de pareil ? demande-t-il, indigné. Pourquoi alors « suis-je accusé ? » Ce ne peut-être qu'un cas de *kusikura* (insulte et présage funeste combinés) ; il s'attend à mourir dans un délai d'un an ou deux au plus » ².

Chez les Bantou, comme chez les Dayaks, une fausse accusation porte donc malheur à celui qui en est l'objet ³. Non pas, comme il paraîtrait vraisemblable, à cause des conséquences qu'elle peut entraîner pour lui ; mais parce qu'elle le place sous une mauvaise influence, et le met en imminence de malheur. « Il n'y a rien, écrit M. Edwin W. Smith, qui excite chez un Mvila une indignation plus éloquente, qu'une fausse accusation. Une espèce d'action en retour oblige un homme à tenir sa langue, à moins qu'il ne soit bien sûr de ce qu'il avance ; car, s'il ne peut prouver son accusation, il est aussitôt forcé de payer une indemnité, si insignifiante qu'ait été l'accusation » ⁴.

En d'autres termes, accuser faussement équivaut à porter malheur, à ensorceler. Et si, comme dans le cas mentionné par Mackensie, l'accusation est lancée contre un homme insoupçonnable, qui ne peut pas avoir commis l'acte en question, le caractère insolite du fait le rend doublement grave : c'est un acte « non naturel » et la mort de l'homme faussement accusé va s'ensuivre.

Ainsi, tandis que nous sommes surtout sensibles au caractère révoltant d'une fausse accusation contre un honnête homme, les primitifs sont plutôt effrayés par le malheur qu'elle lui apporte, et dont elle est le signe avant-coureur. Ce qui lui arrive là n'est pas moins grave que si une chouette s'était perchée sur sa hutte. Cette « transgression » signifie qu'il est ensorcelé. Sa mort est prochaine, à moins qu'on ne trouve moyen de le « purifier », c'est-à-dire de neutraliser la mauvaise influence qui s'exerce sur lui.

¹ Il est remarquable que des croyances analogues se rencontrent chez les Dayaks. On lit, dans le dictionnaire d'Hardeland : « *Badjea* : tué par la foudre... *Djeadjea* : *inconvenants* (mots, actes, par lesquels on peut attirer la foudre sur soi). Est inconvenant, en ce sens, le fait, par exemple, de donner à un homme ou à un animal un nom qui n'est pas le sien, et qui ne lui convient pas, ou de dire de lui quelque chose qui est contre sa nature; par exemple, du pou, qu'il danse, du rat, qu'il chante, de la mouche, qu'elle fait la guerre... d'un homme, qu'il a une chatte ou une autre bête pour mère ou pour femme; d'enterrer les bêtes toutes vivantes en *disant* : a J'enterre un homme » (ce n'est pas dans le fait d'enterrer que consiste la faute, mais dans ces paroles); d'écorcher vive une grenouille en *disant* : « Maintenant elle a ôté son manteau »... Les incestes de tout ordre appartiennent aussi à cette catégorie de fautes, qui consistent en actes contraires à la nature, et qui attirent la mort par la foudre. » A. HARDELAND, *Dajacksch-Deutsches Wörterbuch*, p. 25

² D. R. MACKENSIE, *The spirit-ridden Konde*, p. 246-248 (1925).

³ Hardeland dit encore de même : « *Patanah* : *malheur* qui nous est attiré par quelqu'un d'autre; fausse accusation... *Matanah* : *porter malheur* à quelqu'un, l'accuser faussement. » A. HARDELAND, *Dajacksch-Deutsches Wörterbuch*, pp. 427-428.

⁴ SMITH and DALE, *The ila-speaking peoples of northern Rhodesia*, 1, p. 371.

A la fin de cette longue étude, nous ne sommes guère plus en état qu'à son début de définir ce qu'est la sorcellerie pour les primitifs. Mais nous comprenons du moins que nous n'avons pas à le faire, et pourquoi nous ne devons pas demander comment ils résolvent un problème qui ne se pose pas pour eux.

C'est nous qui cherchons, par l'analyse de ses caractères essentiels, à déterminer ce qu'est la sorcellerie. Le primitif ne sent pas le besoin de délimiter ainsi ce concept. L'élément de généralité de ses représentations relatives à la sorcellerie se trouve dans la catégorie affective à laquelle elles ressortissent. Qu'il s'agisse des crimes commis par le « sorcier professionnel », de la mauvaise influence exercée par les personnes qui ont le mauvais oeil, ou par celles qui, du fait de leurs dispositions hostiles ou jalouses, même malgré elles, portent malheur à leur entourage, ou par les êtres et objets, quels qu'ils soient, qui recèlent en eux un principe nocif, ou par les actes et objets insolites et anormaux, ou par les *montra et portenta*, ou par une souillure qui met en état d'impureté, etc. : dans tous ces cas, si différents à nos yeux, le primitif, je ne dis pas « conçoit », ou perçoit, mais « sent » immédiatement l'action de puissances invisibles et malfaisantes. La qualité spéciale de l'émotion qu'il éprouve à ce moment ne lui permet pas de s'y tromper, ni d'hésiter. Sans avoir besoin de réfléchir, ni de comparer, ni de juger, en un mot sans aucune opération proprement intellectuelle, il sait aussitôt en présence de quoi il se trouve.

Si diverses que puissent être les manifestations de ces puissances et de ces influences malignes, elles-mêmes en nombre indéfini, le sentiment qu'il a de leur proximité et de leur action l'impressionne de façon toujours semblable : il se sentira aussitôt en présence d'un ensorcellement. Ainsi, tandis que nos habitudes logiques nous font chercher à définir ce qu'est un sorcier, et en quoi consiste la sorcellerie, le primitif en possède d'emblée une connaissance essentiellement affective (si ces mots ne jurent pas d'être ainsi unis), et plus que claire, si l'on ose dire, bien qu'inexprimable sous forme de concept. C'est ce qui la rend si malaisée à saisir pour nous. L'absence de cette forme nous déconcerte. D'autre part, des éléments essentiels du contenu de ces représentations nous échappent, parce que nous ne les « sentons » pas.

Un Papou de la Nouvelle-Guinée dit un jour à un administrateur anglais qu'il ne comprenait rien au puri-puri (sorcellerie), et que les indigènes seuls savaient ce que c'est. Il eût été bien embarrassé d'expliquer sa pensée. Peut-être, cependant, est-il permis de traduire à peu près en ces termes ce qu'il voulait faire entendre : Comment l'homme blanc pourrait-il voir le monde visible et le monde surnaturel avec les mêmes yeux que le Papou ?

Il ne s'agit ici de rien de moins que d'un caractère mystique fondamental de la mentalité de ces primitifs. Le puri-puri, la sorcellerie qu'ils voient partout - de la façon la plus déraisonnable, au jugement des Blancs - n'est en réalité qu'un aspect de l'intervention continuelle des puissances et influences invisibles dans ce que nous appelons le cours des phénomènes. Dès lors, la place parfois immense que la sorcellerie occupe dans la vie de ces sociétés primitives n'a plus besoin d'une explication spéciale. Du même coup apparaît la vanité de nos efforts pour la définir.

Chapitre VII

LES « TRANSGRESSIONS » ET L'INCESTE

I

Caractères généraux des « transgressions », des événements et des actes contre-nature. - L'inceste est une transgression

[Retour à la table des matières](#)

Le trouble qui naît dans l'esprit de la plupart des primitifs à l'apparition de faits anormaux, ou quand des animaux arrêtent leur attention par des actes insolites (la poule qui chante comme un coq, la chèvre ou le chien qui grimpe sur la hutte, etc.), bref, par ce que beaucoup d'entre eux appellent des « transgressions » (*tloho*, *waheme*, etc.), n'est pas, on l'a vu, de nature proprement intellectuelle. En pratique, ils se reposent, comme nous, sur l'ordre régulier des phénomènes. Leurs techniques impliquent la confiance qu'il ne se démentira pas. Mais ils n'ont pas dégagé l'idée de cet ordre, et encore moins celle de loi ¹.

¹ Un observateur est allé récemment jusqu'à dire : « Il n'arrive rien qui soit purement naturel. Même derrière le fait le plus naturel se trouve quelque chose de surnaturel, encore que je ne puisse pas, dans chaque cas particulier, le connaître ni le définir. Et le mieux est toujours : je fais attention à tout ce qui est insolite, et je tâche d'éviter tout contact avec lui ou bien d'en tirer avantage... Derrière l'insolite peut se cacher quelque chose d'insolite : faire attention ! » P. A. WITTE, S.V.D., *Der Zwillingskult bei den Ewe-Negern in Westafrika*, *Anthropos*, XXIV (1929), p. 943.

Rien ne leur paraît avoir moins besoin d'explication que le miracle. Ils admettent sans difficulté, comme possibles et même comme réelles, les transformations les plus invraisemblables. La *Mentalité primitive*, et *L'Âme primitive* en ont rapporté beaucoup d'exemples. Dans le présent volume, on en trouvera encore d'autres, non moins significatifs.

Si donc l'insolite, l'extraordinaire, l'anormal les émeut violemment, ce n'est pas parce que leur conception d'un ordre nécessaire de la nature serait tout à coup choquée et ébranlée. Au contraire, ils sont plus troublés que surpris. On pourrait presque dire qu'ils s'attendent, chaque jour, à de l'inattendu. La « transgression » est une des formes de cette intervention continuelle du surnaturel dans la nature. Mais c'est une forme qui les effraye. La puissance invisible dont elle est une manifestation exerce une influence néfaste sur les personnes qui en sont témoins, ou sur le groupe social tout entier. Comme les ensorcellements, dont les transgressions sont très proches, comme les mauvais présages, parmi lesquels on pourrait les ranger, elles sont à la fois des porte-malheur, et déjà par elles-mêmes des malheurs. Telle est la crainte qu'elles inspirent, que parfois l'on n'ose pas se défendre contre elles.

Par exemple, dans les *Spécimens du folklore des Bushmen*, on peut lire une intéressante légende intitulée : *Le jeune homme de l'ancienne race qui fut enlevé par un lion pendant qu'il dormait dans la brousse*. Ce jeune homme est pris de sommeil, et s'endort. (Il ressort, d'une autre version de la légende, que ce besoin singulier de sommeil avait été causé par le lion.) Celui-ci s'approche du jeune homme, qui se réveille et l'aperçoit. Le jeune homme ne bouge pas, et fait semblant de dormir. Avant de le dévorer, le lion, qui a soif, s'éloigne pour aller boire. Le jeune homme profite de ce répit pour se sauver en toute hâte, et se réfugie dans son village.

« Bientôt, le lion l'y poursuit, et rien ne peut le détourner. On lui jette des enfants : il n'en veut pas ; c'est le jeune homme qu'il lui faut. Un vieillard dit alors : « Ne voyez-vous pas que ce lion est un sorcier ? » Que la mère du jeune homme le donne au lion ! » Ainsi fut fait. Le lion tue le jeune homme, et les Bushmen le tuent lui-même sur sa proie »¹. Ainsi, quand les gens comprennent qu'ils ne sont pas en présence d'un lion ordinaire, ils ne résistent plus. On lui livre le jeune homme qu'il veut avoir. Car il possède un pouvoir surnaturel auquel la peur leur défend de s'opposer : qui sait de quel malheur il les frapperait tous ?

Pareillement, dans l'épopée inédite de Chaka, le célèbre roi cafre, on voit, dans un épisode caractéristique, une hyène entrer dans une hutte, s'emparer d'une personne, l'emporter, la laisser tomber, la reprendre dans sa gueule, la laisser tomber de nouveau, la reprendre encore, etc. Aucun des assistants n'ose l'attaquer. « Car ils disaient que c'est un hyène « envoyée par sorcellerie ». » Une hyène « naturelle » n'aurait jamais eu cette audace, surtout en plein jour. Donc celle-ci porte en elle un principe « surnaturel », et il serait trop dangereux de lui disputer sa victime. On se rappelle que les Abipones de Dobrizhoffer, si courageux d'ordinaire, n'osent pas combattre les jaguars « qui ne sont pas comme les autres », qui sont des « sorciers »².

M. Edwin W. Smith a signalé chez les ba-Ila des faits analogues. « Certains animaux, certains oiseaux, sont spécialement des manifestations de forces occultes. On les appelle *mupuka* (monstre), *muntu* (homme) ou *mulohzi* (sorcier) ; on dit de

¹ BLEEK and LLOYD, *Specimens of Bushman folklore*, pp. 175-193 (1911).

² *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, p. 105

certains qu'ils sont *malweza* (de funeste augure, signes de malheur). Un arbre, le *mabanga*, est de cette sorte. Il ne faut pas s'en servir pour faire du feu... On brûle les cadavres de certaines personnes (en particulier des Sorciers, cf. *L'Âme primitive* chap. IX, pp. 334-339). Pour cela, on emploie le *mabanga*, parce qu'il donne un feu si ardent, qu'il peut détruire non seulement le corps, mais l'« esprit » (ce qui survit).

« Le hibou aussi est un *mulohzi* (sorcier).

« L'oiseau-secrétaire est également un *mulohzi*... S'il traverse le chemin devant vous, il faut renoncer au voyage »¹. Une mauvaise influence dont il est le véhicule va s'exercer sur vous. Vous êtes en imminence de malheur.

En Afrique orientale, chez d'autres Bantou, les Waschambaa, « on attribue non seulement aux hommes, mais aussi aux animaux, le pouvoir de pratiquer la sorcellerie : on en soupçonne en particulier les animaux domestiques (à l'exception des chats, qui sont « sacrés »). Jadis, on tuait immédiatement ces animaux-sorciers ; aujourd'hui, on se contente en général de les vendre tout de suite, à condition que l'acheteur les tue »². L'auteur énumère ensuite les « transgressions » par lesquelles une poule, un coq, un mouton, une chèvre, un bœuf (ou une vache), un chien, etc., trahissent leur qualité de sorciers. Dans la même liste figurent aussi les hommes qui ont le mauvais œil, les sorciers, et ceux qui commettent l'inceste.

M. A. C. Kruyt, dans un travail circonstancié intitulé *Measa*, a étudié et analysé les mauvais présages, les porte-malheur, et les transgressions que redoutent les indigènes du centre de Célèbes. Dans ce long catalogue des événements et des actes de toutes sortes qui exercent une influence funeste et apportent le malheur, il fait entrer, lui aussi, les aberrations sexuelles et l'inceste.

Nous sommes ainsi conduits à ne pas séparer l'inceste des autres faits qui, aux yeux des primitifs, sont du même genre que lui, et produisent sur eux la même impression de frayeur. L'étude des témoignages établira qu'en effet l'inceste, à leurs yeux, est avant tout quelque chose d'anormal, d'insolite, de contre nature qui porte malheur, en un mot, une « transgression ». Non pas, selon le sens que nous serions tentés de donner à ce mot, la violation d'un interdit que le devoir commande de respecter, un acte moralement condamnable ; - mais un acte inhabituel et contre nature, qui révèle une mauvaise influence en train de s'exercer, comme celui de la chèvre qui mange ses excréments, du bœuf qui frappe le sol de sa queue, de l'enfant qui perce les dents du haut les premières, etc., bref, comme toutes ces « manifestations des puissances invisibles malignes », selon le mot de M. Edwin W. Smith, qui donnent aussitôt à craindre qu'un malheur ne soit imminent. Hardeland aussi, dans le passage cité plus haut (chap. VI, p. 223), range l'inceste parmi les actes « contre nature » qui attirent la foudre, et qui équivalent à des ensorcellements. Aussi bien, verrons-nous souvent les incestueux traités de sorciers. Ils le sont en effet, au même titre que la chèvre, la vache, etc., qui « transgressent ». Et, comme on a hâte de se débarrasser de ces animaux-sorciers si dangereux, de même, dès qu'un inceste sera constaté, on prendra des mesures énergiques contre ses auteurs. Leur transgression est particulièrement effrayante : elle provoque dans le groupe social, en même temps qu'un sentiment d'horreur, un besoin de réaction violente.

¹ SMITH and DALE, *The ila-speaking peoples of northern Rhodesia*, II, pp. 86-88.

² A. KARASEK, Beiträge zur Kenntniss der Waschambaa, Bässler-Archiv, VIII, p. 31 (1923-4).

Avant d'entrer dans l'exposé des faits qui établissent que telle est bien, chez beaucoup de primitifs, la représentation de l'inceste, une remarque préliminaire ne sera pas inutile. Nous la trouvons déjà nettement formulée par un ancien observateur, Munzinger, dans son ouvrage sur *Les mœurs et le droit des Bogos* (Abyssinie). Il y a lieu, dit-il, de distinguer entre les actes qui sont punissables parce que leur auteur a violé une coutume, une loi, écrite ou non, et d'autres qui soulèvent la réprobation et l'indignation les plus vives, non pas parce qu'ils sont défendus par une coutume ou une loi, mais parce qu'une chose pareille « ne se fait pas » : elle est anormale, inouïe, inconcevable. Les actes de ce genre sont appelés *serè*. Par exemple, « une femme tromperait plutôt son mari, que de prononcer tout haut son nom. Le tromper serait sans doute une grande faute (*Sünde*) ; mais prononcer son nom tout haut est *serè*, c'est-à-dire, quelque chose d'inouï »¹ - « Jamais une personne du sexe féminin n'osera traire... Jamais un homme ne verra le visage de sa belle-mère..., etc. Les usages de cette sorte sont *serè*, c'est-à-dire chacun en regarderait la violation comme le plus grand des crimes, comme portant malheur »². Ailleurs encore, Munzinger, pour caractériser ces actes *serè*, les appelle « contre nature » (Unnatürliches).

Ce qu'il a mis ainsi en évidence, c'est la différence, très nette chez les Bogos (comme dans beaucoup d'autres sociétés), entre deux espèces de transgressions. Les unes, qui nous sont familières, consistent à commettre des actes tels que l'adultère, le vol, etc., pour lesquels la coutume a prévu des réparations et des sanctions. Les autres sont « les plus grands des crimes, » des « porte-malheur », des actes inouïs, contre nature. On va voir que l'inceste rentre dans cette seconde catégorie de transgressions, et que, comme elles, il est étroitement apparenté à la sorcellerie.

II

Les aberrations sexuelles et l'inceste. Leurs conséquences funestes pour le groupe social.

[Retour à la table des matières](#)

Qu'il en soit ainsi, par exemple, dans la région centrale de Célèbes, cette conclusion ressort d'un grand nombre de faits rapportés par M. A. C. Kruyt. Je n'en citerai que quelques-uns, des plus significatifs.

En premier lieu, les transgressions sexuelles des animaux sont assimilées à l'inceste, et « punies » précisément comme lui. « Quand des chiens s'accouplent dans la maison, cela est *measa* (porte-malheur). La croyance générale est que, de ce fait, le maître de la maison ou quelqu'un des siens devra nécessairement mourir. Il faut donc absolument que les deux animaux soient tués... On les fait mourir sous le bâton³. On regarde donc cet accouplement comme semblable à un inceste...

¹ W. MUNZINGER, *Ueber die Sitten und das Recht der Bogos*, pp. 94-95 (1859).

² *Ibid.*, p. 63

³ *On évite de verser leur sang, qui souillerait la terre.*

« Il semble qu'il arrive que des chiens s'accouplent avec des pores. Cela naturellement porte malheur. En pareil cas, les deux animaux sont tués, et on laisse leurs corps s'en aller au fil de l'eau dans la rivière »¹. Autres « transgressions » du même genre : lorsqu'un porc essaie de s'accoupler avec une chèvre, lorsqu'une truie saute sur une autre femelle, etc. Les animaux coupables doivent être mis à mort, et on jette leurs têtes à la rivière »². - « Lorsqu'un coq passe en volant par-dessus une chèvre, une chienne, ou une truie, on regarde cela comme un accouplement, et c'est un cas très grave de *measa*. Je n'en ai entendu parler que chez les Bare'e Toradja's. On dit qu'il s'ensuivra une grande épidémie ou une guerre. Habituellement, on tue les deux animaux... D'autres, par exemple, les To Boejoe, semblent regarder ces cas comme des incestes. Ils tuent les deux animaux, et abandonnent les deux cadavres au courant de la rivière »³.

Comme les aberrations sexuelles des animaux, les cas de bestialité chez les humains sont des « transgressions » redoutées, et on les met aussi de pair avec l'inceste. Elles sont regardées comme « magiquement dangereuses » (c'est-à-dire comme une sorte d'ensorcellement). « On les assimile à l'inceste ; on craint qu'une grande sécheresse ou des pluies excessives n'en soient la conséquence.

« ... Dans un cas qui se présenta à Pebato au commencement de mon séjour dans le district de Posso, on tua le buffle avec qui le jeune homme avait commis l'acte. On fit couler le sang de cette bête dans la rivière, parce qu'autrement, disait-on, il surviendrait une sécheresse opiniâtre ou des pluies excessives, ou bien les rizières seraient ravagées par les souris et les pores... En d'autres endroits, on est plus indifférent à ces choses »⁴... On cite un autre cas de bestialité (avec une chienne) qui eut lieu, il y a quelque vingt-cinq ans. Il fut, à cette époque, traité tout à fait comme un cas d'inceste... Une épidémie qui éclata peu après, y fut rapportée comme à sa cause »⁵.

Sans insister davantage sur les aberrations sexuelles des animaux et des hommes, nous retiendrons que, dans l'esprit des indigènes, l'inceste est une transgression de même genre. Il inspire les mêmes sentiments de surprise horrifiée et de frayeur. Il entraîne à sa suite précisément les mêmes malheurs. « Les conséquences fatales de l'inceste se manifestent surtout en ceci, que les plantations ne veulent plus donner »⁶. - « Ce crime, dit le même auteur dans un autre de ses ouvrages, a pour conséquence, à ce que croient les Toradja's, qu'il se produit une grande sécheresse, ou qu'il tombe des pluies trop violentes, ou en tout cas que la récolte de riz sera perdue. Il consiste en relations sexuelles entre parents et enfants, oncles et tantes et neveux et nièces, frères et sœurs. Comme ces relations de parenté sont très compliquées (la famille est là du type classificatoire), le crime peut avoir été commis sans qu'on s'en doute... C'est pourquoi, pour plus de sûreté, on offre chaque année le sacrifice pour l'inceste (au cas où il s'en serait produit dans la région). Le but de ce sacrifice apparaît nettement quand on sait qu'il a nom aussi : « pour demander la pluie »⁷. Et ailleurs : « Une cho-

¹ A. C. KRUYT, *measa*, III, T.L.V., LXXVI, p. 45 (1920).

² *Ibid.*, p. 45.

³ *Ibid.*, p. 76.

⁴ *Ibid.*, p. 38.

⁵ *Ibid.*, p. 55.

⁶ *Ibid.*, II, T.L.V., LXXV, pp. 78-79 (1919).

⁷ A. C. KRUYT, *De Bare sprekende Toradja's*, II, pp. 2-47

se qui excite au plus haut point la colère des dieux (des ancêtres), laquelle se manifeste alors par de violentes tempêtes et orages, ou bien par une sécheresse opiniâtre, c'est l'inceste ou la bestialité »¹. (Remarquez qu'ici encore ces deux « transgressions » vont de pair.)

« Comme toutes les populations de l'archipel malais, les habitants du centre de Célèbes croient que les relations sexuelles entre deux personnes qui sont trop proches parentes déclenchent une influence magique telle que des pluies excessives, ou une sécheresse persistante en sont la conséquence... Avant l'arrivée de l'administration hollandaise, s'il s'agissait de relations entre parents et enfants, ou entre frères et sœurs, on mettait à mort les coupables, à coups de bâton ou en les noyant. Il ne fallait pas verser leur sang sur la terre, de peur que cela ne la rendit stérile »². - A Tinompo, toujours au centre de Célèbes, mais plus à l'est, « lorsqu'un homme et une femme, trop proches parents, ont des relations sexuelles, on s'attend à ce qu'il se produise des phénomènes dévastateurs : inondations, orages, tempêtes... Les coupables sont immédiatement mis à mort, de préférence par strangulation »³.

Inversement, quand ces perturbations apparaissent, on en infère qu'un inceste a dû être commis. « A Palande, on affirme que lorsqu'une citrouille, ou un concombre, produisent d'une façon insolite, par exemple, portent deux fruits sur la même tige, cela prouve que deux personnes qui ne peuvent pas se marier l'une à l'autre ont eu des relations sexuelles... Lorsque les cerfs, les pores sauvages et les buffles font sans cesse irruption à travers la haie qui entoure la plantation, et endommagent celle-ci, on dit la même chose »⁴.

Wilken avait déjà signalé cette croyance. « Si leur récolte de riz ne réussit pas, écrit M. Kooreman, à propos des gens de Macassar et de Boegin, c'est le signe certain qu'un inceste a été commis là, et que les esprits (les ancêtres) sont indignés. Ainsi, quand en 1877 et 78, la mousson d'ouest fit entièrement défaut, que par suite le riz ne mûrit pas, et que de plus les buffles succombèrent par douzaines à la peste bovine, il y avait à la prison de Takalar (le poste où se trouvait ce contrôleur) un condamné, qui antérieurement avait été accusé d'inceste. Une partie de la population du district d'où cet homme était originaire demanda qu'il lui fût livré, parce que la conviction générale était que, tant que le coupable n'aurait pas subi la peine de son crime, les fléaux n'auraient pas de fin »⁵. - M. von Brenner dit de même - « S'il n'a pas plu depuis longtemps, c'est, aux yeux des Battak, une preuve certaine qu'un crime de ce genre (un inceste) a été commis. Plusieurs villages se réunissent et délibèrent ensemble, afin de découvrir les personnes qui pourraient être suspectes : elles sont aussitôt soumises à l'ordalie habituelle... »⁶.

A Bornéo, chez les Dayaks de Koelakapoeas, l'inceste est « le plus noir des crimes. Il met la communauté en danger, parce que les dieux (les ancêtres) en sont irrités au plus haut point. Le châtiment des coupables a essentiellement pour but d'apaiser les dieux... En général, autrefois on noyait les coupables... aujourd'hui on les

¹ A. C. KRUYT, Regen lokken en regen verdrijven bij de Toradja's van Midden Celebes, Tijdschrift voor taal- land- en volkenkunde, XLIV, p. 4. (1901).

² A. C. KRUYT, Measa, II, T.L.V., LXXV, p. 74-5 (1919).

³ J. KRUYT, De Moriërs van Tinompo, T.L.V., LXXX, p. 81 (1924).

⁴ A. C. KRUYT, measa, II, T.L.V., LXXV, p. 81 (1919).

⁵ WILKEN, Huwelijken tusschen bloedverwanden, Verspreide Geschriften, II, p. 335

⁶ J. F. VON BRENNER, Besuch bei den Kannibalen Sumatras, p. 212.

chasse du pays »¹. L'auteur insiste, comme le fait aussi A. C. Kruyt dans ses articles intitulés *Measa*, sur ce point que l'inceste est une transgression particulièrement redoutable, parce que le malheur qu'elle annonce et qu'elle cause frappe tout le monde. Les fléaux qu'elle déchaîne n'épargnent personne : famine, épidémies, ouragans, tremblements de terre, etc., sont des calamités auxquelles nul n'échappe. D'où la nécessité d'une action publique.

Comme le même auteur le fait remarquer, dans cette société, tant qu'il n'y a pas de plainte, aucun crime n'est poursuivi. Cette règle ne comporte qu'un petit nombre d'exceptions, dont la plus importante est l'inceste. « Aussitôt que l'on a connaissance d'un cas de ce genre, la poursuite commence. On peut en donner pour raison que nous avons affaire ici à un crime non pas contre une certaine personne, mais contre la communauté, à une offense envers les dieux »². Pour employer des termes moins juridiques, l'effroi que provoque l'inceste a une double origine. D'une part, comme les autres transgressions, et en particulier comme les aberrations sexuelles des animaux et des hommes, il révèle la présence et l'action d'un principe nocif qui va amener des malheurs. De l'autre, il irrite, il indigne les morts, les « autres membres » du clan. Leur colère se fera sentir sur le groupe entier. D'où la nécessité, non seulement de « neutraliser » l'effet de cette transgression comme on le fait toujours en pareil cas, mais aussi d'offrir aux « dieux » des sacrifices qui les apaisent. Le châtement des coupables, et la purification qui l'accompagne, sont donc des mesures exigées par l'intérêt public. « Quand un inceste est commis, le pays tout entier est souillé, et il faut que nous lapidions les deux coupables (c'est-à-dire, on les met dans un panier avec des pierres, et on les noie) »³.

III

Distinction du « grand » et du « petit » inceste en Indonésie

[Retour à la table des matières](#)

Cette «transgression » si grave a pourtant des degrés. En divers endroits de l'Indonésie, on distingue le grand et le petit inceste (*soembang besar*, *soembang ketjil*). Par exemple, « chez les Koeboes de Palembang, le grand inceste est puni de mort (par noyade) ; le petit, d'une sorte de travaux forcés à perpétuité »⁴. - Chez les Karo-Battak, « on appelle inceste (*soembang*) toute union d'un homme avec une femme qui viole *l'adat* faisant loi sur ce point, la règle non écrite, mais sacrée. Cependant, s'il ne s'agit pas de proches parents, mais seulement d'union avec une famille éloignée ou des « parents de tribu », la chose peut s'arranger, moyennant le paiement d'une amende ; après quoi un mariage de ce genre est reconnu comme parfaitement légal, et il n'y

¹ J. MALLINCKRODT, *Ethnographische mededeelingen over de Dajaks in de afdeeling Koelakapoeas*, T.L.V., LXXXI, p. 86 (1925).

² *Ibid.*, p. 287.

³ A. HARDELAND, *Dajacksch-Deutsches Wörterbuch*, p. 616.

⁴ G. J. VAN DONGEN, *De Koeboes in de onderafdeeling Koeboe-streken der Residentie Palembang*, T.L.V., LXIII, pp. 293-294 (1910).

a plus à craindre de funestes conséquences »¹. - M. Schadee écrit de même : « Un mariage de cette sorte (entre parents assez éloignés) est permis, après le paiement d'une amende. Elle consiste en une chèvre, qui doit être offerte en sacrifice afin d'écartier du kompong les mauvaises influences : car on pense que par une telle union l'ordre de la nature est troublé »². Ce sacrifice pacifie les ancêtres de qui dépend que tombent les pluies bienfaisantes, que la terre ne tremble pas, que les animaux et les plantes se reproduisent, etc.

Hardeland, enfin, avait déjà signalé cette distinction entre les incestes. « Tutulah : être près de l'inceste (petit inceste). Si quelqu'un épouse sa tante, la sœur de son oncle, du beau-frère de son père (donc sa tante par alliance), c'est là un petit inceste. Il faut qu'il sacrifie un buffle, afin de purifier le pays avec le sang de l'animal »³.

L'amende, le sacrifice, et les cérémonies de purification ont un double but : d'abord, comme on l'a vu, apaiser les ancêtres, et, du même coup, neutraliser la mauvaise influence dont l'inceste a révélé l'action. Ce qui caractérise les « transgressions », ce qui fait que le primitif en est si violemment ému et effrayé, c'est qu'elles « ensorcellent », c'est-à-dire portent malheur. Dès l'instant où cette menace disparaît, l'émotion se calme, et l'acte qui l'excitait devient indifférent. Le grand inceste fait toujours horreur, parce qu'il n'existe aucun moyen de « neutraliser » la mauvaise influence qu'il exerce. Mais, pourvu que l'on prenne les précautions nécessaires, le petit inceste sera toléré ; ne causant plus de malheur, il cessera même d'être choquant. Nous trouverons, chez les Bantou, une attitude analogue.

Cette distinction aide à expliquer les désaccords que l'on constate assez souvent entre les témoignages relatifs à l'inceste. Parfois, il est représenté comme quelque chose d'extrêmement rare, qui ne se voit pour ainsi dire jamais, et qu'on n'imagine pas avoir à réprimer. Il s'agit alors du grand inceste, et de lui seulement. Ailleurs, on nous dit que le mariage entre personnes du même totem ou du même clan est interdit comme incestueux, mais qu'en fait il s'en conclut de tels tout de même, quand il s'agit de personnes qui ont à peine connaissance de leur parenté, et qui ne sont pas unies par le sang : ce sont de petits incestes. Ils sont rachetables, tandis que le grand ne peut espérer la même indulgence.

La limite entre les deux sortes d'inceste n'est jamais nettement tracée. Elle demeure indéfinie et flottante. Des cas douteux se présentent : suivant les traditions, les mœurs locales, les influences personnelles, on range les cas limitrophes dans l'une de ces catégories ou dans l'autre. M. Malinowski a remarqué avec raison que, chez les primitifs comme chez nous, la pratique, en matière de relations sexuelles, est loin de se conformer toujours aux règles acceptées en théorie. Dans nos sociétés occidentales, les relations sexuelles hors mariage et l'infidélité conjugale sont formellement condamnées par les religions, et au nom de la morale. En fait, les mœurs courantes se montrent assez indulgentes pour ce genre de fautes. La conduite contraire à ces règles s'accompagne souvent, chez l'homme, d'une satisfaction d'amour-propre, et elle lui vaut parfois un certain prestige social. Aux îles Trobriand, M. Malinowski a constaté des faits analogues. Bien que les indigènes n'aient qu'un seul mot pour désigner

¹ R. RÖMER, *Biidrage tot de geneeskunst der Karo-Batak's, Tijdschrift voor indische taalland- en volkenkunde*, L, p. 206 (1908).

² M. C. SCHADEE, *Het familieleven en familierecht der Dajaks van Landak en Tajan, T.L.V.*, LXIII, p. 439 (1910).

³ A. HARDELAND, *Dajacksch-Deutsches Wörterbuch*, p. 616.

l'inceste (relations sexuelles entre membres d'un même clan), ils distinguent en fait, eux aussi, le petit inceste que les mœurs courantes tolèrent, et même en certains cas, semblent encourager, et le grand, qui entraînait autrefois le suicide du coupable ¹.

Dans son travail sur les Banáro de la Nouvelle-Guinée, M. Thurnwald expose que « leur idée de l'inceste est tout autre que celle que nous connaissons. L'inceste dépend exclusivement des règles matrimoniales et sexuelles du clan. Une infraction est punie, quelle que soit la relation de sang entre les coupables » ². Et, dans un autre passage : « Il s'impose à nous que, dans cette société, les liens réels de sang reculent au second plan par rapport aux relations sexuelles, et au fait d'appartenir à un certain groupe. Le fait de la descendance n'est pas un empêchement aux relations sexuelles, comme on le voit, par exemple, dans la cérémonie d'initiation des jeunes gens par les femmes. Sans doute, on ne doit pas nier que, lorsqu'ils ont établi leur système, les indigènes aient pu avoir présente à l'esprit la pensée d'éviter des unions de personnes trop proches les unes des autres par le sang. Au moins est-ce l'impression que j'ai eue en les interrogeant. Mais de savoir si leur construction a été assez heureuse pour atteindre ce but, qui flottait vaguement devant leurs yeux, c'est une autre question. Le terme « inceste » est-il bien celui qui convient pour désigner la violation des diverses prescriptions relatives aux interdits sexuels et au mariage, je suis donc porté à en douter. Ce dont il s'agit pour les indigènes, ce n'est pas d'une « souillure du sang » (Blutschande) mais d'une « souillure sociale » (Gesellschaftsschande), d'une infraction à l'organisation sur laquelle repose la vie en commun ; l'idée de l'inceste proprement dit n'est là qu'à l'état latent ; elle n'a pas encore pris conscience d'elle-même » ³.

Ces considérations nous rappellent, une fois de plus, que nos concepts les plus familiers s'appliquent mal, en général, à la vie de sociétés dont la structure est si différente de celle des nôtres. Chez les Banáro, les sous-groupes dans la tribu ne se définissent pas par la parenté que nous appelons naturelle, par les liens du sang ; mais, au contraire, la parenté dépend du sous-groupe auquel l'individu appartient. Et ces sous-groupes eux-mêmes se constituent d'après les relations sexuelles permises ou défendues à chacun. Chaque enfant mâle, au fur et à mesure qu'il grandit, prend conscience du fait que les femmes de tel sous-groupe peuvent devenir ses épouses, et que celles de tel autre lui sont interdites, excepté en des circonstances bien spécifiées, par exemple pendant telle cérémonie. C'est là l'armature même de la société. Le jeune homme n'a pas l'idée qu'il puisse en être autrement. Contrevenir à ce qui est moins une prescription à observer que la réalité sociale elle-même, s'imposant comme un fait, ne lui viendrait jamais à l'esprit. Si cela arrive pourtant, c'est un événement plus qu'insolite : anormal, contre nature. C'est une « transgression » qui menace le groupe entier des pires malheurs.

Aussi voyons-nous que, dans les sociétés primitives telles que les tribus australiennes, la violation des règles matrimoniales entraînait en général la mort des coupables : elle correspondait vraiment à ce que les Indonésiens appellent le grand inceste. Quand un arrangement restait possible, et finissait le plus souvent par être accepté, c'est que les règles violées n'étaient pas si essentielles, et que le cas pouvait s'assimiler au petit inceste.

¹ Br. MALINOWSKI, *Sexual life of savages in north-western Melanesia*, pp. 388-389.

² Dr R. THURNWALD, *Die Gemeinde der Banáro*, p. 255

³ Ibid., p. 148.

IV

L'inceste considéré comme une « autopollution », rapproché de l'autophagie (Nouvelle-Bretagne). Il n'est pas l'objet d'une « prohibition » formelle

[Retour à la table des matières](#)

Tout près de la Nouvelle-Guinée, en Nouvelle-Bretagne, les tribus sont divisées en deux classes exogamiques. « Le mariage de deux personnes appartenant à la même classe est absolument interdit. Tout mariage de cette sorte serait considéré comme incestueux, et entraînerait un prompt châtement. En fait, la population tout entière serait saisie d'horreur par un événement pareil, et presque certainement les deux coupables seraient mis à mort »¹. L'auteur ajoute - et ce passage jette une précieuse lumière sur la nature de l'horreur que l'inceste (le grand inceste, entendu comme il a été expliqué tout à l'heure) inspire aux indigènes de la Nouvelle-Bretagne et de tant d'autres sociétés primitives : « Ils appelaient aussi incestueux (*knou*) quiconque tuait une personne de la même classe que lui, ou mangeait une partie de son corps : par exemple, un Maramara qui tuait ou mangeait un autre Maramara. » Plus loin, George Brown rapporte un fait cité par le Rev. Bromilow, qui en a été témoin à Dobu (Nouvelle-Guinée), et où l'on voit bien l'horreur causée par un cas d'anthropophagie de ce genre. « Une vieille femme était morte dans un des villages voisins, et une ou deux semaines après, un bruit épouvantable se mit à courir. La tombe avait été violée ; une enquête révéla que c'était la propre sœur de la morte qui en avait retiré le corps, et qui, en compagnie d'autres sorcières, en avait fait un festin de cannibales. Quelques-uns de ses parents mâles voulaient l'étrangler sur-le-champ et la jeter à la mer, mais notre présence les en empêcha... Cette histoire a inspiré une véritable horreur, et aussitôt qu'on eut commencé à en parler, personne n'a plus voulu manger d'aucun pot dont cette femme se fût servie ; beaucoup ne voulaient même pas toucher de fruit ou d'autre comestible qu'elle eût touché »². Manger quelqu'un de la même classe que soi-même (sa propre sœur) paraît à ces indigènes une « transgression » effroyable, la plus « contre nature » qu'ils puissent imaginer. N'est-il pas significatif que pour la désigner ils emploient le même mot que pour l'acte, non moins révoltant, non moins contre nature, qui consiste à avoir des relations sexuelles avec une personne de la même classe exogamique que soi ? Dans les deux cas, aussi inouïs l'un que l'autre, on se sert du mot *knou*. On peut dire, indifféremment, qu'à la Nouvelle-Bretagne cette forme affreuse de cannibalisme est assimilée à l'inceste, ou que l'inceste est assimilé à cette forme de cannibalisme.

Or il est impossible de dégager les raisons de l'horreur que cette dernière inspire. Les personnes qui appartiennent à la même classe - ailleurs, au même clan - sont liées entre elles par une solidarité presque organique, qui en fait comme les membres d'un seul corps (cf. *L'Âme primitive*, chap. II, pp. 96-99). Donc, pour l'une d'entre elles, en manger une autre, c'est au pied de la lettre, se dévorer soi-même : elle se nourrit de sa

¹ George BROWN, *Melanesians and Polynesians*, pp. 28-29.

² Ibid., p. 144.

propre chair¹. C'est la « transgression » la plus monstrueuse, la plus inconcevable, une véritable autophagie. Si donc on désigne l'inceste par le même mot, c'est qu'on y voit une « transgression » non moins monstrueuse, non moins inconcevable. Avoir des relations sexuelles avec des personnes de sa propre classe ou de son propre totem, ce n'est sans doute pas une autophagie ; mais c'est une pollution commise sur le corps dont on est un membre, une autopollution.

Un missionnaire, qui a passé de longues années en Nouvelle-Bretagne, vient de signaler incidemment que, chez les Gunantuna de la presqu'île de la Gazelle, l'interdiction de manger son totem équivaut à celle d'avoir des relations sexuelles avec une personne de ce même totem. « Si le système totémique interdit aux membres d'une classe exogamique de manger leur totem, cela signifie purement et simplement, comme me l'a expliqué un vieil indigène, qui en savait là-dessus plus que nul d'entre nous, que ces personnes ne peuvent avoir des relations sexuelles les unes avec les autres, puisque le commerce charnel est symbolisé par l'acte de manger. Par conséquent, de même que les membres d'une classe totémique sont tenus de s'abstenir de manger leur totem, de même, il leur faut renoncer à toute relation sexuelle avec toutes les personnes de cette classe. Voilà à quoi vise l'abstention de manger du totem, et à rien d'autre. Le totem est tabou (il est interdit d'en manger), afin d'exprimer par cette abstention que toutes les personnes qui appartiennent à la même classe totémique sont tabou les unes pour les autres au point de vue sexuel. Quoi de plus facile à comprendre qu'une telle explication ? Elle finit par être évidente pour tout enfant indigène. En d'autres termes, la restriction imposée au désir de manger, en ce qui concerne le totem, inculque immédiatement la limitation imposée au désir sexuel, c'est-à-dire l'abstention de tout rapport sexuel avec les membres de la classe à laquelle on appartient. La limitation du premier instinct est en même temps une limitation du second, et elle a été instituée à cette fin »².

Sans nous risquer ici à critiquer ce témoignage du vieil indigène, et l'interprétation qu'il donne du fait qu'il expose, nous remarquerons que ce fait corrobore et éclaire celui que George Brown a rapporté. Il nous explique pourquoi un même mot, dans ces tribus de la Nouvelle-Bretagne, sert à désigner à la fois l'inceste et le fait de manger une personne du même totem que soi. Dans la pensée de ces indigènes, ce que nous avons appelé « autopollution » équivaudrait à « autophagie ». Les deux transgressions se confondraient pour eux : ils auraient appris dès l'enfance à ne pas les distinguer. Il est donc naturel qu'on les appelle du même nom, et qu'on les regarde avec la même horreur.

George Brown rapporte encore qu'à Samoa « une personne coupable d'inceste était mise à la torture et tuée par ses proches. Ils disaient que, ce faisant, ils se tuaient eux-mêmes »³. Expression intéressante de la solidarité du groupe familial. L'inceste a été une autopollution, et la mise à mort de son auteur par les membres de son propre groupe est une sorte de suicide partiel.

¹ Cette répulsion peut se manifester aussi entre membres de la même tribu. « Dans la lutte intestine entre les clans de la tribu Aiga sur les rives droite et gauche du fleuve Kumasi (Nouvelle-Guinée), des cadavres furent mangés des deux côtés. Mais on en parla comme d'une chose horrible - que des gens parlant la même langue se fussent mangés les uns les autres. » *F. E. WILLIAMS*, *Orokaiva Society*, p. 163.

² J. MEIER, M.S.C., *Kritische Bemerkungen zu J. Winthuis' Buch Das Zweigeschlechterwesen*, *Anthropos*, XXV, p. 104 (1930).

³ G. BROWN, *Melanesians and Polynesians*, p. 411.

Si l'on prend les choses de ce biais, c'est-à-dire si on les regarde du point de vue où sont placés ces primitifs, une conséquence importante apparaît. Le fameux problème de la prohibition de l'inceste, cette *vexata quaestio*, dont les ethnographes et les sociologues ont tant cherché la solution, n'en comporte aucune. Il n'y a pas lieu de le poser. Dans les sociétés dont nous venons de parler, il est vain de se demander pour quelle raison l'inceste est prohibé : cette prohibition n'existe pas. Non pas qu'il soit licite ou toléré (sauf, comme on le verra tout à l'heure, en quelques circonstances exceptionnelles). Mais on ne songe pas à l'interdire. C'est quelque chose qui n'arrive pas. Ou, si par impossible cela arrive, c'est quelque chose d'inouï, un monstrum, une transgression qui répand l'horreur et l'effroi. Les sociétés primitives connaissent-elles une prohibition de l'autophagie, ou du fratricide ? Elles n'ont ni plus ni moins de raison de prohiber l'inceste.

Si, par extraordinaire, il est commis, c'est comme la sorcellerie, « le plus noir des crimes », c'est-à-dire le plus redoutable des porte-malheur. Mais, normalement, il n'y a pas à le prévoir. Je pourrais rappeler ici la réflexion suivante d'un bon observateur : « Je suis porté à penser que, dans les tribus peu civilisées, il arrive souvent que la coutume, tout simplement, n'est jamais violée, et personne ne pourrait vous dire ce qui arriverait si elle l'était. Ainsi, il y a quelque temps, j'ai demandé aux indigènes d'un des villages Koriki, sur le fleuve Purari, ce qui arriverait si une femme entrait dans une maison des hommes. Mais tout ce qu'ils purent répondre fut que jamais une femme ne l'avait fait. Un indigène de l'île Rossel, quand je lui demandai quel serait le châtement d'une femme qui parlerait étant sur un bateau... put seulement suggérer que si une femme commettait un acte si inouï, elle serait probablement mangée »¹.

On objectera que peut-être ce petit nombre d'observations recueillies en Nouvelle-Bretagne ne suffit pas à établir une thèse générale, et que les faits qui y sont représentés comme semblables sont en réalité très différents. La tentation de manger une personne de la même classe que soi ne peut être que fort rare, tandis que les impulsions sexuelles sont un phénomène normal et constant. Comme les enfants sont, en général, très tôt au courant de tout ce qui concerne la vie sexuelle, et que, de très bonne heure, ils imitent ce qu'ils voient faire par les adultes, la tentation d'avoir des relations sexuelles interdites doit être fréquente. Peut-être l'horreur que provoque l'inceste vient-elle précisément de ce qu'il a fallu un frein social très énergique pour empêcher d'y succomber.

Pour commencer par le second point, des considérations de ce genre expliquent en effet que le petit inceste se produise assez fréquemment, comme le Dr Malinowski, par exemple, l'a fait remarquer - et que l'on ait cherché, et trouvé, dans plus d'une société, des moyens de le neutraliser, de le racheter, et même de le « régulariser ». Mais elles ne valent pas, s'il s'agit du grand inceste, c'est-à-dire des cas où les deux personnes intéressées étant comme des membres d'un même corps, des relations sexuelles entre elles équivalent à une autopollution. *L'Âme primitive* a rapporté (chap. II, pp. 99-100) un certain nombre de faits qui aident à faire comprendre cette solidarité : les proches du malade avalant le remède qu'ils sont venus, de loin, chercher pour lui ; les frères qui se regardent comme « interchangeables », et qui ont des droits sur les femmes les uns des autres ; la coutume qui autorise, à défaut du meurtrier sur qui la vendetta doit s'exercer, à tuer son père, son frère, son enfant, ou simplement quelqu'un de son clan. Si l'Australien, le Papou, le Mélanésien, etc., se satisfont ainsi, c'est que l'objet de la vendetta n'est pas, à leurs yeux, l'auteur de l'homicide en tant

¹ J. H. P. MURRAY, Papua, p. 202.

qu'individu, mais le groupe dont il est membre : que ce soit lui, ou son frère, ou telle autre personne de ce groupe qui meure, le résultat désiré est atteint, dans la pensée de ceux qui frappent comme dans celle du groupe qui est frappé.

Le Dr Malinowski a insisté sur cette solidarité, qui, dit-il, est particulièrement sensible au moment d'une mort. « Les parents du côté maternel se sentent atteints dans leur personne même: chacun d'eux souffre parce que le sous-clan tout entier a été mutilé par la perte d'un de ses membres, « comme si un membre était amputé, ou comme si on coupait une branche d'un arbre »¹. Et plus loin : « L'humanité est divisée en quatre clans. Le fait d'appartenir à l'un d'eux est aussi profondément inhérent à la substance de l'individu que son sexe, sa couleur et sa taille... Quand un Européen arrive aux îles Trobriand, les indigènes lui demandent simplement et sincèrement à laquelle des quatre classes il appartient »².

Pour des esprits habitués dès l'enfance à se représenter, ou, pour mieux dire, à sentir ainsi la solidarité presque organique des membres du même groupe, et pour qui, en outre, la distinction entre les sous-groupes se fait précisément d'après les relations sexuelles permises ou interdites, il est naturel que ces relations avec des personnes de leur propre sous-groupe deviennent quelque chose d'inconcevable, d'inouï, qui n'arrive pas. Le grand inceste sera donc strictement comparable à l'autophagie ou au fratricide, et non moins invraisemblable. En d'autres termes, les relations sexuelles avec ces personnes n'étant pas considérées comme possibles, l'impulsion ne se produit pas, ni la tentation, par conséquent, hormis des cas inouïs que nous avons vu mettre de pair, à Célèbes et à Sumatra, avec les aberrations sexuelles et la bestialité. Il ne s'agit pas d'un acte défendu, « prohibé » par la coutume ou la loi, mais bien d'une « transgression », d'un événement anormal et contre nature, révélateur par conséquent d'une mauvaise influence qui s'exerce sur le groupe, et le menace des pires fléaux.

Ainsi entendue, cette représentation du grand inceste - et c'est notre réponse à la première objection - n'est pas particulière à la Nouvelle-Bretagne. Nous l'avons trouvée précisément telle, au dire de Kruyt et d'autres observateurs, dans tout l'archipel malais. L'inceste, comme la bestialité, comme les aberrations sexuelles des humains et des animaux, prend place dans la longue liste des transgressions. Nous allons voir que dans la plupart des sociétés africaines c'est précisément ainsi qu'on se le représente.

¹ Br. MALINOWSKI, *The sexual life of savages in north-western Melanesia*, p. 128.

² *Ibid.*, pp. 416-417.

V

**L'incestueux, chez les Bantou, regardé
comme un sorcier. - Circonstances exceptionnelles
où le « grand » inceste est commis**

[Retour à la table des matières](#)

Le colonel Maclean remarque que la loi cafre ne punit pas les actes qui chez nous seraient qualifiés : inceste, confirmant ainsi qu'il n'est pas, à proprement parler, l'objet d'une prohibition. Il a bien vu qu'il n'en était pas besoin. « Ils ont un moyen bien plus puissant de l'empêcher dans leurs craintes superstitieuses, qui leur apprennent à redouter qu'un mal surnaturel ne tombe sur ceux qui commettraient de tels actes. Les incestueux perdent leur caste, pour ainsi dire ; on les regarde comme des sorciers. Aussi de tels crimes sont-ils rares »¹. Sorciers, c'est-à-dire recelant en eux un principe nocif, porte-malheur, ennemis publics. On a vu plus haut la haine et l'horreur dont les sorciers sont l'objet chez la plupart des Bantou, et avec quelle cruauté souvent on s'en débarrasse. Assimiler l'incestueux au sorcier, c'est beaucoup dire en peu de mots.

Dans le dictionnaire de Kropf, on lit : « i-gqwira, une personne qui agit par malveillance en vue de faire du mal et de détruire la santé. C'est un criminel de l'espèce la plus noire ; d'où, par extension, toute personne auteur d'une action infâme, par exemple d'un inceste »². Malveillance et malfaisance : ce sont là les deux caractéristiques essentielles du sorcier en qui habite un principe nocif. Il est remarquable que le mot qui le désigne s'applique aussi à l'homme qui commet un inceste. Ailleurs, parlant d'un chef appelé Ngqika, Kropf écrit : « Depuis longtemps, ses sujets étaient mécontents de lui, parce que Ngqika, ayant séduit la femme de son oncle Ndlambe, avait pris à leurs yeux figure de sorcier »³. L'inceste qu'il avait commis ensorcelait le pays : qui sait quelles calamités pouvaient se déchaîner ?

Chez les Cafres encore, après la circoncision, « au cas où un jeune garçon n'est pas guéri à l'époque fixée, ou ne l'est pas encore alors que les autres le sont déjà, les hommes tiennent une assemblée, et décident que ce garçon devra confesser ses fautes devant un grand nombre de personnes, afin de pouvoir guérir. S'il s'y refuse, on le bat si longtemps et si fort qu'il finit par céder... Les Amaxosa croient tous qu'un jeune garçon qui a eu des relations sexuelles avec une de ses parentes ne peut pas guérir en temps voulu après avoir été circoncis. « Avoue ton inceste ! » lui dit-on, quand la guérison se fait attendre... Autrefois cette cérémonie de confession, appelée *ukubula*, n'avait lieu que dans les cas d'inceste »⁴. Observation intéressante à plus d'un titre. Un jeune garçon pouvait donc se rendre coupable d'inceste avant d'avoir été circoncis, c'est-à-dire initié ; la liberté sexuelle laissée aux non-initiés n'allait pas jusqu'à leur permettre d'ignorer les règles sociales. D'autre part, ce jeune garçon, plus que

¹ Col. MACLEAN, *A compendium of Kafir laws and customs*, p. 62.

² A. KROPF, *A Kaffir-English Dictionary*, p. 129.

³ A. KROPF, *Das Volk der Xosa-Kaffern*, p. 49.

⁴ P. Albert SCHWEIGER, O.C., *Der Ritus der Beschneidung in der Kaffraria*, *Anthropos*, IX, pp. 61-62 (1914).

suspect d'un inceste dénoncé par le retard insolite de sa guérison, était traité précisément comme un sorcier. L'usage était, chez les Cafres, d'exiger des aveux du sorcier présumé, et de le torturer jusqu'à ce qu'il en fit. Or on procède exactement ainsi avec ce jeune garçon. C'est donc que, pour avoir commis un inceste, il est regardé comme un sorcier.

Ce que les Bantou entendent par le mot que nous traduisons : inceste, ne coïncide pas entièrement avec ce que ce terme désigne pour nous. L'inceste consiste à enfreindre la loi d'exogamie du clan. Ainsi, chez les Bakaonde, « les degrés prohibés sont beaucoup plus nombreux que chez nous ; en fait, il y a des mariages légaux chez nous qui seraient regardés, chez les indigènes, comme grossièrement immoraux et incestueux... Par exemple, non seulement un indigène ne peut pas épouser la fille de sa tante, mais quand nous écrivons : « Un homme ne peut pas épouser sa mère », cela veut dire pour l'indigène qu'il ne peut ni se marier, ni avoir des relations sexuelles avec, soit sa propre mère, soit *sa mère par héritage*, qui est peut-être sa cousine au second degré, soit les nombreuses parentes qu'il appelle « mère », même du vivant de la sienne. Le degré prohibé, dont la violation équivaut à l'inceste, va plus loin encore ; il comprend toutes les personnes qui ont le même totem, même si elles sont d'une autre tribu, et sans aucun lien de parenté (comme nous l'entendons)... Il n'est pas facile de dire jusqu'à quel point cela est appliqué en fait. En commettant l'inceste avec une personne d'un degré relativement rapproché, un homme risque sa vie ; mais avec une autre d'un degré plus éloigné, ou qui a simplement le même totem sans être autrement sa parente, il ne risque que la stérilité pour la femme »¹. (On reconnaît ici la distinction du grand et du petit inceste.)

M. Edwin W. Smith a fait ressortir l'étroite relation que les ba-Ila sentent entre l'inceste, les « transgressions » et la sorcellerie. Au sujet du mot *malweza*, il écrit : « *Kulwesa*, le verbe, signifie : frapper de stupeur. C'est le mot qu'il convient d'employer quand vous voyez pour la première fois quelque chose qui vous cause un vif étonnement... De là, le sens spécial : être frappé d'horreur et de stupéfaction à la vue de quelque chose de contraire aux lois du tabou, de quelque chose d'odieux. Une chose *malweza* est une chose horrible, atroce : une infraction à un tabou. Par exemple, l'inceste est *malweza* »². En d'autres termes, il n'est pas simplement la violation d'un tabou : il présente, en même temps, les caractères d'une transgression exceptionnellement grave ; c'est un événement inouï, monstrueux, horrible, et terrifiant. Le même auteur dit encore : « Nous n'avons jamais entendu chez les ba-Ila de mot qui corresponde exactement à « inceste », mais il ne peut y avoir de doute sur l'horreur qu'il inspire. Sous un certain aspect, l'idée qu'ils en ont est plus large que la nôtre, sous un autre, plus étroite... Le commettre, c'est être comme les chiens et les animaux. Un homme qui aurait des relations sexuelles avec sa sœur (excepté dans le cas que nous citerons tout à l'heure) serait mis à mort comme un sorcier »³.

Voici la curieuse exception à laquelle M. Smith fait allusion. « Lorsqu'un homme veut être tout particulièrement heureux dans une entreprise, il ne se borne pas à se procurer le charme convenable, mais, se conformant en cela aux instructions du « docteur », avant de se mettre en route, il commet l'inceste avec sa sœur ou sa fille. Cela donne une très grande force à son talisman »⁴. Et de même dans un autre passa-

¹ F. H. MELLAND, *In witch-bound Africa*, pp. 143-144.

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

³ Ibid., II, p. 41.

⁴ Ibid., I, p. 261.

ge : « La personne qui commet un inceste est expressément appelée mulohzi (sorcier, celui qui trafique avec les forces interdites). Mais, dans certaines conditions, par exemple quand un homme veut un certain bonheur particulier, alors l'inceste n'est pas seulement permis, il est recommandé »¹.

Peut-on rendre raison de cette exception singulière, qui se retrouve dans d'autres tribus bantou ? Elle s'explique sans doute, comme M. Smith le suggère, par le besoin de disposer des forces redoutables que le sorcier met en œuvre. Dans les circonstances ordinaires, si quelqu'un se rend coupable d'inceste, c'est un mulohzi, c'est-à-dire un homme en contact intime et secret avec le monde des puissances mauvaises invisibles, et porteur lui-même d'un principe nocif appartenant à ce monde. Mais dans le cas exceptionnel dont il s'agit, ce n'est pas parce qu'il est sorcier que l'homme commet l'inceste : au contraire, il ne le fait que sur le conseil exprès du docteur, et afin de devenir sorcier en tant qu'il aura été incestueux. Il entrera ainsi, comme les vrais sorciers, en relation avec ce monde interdit des forces surnaturelles, et, comme eux, il les aura à son service. Elles le feront réussir. Toutefois, il ne se transforme pas en sorcier d'une façon définitive, ni complète. Son entreprise achevée, il redevient un homme comme les autres. L'inceste a simplement fait l'office d'un philtre ou charme extrêmement puissant. Dans ces conditions exceptionnelles, ce n'est plus une transgression.

Les Thonga de M. Junod ont sur l'inceste à peu près les mêmes idées que les balla. « Un jeune homme qui a le courage de penser à épouser une proche parente est un sorcier. Alowa : il ensorcelle ! Ce mot, qui n'est employé que pour désigner les sorciers proprement dits, n'est pas trop fort pour exprimer son acte ! Il n'avait pas le droit de flirter avec elle (gangisa veut dire un peu plus que *flirter*) ; et maintenant il veut la prendre pour femme ! »². M. Junod expose aussi le détail des rites par lesquels on peut rendre acceptable, « régulariser », une union interdite en principe.

Il mentionne également une circonstance exceptionnelle où le grand inceste est commis exprès, en vue de réussir dans une entreprise périlleuse. « Il y a quelques villages, près du Nkomati et d'autres fleuves, dont les habitants sont des spécialistes de la chasse à l'hippopotame, et possèdent la science ou art spécial appelé *butimba*. Ces chasseurs eux-mêmes sont appelés *butimba*. Ces hommes ont une drogue particulière, que l'on inocule au chasseur, et qui lui donne un pouvoir spécial sur les hippos : en a-t-il blessé un, l'animal n'ira pas bien loin, il sera possible de le suivre et de le retrouver. Mais ces inoculations rendent le chasseur très dangereux pour ses compagnons...

« Pendant le jour, le chasseur pêche, tout en observant sans cesse les mouvements des hippos. Quand il voit que la saison propice est venue, et qu'il est prêt à entreprendre une expédition de chasse qui durera un mois, il fait venir à sa hutte sa propre fille, et il a des relations sexuelles avec elle. Cet acte incestueux, absolument tabou dans la vie ordinaire, a fait de lui un « meurtrier » ; il a tué quelque chose chez lui, il a ainsi acquis le courage de faire de grandes choses sur le fleuve ! Désormais, jusqu'à la fin de la campagne, il n'aura plus de relations sexuelles, avec ses femmes. La même nuit, aussitôt après l'acte, il part avec ses fils... il attaque un hippopotame »³.

¹ Ibid., II, 8.

² H. A. JUNOD, *The life of a South-African tribe*, I, pp. 244-246.

³ Ibid., II, pp. 60-62.

La fin poursuivie ici est évidemment la même que chez les ba-Ila. Le chasseur thonga commet l'inceste afin de disposer, comme les sorciers, de la puissance magique dont il a besoin pour renforcer le charme qu'il s'est inoculé, et pour dominer ainsi l'hippopotame. M. Smith disait que l'inceste fait de l'homme un sorcier. M. Junod dit qu'il devient un meurtrier. Les deux termes s'équivalent : une des caractéristiques essentielles du sorcier est qu'il tue. - Même coutume dans certaines tribus au S.-O. du lac Nyassa. « Si un homme veut se procurer un charme qui le rende invulnérable aux balles, on lui dit d'avoir des relations sexuelles avec sa sœur ou sa mère... après quoi on lui fait prendre la « médecine ». Un homme connu pour avoir fait cela près du village de Mponda fut menacé de mort par ce chef, et s'enfuit »¹. Ici l'inceste, quoique commis dans une circonstance exceptionnelle, semble donner à l'homme une sorte de brevet de sorcier. Il risque d'être traité comme tel.

C'est bien ainsi que le considèrent les Waschambaa (Afrique orientale). « L'inceste leur paraît absolument contre nature, et ils croient ne pouvoir l'expliquer que comme un effet de la sorcellerie »². En d'autres termes, à leurs yeux, c'est une transgression, quelque chose d'inouï et de monstrueux : celui qui le commet porte en soi le principe malin qui ensorcelle.

Chez les Bakongo, le P. Van Wing a noté des représentations analogues. « On ne marie pas son propre *sang* (expression remarquable qui rappelle, sous une autre forme, l'« autopollution » odieuse aux indigènes de la Nouvelle-Bretagne). Cette formule vigoureuse exprime la loi la plus essentielle, celle que le roi de Kongo, d'après les traditions de plusieurs clans, a enseignée aux ancêtres, et que ceux-ci ont inculquée le plus vigoureusement, quand ils se sont séparés dans les émigrations. Cette loi défend toute relation sexuelle entre un homme et une femme qui portent le même nom clanique. Quel que soit le degré de parenté, ces relations constituent un inceste. C'est, avec la sorcellerie, le crime le plus abominable aux yeux des Bakongo... Ce forfait entraînait nécessairement des châtiments de Nzambi sur la tribu : recrudescence de mortalité et de maladie parmi ses membres, stérilité des femmes, perte du petit bétail, sécheresse de la terre.

« Si un crime de cette nature restait caché, et n'était révélé que quelques années après, et si alors les « anciens » constataient que ni le coupable, ni l'enfant, ni la tribu n'avaient été frappés par les châtiments prévus en pareil cas, ils concluaient que la branche coupable n'avait plus le même sang. Cette branche ne faisait plus partie de la tribu, et adoptait un autre nom de clan. Un exemple m'a été rapporté d'un cas de ce genre, arrivé chez les Mbanba Kalunga de la région de Kimpâko »³.

Ce raisonnement des anciens fait clairement ressortir par où cette représentation de l'inceste diffère de la nôtre. Il s'agit d'une parenté, non telle que nous l'entendons, mais « clanique ». Si, au bout d'un certain temps, les conséquences fatales d'une union incestueuse ne se sont pas produites, on en conclut qu'il n'y a pas eu inceste en réalité : non pas que les personnes qui ont eu les relations incriminées n'étaient pas parentes (au sens où nous prenons le mot), mais bien que, malgré les apparences, elles appartiennent à des clans différents.

¹ H. S. STANNUS, Notes on some tribes of British Central Africa, *J.A.I.*, XL, p. 307 (1910).

² A. KARASEK, Beiträge zur Kenntnis der Waschambaa, *Bäessler-Archiv*, VIII, p. 31 (1923-4).

³ J. VAN WING, S.J., *Éludes Bakongo*, p. 122 (1921).

« Toute relation sexuelle entre membres d'un même clan comporte la notion d'inceste, écrit Mgr Lagae : les indigènes ne discutent pas cette loi »¹. Cependant M. de Calonne-Beaufaict signale une exception chez ces Azande. « Seule la famille des Avungura... n'admet pas la règle exogamique, et l'endogamie y est pratiquée fréquemment, sans qu'aucun degré de consanguinité semble entraîner la notion de l'inceste. Il est rare qu'un Avungura n'ait pas comme femme quelqu'une de ses propres filles, par exemple. Comme je m'en étonnais, Bavungura, fils de Bitima, me fit remarquer avec une légitime fierté que du sang aussi illustre que le leur ne pouvait dégénérer en se mélangeant »². [Certains anciens affirment, il est vrai, que cette coutume est récente, et qu'avant d'avoir conquis son immense autorité, la famille des Avungura était soumise à la règle commune³.]

Pour terminer sur ce point, on trouverait sans peine en Afrique occidentale l'analogue de ce que nous avons vu chez les Bantou. A la Côte-d'Ivoire, M. Prouteaux, à propos des crimes rituels des sociétés d'hommes-panthères, a observé que ces sorciers pratiquent l'inceste, sans doute pour se confirmer dans leurs pouvoirs magiques. « Les rapports sexuels sont fréquents dans ces sabbats, et j'ai des raisons de croire que le coït public est un des rites d'agrégation de la société, au même titre que le repas en commun. Il est assez curieux de remarquer qu'à ce point de vue comme à bien d'autres, les *vihibi* semblent se plaire à violer les lois de leur tribu ; ainsi Pié Salé fut, m'a-t-on dit, fort admiré pour avoir, dans une réunion, commis l'inceste avec sa sœur »⁴. - Enfin, chez les Ashanti, le capitaine Rattray a bien montré que l'inceste, très sévèrement puni, effraye surtout à cause des conséquences funestes qu'il entraîne pour le peuple entier. C'est une transgression qui annonce et amène les plus graves calamités publiques. « Nous voyons, par ces sanctions si sévères, que la violation des lois de l'exogamie n'est pas considérée comme un crime qui n'affecterait que les coupables seuls. Le clan auquel ils appartiennent s'attend tout entier à voir le courroux des puissances invisibles se déchaîner sur lui, si la violation de ces lois antiques n'était pas sérieusement punie... Je suis porté à croire que les châtiments si rigoureux appliqués aux crimes qui entrent dans la catégorie de l'inceste sont dus à la croyance que ces crimes sont odieux aux puissances de qui dépend la fécondité de toutes choses. Les Ashanti pensent que, s'ils restaient impunis, la nature cesserait de rien produire. Pour un peuple dont la croyance tout entière semble se résumer dans le précepte : « Croissez et multipliez », ce crime serait une calamité de première grandeur »⁵.

¹ C. R. LAGAE, *Les Azande ou Niam-Niam*, p. 31.

² A. de CALONNE-BEAUFAICT, *Azandé*, pp. 185-186 (1921).

³ Cf. une tendance à des exceptions analogues dans un clan des îles Trobriand. Dr MALINOWSKI, *Sexual life of savages in north-western Melanesia*, p. 432.

⁴ M. PROUTEAUX, *Procès des sorciers de la tribu Pié* (inédit).

⁵ Capt. R. S. RATTRAY, *Religion and art in Ashanti*, pp. 79-80.

VI

**Cas de « petit » inceste où l'on peut « tuer » la parenté.
- Violation de l'*avoidance* rapprochée, en certains cas,
de l'inceste. - On se défait des incestueux de la même
manière que des autres « transgressions »**

[Retour à la table des matières](#)

Les Bantou n'ont pas eu l'idée, comme certaines tribus de l'Indonésie, de distinguer formellement le grand et le petit inceste ; mais, dans la pratique, ils tiennent compte de la différence. Lorsque le cas ne paraît pas très grave, ils trouvent moyen de régulariser un mariage qui, à strictement parler, serait incestueux. « Entre personnes qui ont le même nom de clan (chez les Zoulou), l'union est impossible, même s'il n'existe entre elles aucune parenté que l'on puisse retrouver : un tel mariage serait regardé comme un inceste. Cependant, on en voit des exemples. Alors, pour dissimuler la trace (bien que, naturellement, au moment même on ne fasse que la souligner), on crée un nouveau nom de clan »¹. On reconnaît le procédé, employé par les Bakongo, que le P. Van Wing exposait tout à l'heure.

De même, chez les Kikuyu², « il arrive parfois qu'un jeune homme, sans le savoir, épouse une cousine ; par exemple, si une partie de la famille s'est transportée dans un autre endroit, un homme peut faire connaissance avec une jeune fille et l'épouser, avant de découvrir sa parenté (clanique) avec elle. En pareil cas, on peut faire disparaître le *thahu* (conséquence de la violation du tabou). Les anciens prennent un mouton, et le placent sur les épaules de la femme ; puis on le tue, on extrait du corps les intestins, et les anciens les séparent solennellement avec un éclat de bois coupant... Ils proclament qu'ils « coupent » le clan, voulant faire entendre qu'ils tranchent le lien de consanguinité (clanique) existant entre les époux. Un *medicine-man* paraît alors, et purifie le couple »³. Tant qu'il y avait parenté clanique entre eux, leur union était incestueuse et portait malheur. On supprime cette parenté : l'inceste disparaît. Le mariage étant « régularisé », aucune conséquence funeste n'est plus à craindre.

Tout se ramène donc, dans un cas douteux, à savoir si, selon l'expression bantou, la « parenté peut être tuée ». Lorsque la chose est possible, on y procède selon les formes, en général par le moyen de sacrifices et de rites purificateurs. « Si un homme commet l'inceste sans en avoir eu l'intention - et on peut très bien concevoir qu'un homme puisse ne pas connaître sa cousine au quatrième ou au cinquième degré, par exemple s'ils vivent dans des régions différentes - il devra faire présent d'une vache à la famille de la jeune femme, afin de « tuer la parenté »⁴. - Sur le bas Congo, chez les Basundi, « dans plusieurs familles, la famille Mazinga en particulier, le mariage entre des membres libres de la même famille est de tout temps frappé de la peine de mort.

¹ A. T. BRYANT, *A Zulu-English Dictionary*, p. 47.

² Du Congo Kinchassa.

³ C.W. HOBLEY, *Kikuyu customs and beliefs*, J.A.I., XL, p. 438, (1910).

⁴ A. HOLLIS, *Note on the Masai system of relationship and other matters connected therewith*, J.A.I., XL, p. 479 (1910). Cité par WESTERMARCK, *History of human marriage*, II, pp. 141-142.

La loi est maintenant morte, mais de tels mariages sont encore considérés comme très inconvenants. Dans d'autres familles, de tels mariages ont été permis, mais seulement après que les chefs ont tué un jeune cochon et fait disparaître la parenté entre les parties contractantes »¹. L'observation reste un peu vague. On y distingue cependant l'inceste puni autrefois de mort, le « grand » inceste, et celui qui peut être annulé, moyennant le paiement de ce que les Indonésiens appellent une amende, qui « tue » la parenté.

On a souvent rapproché de la « prohibition de l'inceste » les tabous désignés par le mot anglais *avoidance*, qui n'a pas de traduction satisfaisante en français, tels que l'interdiction, pour le gendre, d'adresser la parole à sa belle-mère, et souvent de se trouver en sa présence ou même de la rencontrer ; s'il l'aperçoit de loin sur le sentier, il doit le quitter aussitôt, et s'écarter pour qu'elle ne le voie pas, etc. Ailleurs, les fiancés doivent s'éviter soigneusement... Ces tabous sont très fréquents. On a tenté bien des manières de les expliquer. Selon l'hypothèse la plus souvent proposée, *l'avoidance* servirait à prémunir contre la tentation de relations sexuelles incestueuses. Mais cette explication ne saurait évidemment convenir à tous les cas : elle ne rend pas compte de *l'avoidance*, par exemple, entre personnes du même sexe.

Ce n'est pas ici le lieu d'examiner le problème dans son ensemble, et de chercher s'il comporte une solution unique. Nous pouvons cependant appliquer à certains faits d'*avoidance* des considérations semblables à celles qui précèdent : par exemple, dans le cas suivant, recueilli chez les Akamba. « Kisese, homme d'un certain âge, qui demeurait au nord de Machakos, avait pris part à une réunion de buveurs, tout près de chez sa belle-mère. En état d'ivresse complète, et incapable de reconnaître personne, il se rendit le soir à la hutte de sa belle-mère, se glissa à l'intérieur, et y dormit sans s'éveiller jusqu'au lendemain matin. Quand on s'en aperçut, la consternation des gens fut indescriptible, et au premier moment Kisese lui-même dut se sentir extrêmement penaud. Pourtant, comme il avait été chef en temps de guerre, il se montra à la hauteur des circonstances. Il envoya tout de suite un messenger chez lui chercher un bœuf de belle qualité et quelques chèvres, qu'il offrit à sa belle-mère, en lui disant : « A partir d'aujourd'hui, il n'y a plus de *ndoni* entre nous (de raison de nous éviter). » Si c'eût été un jeune homme, la chose lui aurait probablement coûté cher. Mais comme c'était un homme riche et influent, il en fut comme il le voulait »².

Nous voyons par ce récit que la violation d'une *avoidance importante* n'intéresse pas seulement les parties en cause, mais le groupe tout entier. La consternation « indescriptible », où les gens sont jetés par l'acte inouï de l'ivrogne qui est venu coucher dans la hutte de sa belle-mère, ne s'explique que par les conséquences funestes qu'il entraîne pour eux. Acte plus qu'insolite, acte inconcevable (que son auteur n'aurait commis à aucun prix, s'il avait su ce qu'il faisait), conséquences redoutables pour tout le groupe : n'est-ce pas là ce qui caractérise la transgression, et la rapproche des mauvais présages et de l'ensorcellement ?

L'*avoidance*, du moins dans les cas de ce genre, aurait donc le même caractère que l'interdiction de certaines relations sexuelles. Si le fait se produit néanmoins, il apparaît comme une transgression semblable aux autres phénomènes insolites et anormaux qui effrayent et portent malheur. Qui manque aux prescriptions de *l'avoidance*

¹ Dr G. PALMEER, Les conditions sociales des Basundi au Bas-Congo, Congo, I, p. 23 (1927).

² G. LINDBLOM, *The Akamba*, pp. 91-93.

agit ainsi en sorcier, et, de ce point de vue, c'est comme s'il commettait un inceste. De fait, pour se tirer de ce très mauvais pas, Sisese s'y prend précisément comme font ceux qui veulent « neutraliser » un petit inceste, et en prévenir les conséquences. Il offre à sa belle-mère des victimes que l'on va sacrifier : de la sorte, les puissances invisibles offensées par son acte s'apaiseront. Aucun malheur ne s'ensuivra. De même que, lorsqu'on régularise un petit inceste, l'amende « tue » la parenté, le sacrifice « tuera » le ndoni entre Sisese et sa belle-mère. - Dans le même passage, M. Lindblom note qu'un certain nombre d'autres avoidances sont régulièrement « tuées » chez les Akamba. Par exemple, moyennant une amende, un rachat, un homme pourra parler à la femme de son frère plus jeune que lui.

A l'appui de cette analyse, je rappellerai que les Bogos (cf. supra, chap. VII, p. 232) au nombre des choses ou actes considérés comme serè, c'est-à-dire inouïs, inconcevables, qui portent malheur, bref, qui sont des transgressions, font entrer la violation des avoidances : par exemple, le fait, pour la femme, de prononcer tout haut le nom de son mari ; pour chacun des époux, de se trouver en présence de ses beaux-parents, etc. - Chez les Cafres, une forme très stricte d'avoidance, dite hlonipa, impose à la jeune femme un certain nombre d'abstentions à l'égard des parents de son mari : ne pas les toucher, ne pas leur parler, etc. Or le colonel Maclean, parlant de ce hlonipa, dit expressément que la femme qui sciemment n'en tient pas compte se conduit comme une sorcière, et qu'elle est traitée comme telle¹. Si la violation a été involontaire, un arrangement reste possible. En cas contraire, elle équivaut à un ensorcellement. Elle révèle, chez la personne qui la commet, la présence d'un principe nocif qui porte malheur à l'entourage.

Sans prétendre rendre compte de l'origine du hlonipa ni d'autres avoidances analogues, nous pouvons donc faire valoir les deux considérations suivantes : 10 Étant donnée l'orientation constante de la mentalité primitive, et sa tendance à voir dans toute transgression l'intervention d'une force appartenant au monde surnaturel, quand une *avoidance importante* est violée, la catégorie affective du surnaturel entre aussitôt en jeu chez ceux qui en sont témoins, ou, qui y sont intéressés. Ils ont peur du fait insolite qui vient d'avoir lieu, et en même temps des conséquences qu'il va entraîner. La transgression par elle-même est déjà un mal ; mais les malheurs qu'elle annonce, la présence et l'activité du principe nocif qui se manifeste par elle, sont un mal plus grand encore. C'est celui-ci qui préoccupe et émeut le plus, et qui contribue pour la plus grande part à déterminer les mesures par lesquelles on essaiera de se protéger.

Dans un « crime » comme l'inceste, comme la violation d'une *avoidance*, nous ne pouvons nous empêcher de voir avant tout une infraction à une loi positive, et de juger nécessaire une réparation de la faute commise : nous n'envisageons rien qui soit en dehors du monde de l'expérience ordinaire, à moins que la loi positive ne soit donnée comme émanant expressément et directement de la sagesse et de la volonté divines. Tout autre est l'attitude des primitifs, dont la mentalité est intensément mystique. Qu'un « crime » de ce genre soit commis, ils se demanderont d'abord : « Comment ce fait inouï s'est-il produit ? Il y a donc une force invisible et malfaisante en train de s'exercer sur nous ? Quels malheurs cette transgression nous annonce-t-elle ? Comment allons-nous y parer ? » L'acte lui-même et ses auteurs passent au second plan. On ne s'occupera d'eux que dans la mesure où il est nécessaire pour donner à ces questions une réponse satisfaisante.

¹ Col. MACLEAN, *A compendium of Kafir laws and customs*, p. 96

Nous sommes ainsi naturellement amenés à la seconde considération. Les mots de « crime » et de « châtement » risquent ici d'induire en erreur, comme celui de transgression. Pour nous, transgression signifie violation d'une règle, d'une loi positive ou morale. Pour les primitifs, c'est une anomalie, quelque chose d'insolite et d'inouï : présage funeste, manifestation d'un principe nocif invisible. De même, lorsqu'on nous dit que les sorciers, les incestueux, les violeurs de certains tabous, etc., sont « punis » de mort ou d'une autre peine, nous voyons là (et c'est ainsi que presque tous les observateurs l'ont compris) un « châtement » de leur crime. Nous introduisons ici les concepts courants dans nos sociétés. Notre point de vue est juridique et moral ; celui des primitifs est avant tout mystique. Quand le chien qui a grimpé sur la hutte, la chèvre qui a mangé ses excréments, le bœuf qui dans le kraal a frappé le sol de sa queue sont mis à mort, est-ce pour le « crime » qu'ils ont commis ? Est-ce une punition, un châtement ? - Le primitif veut arrêter l'action du principe nocif qui s'est révélé par la transgression, et il n'imagine pas de moyen plus sûr que de supprimer l'animal en qui ce principe s'est manifesté. Mais, si la chose est possible, au lieu de tuer l'animal, il le vendra : le résultat désiré n'en sera pas moins obtenu. De même, dans un grand nombre de sociétés, on met à mort les enfants qui naissent avec des dents ou percent les dents du haut les premières : est-ce des criminels que l'on punit ? Non, mais ce sont des porte-malheur. On s'en défait en leur ôtant la vie, parce qu'on croit ainsi supprimer le principe nocif qui est en eux, et qui attirerait sur le groupe toutes sortes de calamités. Mais si l'occasion s'offre de vendre cet innocent « sorcier » à des Arabes, on le fera, puisque de cette façon le groupe ne sera pas moins sûrement protégé.

En présence des sorciers, des incestueux, et des autres « coupables » du même genre, les primitifs réagissent comme ils le font en présence des autres transgressions. Ce n'est pas à punir qu'ils pensent d'abord, c'est à se mettre à l'abri. Mais, comme ils ne peuvent y parvenir, en général, qu'en débarrassant le groupe de la personne en qui le principe nocif s'est révélé, leur mesure de défense a tout l'air d'un châtement.

Déjà van Ossenbruggen, étudiant avec soin comment sont traités en Indonésie les hommes qui ont commis un inceste, avait conclu qu'il est inexact de dire qu'on les punit¹. Selon lui, on en fait des sortes de boucs émissaires : on les expulse, afin d'éloigner avec eux le principe nocif dont ils sont porteurs, et les calamités qu'eux et leur crime attirent sur le groupe et sur le pays. C'est ainsi que souvent, au lieu de les tuer, on les bannit, ou bien on les abandonne au fil de l'eau sur un fleuve, ou on les laisse seuls sur une barque sans avirons, etc. Les détails diffèrent suivant les tribus, mais l'idée directrice reste toujours la même : se protéger contre les conséquences de la transgression, et, pour cela, se défaire de ceux en qui le principe nocif s'est manifesté. Là où, au lieu de les chasser, de les exposer, etc., on les étrangle ou on les fait mourir sous le bâton, ce n'est pas davantage un châtement, c'est simplement une autre façon d'atteindre le même but.

Au premier rang des conséquences de la transgression particulièrement redoutable qu'est le grand inceste, apparaissent souvent des troubles de la nature : ouragans, raz de marée, sécheresse, pluies excessives, tremblements de terre, stérilité des plantations et des femmes, etc. L'inceste, pensent ces primitifs, a irrité les dieux (les ancêtres). Ces calamités témoignent de leur colère. Il s'agit donc de les apaiser. On s'y empresse par les moyens habituels : offrandes, sacrifices, purifications. Souvent on

¹ F. D. E. Van OSSENBRUGGEN, *Het primitieve denken, zoo ais dit zich uit voornamelijk in pokengebruiken op Java en elders*, *T.L.V.*, LXXI, p. 117 (1915).

nous dit que le « châtement » des incestueux est une satisfaction donnée aux ancêtres offensés par leur « crime ». Il en est sans doute ainsi dans les sociétés où celui-ci, de même que la sanction, tend à revêtir un caractère moral. Mais, pour la plupart de celles que nous avons mentionnées, il n'est pas nécessaire d'introduire cette considération. Les ancêtres, dispensateurs de la pluie bienfaisante, de la fécondité, etc., refusaient leurs faveurs au groupe des vivants tant que s'exerçait l'influence du principe nocif logé chez les « criminels ». Ceux-ci une fois disparus, et le groupe purifié, ils rétablissent le cours normal de la nature, et le groupe recommence à vivre en paix sous leur protection.

Que ce soit en provoquant la colère des ancêtres, ou des « esprits », ou des « dieux », ou par la seule présence en son auteur d'un principe nocif, le grand inceste, quand il se produit, apparaît toujours au primitif comme une cause imminente des plus redoutables malheurs. A ce titre, c'est donc à bon droit qu'il le range au nombre des transgressions qui, à leur tour, forment un chapitre important du gros livre de la sorcellerie. Tout ce vaste ensemble de représentations, étroitement connexes entre elles, ressortit ainsi à la catégorie affective du surnaturel.

Chapitre VIII

SOUILLURES ET PURIFICATIONS

I

Purifier, le plus souvent, équivaut à délivrer d'une menace de malheur, à désensorceler ou guérir

[Retour à la table des matières](#)

« L'inceste, comme on sait, dit Van Ossenbruggen, équivaut à la plus grande souillure imaginable »¹. D'autre part, les effets qu'il produit, comme on l'a vu au chapitre précédent, ne se distinguent guère de ceux d'un ensorcellement : qui commet un inceste, disent les Thonga, se conduit en sorcier. Sous un certain aspect, tout au moins, ensorcellement et souillure ne sont donc pas choses bien différentes. L'examen des faits nous montrera jusqu'où les primitifs poussent cette assimilation.

Dans une étude sur la religion des Herero, le missionnaire Irle a exposé que le mot *húhura* signifie à la fois purifier, désensorceler et guérir. Un jour, en 1862, le chef Maherero était l'hôte d'un missionnaire. « Celui-ci, qui ne connaissait pas encore les lois du pays, lui servit de la viande de mouton sans cornes (qui était tabou pour le chef). Maherero en mangea un petit morceau, et tout à coup sauta en l'air. Il s'enfuit en criant: « Je suis mort! » Il courut chez un docteur, se fit désensorceler (*húhura*), et sa vie fut sauvée. Dans la suite, il accusa le missionnaire d'avoir voulu le tuer en lui faisant manger cette viande. Quinze ans plus tard, il ne lui avait pas par donné cela, et encore en 1888 il l'accusait de causer la mort des gens »².

¹ F. D. E. VAN OSSENBRUGGEN, *Hot primitieve denken zooals dit zich uit voornamelijk in pokkengebruiken op Java en eiders*, T.L.V., LXXI, p. 114 (1915).

² J. IRLE, *Die Religion der Herero*, *Archiv für Anthropologie*, N.F., XV, p. 356 (1915).

En mangeant la chair de cet animal qui lui était interdit, le chef Herero a contracté une souillure mortelle. Il se fait aussitôt purifier par un docteur. Le mot herero pour cette opération est *húhura*. Irle le traduit par *entzaubern*, c'est-à-dire désensorceler. Nous disons que Maherero a contracté une souillure. Nous pourrions dire aussi bien une maladie mortelle : nous savons en effet qu'aux yeux de ces indigènes une telle maladie est l'effet d'un ensorcellement. Bref, dans l'esprit de Maherero, le missionnaire, en lui servant ce mouton, l'a couvert de la souillure la plus grave, lui a fait contracter une maladie mortelle, l'a ensorcelé. Sa représentation - très violemment émotionnelle - est un mélange, une combinaison de ces trois idées, nettement distinctes pour nous, mais non pour lui. Nous ne dirons pas qu'il les confond, mais bien qu'elles n'existent pas distinctement séparées dans sa pensée. La preuve en est que l'opération qui le sauve s'exprime par un mot (*húhura*) qui veut dire à la fois purifier, guérir, et désensorceler. Ce ne sont pas là des sens voisins, dérivés l'un de l'autre : un seul sens enferme ces trois-là à la fois. « C'est pourquoi la fonction essentielle du docteur (médecin et magicien tout ensemble, et médecin en tant que magicien) est de découvrir les maladies qui ont dû avoir pour cause un ensorcellement (*huha*) ou une malédiction, et d'en arrêter les mauvais effets par des contre-charmes (*húhura*)... C'est ainsi que de notre temps on donnait aux médecins blancs, souvent aussi au missionnaire, le nom de *onganga* »¹. On leur attribuait le même pouvoir qu'au « docteur » indigène, On n'avait nulle idée de la fonction d'un médecin comme nous l'entendons.

Irle explique encore, dans le même passage, que ceux qui violaient les tabous de nourriture attireraient sur eux-mêmes des malheurs d'un genre bien défini. « Les indigènes disaient donc des viandes interdites : *ovio mavi eta ovihuhua* : elles portent malheur, c'est-à-dire, elles ensorcellent (*huha*, ensorceler). On ne saurait dire de façon plus expresse que la violation de ce tabou, en même temps qu'elle rend « impur », équivaut à un ensorcellement, ou plutôt en est un véritable, puisqu'elle en produit les effets.

« Dans tout l'ensemble du culte sacrificiel, ajoute Irle, c'est d'animaux purs et impurs, de morceaux de viande permis ou défendus, tantôt aux hommes, tantôt aux femmes, tantôt aux enfants, qu'il s'agit. Si un malade s'était jamais assis, même longtemps auparavant, auprès d'un feu, ou seulement d'un foyer éteint où l'on eût une fois, jadis, fait cuire les aliments qui lui fussent interdits, sa maladie était sûrement une suite de cette imprudence »². Ce seul fait l'avait souillé, rendu malade, ensorcelé. « Quand le chef venait nous voir, nous lui offrions du café. Un jour, il refusa d'en prendre sous prétexte qu'il n'était pas assez sucré. Notre servante lui avait révélé que nous avions sur le feu une viande qui lui était interdite. Cela suffisait pour lui rendre suspect le café qui s'était trouvé auprès de cette marmite »³.

Enfin, conclut Irle, « d'une façon générale, les Herero croient que certaines maladies sont l'effet de malédictions ensorcelantes prononcées par des hommes malveillants. Le docteur-magicien sacrifie une chèvre, examine les entrailles, et découvre ainsi la cause de la maladie de son client. Selon qu'elle provient de la méchanceté d'un homme, ou de la violation d'un tabou de nourriture, il choisit ses contre-charmes en conséquence »⁴. (*húhura* : il désensorcelle, il purifie, il guérit.) D'après ce passa-

¹ Ibid., p. 359.

² Ibid., pp. 354-355.

³ Ibid., pp. 354-355.

⁴ Ibid., pp. 360-361.

ge, que la maladie provienne de l'action d'un sorcier, ou de la violation (volontaire ou non, peu importe) d'un tabou de nourriture, elle est toujours une souillure, un ensorcellement. L'effet est le même ; mais il est essentiel de savoir quelle cause l'a produit, afin de la neutraliser. Irle donne le détail du traitement, qu'il serait trop long de reproduire ici. Il termine par ces mots: Toutes ces choses... ils les appelaient *húhura* (*entzaubern*, désensorceler).

M. Junod a écrit, tout à fait dans le même sens : « L'indigène envisage la maladie, non seulement comme un désordre physique, mais comme le résultat d'une sorte de malédiction, de nature plus ou moins spirituelle, et voilà pourquoi il faut non seulement traiter son patient pour tel ou tel symptôme, mais enlever la souillure générale qu'il a contractée. Quand il opère cette seconde cure, le médecin est devenu ce qu'on nomme vulgairement un sorcier. De là ses efforts pour paraître un personnage surnaturel... (costume, accessoires, danses, etc.). Il brandit parfois une queue d'hippopotame, et tout cet attirail inspire à la fois crainte et confiance à ses clients »¹. Mais M. Junod nous a conduits lui-même à penser que la seconde cure n'est pas réellement distincte de la première, et que le « naturel » et le « surnaturel » ne se séparent pas ici dans l'esprit des indigènes.

Que la souillure et l'ensorcellement aillent de pair à leurs yeux, un dernier fait cité par Irle en apporte la preuve décisive. « En certaines circonstances... les Herero sacrifiaient un bœuf appelé *ojomaze*, « celui de la graisse ». La graisse de ce bœuf était gardée par le chef dans une boîte spéciale. Elle servait à purifier et à désensorceler ; par exemple, quand des gens revenaient d'un voyage dangereux, ou bien quand ils avaient contracté une souillure à l'enterrement d'un mort, etc. Alors le chef oignait de cette graisse la poitrine et les bras de la personne à purifier »².

Ainsi la même opération « purifie » et « désensorcelle ». Dans un cas comme dans, l'autre, elle a pour but et pour effet de mettre celui qui la subit à l'abri du malheur, que la souillure ou l'ensorcellement attirait sur lui. Rien ne saurait mieux nous faire entendre ce que signifie « souillure, impureté » pour les primitifs, du moins dans un grand nombre de cas, dans ceux qui ont le plus d'importance à leurs yeux. Devenir impur, contracter une souillure, c'est subir une influence qui met « en imminence de malheur ». Être purifié, lavé de cette souillure, c'est échapper à cette influence, c'est sortir de la situation dangereuse où l'on a été mis.

Dès lors, on voit pourquoi il n'y a pas lieu, quant à l'effet produit, de distinguer entre «souillure » et « ensorcellement ». L'action exercée par le sorcier sur la victime consiste précisément à lui porter malheur. Or quel est l'effet de la souillure, sinon de porter malheur ? Il est donc naturel qu'une même opération, chez les Herero, chez beaucoup d'autres Bantou, et même dans bien d'autres sociétés, serve soit à purifier, soit à désensorceler. Dans les deux cas, elle a le même objet : parer au malheur imminent.

Chez les Zoulou, par exemple, « ... cette médecine, associée à des pratiques magiques, n'est pas employée seulement en cas de maladie des hommes et des animaux (la maladie est presque toujours représentée comme un ensorcellement), mais aussi pour purifier, en cas de mort. Si quelqu'un est décédé, les gens du kraal ne peuvent pas aller chez d'autres, avant d'avoir pris la médecine préparée à l'effet de les purifier.

¹ H. A. JUNOD, *Les ba-Ronga*, p. 375.

² J. IRLE, *ibid.*, p. 359.

« Un présage funeste, parfois, est aussi chassé par le moyen d'une médecine associée à des formules magiques.

« Si la foudre est tombée sur le kraal, il doit être purifié tout entier par le docteur, et délivré du malheur par sa médecine magique. Non seulement les personnes en boivent et en sont aspergées, mais encore le docteur en asperge partout le kraal et ce qui l'entoure »¹. Que la foudre ait ou non fait des victimes, il suffit qu'elle soit tombée sur le kraal pour l'avoir rendu impur. Le docteur le purifie : par cette opération, selon l'expression frappante de Speckmann, il le « délivre du malheur ». Souillure signifie : malheur imminent. Purifier, c'est écarter cette menace, qui elle-même est déjà un malheur.

II

Crainte de contracter une souillure par contact ou contagion. - La « désinfection » mystique.

[Retour à la table des matières](#)

Exposé à une multitude de mauvaises influences, connues ou inconnues, qui peuvent de toutes parts s'exercer sur lui, à tout instant, le primitif redoute donc constamment d'être soit atteint par le malheur, en d'autres termes, d'être ensorcelé, soit rendu impur, ce qui est pour lui à peu près la même chose. On a vu plus haut (chap. I, IV, V) quels secours il cherche, quelles protections il invoque, quelles précautions il se croit obligé de prendre contre l'action de ces forces invisibles. Nous comprenons mieux maintenant pourquoi tout contact avec des êtres ou des objets inconnus l'effraie : qui sait quelles influences en émanent, et si l'on ne va pas se trouver souillé, c'est-à-dire ensorcelé ? D'où, si le contact a eu lieu, la nécessité d'une purification.

La coutume en est à peu près universelle. « Quand les Noirs sont allés faire une visite, dit Mme L. Parker, au moment de partir ils allument un feu pour produire de la fumée, et ils se fumigent, afin de ne pas apporter de maladie chez eux »². Désinfection mystique : en se purifiant par la fumée, les Noirs se débarrassent des mauvaises influences qui pourraient les ensorceler, c'est-à-dire les rendre malades, et dont la représentation est à la fois matérielle et immatérielle. - Chez les Dusuns de Bornéo, « non seulement les gens qui vont vivre en un nouvel endroit ont des offrandes à faire pour se rendre favorables les esprits du sol, mais les habitants d'un village, quand ils rentrent chez eux après un séjour dans une autre région, ont besoin de subir une sorte de désinfection religieuse, afin de dissiper les mauvaises influences qu'ils pourraient avoir rapportées avec eux »³. - « Les Kayans ont une cérémonie spéciale (*blaka ajo*) pour écarter les esprits malfaisants... On la célèbre au retour d'une longue expédition : ceux qui y ont pris part doivent être isolés pendant quatre jours avant d'entrer dans la

¹ F. SPECKMANN, *Die Hermannsbürger Mission in Afrika*, p. 158

² Langloh PARKER, *The Euahlayi tribe*, p. 41.

³ J. H. W. EVANS, *Among primitive peoples in Borneo*, p. 155.

maison »¹. L'isolement hors de l'habitation habituelle, nous le verrons bientôt, est un usage constant en cas d'impureté. - De même, au centre de Célèbes, « les personnes qui viennent d'un village contaminé par la maladie, la prêtresse les fait passer au-dessus d'un panier contenant du riz et des bananes, pour détruire la souillure qui adhère à elles »². Comme chez les Euhlayi et à Bornéo, c'est là une désinfection, une purification mystique.

La même crainte de mauvaises influences provenant d'un contact dangereux, et les mêmes façons de s'en défendre se retrouvent en Afrique australe. Ainsi les compagnons de Merensky, dans un endroit où une épidémie de variole a éclaté, lui disent : « Si l'un de nous contracte cette maladie, aucun ne pourra plus rentrer chez lui; de peur que nous n'introduisions avec nous la maladie, on nous interdira de remettre le pied dans le pays »³. Ils raisonnent, semble-t-il, comme nous, au sujet de la contagion. Mais, en réalité, celle qu'ils redoutent revêt à leurs yeux l'aspect d'une souillure, ou d'un ensorcellement. M. Junod a insisté sur le caractère ambigu de la contagion chez ces Bantou. « Ils connaissent fort bien la contagion physique dans les maladies éruptives, surtout la petite vérole... Mais les maladies à propos desquelles la contagion est surtout redoutée, c'est la *phtisie* et la *lèpre*... Ici la notion se trouble. Il semble parfois qu'il s'agisse d'une contagion physique. Ainsi, un poitrinaire doit toujours manger sa part de la marmite commune *après les autres*, et, s'il reste quelque chose après lui, on le jette. Mais la plupart des tabous relatifs à ces maladies très redoutées paraissent révéler une autre conception de la contagion. La souillure de la phtisie ressemble à celle de la mort, à celle des lochies, et est mise en relation avec elles. Ainsi, il est interdit aux fossoyeurs de manger avec leurs doigts jusqu'à ce qu'ils aient achevé leurs rites de purification. Ils doivent se servir de cuillères spéciales, sinon ils deviendront *poitrinaires*... De même l'accouchée... doit avoir une cuillère de bois spéciale... si elle touchait à la nourriture, *cela la rendrait phtisique*. Cette conception cérémonielle de la contagion, qui résulterait, non du contact physique, mais de la transgression d'un tabou, explique probablement la curieuse loi d'après laquelle elle est à craindre pour les membres de la famille du malade, et non pour les autres habitants du pays »⁴.

M. Junod a raison de dire que, malgré les apparences, la contagion de la phtisie, pour les ba-Ronga, ne résulte pas d'un simple contact physique. Comme il le fait justement remarquer, il s'agit d'une « souillure » comparable à celle qui provient de la mort ou du sang perdu par les femmes en couches. Les tabous sont des protections contre les mauvaises influences qui émanent du cadavre, ou de ce sang, ou des phtisiques, des lépreux, etc. Si le tabou n'est pas observé, la protection cesse, et la mauvaise influence s'exerce. Celui qui la subit devient impur, et tombe malade. Toutefois, la maladie n'est pas une punition, une sanction. Elle n'atteint pas l'homme *parce qu'il* a enfreint l'interdiction. Elle se produit automatiquement. Du fait que le tabou a été violé, l'homme s'est trouvé sans défense contre la mauvaise influence qui le menaçait en cas de contact.

¹ A. W. NIEUWENHUIS, *In centraal Borneo*, I, p. 165 (1900).

² A. C. KRUYT, *Measa*, III, T.L.V., LXXVI, p. 114 (1920).

³ A. MERENSKY, *Erinnerungen aus dem Missionsleben in S.O. Afrika*, p. 173 (1888).

⁴ H. A. JUNOD, conceptions physiologiques des Bantou Sud-Africains, *Revue d'Ethnographie et de Sociologie*, 1910, p. 153. Cf. H. A. JUNOD, *The life of a South-African tribe*, II, pp. 433-434.

Mêmes croyances chez les Bantou de l'Afrique orientale. « La crainte du *thahu* (état d'impureté qui porte malheur) est toujours présente, et un homme peut y tomber sans en savoir la cause. Quand quelqu'un est allé en voyage, il ne peut pas savoir s'il n'a pas contracté cette Souillure dans les maisons et les villages des étrangers, et c'est pourquoi, à son retour, avant d'entrer au village, il tuera une chèvre pour se purifier. C'est ce que je vis faire un jour par quelques anciens qui m'avaient accompagné en voyage »¹. - Chez les Safwa, un indigène expose une idée de la contagion, en apparence purement positive. Il raconte que sa femme a été longtemps malade (de frambœsia). Il a fait venir pour la soigner une autre femme, qui a pris la maladie à son tour. Celle-ci passe un an et demi dans la hutte d'isolement, guérit, et revient au village. « A titre d'indemnité, je lui payai une chèvre. Mais cette femme et sa fille me dirent : « Paye une vache, et un homme qui travaillera à la place « de ma mère » (il lui restait aux mains des traces de la maladie, et une faiblesse qui diminuait en quelque mesure sa capacité de travail)... L'homme offre alors deux chèvres ; les femmes les refusent... La querelle traîne en longueur... »². Le narrateur est préoccupé de la responsabilité qu'il a encourue, et de l'indemnité à payer à la femme contaminée par la sienne. Mais, d'après ce que nous savons par ailleurs de la façon dont les Safwa se représentent la maladie, la contagion n'est pas proprement « physique », selon l'expression de M. Junod. La mauvaise influence, la sorte d'ensorcellement, qui s'exerçait sur la femme de l'indigène, s'est étendue à l'autre qui est venue la soigner. Donc l'homme qui l'a appelée est responsable, de même que, s'il arrive malheur à une personne par qui l'on s'est fait accompagner en voyage, ou à la chasse, etc., on en est responsable, comme si on l'avait ensorcelée. Car on lui a porté malheur. Dans le cas du Safwa, le raisonnement est le même. Les faits physiques ne sont qu'une expression de ce qui se passe sur le plan des influences invisibles et des forces surnaturelles.

Enfin, sur le Congo, pendant le voyage d'exploration de Bentley, les indigènes, qui n'avaient jamais vu de Blancs, en avaient en général grand-peur, et n'osaient pas s'en approcher. Que sont ces hommes extraordinaires ? Sont-ce vraiment des hommes ? Non, mais probablement, comme tout ce qui apparaît de prodigieux et d'inouï, des « transgressions ». Sûrement donc, ils doivent ensorceler, porter malheur. On les évitera le plus qu'on pourra, et surtout on tâchera d'abrèger leur séjour. Ainsi, pour ne citer qu'un trait, « nous envoyâmes pour la seconde fois quelqu'un informer le chef (de Nkasa) de notre arrivée, et demander une maison où passer la nuit. Nous attendîmes longtemps. Deux hommes enfin se présentèrent comme des chefs. Nous leur donnâmes à chacun un anneau et un bracelet : c'était notre témoignage habituel d'amitié. Craignant quelque sorcellerie de notre part, ils n'osèrent pas les prendre. Ils indiquèrent une vieille maison qui tombait en ruines. Nous protestâmes, mais ils ne voulurent rien faire pour nous »³.

La sorcellerie dont ces Noirs ont peur, et qui ne leur permet même pas de toucher les présents qu'on leur offre, ne consiste évidemment pas en des pratiques de magie noire. C'est la « souillure » qu'ils redoutent, la mauvaise influence que Bentley et ses compagnons peuvent exercer sur eux. Ces êtres comme on n'en a jamais vu apportent le malheur. Si ces hôtes indésirables avaient accepté la maison qu'on leur proposait à contrecœur, on l'aurait purifiée après leur départ, afin d'écartier toute menace de calamité. Probablement même on l'aurait abandonnée ou détruite. Aussi bien en avait-on choisi exprès une qui ne valait plus rien.

¹ C. W. HOBLEY, *Bantu beliefs and magie*, pp. 142-143 (1922).

² E. KOOTZ-KRETSCHMER, *Die Safwa*, II, p. 186.

³ W. H. BENTLEY, *Pioneering on the Congo*, I, p. 317.

III

Divers sens de « pur » et « impur ». - L'impureté des enfants. - Précautions qu'elle exige.

[Retour à la table des matières](#)

Les mots « pur, impur, souillé » ont plusieurs sens pour la mentalité primitive : des sens figurés, un sens dérivé (moral), et d'autres. Le sens originel, d'après ce qui précède, serait : « exposé à une mauvaise influence, sous le coup d'un malheur ». - « Purifié » veut dire « mis hors de la portée d'une telle influence, à l'abri d'une telle menace ». Par une conséquence immédiate, « impur et souillé » signifie également « ce dont le voisinage ou le contact est dangereux ». On a vu plus haut (chap. I, p. 28-30) la tendance spontanée et constante des primitifs à s'écarter de ce qui est malheureux, à s'unir à ce qui est heureux. La proximité, et à plus forte raison le contact, sont des causes de participation.

Les idées de « souillure, impureté, pureté, purification », et autres semblables, sont donc chez les primitifs étroitement liées à celles de l'hostilité ou de la faveur des puissances invisibles, des influences bonnes ou mauvaises qui commencent ou cessent de s'exercer, et par suite aux idées de bonheur ou de malheur. M. Edwin W. Smith a mis cela bien en lumière. « *Insambwe*, chez les ba-Ila, est un talisman, qui a la vertu de procurer à qui le possède *cholwe*, c'est-à-dire la chance, la prospérité, le bonheur, sans doute en lui communiquant les forces ou qualités particulières qu'il possède lui-même. Ce mot est apparenté au verbe *kusamba* : *laver*, *baîner*, et semble, d'après l'étymologie, vouloir dire « ce en quoi quelqu'un est baigné ». Le bonheur est toujours associé avec la pureté, la blancheur. La chose la plus blanche qu'ils connaissent, *impemba*, sert de talisman aux chasseurs, qui s'en oignent le front. De là les expressions « son front est pur », c'est-à-dire, il est heureux ; « sa main est pure », c'est-à-dire, il est riche. Inversement, d'une personne malheureuse, on dira : « Son front est noir »¹.

Les divers sens de « pur, impur », indiqués par plusieurs dictionnaires bantou, confirment cette vue. Elle ressort déjà des pratiques purificatoires qui ont, en général, pour objet essentiel d'écarter le malheur ou la menace de malheur, en apaisant les puissances invisibles, en faisant disparaître ce qui les offense, et en regagnant leur faveur. Dans le dictionnaire de Kropf, *uku-Hlambúluka* signifie : devenir pur, être pur... Ce mot désigne spécialement la purification de ceux qui ont été suspects ou accusés de mauvaises actions ou de crimes. De là, « mon cœur est purifié, libéré du crime (de l'accusation)... Leur père est mort, et ils sont redevenus purs à partir d'aujourd'hui. C'est-à-dire, ils ont pu rentrer dans la société des autres, d'où ils avaient été exclus pour un temps »². En effet, être en deuil de son père, ou d'un autre proche, c'est être en imminence de malheur, par contact avec la mort, et en même temps dangereux pour les autres : donc être souillé, avoir besoin de purification avant d'être admis de nouveau dans la société. De même, une fausse accusation rend « impur »

¹ SMITH and DALE, *The ila-speaking peoples of northern Rhodesia*, I, pp. 251-252.

² A. KROPF, *A Kaffir-English Dictionary*, p. 147

celui qui en a été l'objet (cf. *supra*, chap. VI, p. 223-224). Il a donc besoin d'en être lavé. Mais nous entendons par là qu'il faut que son innocence éclate, afin qu'il soit mis hors de cause. Chez les Cafres, cette expression a un sens différent... Elle veut dire que l'accusateur doit payer une indemnité à celui qu'il a faussement chargé. Cette « compensation » fera disparaître la menace de malheur qui pèse sur lui, en d'autres termes, elle le purifiera ¹.

Pareillement, en zoulou, « *ukulanza* signifie : rendre pur en lavant - nettoyer, ôter la saleté, purifier - laver d'une accusation criminelle ou d'une autre souillure. Exemple: il m'a payé de l'argent pour me laver de l'accusation (c'est-à-dire, l'accusateur n'ayant pas pu faire la preuve a payé de l'argent à la personne qu'il avait accusée) » ². - Le colonel Maclean écrit de même : « Lorsqu'une personne accusée de sorcellerie a satisfait à tout ce que la loi exige, et qu'elle est mise en liberté, elle a le droit de s'adresser à un prêtre, qui offre en son nom un sacrifice, et accomplit certains autres rites : après quoi elle est déclarée pure, et elle redevient un membre de la société aussi honorable que si elle n'avait jamais été punie pour sorcellerie » ³. Pour celui qui a été accusé, faussement ou non, il faut, comme pour celui qui est en deuil, une cérémonie de purification. Jusqu'à ce qu'elle ait eu lieu, ils sont l'un et l'autre « souillés, impurs », c'est-à-dire en imminence de malheur, dangereux pour autrui, et par suite tenus à l'écart. Il y a un mot spécial, dans la langue Xosa, pour désigner cette exclusion. « *I-Nq-ambi*; tout ce qui est cérémoniellement impur (au sens du *Lévitique*), méprisé, ou qui provoque le dégoût ; un animal impur en tant que non comestible, comme le cheval ; tout animal, toute personne séparée des autres pour cause d'impureté » ⁴.

Classer, ou seulement énumérer les circonstances où un homme peut tomber dans un état d'impureté, on ne peut guère y songer. Il y en a autant que de mauvaises influences pouvant s'exercer sur lui : le nombre en est indéfini. Jamais sans doute un primitif ne s'est préoccupé d'en embrasser l'ensemble, et de les réunir ainsi sous son regard. Il vit dans la crainte de se voir assailli par l'une ou l'autre d'entre elles, et il se protège de son mieux par le moyen de ses charmes, amulettes, talismans, etc. Mais il sait « qu'on ne pense pas à tout », et que la souillure et le malheur peuvent à chaque instant fondre sur lui du côté où il ne les attend pas.

Résigné à être très incomplet, je me bornerai donc à considérer les formes d'impureté les plus fréquentes et les plus graves, celles que les primitifs eux-mêmes, dans la plupart des sociétés, jugent le plus nécessaire de combattre et d'écartier. En voici, par exemple, une liste dressée par Lichtenstein, un des premiers observateurs qui aient vécu chez les Cafres. « Tous les enfants sont impurs, jusqu'au moment où ils sont admis au nombre des adultes (ce qui a lieu, pour les garçons, par la célébration des nombreux rites qui accompagnent la circoncision) ; toutes les femmes en couches, durant le premier mois après l'accouchement ; toutes les femmes pendant leurs règles ; tous les veufs, pendant quinze jours après la mort de leur femme ; toutes les veuves, pendant un mois après la mort de leur mari ; une mère qui a perdu un petit enfant, pendant deux jours toutes les personnes qui ont assisté à un décès les hommes à leur retour de la bataille, etc. Quand une personne est ainsi impure, nul ne peut avoir de

¹ J. L. DÖHNE, *A Zulu-English Dictionary*, p. 128 (1857).

² Sur la valeur mystique de la compensation, cf. *infra*, chap. XII, p. 507-509.

³ Col. MACLEAN, *A compendium of Kafir laws and customs*, pp. 91-92.

⁴ A. KROPF, *A Kaffir-English Dictionary*, p. 266.

commerce avec elle, jusqu'à ce qu'elle se soit lavée, se soit enduit de nouveau le corps avec un produit coloré, et se soit rincé la bouche avec du lait : ce qu'il ne lui est permis de faire qu'au bout d'un certain temps, fixé d'un commun accord pour chaque cas; et jusqu'à ce que le délai soit expiré, elle doit s'abstenir de se laver, de s'enduire de couleur, et de boire du lait »¹.

Cette liste intéressante passe cependant sous silence des cas importants de souillure. Elle ne mentionne pas, par exemple, les violations de tabou, volontaires ou non, qui sont une cause constante d'impureté. D'autre part, on sera peut-être surpris d'y voir figurer comme « impurs » les enfants, symboles vivants de l'innocence à nos yeux. Mais ce désaccord s'explique par le sens différent que primitifs et civilisés donnent ici aux mots « pur » et « impur ». Quand les Cafres disent que les enfants sont impurs, ils ne pensent pas à une qualification morale. L'impureté qu'ils ont dans l'esprit est analogue à celle des gens en deuil, des guerriers qui ont tué des ennemis, et des femmes en couches. Elle consiste en un certain état de faiblesse, et de danger, d'où l'initiation les fera sortir. Elle les dispense de tabous de nourriture auxquels les adultes sont soumis. « Selon la coutume ancienne des Cafres, il n'est pas permis aux hommes circoncis de manger un certain muscle et un certain tendon de la cuisse postérieure de la bête sacrifiée. On sépare ce morceau, et on le laisse aux incirconcis, qui sont encore regardés comme impurs »². Remarquable argument, ajoute l'auteur, à l'appui de l'opinion que les Cafres sont parents des Juifs. Mais en dirait-il autant des Bahau du centre de Bornéo, chez qui on a constaté la même coutume ? « Jusqu'à la puberté, écrit Nieuwenhuis, les enfants jouissent du privilège de ne pas être soumis aux prescriptions qui interdisent aux adultes de manger les cerfs, les singes gris, les serpents et les toucans ; dans les fêtes religieuses, ils ne sont pas assujettis aux règles auxquelles les adultes doivent obéir »³. - De même, chez les Ao Nagas, « les très vieilles gens, les garçons avant qu'ils entrent dans le morung (maison des hommes), les filles avant d'avoir été tatouées, peuvent manger de tout ce qui leur plaît : ils ne sont pas regardés vraiment comme des membres complets de la société. Mais toute autre personne qui prendrait de la nourriture interdite tomberait malade »⁴. Les enfants ne sont pas soumis à ces tabous, parce qu'étant impurs ils ne risquent rien à ne pas les observer. Mais en quoi sont-ils impurs ?

Pour s'en rendre compte, il faut d'abord dépouiller ce mot de toute implication péjorative de caractère moral, et se reporter à ce qui a été exposé dans *L'Âme primitive* (chap. VII, pp. 267-268), au sujet des non-initiés. Tant que les cérémonies obligatoires ne les ont pas fait participer pleinement au principe de vie de la tribu, ils n'en sont encore que des membres imparfaits ; ils ne jouissent pas, comme les adultes, de la consubstantialité avec les ancêtres. Par conséquent, ils sont moins protégés, plus exposés à toutes sortes de dangers, et donc une proie plus facile pour les mauvaises influences qui rôdent continuellement autour du groupe, en quête de victimes: c'est-à-dire ils sont « impurs », au sens où les Cafres prennent le mot.

Il ne semble pas que les primitifs s'étonnent jamais de l'effroyable mortalité infantile, si fréquente chez eux. En général, plus de cinquante pour cent des enfants sont enlevés en bas âge, et souvent le pourcentage des morts s'élève beaucoup plus haut. Si les primitifs se demandaient la raison de ce fait, ils auraient une réponse toute

¹ H. LICHTENSTEIN, *Reisen im Süd-Afrika*, I, pp. 417-418.

² Dr WANGEMANN, *Ein Reise-Jahr in Süd-Afrika*, p. 199 (1868).

³ A. W. NIEUWENHUIS, *In Centraal Borneo*, I, p. 66. Cf. I, p. 148.

⁴ J. P. MILLS, *The Ao Nagas*, pp. 145-146.

prête. Comment les petits enfants ne mourraient-ils pas en grand nombre, quand tant de mauvaises influences s'attaquent à eux de toutes parts, sans qu'ils aient la force nécessaire pour y résister ? De là, les précautions minutieuses prises dans tant de sociétés pour la sauvegarde des bébés, surtout de ceux qui sont de sang noble, ou royal. Pour parer à leur « impureté », c'est-à-dire à la menace des mauvaises influences qu'attire leur peu de défense naturelle, on n'a pas seulement recours à toutes les amulettes, à tous les charmes, à tous les talismans imaginables. On prend aussi des mesures pour empêcher ces mauvaises influences de pénétrer jusqu'à eux. Il n'est guère possible d'isoler ces enfants, comme on fait pour certains malades : il faut bien les laisser auprès de leur mère et de ses servantes. Mais on les enferme, on les séquestre, afin de les mettre à l'abri des regards (du mauvais oeil), et des influences malignes.

Par exemple, chez les Barotse, « personne, écrivait Coillard, en dehors de sa parenté immédiate et des esclaves attachés à son service (il s'agit d'un petit prince de deux ans), n'a encore vu son visage. Personne n'est censé connaître son nom, ou savoir si c'est une fille ou un garçon. Personne, que les gens de service, n'est, depuis deux ans, entré dans la cour où il grandit, et si lui-même a dû en sortir, ce n'est que couvert de fourrures, au point de l'étouffer. S'il doit voyager en canot, on l'y porte ainsi caché, puis on a le soin, une fois déposé dans son pavillon de nattes, d'en fermer l'ouverture. C'est le sort de tous les enfants de sang royal... Vous le comprenez : c'est du « mauvais oeil » qu'on a peur, lors même que le pauvre petit prisonnier est tout couvert d'amulettes »¹. Adolphe Jalla disait, la même année : « Vous savez que tous les enfants de la famille royale sont soigneusement dérobés aux yeux du public jusqu'à l'âge de trois ou quatre ans »². - Vingt ans plus tard, à la même cour, on observe les mêmes faits. Depuis la naissance de son bébé, elle (une princesse de sang royal) est enfermée avec lui dans sa chambre ; elle ne pourra sortir et se montrer au public que lorsque trois mois se seront écoulés... L'autre jour, Mbiemba me dit : « Donne-moi de la médecine pour fortifier mon enfant, lui faire des os plus solides, et lui donner un peu plus de graisse ! » Et moi de lui répondre aussitôt : « Donne-lui de l'air pur, et de bons « bains, à ton bébé, et il se fortifiera. » - « Ah ! cela, nous ne le pouvons pas, me répondit-elle ; il faut que nous restions enfermés trois mois »³. Pour cette princesse du Zambèze, le manque d'air compte peu, au prix des dangers que courrait son enfant, s'il cessait d'être reclus.

Quand on se décidera à le laisser voir, que de précautions ne faudra-t-il pas encore prendre ! Coillard en indiquait tout à l'heure quelques-unes. - Ailleurs, les mêmes croyances donnent naissance à des usages analogues. En voici un exemple, pris au centre de Célèbes. « A Onda, quand on descend un enfant pour la première fois hors de la maison, la mère dépose sur les degrés de l'échelle, entre autres choses, de la cendre et de l'herbe alang-alang. La cendre neutralise la souillure qui a pu être apportée sur l'échelle par les nombreuses gens qui l'ont montée ou descendue. L'herbe retient le mal en s'y accrochant. De ces deux façons, la force magique qui peut se trouver là est empêchée de nuire à l'enfant »⁴.

Dès que les enfants sont un peu plus grands, on les laisse en général jouer comme ils veulent, s'ébattre, et passer joyeusement leur temps avec leurs camarades, jusqu'à

¹ Missions évangéliques, LXX, pp. 153-154 (1895).

² *Ibid.*, p. 475.

³ *Ibid.*, XCII, 1, p. 152 (1917) (Mlle DOGIMONT).

⁴ A. C. KRUYT, *measa*, II, T.L.V., LXXV, p. 128 (1919).

ce que l'on commence à les utiliser, et à leur donner des occupations plus sérieuses. Mais, pour les raisons indiquées plus haut, tant qu'ils n'ont pas changé de condition, c'est-à-dire qu'ils n'ont pas été initiés, ils restent « impurs », dans un état de « minorité », et par conséquent de faiblesse. La missionnaire blanche conseillait à la mère zambézienne d'observer les règles élémentaires de l'hygiène, pour que son enfant devînt robuste. Mais celle-ci savait mieux de quoi dépendait la santé de son bébé. Ce qu'il lui fallait, c'était des charmes, des médecines, comme les Blancs en possèdent de si puissantes, qui auraient pour effet à la fois de le protéger, et de le fortifier en le « purifiant ».

IV

Rendre pur, c'est rendre fort. – Signification des pratiques ascétiques

[Retour à la table des matières](#)

« Rendre pur » en effet, dans la pensée des primitifs, équivaut souvent à « rendre fort ». Toute souillure met en état d'infériorité. Qui est devenu impur, pour une raison quelconque (il a été ensorcelé, il a assisté à des funérailles, on l'a accusé d'un crime, etc.) se trouve ipso facto sous une mauvaise influence. Le malheur qui lui est ainsi arrivé en annonce, et va en causer d'autres. Il n'y est pas seulement plus exposé qu'auparavant ; il est aussi moins capable d'y résister. Aussi longtemps qu'il restera impur, sa condition demeurera précaire, parce qu'il est faible. Le purifier, c'est le faire sortir de cet état dangereux. C'est neutraliser, selon l'expression souvent employée par les indigènes, les mauvaises influences qui l'affaiblissent. En un mot, c'est le rendre plus fort.

Ainsi, dans un récit Xosa, « il tonnait si fort, que les hommes essayaient de se protéger avec leurs boucliers. Lorsque l'armée fut enfin rentrée, on appela aussitôt le docteur pour la purifier et la fortifier »¹. - De même dans l'épopée inédite de Chaka, le Napoléon cafre : « Quand tous furent partis, Malunga (le docteur) commença ses opérations pour purifier et fortifier le village, la maison où Chaka dormait, les kraals du bétail, et tout ce que les docteurs jugent nécessaire de protéger. »

Peut-être faut-il voir, dans cette assimilation de « pur » avec « fort », une des origines des pratiques ascétiques - mortifications, jeûnes, abstinences de toutes sortes - que l'on a observées si souvent dans les sociétés primitives. Presque toujours, avant de célébrer une cérémonie importante, de s'adresser aux puissances invisibles, de leur présenter une requête, d'entreprendre une expédition (de chasse, de pêche, de guerre, etc.), d'où le salut du groupe peut dépendre, on juge indispensable, pour se purifier, c'est-à-dire pour se fortifier, de s'astreindre pendant un temps plus ou moins long à des pratiques ascétiques. Parfois un homme, qui revêt à cette occasion un caractère sacré, personnifie tout le groupe, jeûne pour lui, et sert d'intermédiaire entre lui et les puissances invisibles qu'il s'agit de rendre favorables. Nous en avons vu plus haut des exemples en Nouvelle-Guinée, à l'île Kiwai, sur le fleuve Wanigela, et aux îles Truk en Micronésie (chap. III, pp. 96-99).

¹ A. KROPF, *Bas Volk der Xosa-Kaffern*, p. 34.

Les pratiques de ce genre sont extrêmement répandues, et peut-être n'a-t-on pas toujours reconnu pourquoi elles sont jugées indispensables. Il nous semble que ces épreuves, ces abstinences, ces mortifications ne font qu'affaiblir ceux qui s'y soumettent. Mais les primitifs les regardent d'un autre oeil que nous. Ils sont placés sur le plan mystique. Nous voyons simplement des hommes que la privation de nourriture et de sommeil a épuisés, parfois au point de ne plus pouvoir se tenir debout, et affreusement émaciés. Mais ils sont persuadés, eux, que tout cela les fortifie : car, en s'abstenant de nourriture, d'exercice, de relations sexuelles, etc., en se mortifiant en un mot, ils se purifient, c'est-à-dire ils se rendent moins accessibles à l'influence des puissances invisibles hostiles, et plus agréables à celles dont ils recherchent la faveur. Plus ces épreuves, ces abstinences, ces pratiques ascétiques les rendent purs, plus en même temps elles les rendent mystiquement forts. Leur affaiblissement physique - d'ailleurs momentané - n'entre pas en balance avec cet avantage, et le succès de leurs entreprises étant à ce prix, les épreuves les plus dures ne les feront pas reculer. Leur endurance ira jusqu'à son extrême limite. Pour réussir, ce n'est pas de vigueur physique qu'ils ont surtout besoin. Il leur faut avant tout se concilier le bon vouloir de certaines puissances invisibles, et neutraliser les mauvaises influences prêtes à leur porter malheur : en un mot, être « purs ».

V

Impureté causée par la foudre et par la mauvaise mort. La mort apotia chez les Nagas.

[Retour à la table des matières](#)

L'« impureté » ou « souillure » met en danger celui qui, peut-être sans le savoir, l'a contractée, et presque toujours d'autres avec lui. Car, dans ces sociétés, comme on sait, l'individu n'est pas réellement séparé des autres membres de son groupe ; il est uni à eux par une sorte de solidarité organique, un peu comme le sont entre eux les appareils, les tissus, les humeurs, d'un corps vivant, Ce qui l'affecte atteint du même coup son entourage, et réciproquement. S'il est « souillé », la souillure va donc s'étendre, souvent, sinon toujours, à ceux qui ne font avec lui qu'un seul et même être.

Ce que nous appelons contagion est implicitement compris dans cette solidarité. Du point de vue du primitif, elle en serait une conséquence immédiate, mais non pas toujours nécessaire. On se rappelle les explications données par l'ermite de Tahiti (supra, chap. II, pp. 63-68). En même temps, nous avons affaire ici à une de ces représentations matérielles de qualités immatérielles, ou de ces représentations immatérielles de choses matérielles, familières à la mentalité primitive, que nous ne réussissons pas à bien saisir, et qu'il nous est encore plus difficile d'exprimer. Sous un certain aspect, être « impur » est une sorte de qualité mystique par essence, qui fait qu'un être se trouve sous une mauvaise influence, en imminence de malheur. Sous un autre, c'est une souillure matérielle, une tache, qui adhère physiquement à l'être ou objet impur, qui peut se transférer, se communiquer par contact, s'enlever par un lavage, etc. Entre ces deux représentations, la mentalité primitive ne choisit pas. Elle ne fait pas non plus de l'une le symbole de l'autre. Elle ne les a jamais séparées : on ne peut donc pas dire non plus qu'elle les confonde.

Dans de nombreuses sociétés, la foudre rend « impur » ce qu'elle touche. A l'île Kiwai, « les gens évitent un arbre qui a été frappé par la foudre, et n'osent pas s'en servir pour faire du feu, car, une fois allumé, il attirera sûrement l'orage. Il est dangereux d'apporter de ce bois dans la maison, car l'odeur, ou la « fumée » de la foudre cause des maladies. Personne ne voudrait tirer parti d'un palmier sago que la foudre a endommagé, ni manger le fruit d'un arbre quelconque qui a été blessé de cette façon »¹. Ce que craignent ces Papous, dans la « souillure », qui adhère mystiquement et physiquement à la fois à ce que la foudre a une fois touché, c'est la menace de malheur. De même chez les Lhota Nagas. « Même s'il n'y a pas eu mort d'homme, une maison frappée par la foudre est abandonnée avec tout ce qu'elle contient. Un arbre qu'elle a touché ne peut pas être abattu pour servir de bois à brûler, ni employé à aucun autre usage. Si c'est un champ qui est frappé, on ne récolte rien à l'endroit où la foudre est tombée. Le reste de la récolte peut être mangé, mais on ne garde pas de semence de ce champ »².

En Afrique du Sud, on trouve des croyances et des pratiques semblables, par exemple chez les Bantou. « Même s'il y a grande pénurie de bois, jamais un Cafre n'ose employer celui qui provient de la maison d'un mort ou de ce qui subsiste d'une maison endommagée par la foudre : celui-là doit pourrir sur place »³. - « Lorsque la foudre tombe sur un kraal, avait déjà écrit Lichtenstein, il doit être aussitôt abandonné par tous ses habitants, ou du moins la hutte que la foudre a frappée doit être jetée par terre, et l'emplacement purifié par le sacrifice d'un certain nombre de bœufs. Tant que cela n'a pas eu lieu, personne ne peut entrer dans ce kraal, ni avoir commerce avec ses habitants »⁴. La crainte que la souillure, et, avec elle, le malheur, ne se communiquent est déjà visible ici; le passage suivant la met en évidence

« Quand la foudre tue un homme ou un animal, on envoie aussitôt chercher un prêtre, qui commence par attacher quantité de charmes au cou de toutes les personnes du kraal, afin qu'elles aient le pouvoir de creuser la tombe (sans danger pour elles) ; car les animaux, comme les humains, sont toujours enterrés en pareil cas, et on n'en mange jamais la chair. Après cela, on offre un animal en sacrifice; puis on allume un feu, où certains charmes de bois, certaines racines sont carbonisés, et ensuite réduits en poudre. Alors le prêtre fait des incisions sur diverses parties du corps de chaque personne appartenant à ce kraal, et il y introduit un peu de cette poudre de charbon : il met le reste dans une quantité de lait aigre, et il en donne à boire à chacun. Depuis le moment où la foudre a frappé le kraal jusqu'à celui où cette cérémonie est terminée, ses habitants sont obligés de s'abstenir complètement de lait. On leur rase alors la tête. Si c'est une maison qui a été frappée, il faut l'abandonner avec tout ce qui est dedans. Jusqu'à ce que tous ces rites aient été observés, il n'est permis à personne de quitter le kraal, ni d'avoir commerce avec d'autres. Mais, tout cela une fois terminé, les habitants du kraal sont déclarés « purs », et peuvent de nouveau communiquer avec leurs voisins. Néanmoins, pendant plusieurs mois, certaines restrictions persistent : par exemple, aucun animal appartenant au kraal - et de même pour quelques autres choses - ne peut passer en d'autres mains, que ce soit par don ou vente, ou comme prise de guerre »⁵.

¹ G. LANDTMAN, *The Kiwai Papuans*, pp. 62-63.

² J. P. MILLS, *The Lhota Nagas*, p. 163.

³ Dr WANGEMANN, *Ein Reise-Jahr in Süd-Afrika*, p. 186 (1868).

⁴ H. LICHTENSTEIN, *Reisen im Süd-Afrika*, I, p. 420.

⁵ Col. MACLEAN, *A Compendium of Kafir laws and customs*, pp. 85-86.

Chez les Cafres Xosa, « il y a un sacrifice de réconciliation qui est en même temps un sacrifice de purification. On le célèbre :

- « 1° Pour une famille où un décès s'est produit, et regardée comme impure ;
- « 2° Pour les femmes en couches
- « 3° Pour les circoncis ;

« 4° Pour toutes les personnes accusées de sorcellerie, quand elles ne peuvent pas prouver leur innocence (sic). (Je pense qu'il y a là une faute d'impression, et qu'il faut lire « quand elles peuvent prouver leur innocence ».) Si elles ne le peuvent pas, on se débarrasse d'elles, en général en les mettant à mort. Si elles le peuvent, la fausse accusation leur porte malheur (cf. chap. VI, pp. 223-224), elles sont donc « impures », et il faut un sacrifice pour les purifier.

- « 5° Pour les possesseurs d'un lieu où la foudre est tombée »¹.

Dans tous ces cas, dont la réunion sur une même liste est instructive, le sacrifice a pour objet de « réconcilier », c'est-à-dire d'apaiser les puissances invisibles, ou, ce qui revient au même, de faire disparaître la souillure, qui n'est autre chose qu'une mauvaise influence, une menace de malheur envoyée par ces puissances - en un mot de « purifier ». On empêche ainsi en même temps que la souillure et le malheur ne s'étendent à d'autres. Ce témoignage de Kropf confirme les précédents. Il ajoute que, lorsqu'une maison a été incendiée par la foudre, ses habitants, « pleins de crainte et d'angoisse, doivent, après le sacrifice ou la danse, se baigner dans le fleuve et s'en-duire de graisse ».

En Afrique orientale, chez les Safwa, nous trouvons, nettement exprimée par un indigène, l'idée, souvent attestée ailleurs, que la foudre, en tuant un homme, exécute un coupable. « Quand la foudre tombe, on pense à la sorcellerie. Car, si elle frappe mortellement un homme, les autres pensent dans leur cœur, et disent : « Cet homme était un *unlozi*, un sorcier, il ensorcelait les autres, et il dévorait (par sa sorcellerie) les fruits des plantations des autres. Et maintenant, cet *unlozi* prétendait encore lutter avec la puissance de l'orage ; mais la pluie l'a vaincu et tué. » Et si l'orage a tué plusieurs hommes à la fois, alors ils disent : « L'un de ces hommes était sorcier, et celui-là a infecté les autres, et il en a fait ses complices contre la pluie (l'orage). Alors, quand *l'unlozi*, le sorcier a lutté contre la puissance de la pluie, celle-ci s'est irritée, et tous ceux qui étaient avec *l'unlozi* ont été punis. » Quand la foudre a frappé un arbre ou dévasté un champ, on pense de même : il faut toujours qu'il y ait eu là des esprits malins².

Ainsi, aux yeux des Safwa, une victime de la foudre est un homme que les puissances invisibles ont condamné, un malfaiteur, un sorcier. On ne le savait pas auparavant, mais cette mort ne permet pas d'en douter. Ceux qui se trouvent avec lui à ce moment, et partagent son sort, ne l'ont donc pas moins mérité. Ils sont tous « impurs ». Leur contact serait extrêmement dangereux.

¹ A. KROPF, *Das Volk der Xosa-Kaffern*, pp. 190-191.

² E. KOOTZ-KRETSCHMER, *Die Safwa*, 1, pp. 161-162.

Ces idées et ces craintes, très répandues, confirment ce qui a été dit, dans *La Mentalité primitive*, au sujet de la « mauvaise mort » (chap. VII, pp. 311-320). Dans la terreur qu'elle inspire, dans les précautions qu'elle oblige de prendre, dans les cérémonies de purification qu'elle rend nécessaires, dans la façon dont on traite les cadavres, domine, avec la croyance que le mort a mérité son infortune, puisque les puissances invisibles l'ont frappé, la crainte de voir la souillure et le malheur s'étendre aux survivants.

M. Kruyt a bien montré cela chez les Indonésiens. Par exemple, les Toradja's de Célèbes, « quand on apporte au village le crâne d'un ennemi que l'on a tué, lui parlent à peu près en ces termes : « Nous t'avons mis « à mort, mais n'en sois pas irrité. Tu es tombé parce « que tu avais commis quelque faute. Autrement, nous « n'aurions pas pu te tuer »¹. M. Kruyt ajoute plus loin : « Chez les peuples de l'archipel indonésien que j'ai appris à connaître, on dit de quelqu'un qui meurt de mort violente : il était coupable »². Je n'insiste pas sur cette croyance bien connue, ni sur la malfaisance de ces morts, dont on a grand-peur. Mais il faut retenir que pour le groupe la souillure est très grave, et qu'il ne saurait prendre trop de soin pour s'en purifier.

Ainsi, au centre de Célèbes, « quand une femme est morte en couches, toutes celles qui sont encore en âge d'avoir des enfants vont d'abord se baigner dans la rivière... A la fin (des cérémonies), chacun rentre chez soi par la fenêtre, et aussitôt qu'il est dedans il mange une bouillie de riz, préparée dans l'intervalle. Ce sont autant de moyens qui doivent servir à éloigner de soi la souillure, et à se fortifier magiquement. (Redevenir pur équivaut à redevenir fort.) Ainsi font aussi les habitants d'un village où quelqu'un a péri de mort violente. Le cadavre, en ce cas, est particulièrement redouté, parce que l'influence qui en émane est plus forte que celle du cadavre de quelqu'un mort de maladie ou de vieillesse »³.

Nulle part peut-être ces conséquences de la « mauvaise mort », et les mesures énergiques qu'elles obligent à prendre ne se manifestent plus clairement que chez les Nagas du N.-E. de l'Inde. Le détail des pratiques tiendrait ici trop de place. Je me bornerai à en rapporter les traits les plus caractéristiques.

Chez les Ao Nagas, « un homme qui meurt apotia (de mauvaise mort) cause la honte et la ruine de sa famille. Si riche qu'il ait pu être, jamais son nom ne pourra être rappelé avec ceux des morts puissants, et tous ses biens doivent être abandonnés... Si l'homme est tué dans la jungle, ses compagnons enveloppent le corps dans une étoffe ; ils l'enterrent ou le mettent sur une plate-forme hâtivement construite à cet endroit même... Ils jettent toutes les armes et tous les vêtements qu'ils portent et, avant de rentrer dans le village, il faut qu'ils passent à travers un feu allumé par un prêtre... Avant d'entrer dans leur maison, il faut qu'ils se lavent.

« Si la mort apotia a eu lieu dans le village, le corps est traité comme une charogne. La famille qui habite la maison du mort, dès qu'elle apprend la fatale nouvelle, tue toutes ses volailles, tous ses cochons, tout son bétail... Elle reste six jours sans sortir, mangeant le plus qu'elle peut de la volaille et des animaux tués. A la fin du sixième jour, ils brisent tous leurs ornements, tous leurs ustensiles, déchirent tous leurs habits, et jettent tout leur argent. Le lendemain avant l'aurore, un prêtre du clan

¹ A. C. KRUYT, *Hel animisme in den indischen archipel*, p. 256.

² *Ibid.*, et. p. 366.

³ A. C. KRUYT, *Measa*, III, T.L.V., LXXVI, p. 70 (1920).

lance une pierre contre la maison ; la famille en sort, et la quitte pour toujours avec tout ce qu'elle contient.

« ... Tous, hommes et femmes, entrent dans le *morung* par la façade, en sortent à l'autre bout, et quittent aussitôt le village - la seule occasion, que je sache, où une femme puisse entrer dans le *morung* (maison des hommes). Ils trouvent dans la jungle, tout près du village, une petite hutte de feuilles construite par un prêtre du clan, contenant de vieux habits, que les membres du clan ont donnés par charité. Ils les mettent, et traversent six fois cette hutte, qui a une porte à chaque extrémité. Puis ils se rendent à une petite maison dans la jungle, qui a été bâtie pour eux par leur clan, et ils y vivent six jours. Chaque jour, les membres du clan leur font porter à manger par un prêtre, qui laisse ces aliments à la porte, et s'en va sans rien dire. Enfin, ils se rendent à une autre petite maison, plus près du village. Dès lors, le danger de contagion est moindre, et ils peuvent sortir de la maison, aller et venir. Ils se mettent donc à construire une maison dans le village même, et aussitôt qu'elle est prête, ils y entrent. Désormais, ils sont délivrés de la souillure, mais réduits à la plus extrême pauvreté ; il leur faut vivre de la charité de leur clan et de leurs amis, qui ne fait jamais défaut. Tout ce que le mort possédait est abandonné purement et simplement : personne n'y touchera. On ne peut rien réclamer à ses débiteurs, et on ne paie rien à ses créanciers, etc. Après une mort apotia, pendant un certain temps, aucune femme du village ne peut filer, aucun homme, se couper les cheveux. Même ensuite, il faut que ce soit un vieil homme et une vieille femme qui soient les premiers à recommencer »¹.

Ainsi la souillure extraordinairement grave de l'homme qui a péri de mort violente s'étend d'abord à toutes ses appartenances sans exception, depuis ses vêtements et ses armes jusqu'à sa maison, ses animaux domestiques, etc. Elle adhère à tout cela, et il serait trop dangereux d'y mettre seulement la main. Tout sera donc laissé à l'abandon. Mais elle a atteint du même coup, en vertu de la solidarité des membres du groupe, tous ceux qui font partie du sien. Devenus « impurs » au plus haut degré, ils sont à la fois eux-mêmes sous une mauvaise influence, et dangereux pour leurs voisins. Cependant, on ne peut pas les abandonner, purement et simplement, comme les appartenances et la maison du mort. On va donc les purifier, c'est-à-dire les fortifier, les mettre en état de résister à la mauvaise influence, de la « neutraliser », et d'échapper au malheur qui les menace. On commence par les isoler, pour qu'ils n'infectent pas les autres. On les fait vivre hors du village, afin que personne ne les voie, ne les touche, ne leur parle. On leur porte à manger, mais sans entrer dans leur maison provisoire. Au bout d'un certain temps seulement, et après que les rites nécessaires ont été observés, ils reviennent prendre leur place au village. Ils ne sont plus en péril, ni un danger pour leur entourage. La souillure a disparu. Ils ne sont plus impurs.

¹ J. P. MILLS, *The Ao Nagas*, pp. 283-286

VI

Purifications nécessaires après une mort, et pour faire disparaître la mauvaise influence d'un cadavre

[Retour à la table des matières](#)

Les terribles effets dont la « mauvaise mort » est suivie dans les sociétés dont nous venons de parler : frayeur intense, crainte de contagion, nécessité de purifier le groupe, etc., toute mort, quelle qu'elle soit, les produit aussi, à un moindre degré. Par là s'explique, d'une façon générale, l'esprit des coutumes de deuil. Elles sont pratiquement universelles. Mais nulle part cette horreur de la mort, et de la souillure qui en est la conséquence, ne se manifeste mieux que dans les sociétés tout à fait inférieures, où la mort n'est presque jamais « naturelle ». En d'autres termes, toute mort y est plus ou moins complètement ce que la mort apotia est chez les Nagas. Comme ces indigènes n'ont aucune idée des fonctions physiologiques, la maladie grave, et à plus forte raison la cessation de la vie, sont toujours dues, selon eux, à l'action d'un sorcier qui a « condamné » (doomed) sa victime: de même que les Nagas, envoyant un homme frappé de la foudre, concluent aussitôt qu'il a été « condamné » par une puissance invisible.

Même dans les sociétés où l'on distingue entre les morts « naturelles » et les autres, entre la « mauvaise » mort et la simple cessation de la vie, la mort demeure le roi des épouvantements. Elle reste une souillure extrêmement grave, la pire peut-être de toutes. Elle exige les plus minutieuses purifications. Elle garde, en un mot, bien qu'un peu atténués, les caractères de la mort non naturelle ou mauvaise.

Sans doute, la terreur ne s'exprime plus d'une façon aussi naïve que chez les Sakai de la péninsule malaise, qui, lorsqu'un des leurs a expiré, prennent simplement la fuite à toutes jambes, abandonnant le corps là où il gît, et ne songent qu'à en éviter le contact et la vue. Mais, sous les égards que l'on témoigne au mort (qui, pendant les premiers jours, demeure près des siens, invisible mais présent), la terreur subsiste. Même si la mort est jugée naturelle, le groupe se sent souillé, en imminence de malheur. Car celui qu'on vient de subir en annonce, et en causera de nouveaux. Il révèle qu'une mauvaise influence s'est exercée sur le groupe. Si on ne l'arrête pas, elle va continuer à lui faire du mal. Cette mort, qui en a été la manifestation, devient elle-même une mauvaise influence, génératrice d'autres effets redoutables. Ceux-ci, tant que la souillure subsistera, en produiront à leur tour de nouveaux. Représentations intensément émotionnelles, que l'on fausse inévitablement en les exprimant comme nous le faisons, par des concepts, alors que les primitifs, chez qui elles se rapportent à la catégorie affective du surnaturel, ne les traduisent guère que par leurs sentiments et leurs façons d'agir.

Ainsi, quand une mort s'est produite dans un groupe, la souillure qui l'atteint ne fait qu'un avec l'imminence du malheur qui le menace. Les mesures qu'il prend pour se purifier sont en même temps des efforts pour neutraliser cette mauvaise influence, et écarter les calamités toutes proches. En Australie, par exemple, dans la tribu Euahlayi, Mme L. Parker, après avoir assisté à un enterrement, écrit : « Quand la

tombe eut été remplie, Hippi (une femme) alluma un feu qui produisit une grande fumée, se fumigea consciencieusement, et appela tous les hommes pour en faire autant. Une vieille femme fit une grande fumée derrière l'endroit où les femmes étaient assises. Elle les appela une à une, et les fit rester quelque temps là où la fumée était le plus épaisse... Hippi lui dit quelque chose. Je saisis le mot « Innerah »; c'était le nom qu'on me donnait. La vieille femme imprima un mouvement à la fumée, et tout à coup une colonne épaisse de fumée vint m'envelopper, moi et mon hôte... En rentrant à la maison, Bootha me dit que cette fumigation avait pour but de tenir les esprits à distance, et de me désinfecter de toute maladie que le mort pouvait avoir eue; que, si nous n'avions pas été fumigés, les esprits auraient pu nous suivre jusque chez nous. Les indigènes allaient tout de suite lever le camp ; l'ancien camp serait *gummarl* (un lieu tabou) »¹.

De même, dans la tribu Kakadu (au nord de l'Australie), trois jours après l'enterrement, « tout le monde, hommes et femmes, dans le petit camp où la défunte avait vécu, apporta ce qui lui appartenait : les femmes avaient leurs nattes, leurs paniers, leurs bâtons à fouiller la terre ; les hommes, leurs lances, leurs propulseurs, leurs tomahawks... » Tout cela est purifié par la fumée et par l'eau. On brûle ce qui avait appartenu à la morte. « Quand on eut fini avec l'eau, les hommes prirent le bois carbonisé et s'en frottèrent tout le corps, ainsi que celui des enfants, jusqu'à se rendre noirs comme de la suie : l'eau les faisait reluire »². Purification toute semblable à celle des Euahlayi : ceux-ci s'exposaient eux-mêmes à la fumée, tandis que les Kakadu y font passer leurs appartenances. Les uns comme les autres s'efforcent de neutraliser les mauvaises influences qui se sont révélées par la mort, et celles qui peuvent émaner du défunt lui-même. Nous avons vu plus haut (p. 276) les Euahlayi user de même procédé pour se protéger contre un ensorcellement possible.

En général, pour neutraliser la mauvaise influence de la souillure produite par la mort, on a recours à la vertu désinfectante (au sens mystique) du feu et de l'eau. Les Ao Nagas font passer par le feu les parents de l'homme qui a péri de mauvaise mort ; les Australiens ont recours à la fumée. Dans un très grand nombre de sociétés, on brûle tout ce qui a appartenu au défunt. Y toucher serait entrer en contact avec le mort lui-même, et causerait la plus grave des souillures. De plus, le feu a une puissance propre, qui écarte les mauvaises influences et les esprits malfaisants. Quant à l'eau, elle est presque partout une protection souveraine contre les ensorcellements, et par conséquent aussi contre les souillures : on a vu tout à l'heure que beaucoup de primitifs ne distinguent guère entre « désensorceler » et « purifier ».

Aussi voyons-nous très souvent qu'après les premières funérailles, tous ceux qui ont touché le Corps, ou la bière, ou simplement assisté aux obsèques, subissent une désinfection par l'eau. Faut-il en citer quelques exemples, entre tant d'autres ? A l'île Kiwai, « en revenant d'un enterrement, les gens se baignent dans la mer. Ceux qui ont porté le corps crachent du gingembre sur leurs mains, et les frottent ensuite avec les feuilles d'une plante odoriférante. Avant d'avoir été ainsi purifié, aucun d'eux ne touchera son propre corps avec ses mains. On brûle le lit du mort, on crache du gingembre et des feuilles odorantes sur la place qu'il occupait dans la maison. On lave le foyer, après avoir jeté au loin toutes les vieilles cendres et les braises... »³. - A Bornéo, « les invités aux obsèques doivent subir une purification. Voici comment on

¹ L. PARKER, *The Euahlayi tribe*, pp. 88-89.

² Sir Baldwin SPENCER, *Wanderings in wild Australia*, pp. 772-773.

³ G. LANDTMAN, *The Kiwai Papuans*, p. 265.

y procède : les mâchoires des cochons que l'on a mangés au repas funèbre sont jetées dans un récipient plein d'eau. Le *medicine-man* y trempe une plume de poule, asperge de cette eau tous les assistants, et murmure en même temps ses formules de conjuration. De la sorte, le malheur et la maladie sont chassés (c'est-à-dire la souillure est ôtée). Puis on met le feu sous le cercueil, et aussitôt tout le monde se sauve en grande hâte, prend un bain sérieux dans le fleuve, et ensuite rentre chez soi »¹.

Au centre de Célèbes, à Lage, « lorsque les gens revenaient chez eux après une fête des morts, à la première rivière qu'ils rencontraient, ils se jetaient dans l'eau les uns par-dessus les autres, ou bien on allait se baigner, pour faire disparaître toute souillure provenant des morts. Ensuite, un des plus âgés frottait le front de tous les autres avec une noix de coco. Celle-ci était alors enserrée dans l'entaille d'un bâton, lequel était fiché en terre. De cette façon, la noix était une sorte de bouc émissaire, sur qui avait passé tout le mal que les assistants à la fête devaient avoir contracté »². - La curieuse pratique suivante, relatée par M. Kruyt, illustre bien le symbolisme réaliste que j'ai eu plus d'une occasion de signaler. « A Posso (Célèbes), on appelle *bata* la mauvaise influence, la souillure qui provient d'un cadavre. Cet homme a beaucoup de *bata*, dit-on de quelqu'un qui a le teint jaune et l'air souffreteux, et on pense tout de suite à l'influence qui provient des cadavres...

« Parfois, on se contente de laver avec de l'eau où trempent des feuilles rafraîchissantes l'homme qui a été « souillé » (rendu malade) par cette influence provenant des morts. Souvent aussi on essaye de faire partir la souillure d'une façon visible. On le fait en le frictionnant. La femme experte en cette opération frotte le ventre du malade, et elle en extrait le *bata* sous forme matérielle. Il consiste en un copeau du bois du cercueil, un morceau de rotan des liens qui en attachent le couvercle, un morceau de feuille de sago provenant du toit qui couvre la hutte servant de tombe, un peu de la torche qui a brûlé pendant la veillée du corps, un peu de la terre de la tombe, et encore d'autres choses semblables en relation avec le mort. La masseuse fait le compte de tous ces objets retirés du corps : plus elle en a ôté, moins le malade a de chances de vivre. Si aucun ne manque, il mourra sûrement. Avant de se mettre à extraire ainsi la souillure matérialisée, la femme crache, sur l'endroit du corps qu'elle va frotter, une médecine qu'elle a mâchée »³.

Cette précieuse observation, due à un savant de grande expérience, nous aide à comprendre un fait extrêmement fréquent. Dans presque toutes les sociétés primitives, le docteur ou *medicine-man* qui opère sur un malade procède, comme la masseuse de Posso, par friction, ou plus souvent par succion ; au bout d'un temps plus ou moins long, et après beaucoup d'efforts, il retire du corps de son client une petite pierre, un fragment d'os, un éclat de bois, un insecte, etc. Cette extraction guérit le patient, à la satisfaction générale des assistants. Le Blanc, témoin d'une pareille scène, ne peut assez s'émerveiller de leur crédulité et de leur faiblesse d'esprit. Mais s'il saisissait leur pensée, qui lui échappe, il en jugerait autrement. Pour lui, ce qui est extrait du corps (au dire du docteur), c'est un objet matériel, et rien de plus. Aux yeux des indigènes, c'est la maladie elle-même, l'ensorcellement, dont l'objet matériel n'est que la face sensible ; c'est, selon l'excellente expression de M. Kruyt, la « mauvaise influence matérialisée », semblable au *bata* des indigènes de Célèbes. La seule

¹ Er. MJÖBERG, *Durch die Insel der Kopfüger*, p. 322.

² A. C. KRUYT, *Measa*, III, T.L.V., LXXVI, p. 114 (1920).

³ *Ibid.*, II, T.L.V., LXXV, pp. 132-133 (1919).

différence est que les « mauvaises influences matérialisées » dans le corps des malades sous la forme de cailloux, de fragments d'os, etc., y ont été introduites, généralement de loin, par un sorcier ennemi, par un ancêtre irrité, etc., tandis que le *baya* provient des cadavres.

Si donc nous voulons comprendre quelque chose à ces opérations, il faut nous transporter sur le plan mystique où se meuvent ces représentations des primitifs. Le morceau de pierre ou d'os, l'insecte, etc., qui est entré (mystiquement, sans faire de plaie visible) dans le corps du malade, *est* en réalité la présence et l'action d'un ensorcellement ; le docteur qui extrait cet objet, ce faisant, désensorcelle le malade. Il le guérit donc, puisque la maladie consistait en cet ensorcellement même, en cette présence de l'objet dans le corps. C'est en vertu d'un symbolisme, ou, pour mieux dire, de participations du même genre, que la « graisse des reins », le principe vital, et l'âme, ne font qu'un pour les Australiens. Des participations analogues unissent, pour les primitifs, ce que nous appelons mauvaise influence, imminence de malheur, souillure, ensorcellement, maladie, et même le mystère de la mort, matérialisé pour eux dans le cadavre. Plus nous nous efforcerions d'obtenir ici des concepts définis, plus nous échapperions ces représentations qui ressortissent à la catégorie affective du surnaturel.

VII

Pratiques analogues chez les Bantou, chez les Eskimo

[Retour à la table des matières](#)

Nous ne serons pas surpris de trouver en Afrique des faits tout semblables aux précédents. « La mort, écrivait Merensky, épouvante les païens qui sont obligés d'en être témoins. Mais plus grande encore est l'horreur qu'ils ressentent en présence d'un cadavre. N'est-ce pas la coutume, dans beaucoup de tribus (en Afrique australe), de transporter un mourant en pleine campagne et de l'abandonner à son sort, à la seule fin que la maison et la famille ne soient pas souillées par la mort ? Le cadavre n'est-il pas un objet que, pour peu que ce soit possible, on ne touchera jamais ? »¹. - Chez les Cafres Xosa, « si le maître d'un kraal vient à mourir, tous ceux qui l'habitent sont considérés comme « impurs » pour quelques jours, et ordinairement on quitte cet endroit. Un mari, après la mort de sa femme, est impur pendant huit jours, une femme, après la mort de son mari, de douze à quatorze jours, et toute la famille avec elle. Les membres adultes doivent aller camper dans la brousse trois jours durant, malgré la pluie et le froid, ensuite se baigner dans le fleuve, se frotter avec la graisse d'un bœuf que l'on vient de sacrifier, et tous ensemble se raser la tête, et faire entendre les lamentations de la mort. Si c'est un enfant qui meurt, ses parents seuls sont impurs (c'est-à-dire prennent le deuil) ; ils sont tenus aux rites précédents »². - Chez les Amandebele, « les personnes en deuil, et, en fait, toutes celles qui ont pris une part quelconque aux obsèques, vont au cours d'eau le plus voisin afin de s'y laver, se purifiant ainsi de l'acte d'avoir enterré le mort... Les parents les plus proches sont alors obligés d'aller demeurer sur une montagne ou une colline des environs, jusqu'à

¹ A. MERENSKY, *Erinnerungen aus dem Missionsleben in S.O. Afrika*, pp. 303-304 (1888).

² A. KROPF, *Das Volk der Xosa-Kaffern*, p. 157.

ce que l'on amène un bœuf ou un boue qui doit être offert aux dieux, sacrifié, et mangé par ces personnes avant qu'elles rentrent dans la ville : après quoi, elles ne sont plus « impures ». Si elles négligeaient cette cérémonie, et si elles retournaient chez elles en état d'impureté, ils disent que le bétail remplirait le kraal de veaux et de génisses mal conformés, les parcs ne contiendraient que des agneaux et des chevreaux sans vigueur, et il ne naîtrait que des enfants difformes »¹. Si on rapproche ce témoignage de celui cité plus haut, de M. MILLS, touchant les conséquences d'une mort apotia chez les Ao Nagas, l'analogie des sentiments et des pratiques apparaît frappante. On pourrait presque dire que la « mauvaise mort » nous fait simplement mieux distinguer, comme avec un verre grossissant, les représentations, les émotions, et les réactions que provoque la mort tout court.

M. Junod écrit de même : « Pour les Thonga, la mort n'est pas seulement un événement triste, une grande cause de douleur par la perte subie, mais aussi un terrible pouvoir de contamination qui met dans un état d'impureté tous les objets et les gens de l'entourage du défunt, tous ses parents, même ceux qui demeurent au loin, qui travaillent, par exemple, à Johannesburg. Cette souillure est extrêmement dangereuse. Si on ne la traite pas comme il convient, elle tue. Il y a autour du mort des cercles concentriques : les veuves, les fossoyeurs, puis les habitants du village, les parents qui demeurent dans d'autres villages, même les parents des femmes du mort. Le village est « noir »².

Casalis avait déjà signalé cette diffusion de l'impureté de la mort ; il l'avait rapprochée des autres souillures. « La mort, et tout ce qui la précède ou la suit immédiatement, est, aux yeux de ces peuples, la plus grande des souillures. Aussi 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 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, les villes 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 »³. Ces derniers mots montrent que la « mauvaise mort » est simplement un cas particulièrement effrayant parmi les autres, la mort étant, par elle-même, la pire des souillures. Il ressort aussi de cette énumération que « souillure » signifie à la fois malheur et menace de malheur. La mauvaise influence qui s'est ainsi manifestée va continuer à s'exercer, à moins qu'on ne la neutralise, c'est-à-dire que l'on ne procède aussitôt à une purification efficace.

Est-il nécessaire de montrer que les mêmes représentations se rencontrent dans des sociétés américaines ? En voici un petit nombre d'exemples, entre mille. « Telle est l'horreur que la nation Anabali, comme d'autres, converties depuis peu, éprouvait pour la mort, que, aussitôt après avoir enterré un mort à l'endroit même où il avait son foyer, et couvert la sépulture de beaucoup de nattes, ils quittaient le village, abandonnant toutes leurs plantations ; ils se hâtaient de construire de nouvelles cases, à douze ou même quinze lieues de distance. Si on leur demandait pourquoi ils perdaient ainsi les fruits de leur travail, ils répondaient « qu'une fois la mort entrée dans leur village, ils ne pouvaient plus vivre tranquilles en sa compagnie »⁴.

¹ Th. M. THOMAS, *Eleven years in Central South-Africa*, pp. 282-283 (1872).

² H. A. JUNOD, *The life of a South-African tribe*, I, pp. 143-144

³ GASALIS, *Les Bassoutos*, p. 270.

⁴ P. GUMILLA, *El Orinoco ilustrado* (2), I, p. 233.

Les Lenguas du grand Chaco, de retour d'un enterrement, se purifient précisément comme nous l'avons vu faire en Indonésie et chez les Bantou. « Plusieurs pots d'argile sont sur le feu. Après avoir bu un peu d'eau chaude, les Indiens se lavent tout le corps. Puis on brûle du bois de *palo santo*, et on le porte tout autour du village. On creuse un trou pour recevoir les cendres de tous les foyers ; elles sont soigneusement réunies et enterrées. Les objets appartenant au défunt sont alors brûlés, et, s'il possédait des animaux, on les tue avant de quitter le village...

« Quand les proches parents du mort entrent dans le nouveau village, ils sont étroitement emmitouflés. Ils vivent à part pendant un mois, prenant seuls leurs repas, et ne partageant jamais la marmite commune. On les regarde comme impurs jusqu'à l'expiration de leur période de deuil. Ils sont alors purifiés par l'eau chaude, et c'est alors seulement que la fête funéraire commence... Après celle-ci, la purification est complète, le deuil est fini, et les parents du mort peuvent rentrer dans la vie ordinaire du village »¹.

Terminons sur ce point par une observation de Kn. Rasmussen, très caractéristique. Le shaman Padloq cherche depuis longtemps à savoir pourquoi Qahîtsq, l'enfant qu'il a adopté et qu'il chérit, est si maladif, et a tant de peine à vivre. Enfin, il a trouvé ! « Padloq vint chez nous, et nous expliqua que Qahîtsq, l'été précédent, était sorti dans un bateau dont la voile avait appartenu à un homme mort depuis. Un souffle du pays des morts avait effleuré l'enfant, et maintenant la maladie était venue. Oui, c'était là la cause de la maladie. Qahîtsq avait touché quelque chose qui avait été en contact avec la mort, et l'enfant se sentait nostalgiquement attiré par les siens qui vivaient dans le pays des morts »². Ainsi, il a suffi d'un contact avec un objet qui a appartenu à un mort, pour que la « souillure » imprégnât l'enfant. La maladie qui le mine n'est pas autre chose que cette « souillure », qui agit comme un ensorcellement. L'influence maligne, venue du pays des morts, où se trouvent ses parents, l'achemine lui-même à la mort. Tout se passe, ici encore, sur le plan mystique.

VIII

Les coutumes de deuil. Purifications et tabous auxquels sont soumis les veufs et les veuves.

[Retour à la table des matières](#)

Des cercles concentriques qui, selon l'expression de M. Junod, dessinent autour du mort les régions de deuil, le plus intérieur comprend les veufs et les veuves. Ils sont soumis - surtout les veuves - à un régime plus que sévère, parfois horrible, où l'expression obligatoire de leur douleur se combine avec une série de mesures exigées par l'intérêt du groupe. En fait, un ensemble complexe de motifs et de sentiments, bien plutôt qu'une idée directrice, a inspiré ces usages auxquels on se conforme parce que la tradition l'ordonne, et parce qu'il serait dangereux de faire autrement. On n'a pas toujours une conscience nette de leurs raisons. Une des plus fortes semble avoir été la

¹ W. B. GRUBB, *An unknown people in an unknown land*, pp. 168-169.

² Kn. RASMUSSEN, *Intellectual culture of the Iglulik Eskimos*, p. 34.

crainte du mort (cf. *La Mentalité primitive* (chap. II, pp. 57-70), et *L'Âme primitive* (chap. VIII, p. 276). Il lui déplaît de s'en aller seul au pays des morts. Il voudrait ne s'y rendre qu'en compagnie, et on a peur qu'il n'y emmène avec lui un ou plusieurs des siens. Sa nouvelle condition lui est pénible. Il regrette la vie, et il éprouve un sentiment de jalousie, donc de malveillance, à l'égard de ceux qui, plus heureux que lui, voient encore la lumière du jour. Or, si l'envie des vivants est un danger pour qui en est l'objet, lui porte malheur, l'ensorcelle, la jalousie d'un mort n'est-elle pas encore plus à craindre ? Ses proches sont les plus menacés. Mis ainsi en imminence de malheur, ils sont donc « impurs » ; - d'autant plus qu'ils l'étaient déjà par leur solidarité avec le mort, qui les fait participer à sa souillure. Tout cela fait d'eux, à leur tour, des porte-malheur. Tant qu'ils n'auront pas été dûment purifiés, il sera bon d'éviter leur contact, et même tout rapport avec eux.

De ce point de vue, la veuve d'un homme qui vient de mourir est spécialement impure. Elle l'est encore pour une autre raison. Par l'intimité de ses relations avec lui, par le fait qu'il l'avait acquise en échange de dons offerts à sa famille, elle était devenue, à la lettre, une de ses appartenances, comme les vêtements imprégnés de sa sueur, ses armes, ses animaux domestiques, sa maison, etc. Or, que fait-on de ces appartenances quand il meurt ? La coutume est à peu près constante : excepté un petit nombre d'objets qui parfois passent aux héritiers, tout ce qui était en rapport intime avec le mort, ou l'œuvre de ses mains, tout ce qui servait à le nourrir, à l'orner, à l'habiller, etc., est abandonné sur place, jeté dans la brousse, ou brûlé. Les survivants ne sont pas arrêtés par le regret de la valeur ainsi détruite ou du travail que les objets ont coûté. Ils ont trop de hâte de s'en voir débarrassés. Pourquoi ? Parce que ces appartenances sont le mort lui-même. Y toucher, c'est entrer en contact avec lui ; c'est contracter la pire des souillures. Quelle que soit la perte subie, on n'hésitera pas à les abandonner, à les fuir, à les détruire.

La veuve - ou les veuves - étant, au premier chef, des appartenances du mort, on les traitera donc comme telles. Les pratiques inhumaines auxquelles on les astreint ne témoignent pas d'une cruauté ou d'une insensibilité particulières chez ceux qui les imposent. Mais ils n'ont jamais pensé qu'on puisse ne pas en exiger la stricte observation, de même qu'ils n'oseraient jamais habiter la maison où le mort a vécu, ou mettre les habits qu'il a portés. Je ne puis examiner ici dans le détail ces pratiques, assez variables dans leur forme et leur durée, malgré leur uniformité foncière de principe.

On ne va pas, en général, jusqu'à mettre à mort les veuves comme on détruit les appartenances. Cependant il s'en faut que cet usage soit sans exemple. Aux îles Fidji, on étranglait les veuves des chefs et des nobles, parfois même avant que le mari eût expiré. A Anaiteum (Nouvelles-Hébrides), « cette coutume avait une prise étrange sur les gens. Ils y étaient attachés avec l'obstination la plus opiniâtre ; et le fait que l'étrangleur était le propre fils de la femme, si elle en avait un assez âgé, ou à son défaut, son frère, ou, si elle n'avait ni fils ni frère, son plus proche parent, n'était pas le trait le moins révoltant »¹. L'auteur cite plusieurs cas où des femmes à qui l'on voulait sauver la vie s'y sont absolument refusées. - En Nouvelle-Guinée, chez les Kai, « la strangulation a toujours lieu tout de suite, dans l'explosion de la douleur de la femme à la mort de son mari, jamais après l'enterrement. Lors de la mort d'un certain Jabu, ses deux femmes se firent étrangler, et on les mit avec lui dans sa tombe. Jabu était un bon travailleur, qui préparait toujours à merveille les plantations de ses

¹ A. W. MURRAY, *Missions in western Polynesia*, pp. 42-43.

femmes, et avait la réputation d'être habile à la chasse... Comme on croit que, dans l'autre monde, des morts tels que lui restent bons travailleurs et chasseurs adroits, les femmes tenaient à s'assurer de cet excellent mari par-delà la mort. En tout cas, elles n'avaient aucun espoir désormais d'être plus heureuses en ce monde que là-bas avec leur mari »¹.

On peut penser que le sacrifice des veuves n'était pas toujours spontané, et que l'entourage, pour les y déterminer, usait souvent d'une persuasion qui n'excluait pas la violence. « On dit (chez les Papous de Möwenhafen) que les veuves elles-mêmes désirent suivre leur mari, et aussitôt que celui-ci est mort, qu'elles demandent à leur famille de les étrangler, et même y aident autant qu'elles peuvent. Il y a cependant de nombreux cas où l'on a su que des veuves s'étaient soustraites à cette obligation, en se sauvant chez des Européens du voisinage immédiatement après la mort de leur mari »². Ailleurs, si on ne les force pas à accompagner le défunt dans l'autre monde, on les oblige à rester tout près du cadavre, aussi longtemps que les funérailles n'ont pas eu lieu. Riedel donne sur ce point des précisions horribles, à peine croyables³. - A Tagula, dans l'archipel des Louisiades, « quand un chef meurt, on expose son corps sur une natte de sago, sous la maison au-dessous de laquelle il sera enterré. Il reste là deux jours... Sa femme, ou ses femmes, si elles lui ont survécu, doivent se coucher auprès du cadavre, couvertes de nattes de sago, et ne pas bouger, ni rien regarder pendant les deux jours qui précèdent l'enterrement. Elles quittent alors leur horrible position : à ce moment, sous ce climat, un cadavre est devenu intolérable.

« Un frère ou un parent du défunt surveille continuellement les femmes pour s'assurer qu'elles n'essayent pas de jeter les yeux autour d'elles ; si elles le font, on les tue aussitôt, et, avant l'arrivée des Blancs, elles étaient cuites et mangées, car leur conduite prouvait qu'elles ne se souciaient pas de leur mari, et qu'elles l'avaient empoisonné pour s'en débarrasser »⁴. Empoisonné, c'est-à-dire, ensorcelé : elles lui ont porté malheur, elles ont causé sa mort.

Le Dr Malinowski a donné une description particulièrement précise de la condition de la veuve aux îles Trobriand. « Après la seconde exhumation... les gens se dispersent, mais la veuve qui, pendant tout ce temps, n'a pas bougé d'auprès de son mari, ni mangé, ni bu, ni cessé ses lamentations, ne reprend pas sa liberté. Au contraire, elle entre dans une petite cage, construite à l'intérieur de sa maison ; elle y restera pendant des mois de suite, observant les tabous les plus sévères. Elle ne doit jamais sortir, elle ne peut parler qu'à voix très basse ; elle ne peut pas toucher avec ses mains ce qu'elle mange et boit : il faut qu'elle attende qu'on le lui mette dans la bouche ; elle demeure enfermée dans l'obscurité sans air et sans lumière. Son corps est enduit d'une couche épaisse de suie et de graisse, qui ne sera enlevée qu'au bout d'un long temps. Elle satisfait ses besoins dans la cage, et il faut que ses parents emportent au dehors ses déjections. Voilà comment elle vit des mois durant, enfermée dans un espace bas, empesté, tout noir, et si étroit qu'en ouvrant les bras elle peut en toucher à la fois les deux parois. Souvent, la cage est remplie de gens qui viennent l'assister et l'encourager, et l'atmosphère d'exhalations humaines, de saleté corporelle accumulée, de nourriture peu fraîche, et de fumée y est indescriptible. En même

¹ B. NEUHAUSS, *Deutsch Neu-Guinea, Ill*, p. 84.

² E. W. P. CHINNERY, Notes on the natives of certain villages of the mandated Territory of New Guinea, *Anthropological Reports, I*, pp. 22-23.

³ J. G. F. RIEDEL, *De sluik- en kroesharige rassen tusschen Selebes en Papua*, p. 267 (1886).

⁴ J. H. P. MURRAY, *Papua*, p. 142.

temps, elle est sous la domination et la surveillance des parents de son mari du côté maternel, qui considèrent son deuil et les privations qui l'accompagnent comme quelque chose qui leur est dû... Cette réclusion dure de six mois à deux ans, suivant le rang du mari »¹.

Pareillement, on a vu plus haut (chap. VI, pp. 199-240) que, dans nombre de sociétés africaines, la mort d'un mari ou d'une femme est un moment critique pour l'époux survivant. La famille du mort est portée à le rendre responsable de ce qui est arrivé. Le soupçon de sorcellerie est prêt à s'éveiller. Une fois conçu, il ne se dissipe pas facilement. De là, au moins pour une part, les privations de toutes sortes imposées aux veuves, la surveillance hargneuse exercée sur elles par les parents du défunt, et, à la moindre infraction, des sévices qui peuvent aller jusqu'à causer la mort. Les faits de ce genre ne sont pas très rares. Les proches du mari - ses frères, en général - craignent d'avoir eux-mêmes à souffrir, si le mort est irrité par un manque d'égards de sa femme. - « Il arrivait souvent dans ce pays, dit un ancien observateur, qu'un mari mourant recommandait à un de ses amis de percer sa femme de sa lance aussitôt qu'il serait mort ; car les Bechuanas, ne croyant pas qu'on meure jamais naturellement, supposaient toujours que quelqu'un avait désiré leur mort, et que c'était là ce qui les faisait mourir. Les femmes qui soignaient leurs maris avec le plus de zèle et de tendresse n'étaient pas à l'abri de semblables soupçons ; et il était d'usage, après la mort des chefs et des hommes considérables, de sacrifier à ce préjugé quelqu'un des membres de leur famille, comme ayant désiré leur mort »².

Même là où les veuves ne sont pas victimes de ces soupçons, il arrivait, chez ces Bantou, qu'elles fussent cruellement traitées. « Voici, par exemple, de quoi j'ai été témoin, il y a quelques semaines. Une femme, son mari étant mort, fut chassée avec son enfant en bas âge dans la grande forêt près du mont Coke (en Cafrerie).

Elle y resta cinq jours et cinq nuits sans nourriture excepté quelques racines qu'elle arracha, juste de quoi ne pas mourir de faim. Quand elle sortit de la forêt, elle pouvait à peine marcher... A cause de grandes pluies, le temps avait été très froid. L'enfant mourut au bout d'un ou deux jours »³. Cette femme avait sans doute été soupçonnée d'avoir porté malheur à son mari, et l'on avait voulu se débarrasser d'elle comme d'une sorcière.

Les horribles traitements infligés aux veuves en Indonésie, et ailleurs encore dans le Pacifique, ont eu leurs analogues en Amérique. Par exemple, sur le fleuve Columbia, dans l'Orégon, il y a un siècle, « pendant les neuf jours que le cadavre est exposé, la veuve est obligée de coucher auprès de lui, du coucher au lever du soleil, et il n'y a aucun adoucissement de cet usage, même dans les journées les plus chaudes de l'été... Les cendres de son mari sont recueillies avec soin, et déposées dans une tombe qu'elle a le devoir de tenir propre : s'il y apparaît de mauvaises herbes, elle est obligée de les déraciner avec ses doigts. Pendant ce travail, les parents de son mari sont là, et ils la battent cruellement, tant qu'il n'est pas achevé... Souvent les miséra-

¹ Br. MALINOWSKI, *The sexual life of savages in north-western Melanesia*, pp. 134-135

² *Missions évangéliques* (exposé de MOFFAT), XVI, p. 206 (1841). De même en Australie « une femme, sur la rivière Clarence, avait négligé de mettre en ordre et de sarcler le tumulus où reposait son mari; on la mit à mort par suite de ce manque d'égards ». ANGAS, *savage life and scenes in Australia and New-Zealand*, II, p. 280 (1847).

³ W. SHAW, *The story of my mission in S. Africa*, pp. 431-432.

bles veuves se suicident pour échapper à ces tortures raffinées »¹. - Chez les Dénès, « le lendemain des funérailles... les cheveux de la veuve étaient coupés ras par les parents de celui dont elle avait à porter journallement les restes (les os, suspendus à son cou dans un sachet), et que dès lors on devait bien se garder de nommer. Sa figure était barbouillée de résine, elle avait à se revêtir de haillons aussi sordides que possible, et ses *gardiens* (c'est le nom donné à ses nouveaux maîtres) prenaient à cœur de lui rendre la vie aussi malheureuse qu'il était en leur pouvoir. Elle devenait le factotum du ménage : malade ou bien portante, il lui fallait travailler pour tous sans jamais laisser échapper une plainte, et sans pouvoir réclamer la moindre rémunération. Dans les cérémonies publiques, telles que les danses et les festins d'apparat, sa place était à la porte de la loge, au milieu des chiens qu'elle était chargée de tenir à distance...

« La veuve menait cette vie misérable et souffreteuse pendant deux, trois, ou quatre ans, selon le rang dans la tribu de son défunt mari... »².

Le P. GUMILLA a observé des coutumes encore pires chez les Caraïbes. Le cadavre est suspendu dans un hamac de coton qui est son lit habituel ; les femmes du mort doivent se relayer pour monter la garde auprès de lui, d'un côté et de l'autre du cadavre, qui, en vingt-quatre heures, dans ce pays excessivement chaud, est devenu intolérable, et attire toutes les mouches de l'endroit. Pendant trente jours, la tâche de ces malheureuses est d'empêcher, à tout prix, qu'une mouche ne se pose sur le corps. Et, si insupportable que ce soit, ce n'est pas là le pire supplice de ces pauvres femmes, mais bien de se demander tout le temps : « Est-ce moi qui devrai l'accompagner dans la sépulture ? »³.

Sans doute ces cruautés sont-elles exceptionnelles, et ne se produisent-elles que dans certaines tribus, à la mort de personnes considérables. En général, on se contente d'imposer aux veuves un grand nombre de privations et de tabous - souvent, par exemple, on leur fait une loi du silence - et surtout de les isoler, de peur que leur souillure ne se communique à d'autres. Ainsi, à l'île Kiwai, « lorsqu'un homme est mort, sa femme est recluse pour un temps à l'intérieur d'une petite chambre faite de nattes, dans la maison commune. Elle n'assiste pas aux funérailles ; personne, ni homme ni femme, ne doit lui adresser la parole. - Ses enfants ou un ami prennent soin d'elle et lui passent en silence, par-dessous les nattes, ce dont ils pensent qu'elle a besoin »⁴. Cet isolement de la veuve est très fréquent. Pour n'en citer qu'un exemple, en Afrique, chez les Safwa, « les veuves doivent rester un mois dans leur hutte : on les évite et il faut qu'elles évitent les autres. Elles ne peuvent pas allumer de feu, ni faire de cuisine ; leur nourriture doit leur être apportée par les voisins. Elles ne peuvent s'asseoir en compagnie de personne, ni manger avec personne... Elles ne peuvent causer avec personne, ni toucher ni battre personne. Autrement, « l'esprit de la maladie » dont elles ont été saisies par l'intermédiaire du mort, passerait aussi aux personnes qu'elles auraient touchées »⁵.

¹ Ross COX, *Adventures on the Columbia river*, II, p. 187 (1831). Cité par YARROW, *Mortuary customs of North-American Indians*, E.B.I., p. 145.

² R. P. MORICE, *Au pays de l'ours noir*, pp. 46-47 (1897).

³ P. GUMILLA, *El Orinoco ilustrado* (2), I, p. 227.

⁴ G. LANDTMAN, *The Kiwai Papuans*, p. 256.

⁵ E. KOOTZ-KRETSCHMER, *Die Safwa*, I, p. 313.

En d'autres termes, du fait de la mort de leur mari, elles sont devenues impures. Elles participent à la souillure de la mort. Elles sont sous une mauvaise influence, en imminence de malheur. Ceux qui auraient affaire à elles, d'une façon quelconque, elles les infecteraient, elles leur porteraient malheur à leur tour. De là, la nécessité de les isoler, de ne rien leur laisser toucher, de ne rien les laisser faire, ni pour autrui, ni pour elles-mêmes. Les restrictions qu'on leur impose, ou dont elles sont l'objet, ont à la fois pour but de les protéger, et de défendre autrui contre la mauvaise influence qui émane de leur souillure. (Cf. plus loin chap. X, p. 380-388 : les mêmes craintes, inspirées par la souillure du sang cataménial, ont donné naissance précisément aux mêmes coutumes protectrices.)

Ces motifs, très nets dans les cas de « mauvaise mort », sont aisément reconnaissables dans la plupart des coutumes de deuil, encore que souvent ceux qui les pratiquent n'aient qu'une conscience assez vague de leurs sens originels. Ainsi Landtman écrit, à la suite du passage cité tout à l'heure : « Un veuf n'est pas reclus, mais, pendant plusieurs jours, il ne quitte pas le village, excepté pour se rendre à la tombe de sa femme, où il se lamente. Ensuite, il recommence à travailler dans ses jardins, mais pendant très longtemps il faut qu'il s'abstienne d'aller chasser, pêcher ou harponner (des dugongs et des tortues). » Il lui est loisible d'aller à ses plantations, parce qu'il y travaille seul. A la chasse ou à la pêche, il serait en compagnie : sa souillure porterait malheur aux autres, et ferait échouer l'expédition. Nous verrons plus loin qu'un homme dont la femme est enceinte, ou en couches, doit s'abstenir aussi d'accompagner les autres, de crainte que sa souillure ne gâte leur chance. Ils ne prendraient rien, et peut-être leur arriverait-il malheur.

Les coutumes de deuil, pour la plupart, sont donc, avant tout, des mesures de purification pour ceux qui « appartenaient » plus ou moins étroitement au mort, et, pour le reste du groupe social, une défense contre l'infection mystique qu'il pourrait contracter à leur contact. De même que l'on procède à la purification des personnes qui ont touché le cadavre ou pris part aux obsèques, on a imaginé aussi des moyens variés de protéger celles qui sont en deuil contre les malheurs dont leur souillure les menace, elles et leur entourage.

Tant que tout lien entre elles et le mort n'est pas rompu, leur impureté et le danger persistent. Il faut donc que pendant une longue période, qui dure des mois et quelquefois des années, ces personnes - et en particulier les veuves - se soumettent aux prescriptions et aux tabous de rigueur.

Quand le temps est venu où une veuve peut se remarier, sans risquer d'attirer sur elle-même, sur son nouveau mari, et sur le groupe, la colère du mort, cette purification revêt parfois des formes qui nous paraissent bien singulières (*Les fonctions mentales*, chap. VIII, p. 392). Là où les secondes funérailles sont en usage, elles signifient à la fois que le mort est maintenant fixé dans sa nouvelle condition, et que la souillure de ceux qui lui ont appartenu est définitivement abolie, puisque aucune participation ne les unit plus à lui. Ils ne sont plus sous une mauvaise influence ; leur contact ne porte plus malheur. Par la vertu de cette cérémonie finale, ils sont redevenus tout à fait « purs », et publiquement reconnus comme tels. On les admet à reprendre la vie commune.

Chapitre IX

LE SANG. SES VERTUS MYSTIQUES

I

Rôle du sang et de l'ocre rouge dans les cérémonies australiennes

[Retour à la table des matières](#)

Une des souillures les plus redoutées est due à l'effusion du sang, ou au contact du sang répandu (sang versé à la guerre, blessure, flux cataménial, etc.). En d'autres occasions, au contraire, c'est au sang - à celui de l'homme, ou des animaux sacrifiés - que l'on demandera un accroissement de force et de vigueur. Pour démêler les représentations impliquées dans ces diverses croyances et dans les coutumes qui s'y rapportent, il ne sera pas inutile de préciser d'abord, autant que possible, l'idée que les primitifs se font, en général, du sang lui-même.

En lisant la description des cérémonies célébrées par les Arunta et les Luritcha, on est frappé de la place importante qu'ils donnent au sang dans les préparatifs. Avant de commencer la cérémonie de l'initiation, « avant toute chose, les corps (des acteurs) furent frottés d'ocre rouge ; puis deux jeunes hommes s'ouvrirent des veines, d'abord à un bras, ensuite à l'autre, et firent couler le jet de sang sur la tête et le corps de ceux qui allaient y prendre part... Chacun des hommes portait sur la tête, et aussi entre les

dents, une petite quantité de copeaux de bois imbibés de sang »¹. - « Le sang, en se coagulant devenait un excellent agent adhésif »². Un peu plus loin, la façon de procéder est décrite avec plus de précision. « Un de ces hommes, un Kumara, se saigna, ouvrant, à cette fin, une veine de son bras. Il en fit couler le sang jusqu'à ce qu'il y en eût assez pour remplir cinq fois la poignée d'un bouclier. Cela représentait bien cinq demi-pintes. Et comme si cela ne suffisait pas, pour finir il marcha lentement, de long en large, près du poteau, en faisant jaillir le sang sur lui, sous forme d'un jet mince. Il ne paraissait pas se ressentir le moins du monde d'une si étonnante perte de sang, et les indigènes n'avaient pas l'air de s'en préoccuper. Personne ne faisait la moindre difficulté pour s'ouvrir une veine du bras, ou, tout aussi souvent, pour se tirer du sang de l'urètre subincisé : c'étaient là les deux endroits d'où l'on prenait le sang »³.

Le motif de ces abondantes saignées n'est pas douteux. Le sang des hommes jeunes ou dans la force de l'âge va donner plus de vigueur aux hommes âgés qui jouent un rôle important dans la cérémonie. Les auteurs le disent expressément : « Un trait remarquable des cérémonies qui accompagnent les offrandes de nourriture consistait à asperger les vieillards du sang d'hommes plus jeunes (tiré de leurs bras), mais non pas nécessairement du sang de l'homme jeune qui faisait l'offrande. Le matin du jour où la cérémonie était célébrée, un des jeunes gens, de bonne heure, s'était ouvert une veine du bras, et avait fait couler un mince jet de sang sur les corps de quatre vieillards qui étaient là... On leur avait fait couler un peu de ce sang dans la bouche : l'intention était de fortifier les vieux aux dépens des jeunes. Le sang avait ruisselé de là en filets minces, et sur les corps, où il avait séché »⁴. Et un peu plus loin. « Quand on part pour une expédition de vengeance, chacun des hommes boit un peu de sang : on en projette aussi un peu sur son corps avec la bouche, afin de le rendre agile et leste »⁵.

Dans une légende de la tribu Kakadu, on voit un *medicine-man* rendre son fils apte à lui succéder. « Joemin (le *medicine-man*) avait, quelque temps auparavant, coupé en deux un serpent mythique, et recueilli son sang dans un coquillage. Il montre ce coquillage à son fils, et lui dit : « Regarde le sang, regarde-le fixement. » Il prend alors une feuille, y met du sang, et en frotte la tête, les bras et les épaules de son fils, en disant « fort, le dos ! forts, les bras ! forts, les muscles ! bons, les yeux ! perçants, les yeux ! » Puis, prenant encore un peu de ce sang, il lui fait ouvrir la bouche toute grande, et lui en donne à manger, en disant : « Avale le sang, sans que ta langue y goûte »⁶.

Le sang est donc un ingrédient nécessaire dans ces cérémonies, mais non pas comme nous l'entendrions d'abord. Il agit par sa vertu mystique. De même que la graisse des reins n'est pas seulement, pour ces Australiens, une substance molle et blanchâtre, mais aussi, et surtout, un principe de vie, une « âme », de même, le sang n'est pas seulement le liquide rouge et vite coagulé qui leur sert à faire tenir sur la peau les décorations de plumes et de duvet, mais en même temps, et principalement, un principe de vie, lui aussi, et de force. Il transfère donc aux hommes âgés la vigueur des jeunes qui le tirent de leurs veines pour le faire couler sur eux.

¹ SPENCER and GILLEN, *The native tribes of central Australia*, pp. 234-235. Cf. p. 201.

² *Ibid.*, pp. 284, 290.

³ *Ibid.*, p. 370.

⁴ *Ibid.*, p. 382.

⁵ *Ibid.*, p. 461.

⁶ Sir Baldwin SPENCER, *The native tribes of the northern Territory of Australia*, p. 297

Il a d'autres vertus encore. « La saignée est un trait important de certaines cérémonies sacrées, par exemple du rite Intichiuma, tel que les hommes kangourous le célèbrent à Undiara, grand centre de leur totem : là, les jeunes hommes s'ouvrent les veines des bras, et en font couler le sang sur le bord de la pierre sacrée cérémonielle qui représente l'endroit où un fameux kangourou de l'Alcheringa (époque mythique) s'enfonça dans la terre, tandis que son « esprit » restait dans la pierre qui apparut là pour marquer l'endroit...

« Le mâât sacré appelé *kanaua*, que l'on dresse à la fin de la cérémonie Engwura, est peint de haut en bas avec du sang »¹. Spencer et Gillen expliquent les raisons mystiques de ces épisodes. Le sang dont on arrose la pierre sacrée où demeure l'« esprit » du kangourou mythique fera que de nombreux kangourous apparaîtront dans la région, et le mâât *kanaua*, que l'on enduit de sang, « est l'objet cérémoniel le plus sacré de la tribu : l'origine en est certainement très ancienne... Peut-être représente-t-il un grand ancêtre mythique, dont tous les totems participent »².

Avoir le même sang, c'est avoir le même principe de vie. Tous ceux qui ont le même sang ne font donc, en ce sens, qu'un seul être vivant. C'est en cela précisément que consiste la parenté clanique, la plus étroite et la plus claire, et qui fait des relations sexuelles entre personnes du même clan, descendant d'un même ancêtre, une autopollution, un inceste. - Les Arunta utilisent en diverses circonstances cette vertu du sang. « Boire ensemble du sang rend la trahison impossible. » On en fait boire de force à un membre d'un groupe que l'on veut attaquer : il n'y a plus, dès lors, à craindre d'indiscrétion de sa part... On boit aussi du sang lors de certaines réunions de réconciliation, où se rencontrent deux groupes qui étaient en mauvais termes sans en venir aux mains... Pour commencer, chacun des deux groupes boit du sang de ses propres membres, ensuite un combat plus ou moins simulé a lieu, avec des boomerangs, sans grand dommage pour personne.

« En dehors de ces occasions spéciales, on emploie encore le sang, assez souvent, pour calmer la soif et la faim ; en fait, lorsque, dans des circonstances ordinaires, un Noir souffre cruellement du manque d'eau, il s'ouvre une veine du bras, et boit son sang »³.

L'ocre rouge, dont ces indigènes s'enduisent constamment le corps lors des cérémonies, ne leur sert pas simplement à s'orner. Il est surtout un symbole du sang - et, comme leur symbolisme est réaliste, l'ocre pour eux est un équivalent réel du sang, il est du sang. Ainsi s'explique qu'on y ait si souvent recours. « Chaque fois qu'un homme ou une femme se sent malade, la première chose que l'on fait est de lui frotter le corps avec de l'ocre rouge. Il est possible qu'on le regarde comme un succédané du sang, exactement comme il arrive parfois qu'on frotte un objet cérémoniel avec de l'ocre rouge au lieu de sang »⁴.

¹ SPENCER and GILLEN, *The native tribes of central Australia*, pp. 462-463.

² *Ibid.*, pp. 629-630.

³ *Ibid.*, pp. 461-462. - C'est sur ces mêmes idées qu'est fondée la coutume si répandue de la fraternité de sang (*blood-brotherhood*).

⁴ *Ibid.*, pp. 464-465.

Cette substitution paraît d'autant plus naturelle aux indigènes qu'ils ne se représentent pas le sang comme nous, même au point de vue simplement matériel. A nos yeux, c'est un liquide qui circule dans les artères et les veines grâce à l'impulsion que lui donne le cœur. Qu'il se coagule, qu'il se forme en caillots quand il est sorti du corps, nous ne l'ignorons pas. Mais cette propriété n'est pas au centre de l'idée courante que nous en avons ; en général, elle n'y entre même pas. Tandis que, pour les primitifs, qui ne connaissent ni les fonctions du cœur, ni la circulation, un caractère essentiel du sang est de se coaguler, de sécher tout de suite, et de former des caillots. Ils se le représentent vaguement en cet état à l'intérieur du corps. C'est l'aspect liquide du sang qui leur paraît momentanément et secondaire¹. (Cf. *infra* p. 336, l'idée qu'en ont les Bantou.) Dès lors, il n'est pas étonnant qu'ils prennent l'ocre rouge pour du sang. « Les dépôts d'ocre rouge que l'on trouve en divers endroits éveillent l'idée du sang féminin. Près de Stuart Hole, il y a une fosse d'ocre rouge évidemment exploitée depuis longtemps. La tradition raconte que « dans l'Alcheringa deux femmes kangourou arrivèrent d'Ilpilla, et, à cet endroit, firent couler de leur vulve une grande quantité de sang. Ainsi se forma le dépôt d'ocre rouge »². Spencer et Gillen ont recueilli encore d'autres légendes semblables.

Ainsi, quand les indigènes qui vont prendre part à une cérémonie s'enduisent le corps d'ocre rouge, ce n'est pas un costume qu'ils revêtent pour jouer leur rôle. En réalité, ils pensent se frotter de sang. Et de même que les malades, en s'enduisant d'ocre rouge, croient s'incorporer de la vie, les acteurs de la cérémonie savent que l'ocre leur communique la même vertu mystique que s'ils se couvraient de sang. Cet emploi de l'ocre rouge est assez fréquent ailleurs qu'en Australie, et il a probablement eu le même sens, au moins à l'origine, même si ceux qui y recourent aujourd'hui ne le savent pas.

En Australie encore, d'autres observateurs ont rapporté les mêmes faits que Spencer et Gillen. Le Dr W. E. Roth écrit, par exemple: « On se sert de sang humain pour enduire tout le corps, le tronc, les membres et la figure, dans diverses affections obscures, et pour des douleurs internes d'une sorte ou d'une autre. On prend ce sang chez une autre personne, de bonne santé apparente, mais jamais chez une femme... on le tire d'une veine du bras... Outre cette application externe du remède, le malade peut boire un peu de ce sang, ou même le tout : auquel cas on attend une autre occasion pour le frotter de sang. Cette manière de soigner les malades est en vogue dans tout le nord-ouest du Queensland central. De plus, les Kalkadoon emploient une méthode qui consiste à couvrir tout le corps d'ocre rouge, sans frotter »³. Le sang sert aussi aux indigènes de cette région du Queensland à coller sur leur peau les plumes et le duvet dont ils se décorent pour les cérémonies, et en maintes circonstances il font usage d'ocre rouge. Il n'est pas téméraire de penser que leurs représentations du sang et de l'ocre rouge s'accordent avec celles des Arunta et des Luritcha.

Sur le fleuve Darling, lors de la cérémonie de l'initiation, « pendant les deux premiers jours, dit un observateur plus ancien, le jeune homme ne boit que du sang

¹ Le Dr MALINOWSKI semble avoir trouvé la même représentation aux lies Trobriand. « Lorsque les premières douleurs se font sentir, on fait accroupir la femme sur son lit, que l'on surélève, avec un petit feu qui brûle au-dessous de lui. On fait cela pour “ rendre liquide son sang ”, pour “ faire que le sang coule ”. » *The sexual life of savages in north-western Melanesia*, pp. 194-195.

² SPENCER and GILLEN, *The native tribes of central Australia*, pp. 464-465.

³ W. E. ROTH, *Ethnological studies among the N.W. central Queensland aborigines*, p. 162.

provenant des veines des bras de ses amis, qui fournissent volontiers l'aliment qui leur est demandé...

Le sang est reçu dans un récipient en bois. Le jeune homme, couché sur un lit de feuilles, se penche en avant, les mains derrière le dos, et avec sa langue, comme un chien, il lape le sang dans le récipient placé en face de lui »¹. - « On nourrit une personne très malade ou très faible avec du sang, que fournissent ses amis du sexe masculin »². - « On offre même du sang aux morts. Il y a des enterrements où plusieurs hommes, debout au bord de la tombe, se taillaient la tête les uns les autres avec des boomerangs. Ils tiennent alors leur tête au-dessus de la tombe de telle sorte que le sang de leurs blessures tombe sur le cadavre qui gît au fond. Ensuite on y jette un peu de terre, et, si le défunt était hautement considéré, une seconde saignée a lieu »³. Il semble bien que ces indigènes de la Nouvelle-Galles du Sud aient eu au sujet du sang les mêmes croyances que ceux du centre de l'Australie, et ceux du Queensland étudiés par le Dr W. E. Roth.

Plus récemment, dans des tribus voisines de celles que Spencer et Gillen et Strehlow ont décrites, on a observé l'emploi simultané du sang et de l'ocre rouge. « On peint les décorations avec de l'ocre rouge et jaune, avec parfois une bande transversale d'ocre rouge et de sang. On obtient celui-ci en ouvrant une veine du bras, et en laissant couler le sang dans un *pirrha* (bol de bois), qui contient un peu d'ocre rouge. On mélange l'ocre et le sang en une sorte de colle mince, et on en peint le bouclier avec une touffe de plumes »⁴. - Et un peu plus loin : « Quand ils eurent obtenu assez de sang pour faire une colle épaisse, ils en enduisirent les épaules et le cou des deux principaux acteurs. Puis ils fixèrent des plumes blanches sur ce sang »⁵.

Les mêmes auteurs ont aussi recueilli, chez les Wonkonguru, des légendes d'où il ressort que pour ces indigènes l'ocre rouge est du sang coagulé. Un chien mythique se bat avec un lézard, qui lui plante ses dents dans la gorge. « Le sang de Marindi le chien teignit les rochers sur les bords du ruisseau, et c'est là que, aujourd'hui encore, on vient, souvent de très loin, chercher de l'ocre. » Dans une autre version de la légende, il s'agit d'un é mou mythique attaqué par un chien. « Le chien atteint l'é mou. Il le tue. Le sang jaillit. L'ocre se forme : une quantité d'ocre excellent »⁶.

Le sang tiré du pénis a une grande vertu magique. « Si un Noir veut empoisonner un boomerang, afin de tuer un ennemi, il s'ouvre une veine du pénis et recueille le sang dans un *pirrha*. Il mélange ce sang avec de l'ocre rouge, et, avec cette mixture, il peint des bandes sur son boomerang. Que l'ennemi soit seulement touché par cette arme, on croit qu'il mourra. D'autre part, si avec ce sang on peint deux bandes qui se croisent sur un bouclier, on est sûrement protégé. L'homme qui tient un bouclier peint de cette façon est invulnérable »⁷.

¹ F. BONNEY, On some customs of the aborigines of the river Darling, New South Wales, J.A.I., XXII, p. 128 (1883).

² *Ibid.*, p. 132.

³ *Ibid.*, p. 134.

⁴ G. HORNE and G. AISTON, Savage life in central Australia, p. 81. Cf. p. 111 (1929).

⁵ *Ibid.*, p. 115. Cf. p. 173.

⁶ *Ibid.*, pp. 129-130.

⁷ *Ibid.*, p. 161.

II

Les vertus attribuées au sang en Indonésie

[Retour à la table des matières](#)

Nombre de pratiques très répandues chez les primitifs, plus ou moins diverses dans le détail, cherchent à utiliser les vertus mystiques du sang, en y faisant participer certains êtres et certains objets. Ainsi, en Nouvelle-Guinée anglaise, « les difficultés avec les gens de la tribu Ubua commencèrent en janvier dernier, quand neuf d'entre eux remontèrent le fleuve Siribi pour aller construire un canot. Lorsqu'il fut prêt, ils se mirent en quête d'une victime pour le baptiser de son sang, suivant leur coutume. Ils rencontrèrent un malheureux indigène du fleuve Siribi, qu'ils tuèrent. Après avoir peint leur canot du sang de cette victime, ils y placèrent le corps, et retournèrent en triomphe à leur village »¹. Les faits de ce genre sont innombrables, et la fin poursuivie n'est pas douteuse. Le sang est la vie : enduire de sang un objet neuf est le douer de vie et de force.

« *Manjaki*, dit Hardeband : enduire de sang. Cérémonie idolâtre, très fréquemment célébrée chez les Dayaks. Beaucoup de parents la pratiquent chaque mois sur leurs enfants jusqu'à l'âge de dix ou douze ans, afin d'écartier d'eux toutes les maladies, etc. Un enfant a-t-il été puni, il est nécessaire de le *manjaki*, de peur que son âme ne soit triste, ne se précipite hors de son corps, et qu'il ne meure ainsi. Si deux hommes se sont querellés, ils feront tous deux cette opération en se réconciliant. Après chaque fête des idoles, après chaque sacrifice, ceux qui l'ont offert doivent *manjaki*, afin de se purifier. Si l'on a eu un songe favorable, on se *manjaki*, c'est-à-dire on s'enduit de sang pour que le rêve se réalise plus sûrement. On *manjaki* tous les malades, afin que le mal cède. On *manjaki* les époux lors du mariage; on *manjaki* de même les objets, par exemple une maison neuve, quand on y entre, ou les maisons où un décès a eu lieu. Lorsqu'on commence à planter le riz, on *manjaki* le champ : on l'asperge d'un peu de sang, en disant : « Je « t'asperge de sang, ô terre, afin que tu sois féconde ! » On *manjaki* de même les vases sacrés, l'or, etc., afin de ne pas les perdre, et que la bénédiction reste sur eux. Cette aspersion ne peut se faire qu'avec du sang de buffle, de porc ou de poule; on se sert aussi de jaunes d'œuf »².

M. Mallinckrodt décrit la même coutume, à peu près dans les mêmes termes, chez les Dayaks de Koelakapoeas³. M. Schadee l'a observée chez ceux de Landak et Tajan, et il ajoute : « Nous espérons être plus tard en mesure de montrer qu'en enduisant le corps de sang, on a pour but d'augmenter le principe de vie et de fortifier l'âme trop volatile »⁴. Tout récemment, M. Mjöberg a encore assisté à une de ces cérémonies à Bornéo, chez les Kalabitans. « Les longs couteaux furent tirés, plongés dans le flot de sang, et toutes les personnes présentes, y compris les femmes, eurent les bras

¹ Annual Report, Papua, 1913, p. 80.

² A. HARDELAND, *Dajacksch-Deutsches Wörterbuch*, p. 491.

³ J. MALLINCKRODT, *Ethnographische mededeelingen over de Dajaks in de afdeeling Koelakapoeas, T.L.V., LXXX, p. 541-2 (1924)*.

⁴ M. C. SCHADEE, *Bijdrage tot de kennis van de godsdienst der Dajaks van Landak en Tajan, T.L.V., LV, p. 341 (1903)*.

enduits de sang... le sang de la victime (un porc) écarte les mauvais esprits qui rôdent éternellement dans le voisinage » ¹.

Dans les cas de ce genre, que les observateurs s'expriment ou non en termes animistes, l'aspersion de sang, le *manjaki*, a pour objet de purifier, c'est-à-dire, comme il a été expliqué au chapitre précédent, de fortifier : elle protège contre les mauvaises influences, qu'elle neutralise ou annihile. Quand les parents Dayaks, tous les mois, aspergent de sang leurs enfants, ils procèdent à une « purification », le plus souvent préventive, afin de les rendre plus vigoureux. C'est une mesure d'hygiène mystique. On pense aux parents qui, chez nous, faisaient prendre tous les matins à leurs enfants une cuillerée d'huile de foie de morue - ou à la vaccination contre la diphtérie et autres infections. Prophylaxie ici et là : elle se modèle sur l'idée qu'on se fait de la maladie.

Chez les primitifs, on l'a vu plus haut, celle-ci est généralement considérée comme un ensorcellement. Attribuer au sang une vertu curative, c'est lui reconnaître le pouvoir de désensorceler. Telle est bien la pensée des Australiens, quand, pour combattre la maladie, ils donnent du sang à boire, ou enduisent le corps du patient de sang et d'ocre rouge. Ils le purifient et le fortifient, ce qui équivaut à le désensorceler. Le P. GUMILLA a constaté la même croyance chez les Indiens Guamas. « Aussitôt qu'ils voient malade un de leurs enfants, encore au sein, ou déjà plus grand, comme ils croient, dans leur aveuglement, qu'il n'y a pas d'autre remède pour le guérir, ils prennent une lancette d'os fort affilée et ils s'en percent la langue : avec quelle souffrance ! Le sang sort à gros bouillons ; ils le dégorgent sur leurs chers petits, l'étalant avec la main sur tout leur corps, de la tête aux pieds. Et cette boucherie, ils la recommandent tous les matins, jusqu'à ce que l'enfant guérisse ou meure » ².

III

Craintes inspirées par une effusion ou une perte de sang involontaire, ou due à la violence

[Retour à la table des matières](#)

Dans ces opérations qui révoltaient le bon père GUMILLA, l'essentiel se passe, en dépit des apparences, sur le plan mystique. Le sang, en même temps qu'un liquide, ou un ensemble de caillots rougeâtres, est un principe de vie, une force invisible. Il combat une autre force également invisible, un principe malin, une mauvaise influence qui est la maladie. Il a la vertu d'un charme, d'une médecine, qui triomphe de l'ensorcellement.

Mais lorsqu'il sort du corps sans qu'on l'ait voulu, sans qu'on ait soi-même pratiqué la saignée, comme nous l'avons vu faire par les Australiens, les Indiens Guamas, etc., la chose prend un aspect tout différent. Le primitif en est très ému et troublé. Il se sent en danger. C'est sa vie même qui s'en va. Quelle que soit la quantité de sang

¹ Er. MJÖBERG, *Durch die Insel der Kopfjäger*, p. 80 (1929).

² P. GUMILLA, *El Orinoco ilustrado* (2), I, p. 185.

qui s'échappe, qu'il s'agisse d'un flot ou de quelques gouttes, peu importe : cette déperdition est le signe d'une très mauvaise influence qui s'exerce sur lui. Il est en imminence de malheur, il est ensorcelé. Si l'on ne recourt tout de suite à des mesures énergiques, il est perdu, il va mourir.

Il y a là, semble-t-il, de quoi déconcerter. Un homme se fait une incision au bras ou à la langue, fournit ainsi une quantité considérable de sang pour qu'on en enduise le corps d'un malade ou d'un vieillard : il le regarde couler avec une parfaite indifférence. Mais que le même indigène, à la suite d'une égratignure, perde quelques gouttes de son sang, le voilà inquiet, abattu, désespéré. Son imagination est frappée : il se croit déjà mort. Comment expliquer cette différence d'attitude ? - C'est qu'il ne s'agit pas, pour lui, de la quantité plus ou moins grande du sang qui sort de son corps. Cette considération, qui a tant d'importance à nos yeux, en a fort peu aux siens. Il n'a aucune idée du rôle physiologique du sang. Mais il en a une, très vive, et parfois très angoissante, de son pouvoir mystique. En partageant volontairement avec un des siens cette force qui est en lui, il ne pense pas s'affaiblir le moins du monde. Sans doute il ne se saignera pas à blanc. Il ne s'ouvrira pas une artère : il tire d'une veine superficielle le sang dont on a besoin. Mais il ne fait pas attention à la quantité de ce liquide vital qui s'écoule. Spencer et Gillen disent expressément que l'Arunta n'a pas l'air de se ressentir de la plus large saignée, ni de s'en inquiéter. Mais lorsque du sang s'échappe du corps du primitif, si peu que ce soit, sans qu'il l'ait voulu, c'est sa vie même qui s'enfuit. Il ne songerait jamais à comparer ce cas au précédent. Le rapprochement que nous en faisons, et qui nous paraît si simple, ne se présente pas à son esprit, tandis qu'il attribue à une égratignure qui saigne légèrement une signification fatale dont nous ne nous doutons pas ¹.

Comme il arrive si souvent, on trouve chez les Bantou des représentations analogues aux précédentes. Dans le dictionnaire de Bryant, nous lisons : « *i-ngazi* = (un sang, non pas « sang », ou « du sang ») ; c'est-à-dire le sang regardé comme une quantité séparée, ou comme un assemblage individuel, par exemple le sang sorti du corps, ou coagulé, en caillots dans l'intérieur du corps (les Cafres n'ont pas d'idée nette de la circulation). Au pluriel, *izi-ngazi* = *paralysie* des jambes et des bras, que l'on croit provenir d'une coagulation du sang, et causée par un sorcier » ². - « *Ukuxela* signifie tuer, abattre, et décrit la façon spéciale de tuer le bétail. On fait une fente juste derrière le sternum, on introduit la main dans l'animal, et on arrache le gros vaisseau qui se trouve près de la colonne vertébrale. On veut ainsi empêcher le sang de se répandre sur le sol pour les raisons suivantes : 1° afin de garder le sang pour le consommer ; les sauvages en sont très friands ; 2° pour beaucoup de motifs superstitieux, que la génération actuelle ne sait pas expliquer, excepté par la crainte que lui inspire le sang d'un animal lorsqu'il est répandu par terre. » - « Que sa vie soit dans son sang, ajoute DÖHNE, est évidemment la cause de leur frayeur » ³.

¹ Dans un conte populaire des Ao Nagas, un héros, magicien invincible, sort triomphant de toutes les épreuves qu'on lui impose. A la fin, le rajah le fait danser sur des haches. « je ne sais comment, en dansant ainsi, Champichanglangba se fit une petite écorchure, qui saigna beaucoup. Tous les hommes de l'Assam qui étaient là se précipitèrent et se frottèrent de son sang. Par suite, leur puissance magique augmenta, et celle du héros diminua. » J. P. MILLS, *The Ao Nagas*, p. 327. Il a suffi d'une égratignure qui saigne pour le mettre en danger.

² A. T. BRYANT, *A Zulu-English Dictionary*, p. 173.

³ J. L. DÖHNE, *A Ziuu-Kafir Dictionary*, p. 375

La moindre effusion de sang humain est chose grave. Chez les Cafres Xosa, toute personne qui, volontairement ou non, fait perdre du sang à une autre, encourt une lourde responsabilité. « Toute attaque sur une personne doit se payer par une amende de une à cinq têtes de bétail... Mais si le sang a coulé, c'est au chef qu'il appartient de juger la chose : le prix du sang lui revient, la personne blessée ne reçoit rien.

« Dans les rixes de partis, ou dans celles qui naissent à l'occasion des beuveries de bière, si le sang coule, *chacun* de ceux qui y ont pris part doit payer au chef une tête de bétail »¹. Le colonel Maclean mentionne aussi ces règles un peu singulières, et il en explique les raisons. « Les *biens* d'un homme, dit-il, lui appartiennent en propre ; mais sa *personne* appartient au chef. Si donc la propriété d'un homme est lésée, il exige la réparation pour lui-même ; mais si c'est sa personne qui a été attaquée, et qu'une blessure en résulte, cela devient l'affaire de celui dont il est la propriété. Dans ce cas, si grosse que soit l'amende infligée au coupable, la victime n'en profite pas. « Personne ne peut manger son propre sang » : telle est la maxime qui commande toute cette procédure ; et comme les amendes imposées à l'occasion de blessures sont considérées comme le « prix du sang », celui qui toucherait une part quelconque de l'amende dans un cas où il a été lui-même le blessé serait regardé comme violant cette maxime »². Si, par exemple, vous avez volé ou endommagé le bétail d'un homme, c'est lui qui recevra une indemnité. Mais si, en vous battant avec lui, vous l'avez écorché, et que le sang ait paru, il n'a rien à réclamer. C'est le chef qui vous fera payer une forte amende, et il la gardera. Car vous avez lésé, vous avez mis en danger quelque chose qui est sa propriété : la personne d'un de ses hommes. Par le seul fait que du sang a été vu, ce n'est plus une affaire privée, à régler entre les intéressés. Le chef, qui a risqué de perdre un de ses sujets, intervient seul. Il exige le « prix du sang », comme après un meurtre.

Kropf a remarqué encore que « pour le Cafre toute goutte de sang provenant du nez ou d'une blessure est un objet d'horreur; s'il en tombe une sur le sol, il la couvre toujours de terre, par peur de contracter une souillure en posant le pied dessus »³.

Indépendamment du danger que présente toute effusion involontaire de sang humain pour celui qui le perd, il est donc funeste aussi à celui qui y touche : ce contact attire sur lui une mauvaise influence. M. Hobley dit de même : « Lors de la circoncision, le néophyte est placé sur un lit de feuilles pour être opéré, et il est très mauvais que le sang tombe par terre. Si quelqu'un touche le sang, c'est mauvais signe. Il faut qu'il ait des relations sexuelles avec sa femme, et la mère de l'enfant avec son mari : alors le malheur sera conjuré »⁴.

Dans une étude sur les Didinga (Soudan anglo-égyptien), M. DRIBERG a expliqué la nature et l'importance de ces craintes. « Le sang humain, versé dans un moment de colère, attire infailliblement les esprits malfaisants et dangereux. Par conséquent, la présence de ce sang est un danger très grave, qui expose les gens à des influences qui peuvent les faire mourir, tout de suite ou plus tard. C'est pourquoi toute négligence, dans un cas où du sang humain est en jeu, est un crime qui, si une mort en est la conséquence, même après que des années ont passé, doit être expié comme un homicide. Il faut se souvenir que, même si la cause immédiate de la mort est la va-

¹ A. KROPF, *Das Volk der Xesa-Kaffern*, pp. 180-181

² Col. MACLEAN, *A compendium of Kafir laws and customs*, p. 35.

³ A. KROPF, *Das Volk der Xosa-Kaffern*, p. 191

⁴ C. W. HOBLEY, *Bantu beliefs and magic*, p. 82.

riole, ou une pneumonie, ou quelque autre maladie naturelle, on prend néanmoins pour certain que l'homme n'aurait pas contracté cette maladie, s'il n'avait pas été exposé à la malveillance d'un esprit qui a voulu la lui donner. »

M. DRIBERG illustre cette vue par des exemples instructifs. « Si un homme, ayant sur lui du sang versé par la violence, veut entrer dans un village, le sien ou un autre, il faut qu'au préalable il ait sacrifié une chèvre à l'entrée de ce village, et éparpillé sur lui le contenu de l'intestin de l'animal. Se laver simplement pour enlever le sang ne suffirait pas. S'il entre dans le village avec insouciance, sans avoir sacrifié, il doit aussitôt offrir un sacrifice, pour essayer de détourner les malheurs possibles ; mais si, dans les premières années qui suivent, un décès se produit, il en demeure responsable, et il est obligé de payer la compensation due pour l'homicide. » Le sang qu'il porte l'a rendu impur. En entrant dans un village sans avoir été purifié, il le contamine. Sa souillure se communique aux habitants, qui se trouvent, de ce fait, en imminence de malheur. Si donc une mort survient, ce sera sa faute.

« Si, sans s'être purifié, avec ce sang sur lui, il se rend à la maison des hommes, hors du village, et qu'il y mange avec eux, il est cruellement fouetté, et il faut qu'il sacrifie. Mais, même ainsi, au cas où l'un des hommes présents meurt dans les années qui suivent, il doit payer la compensation entière (de l'homicide). Si, dans ce même état, un homme entre dans une plantation, s'il verse du sang dans une plantation ou près d'elle, il faut qu'il y sacrifie une chèvre ou un mouton, et qu'il éparpille sur les récoltes le contenu de l'intestin de ces animaux ; autrement elles périront.

« Si un homme souillé de sang trait une vache, elle perdra son lait ou mourra, à moins qu'il ne sacrifie une chèvre. Même ainsi, si la vache meurt, il doit la remplacer.

« C'est probablement pour la même raison, c'est-à-dire à cause du sang, qu'une femme est recluse après avoir accouché - trois jours pour un garçon, quatre pour une fille. Quiconque aurait violé cette prohibition, et serait entré dans la cour de cette femme, doit aussitôt sacrifier une chèvre, et, si une mort survient, il doit payer une compensation entière, comme pour un homicide... »¹. Ainsi il a suffi qu'il pénètre dans la cour de l'accouchée, même sans s'approcher d'elle, sans la voir, pour que le sang qu'elle perd le souille. Devenu impur, à son tour il contamine autrui, et il est responsable des malheurs qui peuvent arriver. Nous retrouverons plus loin cette extraordinaire nocivité de certains sangs de la femme.

Les Noirs du Bas-Congo n'ont pas moins peur que les Didinga de la souillure causée par le contact du sang humain versé par violence. Bentley en a fait la remarque. « Les gens sont si méchants que dans les villes indigènes les jeux les plus inoffensifs sont seuls possibles. Chacun est à l'affût d'un prétexte pour extorquer de l'argent. Dans nos stations (de missionnaires), le hockey est le jeu en faveur. Mais dans ces villes, si les jeunes gens y jouaient, et si l'un d'eux y attrapait une écorchure, on en ferait un grand procès, et la famille du blessé exigerait une lourde amende. Si une goutte de sang est versée, par pur accident, on la garde précieusement sur une feuille, comme pièce à conviction. Une fracture n'a guère d'importance, mais une seule goutte de sang leur fait perdre la tête de la façon la plus inconcevable »². - Le P. Van Wing écrit de même : « Les coups avec effusion de sang sont taxés bien plus haut que les coups simples. Car dans le sang réside l'âme, principe d'une vie immor-

¹ J. H. DRIBERG, Didinga customary law, *Sudan notes and records* VIII, pp. 166-167.

² W. H. BENTLEY, *Pioneering on the Congo*, I, p. 163.

telle et de la personnalité intime. Celle-ci est profondément atteinte par tout écoulement de sang »¹. - Enfin M. A. Schweitzer dit: « D'ordinaire, un indigène ne touche à rien qui soit souillé de sang ou de pus, parce que cela le rend impur, religieusement parlant »².

Il serait aisé d'apporter beaucoup d'autres témoignages semblables, recueillis dans d'autres régions, loin de l'Indonésie et de l'Afrique. Je n'en citerai que trois. Chez les Lenguas, « j'ai vu, dit Grubb, un Indien grandement bouleversé par une blessure insignifiante, simplement parce qu'elle saignait beaucoup, et que l'aspect en était alarmant »³. - Aux îles Marquises, « pendant le tatouage... chaque goutte de sang était vite essuyée avec un morceau de tapa, car aucune ne devait toucher terre »⁴. La *Mentalité primitive* (p. 442) a rapporté un fait analogue, observé aux Carolines. Un indigène s'est coupé au doigt avec un canif. « La blessure était sans importance: cependant, toute l'assistance manifesta une terreur extrême. Le blessé tomba dans un abattement si profond qu'il demeurait assis, sans mouvement, les yeux clos, comme un homme qui s'attend à mourir sur-le-champ. » Nous sommes maintenant en état de mieux comprendre sa frayeur et celle de ses compagnons. Les faits qui précèdent éclairent celui-ci. La moindre perte de sang est un grand danger, à la fois pour celui qui voit ainsi s'enfuir le principe mystique de sa vie, et pour ceux qui, au contact de ce sang, contractent une redoutable souillure, et risquent de la propager.

IV

Impureté causée par l'homicide avec effusion de sang. Restrictions et tabous auxquels l'homicide doit se soumettre

[Retour à la table des matières](#)

Si une simple goutte de sang versé peut avoir de telles conséquences, que ne craindra-t-on pas d'une effusion de sang qui entraîne la mort ? Quelle souillure un meurtrier ne contracte-t-il pas, et quel péril ne fait-il pas courir à son entourage ! Les précautions que doit observer un homme qui en a tué un autre, les purifications auxquelles on le soumet avant qu'il puisse reprendre ses relations habituelles avec autrui, impliquent un ensemble touffu de représentations et de sentiments qu'il n'est pas aisé d'analyser. Interroger le primitif à ce sujet ne servirait guère : il respecte les tabous, il observe les rites et célèbre les cérémonies parce que la tradition le veut ainsi. Si le Blanc lui demande en outre une explication, il donnera celle qu'il croit lui être le plus agréable. Quant aux observateurs, ils insistent, en général, sur la crainte qu'a l'homicide que le mort ne se venge sur lui, et ils ne poussent guère plus loin leur enquête. A y regarder de plus près, cependant, d'autres représentations, d'autres émotions contribuent à déterminer le comportement du primitif et de son entourage en cette circonstance.

¹ R. P. VAN WING, S.J., *Études Bakongo*, pp. 168-169 (1921).

² A. SCHWEITZER, *A l'orée de la forêt vierge*, p. 89 (1929).

³ W. B. GRUBB, *An unknown people in an unknown land*, p. 201.

⁴ Dr L. ROLLIN, *Les îles Marquises*, p. 122 (1930).

En premier lieu, il est vrai que l'homicide et ses amis sont préoccupés d'écarter l'esprit du mort (c'est-à-dire le mort lui-même), plus redoutable maintenant que lorsqu'il était en vie. Ainsi, chez les Arunta, « quand un homme a été tué par une expédition de vengeance, son corps et tout ce qui est en contact avec lui est strictement tabou pour celui qui a porté le coup mortel... Au retour, ils s'arrêtèrent à quelque distance du camp principal, et se décorèrent le corps, le couvrant du haut en bas de poudre de charbon... Dès qu'ils furent en vue du camp, ils commencèrent à exécuter une danse de guerre très animée, se formant en carré pour approcher du camp, tenant et agitant leurs boucliers comme pour écarter quelque chose qu'on jetterait sur eux. Ces gestes ont pour objet de repousser l'Ulthana, l'esprit du mort...

« Une fois arrivés au camp, ils exécutent une autre danse, qui doit avoir pour effet d'effrayer l'Ulthana... Pendant plusieurs jours ils se peignent le corps, etc. Ils ne sont pas encore en sécurité. L'Ulthana, croit-on, suit les membres de l'expédition sous la forme d'un petit oiseau, et les épie continuellement pour saisir le moment de leur faire du mal. Il faut qu'ils soient toujours sur leurs gardes, afin de ne pas se laisser surprendre »¹.

En Nouvelle-Guinée anglaise, chez les Massim méridionaux, « jamais un homme ne mangerait d'un autre qu'il a tué, ou qu'il a fait prisonnier, bien qu'il lui soit permis de manger d'un homme de son propre clan ou même du clan de son père, quand il a été tué ou pris par un autre. Celui qui a tué ou pris l'homme que l'on va manger se rend tout droit à sa maison, et il y reste environ un mois, se nourrissant seulement de taro rôti, et de lait de noix de coco chaud ; sa femme ne quitte pas la maison, mais elle ne partage pas son lit. S'il reste ainsi enfermé, c'est qu'il a peur du « sang » du mort, et c'est aussi la raison qui l'empêche de se joindre à ceux qui le mangent. S'il le faisait, son ventre « se remplirait de sang », et il mourrait. Mais il y a quelque chose de plus subtil que le sang même, bien qu'inséparable de lui, qui épouvante l'homicide. Ipanesa m'expliqua que c'était l'odeur ou la vapeur du sang ; mais ces mots, à mon avis, sont trop précis l'un et l'autre. Tout se passe plutôt, semble-t-il, comme si certaines qualités non perceptibles par les sens traînaient autour de la scène de cannibalisme, et restaient attachées, dans une certaine mesure, à ceux qui y ont pris part, longtemps après que toute trace physique en a disparu, et comme si ces influences étaient particulièrement funestes à celui qui a procuré le festin. C'est pour y échapper qu'il s'enfermait tout un mois dans sa maison, et sans doute pour la même raison que, pendant longtemps, il refusait de prendre du bétel dans la boîte de quelqu'un qui avait pris part à la fête. Les hommes âgés s'accordaient à dire que, quelles que fussent ces qualités, on ne pouvait les exprimer par le mot *arugo*, qui désigne l'esprit, l'ombre d'un homme mort »².

¹ SPENCER and GILLEN, *The native tribes of central Australia*, pp. 492-493.

² G. S. SELIGNAN, *The Melanesians of British New-Guinea*, pp. 557-559. Chez les ba-Ila, M. Edwin W. Smith a observé cette même croyance à des *a* qualités » du sang versé, non perceptibles aux sens, et redoutables pour le meurtrier. « Il y a dans le sang quelque chose, que ce soit son odeur, son aspect, ou ce qui y participe, qui fait naître l'horreur et la crainte... Cela donne prise sur vous aux puissances mystérieuses. Il faut toujours soumettre les guerriers à un traitement, pour faire disparaître les conséquences du meurtre qu'ils ont commis, bien que d'une façon très légitime, à la bataille (et de même dans un cas d'homicide). Cela est autre chose que d'être poursuivi par le mort : c'est comme si l'effet de votre acte adhérait à vous. » SMITH and DALE, *The ila-speaking peoples of northern Rhodesia*, 1, p. 415.

Si l'homme qui a tué est ainsi exposé à des dangers provenant des qualités non perceptibles aux sens (mystiques), des « influences », selon l'expression de M. Seligman, du sang qu'il a versé, on peut dire aussi bien que ce sang l'a rendu « impur ». Dès lors, les précautions qu'il prend s'expliquent : elles le défendent lui-même contre les effets de la mauvaise influence, et elles protègent les autres contre la contagion de sa souillure. C'est là une des causes, peut-être la principale, de son isolement pendant un mois. C'est aussi pour cette raison qu'il ne prend pas de bétel dans la boîte d'un autre : celui-ci serait contaminé. - A l'île Kiwai, M. Landtman a fait une observation semblable à celle de M. Seligman. « Les indigènes disent qu'un guerrier, après une bataille, n'a jamais peur de l'esprit d'un ennemi qu'il a tué. Certains rites, cependant, semblent bien répondre au désir d'échapper aux influences funestes qui peuvent poursuivre un homme que le sang a souillé dans le combat »¹. Il n'a rien, semble-t-il, à craindre du mort. Mais le sang versé l'a rendu impur : la souillure est sur lui, dangereuse pour lui-même et pour les siens, et les rites ont pour objet de purifier l'homme.

Ailleurs cependant, en Nouvelle-Guinée, chez les Bakaua, les guerriers, de retour chez eux, cherchent comme les Arunta, à se protéger contre les « esprits » de ceux qu'ils ont tués. Ils exécutent une danse, allument un bûcher, et lancent les morceaux de bois en flamme dans la direction du champ de bataille, « pour empêcher les âmes » des tués de leur faire du mal. Ils croient en effet que celles-ci viennent pendant la nuit près du vainqueur, et lui troublent la vue, afin qu'il ne puisse plus voir clair, et que tôt ou tard il devienne la proie des vaincus d'aujourd'hui »². - Chez les Kai, leurs voisins, on est surtout préoccupé de la souillure qui s'attache aux guerriers qui ont tué. « A leur retour dans le village, ils doivent éviter le contact de tous leurs parents. Pendant quelques jours, ceux-ci les évitent avec soin. On a peur d'eux, on s'en éloigne. Si quelqu'un dans le village est pris, à ce moment, de douleurs de ventre, on croit qu'il s'est assis à une place qu'un de ces guerriers avait occupée. Si un autre se plaint d'avoir mal aux dents, c'est qu'il a mangé un fruit qu'un d'eux avait touché. Il faut avoir bien soin d'éloigner les restes de leurs repas, hors de la portée des cochons, car, si ceux-ci les mangeaient, ils en mourraient. On brûle donc ces restes, ou on les enfouit »³.

A l'embouchure du fleuve Wanigela, « un homme qui a donné la mort est considéré comme impur, tant qu'il n'a pas subi certaines cérémonies. Aussitôt que possible après l'homicide, il se nettoie et nettoie son arme. Cela fait, il rentre à son village, et s'assied sur les troncs d'arbre de la plate-forme des sacrifices. Personne ne s'approche, ni ne fait la moindre attention à lui. On lui prépare une maison, avec deux ou trois petits garçons pour le servir. (On se rappelle que les enfants sont « impurs » ; ces garçons n'ont donc rien à craindre de la souillure de l'homicide.) Il ne peut manger que des bananes rôties, et seulement la partie centrale : les extrémités sont jetées. Au troisième jour de sa réclusion, ses amis préparent une petite fête... Le lendemain, il se pare de ses plus beaux ornements, et de ses insignes de guerrier qui a donné la mort ; il sort en armes et parcourt solennellement le village... Quelques jours après, sa purification est achevée. Il peut alors entrer dans la maison de sa femme »⁴.

¹ G. LANDTMAN, *The Kiwai Papuans*, pp. 160-161.

² R. NEUHAUSS, *Deutsch Neu-Guinea*, III, p. 144.

³ *Ibid.*, III, p. 132.

⁴ R. E. GUISE, *On the tribes inhabiting the mouth of the Wanigela river, New-Guinea*, *J.A.I.*, XXVIII, pp. 213-214 (1899).

Enfin, toujours en Nouvelle-Guinée, nous trouvons des croyances et des pratiques semblables chez les Orokaiva. Celui qui avait tué s'abstenait de manger de celui qui a été sa victime. Ce tabou s'étendait à son père, à sa mère et à ses parents les plus proches. S'ils étaient assez imprudents pour prendre part au repas, leurs organes génitaux allaient enfler, leurs articulations se déformer, leur tête devenir chauve. Toutefois, dans le cas d'un vieillard, on n'avait pas à craindre ces conséquences.

« L'homicide ôtait aussitôt son bo (ceinture du périnée) ; il portait une feuille, ou rien, jusqu'à ce qu'il fût rentré chez lui, et pût changer de vêtements. S'il avait dépêché sa victime avec une massue, il l'échangeait aussitôt pour celle d'un autre homme : à aucun prix, il n'aurait mis sur son épaule la massue qui avait porté le coup fatal, car ce serait courir le risque de voir l'articulation de l'épaule se gonfler ou se déformer.

« Il ne devait pas boire l'eau du fleuve toute pure, mais seulement après qu'elle avait été agitée et rendue boueuse par les pieds d'un homme qui n'était pas un homicide. Il ne pouvait pas manger de taro cuit dans la marmite, mais seulement du taro rôti à feu ouvert. Il devait s'abstenir de relations sexuelles. Ces restrictions duraient quelques jours, puis l'homicide mangeait la même bouillie purificatoire (*sana*) que l'on donne aux initiés à la fin de leur réclusion...

« Il paraît probable que tous ces tabous et ces rites ne sont pas seulement destinés à purifier, mais aussi à protéger... J'ai été informé directement qu'ils ont pour objet d'écartier *l'atisi* (esprit) du mort, A l'appui de cette vue, je puis citer ce qu'a écrit M. Beaver (*Annual Report, Papua, 1918-19, p. 97*) : « Je ne suis pas disposé à admettre uniquement que l'homicide est impur. Il me semble plutôt que ces rites sont nécessaires pour neutraliser le pouvoir de l'esprit du mort ou des morts »¹.

En Afrique du Sud, si un Cafre Xosa a tué un homme, il est regardé comme impur. Il faut qu'il fasse rôtir de la viande sur un feu entretenu par des espèces de bois choisies exprès, qui lui donnent un goût amer, qu'il la mange, et qu'ensuite il se noircisse le visage avec les charbons. Après quelque temps, il lui est permis de se laver, de se rincer la bouche avec du lait frais, et de se teindre de nouveau en brun. A partir de ce moment il est redevenu pur². - Chez les mêmes Cafres, « après une guerre, écrit Kropf, un sacrifice est offert, et les guerriers souillés par le sang versé doivent alors prendre des émétiques pour se purifier »³. - Voici le détail d'une cérémonie de ce genre chez les Zoulou. « Tout Zoulou qui, à la guerre ou ailleurs, a pu tuer un homme, avant de pouvoir rentrer chez lui et reprendre ses relations avec sa famille, était tenu de passer par une cérémonie compliquée, ayant pour objet de le purifier ou fortifier (cf. pour l'équivalence de ces deux termes, supra, chap. VIII, p. 289-291). S'il s'agissait d'une armée, la cérémonie était d'ordinaire arrangée par le roi... Après avoir tué son adversaire, le vainqueur ôte aussitôt son vêtement, et met celui de sa victime. Il va alors à la rivière, et se lave tout le corps ; puis il se drogue avec certaines herbes déterminées... Il se dirige ensuite vers sa maison, mais en restant toujours attentif à la rencontre possible d'une femme étrangère, car, avant de pouvoir reprendre sa place dans le kraal, il faut qu'il ait eu des relations sexuelles avec une femme qui ne soit pas de sa tribu. Autrement, même revenu chez lui, il est obligé de vivre dehors, dans la brousse. Au moment où il entre dans son kraal, il doit sucer, sur le bout de ses doigts, une grande variété de « médecines » ou charmes de

¹ F. E. WILLIAMS, *Orokaiva society*, pp. 173-175 (1930).

² H. LICHTENSTEIN, *Reisen im Süd-Afrika*, 1, p. 418

³ A. KROPF, *Das Volk der Xesa-Kaffern*, p. 191.

guerre - cela, avant de prendre aucune espèce de nourriture. Puis il suce de même du lait mélangé à d'autres médecines et charmes purificateurs. Après quoi, il est pur, et il lui est permis de rentrer dans la vie sociale »¹. S'il a négligé ces rites, « il s'expose à l'aliénation mentale »².

M. Junod insiste, tantôt sur la frayeur qu'inspire le mort qui veut se venger, tantôt sur la souillure contractée quand un homme a tué en versant le sang, et sur la nécessité d'une purification. Les Thonga « appellent *nuru* l'esprit du mort qui cherche à se venger sur celui qui l'a tué. Il le poursuit, et peut le rendre fou. Les yeux du meurtrier gonflent, s'exorbitent, s'enflamment. Il va perdre la tête, être pris de vertige, et la soif de sang peut l'amener à attaquer des membres de sa propre famille, et à les percer de sa sagaie. Pour prévenir de tels malheurs, un traitement spécial est nécessaire... Le *nuru* est à redouter, non seulement quand on a tué des ennemis, mais du fait de tout cadavre humain, et même d'animaux morts »³.

M. Junod expose ce traitement, et remarque, avec raison, qu'il ne diffère pas essentiellement de ceux qu'il faut suivre dans d'autres cas d'impureté. « Les hommes qui ont tué sont « chauds » (le même mot sert à désigner les femmes isolées pendant leurs règles). Ils sont « noirs », épithète appliquée aussi aux fossoyeurs, à une mère qui a perdu son enfant, etc. C'est pourquoi ils sont soumis à une réclusion complète - vraie période de passage - avec de nombreux tabous alimentaires et sexuels. Ces derniers sont extrêmement stricts. Ainsi, après la bataille de Moondi, un des guerriers entra dans une violente colère contre un homme qui avait osé toucher sa nourriture, parce que cet homme vivait dans sa propre maison, et avait des relations avec sa femme. Le guerrier craignait que ce contact ne pût causer sa mort, ou porter malheur à sa famille. Peut-être les incisions sur le front des guerriers sont-elles une forme antique de tatouage, liée à cette période de passage, et analogue aux incisions inguinales des veuves ?... N'y a-t-il pas quelque chose de frappant dans la correspondance entre ces rites qui se suivent d'une façon si spéciale, et ceux de l'école de la circoncision, du deuil, du déplacement d'un village ? »⁴. On ne peut que donner son assentiment à cette réflexion. La correspondance est si frappante, selon l'expression de M. Junod, que certains observateurs se sont demandé si le meurtrier ne prenait pas le deuil de l'homme qu'il a tué : tant les tabous et les rites purificateurs auxquels il est soumis diffèrent peu de ceux que doit subir un veuf ou une veuve !

Chez les Safwa, « quand un homme en a tué un autre, il a très peur de son esprit. S'il a sur lui un peu de la médecine de l'arbre *ruxari*, il le met dans sa bouche, et le mâche : cela fait fuir l'esprit du mort, le fait se figer, de sorte qu'il ne peut plus rien contre celui qui l'a tué. Autrement, le mort se saisit de lui et le rend fou... Les autres habitants du village ont aussi très peur du mort... Si le guerrier qui l'a tué est marié, il ne couche pas dans la hutte de sa femme, mais à l'auberge du village (la maison des hommes)... Au bout de cinq jours, le docteur le purifie »⁵. Mêmes rites pour le chasseur qui a tué un éléphant⁶. Plus loin, un indigène raconte qu'en rentrant chez lui, à la fin d'une campagne, il a été malade deux mois (aliénation mentale causée par l'esprit d'un homme qu'il a tué). « Les docteurs me conduisirent à la chute d'eau,

¹ BRYANT, *A Zulu-English Dictionary*, p. 549

² *Ibid.*, p. 550.

³ H. A. JUNOD, *The life of a South-African tribe*, I, p. 453

⁴ *Ibid.*, I, p. 458.

⁵ E. KOOTZ-KRETSCHMER, *Die Safwa*, I, pp. 207-208.

⁶ *Ibid.*, I, p. 143.

déterrèrent pour moi des racines médicinales, et me donnèrent un charme à boire. Alors je guéris »¹.

Les vainqueurs, chez les Lango, sont reçus en triomphe... « Le lendemain, de bon matin, le tambour bat, chaque guerrier qui a tué un homme... apporte une chèvre ou un mouton ; car le fait de tuer un ennemi entraîne un grave danger spirituel venant de son esprit. Celui-ci a une influence mortelle, il détermine chez son meurtrier des accès de vertige et de manie aiguë, au cours desquels il peut faire, aux personnes présentes ou à lui-même, des blessures fatales. L'esprit lui fait tourner la tête, danse dans sa tête, tant et si bien qu'il cesse d'être responsable de ses actes... » On se défend contre cet esprit par une série de rites, de cérémonies et de sacrifices, et (ce qui vient à l'appui de l'hypothèse de M. Junod) on fait aux guerriers « des rangées de cicatrices sur l'épaule et le haut du bras »².

Chez les Bangala du Haut-Congo, « un homicide n'a pas peur du *mongoli* d'un homme qu'il a tué, s'il appartient à une ville voisine, car les esprits désincarnés ne voyagent que dans une aire très restreinte. Mais s'il est de sa propre ville, le meurtrier est plein de frayeur à l'idée du mal que sa victime peut lui faire. Il n'y a pas de rites spéciaux qui puissent le délivrer de cette crainte, mais il prendra le deuil pour le mort comme si c'était un membre de sa propre famille »³.

Dans beaucoup d'autres régions, de l'Amérique du Nord ou du Sud, par exemple, le sang humain versé, l'homicide, entraîne aussi une souillure, et par suite de graves dangers, pour le meurtrier et pour son entourage, tant qu'il n'a pas été dûment purifié. Un ou deux témoignages suffiront sans doute. Chez les Jibaros de l'Équateur, « si l'homicide enfreint ces règles (ne se soumet pas aux tabous et rites purificateurs), les conséquences seront fatales pour lui. Il ne tardera pas à mourir; il ne pourra plus tuer d'ennemis, ni célébrer d'autres fêtes de *tsantsa*. Ses plus proches parents mourront l'un après l'autre de maladie, ou par accident (toute mort qui survient dans la famille de l'homicide pendant la période qui suit le meurtre d'un ennemi est attribuée à l'action secrète du mort qui se venge). Ses animaux domestiques, au lieu de prospérer et de croître, vont dépérir et mourir. Le manioc, les bananiers, les autres végétaux comestibles se dessècheront, et ne donneront plus de fruits. Dans toutes ses entreprises, il sera malheureux »⁴. En un mot, faute de purification, l'homicide demeure sous une mauvaise influence, qui s'étend à ses appartenances, et il porte lui-même malheur à tout ce qui l'entoure, bêtes et gens.

Chez les Indiens Papago, « on exigeait des guerriers qui avaient tué des Apaches qu'ils subissent une épreuve de purification, dite lustration, pendant laquelle ils supportaient des souffrances plus cruelles même que sur le sentier de la guerre, afin d'expier le crime d'homicide. La durée de cette épreuve était de seize jours, en quatre périodes de quatre jours... Ces guerriers étaient transportés dans un endroit isolé, et privés de tout confort. Ils ne pouvaient se chauffer, et n'avaient pas de lit, comme lorsqu'ils étaient en campagne. Ils ne devaient même pas voir de feu ; et un homme qui les servait devait cacher sa cigarette, pour qu'ils n'en pussent apercevoir l'éclat. Ils

¹ Ibid., II, p. 249.

² J. H. DRIBERG, *The Lango*, pp. 110-111. Cf. p. 229.

³ Rev. J. H. WEEKS, Anthropological notes on the Bangala of the upper Congo river, *J.A.I.*, XL, p. 373 (1910).

⁴ R. KARSTEN, Blood revenge, war, and victory feasts among the Jibaro Indians of eastern Ecuador, *E.B.*, Bulletin 79, p. 41 (1923).

laissaient flotter leur chevelure comme s'ils étaient en deuil ; il leur était interdit de se gratter avec leurs mains, et ils étaient soumis à bien d'autres prescriptions encore »¹. En un mot, ils étaient impurs comme les gens qui ont été en contact avec un mort, comme un veuf ou une veuve. « Le soir du seizième jour, ces guerriers se baignaient, tressaient leurs cheveux, se peignaient le corps, et se rendaient à la danse de la victoire »². Les autres n'avaient plus rien à craindre de leur présence. Leur impureté avait disparu.

Les observateurs qui parlent de l'homicide ne spécifient que rarement s'il est accompagné ou non d'une effusion de sang : ils admettent implicitement, s'il s'agit de combats, que le sang des ennemis tués a coulé. Cependant, il n'est pas douteux que la plupart des primitifs distinguent entre l'homicide et une effusion mortelle de sang. Dans un certain nombre de cas où le groupe a décidé de mettre à mort un de ses membres (par exemple, pour cause de sorcellerie ou d'inceste), on fera en sorte que le sang ne paraisse pas. Le sorcier sera brûlé ; l'incestueux, étranglé, noyé, ou assommé à coups de bâton. On a peur que leur sang, s'il est versé, ne souille la terre, et n'attire ainsi le malheur sur le groupe entier. Tandis que du mort lui-même, on appréhende la vengeance : il va persécuter le meurtrier, il lui fera perdre la tête, troublera sa vue, le rendra fou. Aussi cherche-t-on souvent à se faire pardonner, à obtenir du mort qu'il se réconcilie avec celui qui lui a ôté la vie, et même qu'il devienne son défenseur. Tel est parfois le rôle des crânes conservés dans les cases. M. Karsten, dans son étude spéciale sur la vengeance de sang chez les Jibaros, a bien montré comment, par la vertu des cérémonies, le crâne de l'ennemi tué, c'est-à-dire cet ennemi lui-même, devient une sorte de génie protecteur.

V

L' « animalicide » souvent assimilé à l'homicide. Même impureté, mêmes craintes, et mêmes tabous

[Retour à la table des matières](#)

Aux yeux de la plupart des primitifs, entre la chasse et la guerre, il n'y a pas de différence essentielle. L'homme qui n'appartient pas à la tribu est un gibier comme les autres gros animaux, qu'on ait coutume ou non de le manger. Pour s'en rendre maître, on a recours aux mêmes procédés magiques ; et, quand on l'a tué, il faut prendre les mêmes précautions purificatrices. « Pour les Herero, dit Brincker, comme pour d'autres peuples, en ce qui concerne le sang, l'homme et le lion se valent »³. Que l'on ait tué l'un ou l'autre, il faut observer les mêmes rites. Les Nagas s'expriment de même au sujet de l'homme et du tigre.

En pareil cas, l' « animalicide », si l'on ose employer ce mot, doit donc être traité précisément comme l'homicide. Qui tue un lion, un éléphant, un tigre, un crocodile,

¹ Fr. DENSMORE, Papago music, *E.B.*, Bulletin 90, p. 187-8 (1929).

² *Ibid.*, p. 193.

³ P. H. BRINCKER, Charakter und Sitten der Bantu S.W. Afrikas, *Mitteilungen des Seminars für orientalische Sprachen*, III, 3, p. 83 (1900).

etc., contracte la même impureté que celui qui ôte la vie à un homme. Il court les mêmes dangers, et, afin de ne pas communiquer sa souillure à autrui, il doit se soumettre aux mêmes interdits, et aux mêmes rites purificateurs. Il doit « porter le deuil » de l'animal qu'il a mis à mort. Une différence au moins subsiste, cependant. Le chasseur, préoccupé de ses expéditions à venir, s'efforce de pacifier l'espèce de l'animal qu'il a tué. Il tâche de traiter ses victimes de telle sorte que leurs congénères aient envie de partager leur sort, et viennent s'offrir d'elles-mêmes à ses coups, afin de jouir des avantages qu'il leur procure. Le guerrier ne cherche, en général, à agir que sur la personne même de l'ennemi mort.

A l'île Kiwai, « l'homme qui a capturé le dugong ne peut pas le dépecer. C'est l'affaire des parents de sa femme, de son beau-père ou de son beau-frère »¹. - « Un homme qui vient de tuer un gros sanglier semble être hanté par la crainte de l'esprit de l'animal. Quand il sort du fourré, dès qu'il arrive à un sentier, il plante un bâton dans le sol, et il s'adresse à l'esprit en ces termes : « Prends la route de Sido. » (Sido est un héros mythique, le premier homme qui ait cessé de vivre, et qui a ouvert le chemin vers Adiri, le pays des morts). Il indique ainsi la route que l'esprit du sanglier doit suivre, au lieu d'accompagner le chasseur jusqu'à son village, et de lui faire du mal »². - M. Landtman ajoute, un peu plus loin : « Lorsqu'un jeune homme a tué son premier dugong, des charmes appropriés lui assurent le succès dans ses expéditions à venir... d'autres ont pour objet de le faire rentrer chez lui sain et sauf après son aventure, et d'écarter de lui toute mauvaise influence et toute maladie »³. On pacifie l'animal tué, on tâche de se concilier ses congénères, et on purifie le chasseur heureux, comme s'il s'agissait d'un homicide.

A l'embouchure du fleuve Wanigela, « un homme ne peut pas porter le kangourou qu'il a tué, ni en manger. Il fait généralement un échange avec un autre qui se trouve dans le même cas »⁴. Comme on l'a vu plus haut, un Papou ne mange pas non plus d'un homme qu'il a tué ou fait prisonnier.

Chez les Angami Nagas, « le *genna* (ensemble de tabous) observé après un succès à la chasse ressemble d'une façon frappante à celui que l'on observe après avoir tué un ennemi. Le chasseur ne peut manger que hors du village, etc. »⁵. Les rites purificateurs pour l'animalicide sont les mêmes que pour l'homicide. - « Un chasseur Sema ne peut pas manger de l'animal qu'il a tué... » Le chasseur qui prend la tête de l'animal tué doit observer la continence la nuit suivante ; de plus, il ne peut pas manger de riz le lendemain. Quiconque tue un tigre doit observer la continence pendant six jours... Il ne peut pas coucher chez lui, ou du moins il doit se tenir loin de ses femmes, sur un lit de bambou fendu, pour empêcher qu'il ne tombe dans un sommeil profond, dont l'âme de l'animal tué pourrait profiter pour l'attaquer et le dévorer »⁶. Il est donc exposé aux mêmes dangers, et il doit se soumettre aux mêmes purifications, que s'il avait tué un homme.

¹ E. B. RILEY, *Among Papuan head-hunters*, p. 137.

² G. LANDTMAN, *The Kiwai Papuans*, p. 112.

³ *Ibid.*, p. 140.

⁴ R. E. GUISE, *On the tribes inhabiting the mouth of the Wanigela river, New-Guinea, J.A.I., XXVIII*, p. 217 (1899).

⁵ J. H. HUTTON, *The Angami Nagas*, pp. 240-241.

⁶ J. H. HUTTON, *The Sema Nagas*, p. 77.

Les Bantou de l'Afrique du Sud ne pensaient pas autrement. « Celui qui a fait au lion la première blessure (chez les Cafres Xosa) est honoré comme un héros, bien que cet exploit le rende impur pour un certain temps. En effet, dès que la troupe des chasseurs est revenue à proximité de leur demeure, le héros est caché par ses compagnons, qui, rangés en cercle, le couvrent de leurs boucliers et le dérobent aux regards de la foule. L'un d'eux, avec des bonds et des gesticulations extraordinaires, prend les devants, et célèbre le courage du guerrier. Cependant, les autres sont restés un peu en arrière ; ils entonnent une sorte de chant, qu'ils accompagnent en frappant sur leurs boucliers avec leurs *kirris*. D'autres, pendant ce temps-là, construisent une méchante petite hutte à quelque distance des habitations ; le tueur du lion devra y demeurer quatre jours dans un isolement complet. Il se peint tout le corps en blanc ; seuls, de jeunes garçons encore incirconcis (eux-mêmes impurs, et ne risquant donc rien) peuvent approcher de lui. Une fois les quatre jours écoulés, il se lave, il se peint de nouveau le corps en brun, comme auparavant ; les gardes du chef viennent le chercher, et il est solennellement ramené au kraal »¹. Ainsi, son animalicide l'a rendu impur. Tant qu'il est en cet état, on doit éviter tout contact avec lui. On le traite comme un homicide, comme une personne en deuil, comme une femme indisposée ou en couches. Les Bergdama le considèrent en même temps comme étant en danger. « Ils craignent que le lion ne se venge de son « meurtrier. » C'est pourquoi le « dépensier » du village lui fait quelques incisions sur le haut du bras (cf. supra, même chapitre, p. 350), jusqu'à ce que le sang en sorte, et il verse dans la blessure quelques gouttes du sang du lion, prises dans le cœur. Par là, la menace de malheur est écartée, et les cicatrices servent en même temps d'insignes d'honneur au chasseur »².

Les Safwa assimilent expressément l'animalicide à l'homicide, et en attendent les mêmes conséquences. « Chez nous, les gens croient que l'âme, le souffle vital d'un animal, du gros gibier, peut entrer dans un homme. » Ils ont donc grand-peur ; ils disent : « Le souffle vital de ces animaux nous rend malades, nous autres hommes ; nous devenons fous. » Suit le détail des rites purificateurs imposés au chasseur qui a tué un éléphant³. - M. DRIBERG expose en détail les précautions prises par les Lango quand un animal a été tué à la chasse, et il en précise le sens qui est, selon lui, magico-propitiatoire. « Le mot *lucho* en donne la clef. Ce mot a un grand nombre de significations, suivant le contexte, mais l'idée fondamentale est celle d'inversion, ou de remplacement alternatif. Ainsi, dans le cas d'un animal tué, les rites « invertissent » son génie tutélaire : c'est-à-dire, son influence s'exercera dans la direction opposée à celle qu'elle aurait suivie s'ils n'avaient pas eu lieu. Supposons qu'une antilope ait été tuée, et que les cérémonies nécessaires aient été accomplies: l'esprit tutélaire de l'antilope a été libéré, et son influence a été détournée. A l'avenir, il accompagnera le chasseur qui a tué l'antilope. Il aveuglera, il rendra fous les esprits d'autres antilopes, il les attirera, parce qu'ils le reconnaîtront pour un des leurs, et ainsi ils deviendront une proie facile pour la lance du chasseur »⁴. Nous savons déjà (cf. chap. III, pp. 89-90) que les Eskimo ont, à ce sujet, des croyances et des usages semblables aux précédents. En voici encore quelques preuves. « En général, les Eskimo du Mackensie ne mangeaient pas la chair d'un homme tué, mais le meurtrier devait immédiatement lécher son couteau (en buvant ainsi du sang de sa victime, il la mettait hors d'état de lui faire du mal). Quelles que fussent les circonstances, un homicide, pendant cinq jours, ne devait pas travailler, et il lui fallait s'abstenir de

¹ H. LIGHTENSTEIN, *Reisen im Süd-Afrika*, 1, p. 419.

² H. VEDDER, *Die Bergdama*, I, p. 121.

³ E. KOOTZ-KRETSCHMER, *Die Safwa*, 1, p. 143

⁴ J. H. DRIBERG, *The Lango*, p. 227.

certains aliments pendant une année entière... En général, les tabous à observer après le meurtre d'un homme étaient les mêmes qu'après avoir tué une baleine »¹. - Près du détroit de Bering, « les corps des différents animaux doivent être traités avec les plus grands égards par le chasseur qui les a tués, afin que leurs ombres ne soient pas irritées et ne causent pas le malheur, ou même la mort, de lui-même ou des siens... Par exemple, quand une baleine blanche a été tuée par un chasseur Unalit, tous ceux qui ont pris part à la chasse, ou qui simplement ont aidé à retirer la baleine du filet, ne peuvent faire aucun travail pendant les quatre jours suivants : c'est le temps que l'ombre demeure auprès du corps »².

Enfin, M. Kn. Rasmussen a noté un grand nombre de tabous, semblables à ceux du deuil, que l'Eskimo d'Iglulik doit observer lorsqu'il a tué un animal, ceux-ci entre autres : « Quand une baleine, ou un phoque barbu, ou un ours a été tué, aucun travail d'homme ou de femme ne peut être fait, pendant trois jours. Il est alors strictement interdit de couper de l'herbe, ou de prendre du combustible dans le sol... Si un homme rentre chez lui avec un animal qu'il a tué à la limite de la glace, il ne doit pas pénétrer dans la maison avant d'avoir ôté ses vêtements de dessus, etc. »³.

Pour conclure, le chasseur et le guerrier ont, l'un comme l'autre, irrité des puissances invisibles. L'homme ou l'animal tué continue à vivre dans le monde des morts, plus redoutable dans sa nouvelle condition d'esprit insaisissable et intangible, que lorsqu'il était vivant. Et puisque l'individu, animal ou humain, n'est pas réellement séparé des autres membres de son groupe ou de son espèce, d'autres puissances invisibles s'intéressent au sort de la victime. Le meurtrier doit craindre, outre la colère des parents du mort, celle des membres de son groupe qui ne sont plus ; le chasseur n'aura plus aucune chance, s'il ne pacifie le génie de l'espèce dont il a tué un représentant. D'autre part, ils sont l'un et l'autre impurs, du fait du sang versé. De mauvaises influences, que nous appellerions surnaturelles, sont en action, et les menacent de malheur, eux et leur groupe. Pour y échapper, pour neutraliser ces influences, il faut recourir à d'autres forces, surnaturelles elles aussi, capables de contrebalancer les premières. De là les sacrifices, les tabous, les cérémonies et les rites, que nous ne devons donc pas nous étonner de trouver semblables à ceux du deuil.

¹ W. STEFÁNSSON, The Stefánsson-Anderson Expedition, *American Museum of Natural History, Anthropological Papers, XIV, p. 378.*

² E. W. NELSON, The Eskimo about Bering strait, *E.B., XVIII, p. 438 (1899).*

³ Kn. RASMUSSEN, *Intellectual culture of the Iglulik Eskimos, pp. 183-184.*

Chapitre X

LE SANG (suite) LES SANGS DE LA FEMME

I

Tabous relatifs aux relations sexuelles

[Retour à la table des matières](#)

Le mot « tabou », dont le sens est devenu très large et assez vague, s'emploie indifféremment pour désigner des interdictions de diverses sortes. Une des plus fréquentes a pour objet de protéger contre certaines mauvaises influences, ou d'en arrêter la diffusion, les empêchant ainsi d'atteindre des objets ou des personnes encore indemnes. Telle est la raison, par exemple, ou du moins l'une des raisons, pour lesquelles on isole les personnes en deuil, les homicides, les malades près de leur fin : ils sont impurs, et il faut empêcher que leur souillure ne se communique à d'autres. De même, il leur sera interdit de se servir des ustensiles que d'autres auraient à toucher après eux, de manger à la marmite commune, etc. Si ces tabous ne sont pas observés, des malheurs ne manqueront pas de s'ensuivre, pour eux, et pour autrui. Non pas parce que le tabou violé exige la punition du coupable, mais parce que, du fait de cette violation, la mauvaise influence trouve le champ libre. Le tabou agit à la façon d'une barrière d'un cordon sanitaire mystique, qui arrête une infection, également mystique. Tant que le cordon, la barrière, remplissent leur office, elle ne se propage pas. Mais que la barrière tombe, que le cordon soit rompu, rien ne s'oppose plus à son passage. Ainsi, l'impureté de la mort est extrêmement contagieuse. Il est donc très souvent interdit d'entrer dans un village où un décès vient d'avoir lieu. Si cette défense n'est pas respectée, la souillure se propage, et d'autres morts vont se produire. La « fermeture » du village (par exemple, chez les Nagas) arrête cette contagion.

Ceux qui, sans en tenir compte, y entrent tout de même, renversent cette barrière. Aussitôt la mauvaise influence, libérée, s'exerce sur eux. Ils sont devenus impurs. Ils sont en imminence de malheur.

A la veille d'une expédition, ou d'une opération importante, dangereuse, ou difficile, il arrive fréquemment qu'un tabou de ce genre interdise les relations sexuelles, qui seraient une cause d'insuccès. Sans doute il est des cas où, loin d'être défendues, elles sont au contraire prescrites. Dans les rites agraires, par exemple, qui ont pour objet essentiel d'assurer et d'augmenter la fertilité de la terre, la fécondité des plantes, et l'abondance des récoltes, les relations sexuelles, comme on sait, tiennent une place considérable. Mais, en général, les primitifs ne voient pas de difficulté à ce qu'une influence, bienfaisante en certaines circonstances, se montre nuisible en d'autres. M. Lindblom dit formellement : « Dans certains cas, les relations sexuelles portent bonheur, sont purificatoires, et comme un rite nécessaire ; en d'autres, elles sont de mauvais augure, et par suite il faut les éviter soigneusement » ¹.

A l'île Kiwai, les pratiques sexuelles interviennent constamment pour rendre productif le travail des jardins et des plantations. Un très grand nombre de rites montrent que, pour faire fructifier ses palmiers et ses champs, le cultivateur papou compte sur une influence provenant de la femme, et spécialement des relations qu'il a avec la sienne à des moments déterminés... Mystiquement, la fertilité de la terre et la croissance des plantes participent au principe de fécondité qui existe chez la femme, et dont certaines sécrétions de ses organes génitaux sont le véhicule. Néanmoins, chez ces mêmes Papous, « un homme ne doit pas avoir de relations avec sa femme la nuit qui précède son travail dans son jardin, car cela aurait pour conséquence que des pores viendraient le ravager » ². De même, « à différentes époques de la croissance des bananeraies, on a recours à des enfants. Il faut que les filles et les garçons choisis pour ces divers rites soient encore très jeunes, de ceux qui « ne savent rien » ; s'ils avaient atteint la puberté, ils pourraient commettre quelque infraction sexuelle dans les jardins : ce serait un désastre pour la récolte » ³.

La fabrication d'un harpon, pour la pêche au dugong, est une opération aussi délicate qu'importante. La vie du pêcheur papou en dépend. Ce travail est accompagné d'une série d'observances, qui ont pour but d'en assurer le succès... et aussi de porter bonheur au harpon lorsqu'on s'en servira... « Tout le temps que dure cette fabrication, l'homme doit s'abstenir de relations sexuelles avec sa femme, à qui il n'est même pas permis de s'approcher de cette partie de la forêt » ⁴.

En Nouvelle-Bretagne, « les indigènes observaient très exactement la continence pendant ou avant une opération de guerre, croyant que si un homme avait alors des relations avec sa femme, il serait tué ou blessé » ⁵.

A Samoa, cependant, il n'en était pas ainsi. « Autant que je sache, écrit le même auteur, les Samoans ne se considèrent pas comme tenus à la continence avant ou pendant la guerre » ⁶. Si ce dernier fait est exact, il faut le regarder comme une excep-

¹ G. LINDBLOM, *The Akamba*, p. 487.

² G. LANDTMAN, *The Kiwai Papuans*, p. 68.

³ *Ibid.*, p. 92.

⁴ *Ibid.*, pp. 120-122.

⁵ G. BROWN, *Melanesians and Polynesians*, p. 154.

⁶ *Ibid.*, p. 174.

tion. G. Brown dit encore : « Dans le groupe des Shortland (îles Salomon), quand on lance un canot neuf, et qu'on lui fait faire un tour pour ses essais, aucun homme ne peut visiter sa femme jusqu'à ce que le canot soit rentré au garage... Aucune femme ne doit entrer dans un canot neuf, autrement on n'y capturerait pas de requins. Si, en fait, on n'en prend pas, un indigène de l'île du Duc-d'York croira aussi que quelqu'un a commis un adultère avec sa femme »¹. Dans ce dernier cas, la mauvaise influence, cause de l'insuccès, semble provenir de la femme, non pas seulement en tant qu'elle est infidèle, mais aussi en tant que l'acte sexuel qu'elle a commis porte malheur à son mari et à ses compagnons.

Aux îles Truk (Micronésie), « est impur quiconque vient d'avoir des relations sexuelles, conjugales ou non ; les indigènes ne font pas de différences à ce sujet... Ce commerce est interdit :

- « 1° Quand on plante le taro ; autrement, les tubercules ne grossiront pas ;
- « 2° Lors des grandes pêches
- « 3° Pendant la fabrication des filets à prendre les tortues ;
- « 4° Pendant les répétitions et l'exécution des danses des « esprits » ;
- « 5° Pendant les cérémonies religieuses les plus importantes ;
- « 6° Pendant la préparation des traversées, au capitaine du bateau et à l'équipage : autrement, ils deviendront la proie d'Olak (mauvais génie), et des requins ;
- « 7° Aux guerriers en campagne ;
- « 8° Aux femmes, pendant qu'elles tissent les nattes les plus précieuses. »

Le P. Bollig ajoute : « Ces indigènes ne distinguent pas entre les relations sexuelles permises ou non (affirmation bien difficile à admettre sous cette forme si générale : peut-être veut-il dire que dans tous les cas elles impliquent un danger, une souillure ?), et malgré les interdits énumérés ci-dessus, ils n'ont point d'idée de la chasteté, et encore moins de la virginité »². Ces derniers mots montrent que les tabous en question n'ont rien de commun avec des jugements de valeur touchant la pureté sexuelle, au sens moral du mot, tel que nous l'entendons. Il s'agit simplement, pour ces indigènes, d'éviter l'influence fatale que des relations sexuelles inopportunes auraient sur leurs entreprises.

Même croyance dans presque toutes les îles du Pacifique, et en Asie, par exemple chez les Nagas. Ainsi, « la teinture est exclusivement un travail de femme ; quand elles y sont occupées, elles doivent s'abstenir de relations sexuelles »³. De même, pendant qu'elles fabriquent les pots⁴. « Faire une nasse à poisson n'est pas besogne qu'on puisse commencer sans beaucoup de précautions. Pendant les trois jours qui précèdent, l'homme ne doit pas parler à des étrangers ; il doit aussi s'abstenir de relations sexuelles... »⁵.

En Afrique du Sud, M. Junod, entre autres, a observé les mêmes interdictions. Il a cherché à les expliquer. « L'acte sexuel pratiqué librement, avant le mariage, par les garçons et les jeunes filles (coutume dite gangisa), a une portée tout autre que pour les gens mariés. Dans le premier cas, on le considère comme sans conséquence : il n'a

¹ *ibid.*, p. 241.

² P. L. BOLLIG, *O.M. Cap., Die Bewohner der Truk-Inseln*, pp. 34-38.

³ J. P. MILLS, *The Lhota Nagas*, p. 38.

⁴ *Ibid.*, p. 41.

⁵ *Ibid.*, p. 73.

pas la valeur rituelle qu'il prend parfois dans l'état de mariage. L'acte sexuel met certainement les gens mariés dans un état particulier : sinon de souillure proprement dite, du moins comportant quelque danger pour la société. Ainsi, les malades et les convalescents ne doivent pas prendre les sentiers où passent les gens mariés, ou bien il faut qu'ils s'attachent à la cheville une racine de *sungi*, pour se protéger contre l'émanation ou la transpiration que les gens mariés ont laissée après eux sur l'herbe. Pour la même raison, une femme qui a des relations avec son mari ne doit pas aller voir un malade ; elle doit attendre deux jours avant d'entrer dans la hutte d'une femme en couches »¹. On reconnaît dans cette « émanation » quelque chose d'analogue au *nuru* des morts (de mort violente), dont il a été question au chapitre précédent (p. 349) et qui, lui aussi, rend impur et porte malheur.

Pendant l'école de circoncision, qui dure assez longtemps, « les relations sexuelles sont strictement interdites à tous les habitants du camp, aux jeunes gens comme à leurs gardiens. Une infraction ferait mourir les circoncis. C'est pourquoi les hommes ne doivent pas du tout aller chez eux, ou le plus rarement possible, pendant ces trois mois... Chose étrange, durant cette période, un langage obscène est permis et même recommandé... Certaines formules contiennent des expressions qui, à d'autres moments, sont interdites. Quand les femmes apportent la nourriture des novices, les gardiens qui la reçoivent de leurs mains les apostrophent d'autant d'épithètes obscènes qu'il leur plaît. Les mères elles-mêmes ont le droit de chanter des chansons obscènes en broyant le grain pour les novices »². Il est à remarquer que la même licence s'observe au cours des cérémonies funéraires³.

Chez ces mêmes Thonga, lors d'une cérémonie magique préparatoire à l'entrée en campagne, « une des reines, une vieille femme qui n'a plus de relations sexuelles, entre dans le cercle, complètement nue. Elle trempe dans l'infusion magique un rameau garni de ses feuilles, et elle fait le tour des guerriers, à l'intérieur et à l'extérieur du cercle, les aspergeant tous, et marmonnant... Il est de la plus grande importance que la femme soit vieille, et n'ait plus eu de relations sexuelles depuis longtemps : autrement, les sagaies perdraient leur force, les armes mâles deviendraient aveugles, et les armes femelles seules verraient... »⁴. De même, au sujet d'un certain piège à poisson, M. Junod dit : « La construction en est soumise à des règles strictes ; aucune relation sexuelle n'est permise pendant les cinq ou six semaines que dure cette pêche »⁵.

Chez les ba-Ila, les tabous sexuels sont aussi très nombreux. « Les hommes qui vont pêcher, ou poser des pièges, ou creuser des fosses à gibier, ne doivent pas visiter leurs femmes, ni d'autres, la nuit précédente. Il y a des hommes qui s'en abstiennent avant d'aller à la chasse, de peur, disent-ils, d'être blessés sur la route ou mis à mal par une bête fauve. D'autres, au contraire, pensent que ces relations leur porteront bonheur pendant la chasse... Les hommes occupés à la fonte du fer doivent s'abstenir de tout commerce avec des femmes. - Par-dessus tout, ceux qui vont à la guerre ne doivent absolument pas avoir affaire à des femmes, dès le début des préparatifs, et

¹ H. A. JUNOD, *The life of a South-African tribe*, II, pp. 335-336.

² Ibid., I, pp. 79-80.

³ Ibid., I, p. 160. Cf. SMITH and DALE, *The ila-speaking peoples of northern Rhodesia*, II, pp. 84, 272.

⁴ Ibid., I, p. 441.

⁵ Ibid., II, p. 69.

aussitôt que les docteurs ont commencé à droguer l'armée. Une infraction serait, pour son auteur, la mort dans la bataille, et un désastre probable pour l'armée »¹.

De même, pour une certaine pêche, les hommes quittent leur village et vont camper sur le bord du fleuve. Tant qu'elle n'est pas achevée, il leur est interdit d'avoir commerce avec leurs femmes, ou avec d'autres. Si, au milieu de la saison, un homme retournait chez lui, pour y porter du poisson, et violait le tabou, on en verrait aussitôt la conséquence : la prochaine fois qu'il serait lancé, le filet ne prendrait plus rien. Quand cet insuccès arrive, on dit : « Quelqu'un a mis le filet sous l'influence d'une infraction. » On fait venir le devin pour découvrir le coupable, qui est alors chassé. Une médecine purifie le filet, et, si tout est bien, on a une bonne prise au lancer suivant². Les relations sexuelles ont souillé l'homme, et, revenu près de ses compagnons, il a communiqué son impureté au filet. Celui-ci, dès lors, devenait incapable de prendre du poisson ; seule une médecine appropriée, en le purifiant, pouvait lui rendre son efficacité. Comment l'avait-il perdue ? Peut-être les ba-Ila ne se posent-ils pas cette question : il leur suffit de savoir que le filet, sous l'influence de l'homme impur, ne prend plus rien. Il est permis de penser, d'après les croyances semblables observées ailleurs (cf. chap. X, p. 409), que le fait s'explique pour eux par les dispositions des poissons. Choqués par la souillure du filet, ils refusent de se laisser capturer, et ils plongent³.

La mauvaise influence émanant des personnes qui ont eu récemment des relations sexuelles est particulièrement funeste aux malades. A l'île Kiwai, « à une femme qui a des relations fréquentes avec son mari, on ne peut pas demander de soigner un malade, car sa seule présence mettrait la vie du patient en danger. Un homme qui veut aller régulièrement voir un malade, par exemple son frère, doit cesser ses relations avec sa femme pendant ce temps-là »⁴. - De même, en Nouvelle-Bretagne, « quand quelqu'un était soigné pour une blessure, aucun homme, aucune femme ayant eu récemment des relations sexuelles ne pouvait venir le voir. C'eût été pour lui la mort certaine. Il faut qu'un jour entier au moins se soit écoulé avant la visite. Cette interdiction cependant ne s'applique pas au cas de simple maladie, mais elle a toute sa force s'il s'agit d'une femme en couches ; si elle est violée, l'enfant mourra sûrement »⁵.

Nous trouvons les mêmes craintes un peu partout, par exemple, chez les Azende du Congo belge. « Le mari, toujours soupçonneux et craignant les dangers, écartera de la maison où est couchée la jeune mère tous ceux qui viennent d'avoir des rapports sexuels. Ils ne peuvent voir ni la mère ni l'enfant, car l'enfant pourrait dépérir »⁶. Et en Amérique du Nord, chez les Creek : « Le médecin est si religieusement attentif à ne pas laisser des personnes impures rendre visite à aucun de ses malades, qu'avant de faire entrer un homme, même un prêtre, marié selon la loi, il l'oblige à assurer, par

¹ Ibid., II, p. 44.

² Ibid., p. 169.

³ On pourrait conclure ici par cette réflexion de M. HUTTON - « La continence est regardée comme une mesure de précaution, et, à ce titre, elle est souvent observée par ceux qui, le lendemain, doivent chasser des animaux dangereux. » *The Sema Nagas*, p. 77.

⁴ G. LANDTMAN, *The Kiwai Papuans*, p. 224.

⁵ G. BROWN, *Melanesians and Polynesians*, p. 274.

⁶ C. B. LAGAE, *O.P., Les Azende ou Niam-Niam*, p. 170.

une double affirmation ou une double négation, qu'il n'a pas eu de relations, même avec sa femme, dans les vingt-quatre heures qui ont précédé »¹.

II

Tabous imposés aux femmes en âge d'avoir des enfants

[Retour à la table des matières](#)

Souvent la peur de cette souillure, et des malheurs qu'elle causerait, va beaucoup plus loin. On ne se borne pas à interdire les relations sexuelles en certaines circonstances, et pour un temps donné, ou à éviter le contact des personnes qui viennent d'en avoir. On craint une mauvaise influence qui émane de la femme, du seul fait qu'elle est présente. De là une infinité de précautions, de prescriptions, de tabous auxquels elle doit se conformer. Je n'en citerai que quelques-uns.

Chez les Arunta, « une femme, sous peine de mort, n'ose pas jeter un regard curieux sur les mystères de l'Ertnatulunga (dépôt des churinga), ni sur son contenu. Son emplacement - non pas sa position exacte, mais la région où il se trouve - est connu des femmes, et elles sont obligées de faire de longs détours pour ne pas passer près de lui »². - « Quand les hommes reviennent rapportant des churinga qu'ils avaient prêtés à une autre tribu, ils prennent le sentier le moins fréquenté, de façon à avoir le moins de chances possible de rencontrer des femmes »³.

« Les Noirs, dit Mme L. Parker, ne veulent pas que la cuisine soit faite par des femmes. Du moins les vieillards, sous la loi de fer de l'ancienne coutume, ne mangeront pas du pain fait par les *gins* (femmes indigènes) ; ils ne mangeront pas non plus d'iguane, de poisson, de porc-épic, etc., s'ils avaient été vidés par des femmes ; cependant, s'ils les avaient préparés eux-mêmes, ils les laissaient ensuite cuire par les *gins* - c'est-à-dire, quand elles n'avaient pas de jeunes enfants ou n'étaient pas enceintes : dans cet état elles sont impures »⁴.

A l'île Rossel (Nouvelle-Guinée), « l'endroit le plus important pour la pêche est probablement la lagune de l'est, dans le voisinage de l'île Noa. La pêche y est soumise à certaines restrictions. Les femmes, par exemple, ne sont pas admises dans les expéditions en cette région »⁵. Et un peu plus loin : « ... « Un certain caractère sacré semble attaché à ces canots, et il est interdit aux femmes de les regarder »⁶.

Aux îles Marquises, « les guerriers... étaient *tapu* pendant la durée d'une guerre. Ils vivaient alors à part, nourris par les autres membres de la tribu, et ne devaient

¹ J. R. SWANTON, Religious beliefs and medical practices of the Creek Indians, *E.B.*, XLII, pp. 626-627.

² SPENCER and GILLEN, *The native tribes of central Australia*, p. 134.

³ *Ibid.*, p. 161.

⁴ L. PARKER, *The Euahlayi tribe*, p. 111.

⁵ W. E. ARMSTRONG, *Rossel island*, p. 20.

⁶ *Ibid.*, p. 30.

avoir aucun commerce féminin. Il en était de même pour les pêcheurs pendant la durée des pêches, pour les planteurs aux époques des récoltes, pour le tatoueur, ses aides et le patient, pendant l'opération qui les réunissait plusieurs semaines »¹... « En temps de guerre, le contact des femmes était absolument interdit aux combattants. C'étaient les *kikino* non-combattants qui préparaient et apportaient la nourriture aux guerriers durant les hostilités »². - Enfin, chez les Kayans, à Bornéo, des hommes qui se rendent avec leurs coqs à un rendez-vous de combat refusent à des femmes la permission de les accompagner dans leur voyage, « de peur que la bravoure des coqs n'eût à souffrir de leur présence »³. On finit par en tolérer une, mais on prend soin qu'elle reste toujours à bonne distance des coqs. Les faits de ce genre sont innombrables.

Nous ne mentionnerons, chez les Bantou de l'Afrique australe, que les craintes de souillure pour le bétail. Chez les Cafres Xosa, « ce sont les jeunes garçons et les hommes qui traitent les vaches, et eux aussi qui gardent le bétail et le font paître »⁴. - Chez les Amandebele, « la première fois qu'une charrue fut employée, les indigènes s'amuserent fort, et ils vinrent de tous côtés pour la voir. Leur principale objection à la laisser introduire dans leur pays fut que le travail le plus lourd dans les plantations tomberait dorénavant sur les hommes et les bœufs, au lieu de rester la part des femmes »⁵. Ils avaient plus d'envie d'épargner la peine de leur bétail, qu'ils chérissent, que celle des femmes, qui de temps immémorial avaient la charge de la culture. Et surtout, si ce sont les bœufs qui labourent, comme le contact des femmes est dangereux pour ces animaux, il faudra donc que les hommes prennent la place des femmes dans les champs ! - « Les filles adultes et les femmes, chez les Zoulou, ne doivent jamais entrer dans le kraal des bestiaux : il serait souillé. Aussi les vaches sont-elles si habituées aux garçons et aux jeunes gens, qu'elles ne se laissent traire par personne d'autre »⁶. Holub a fait les mêmes remarques chez les Bechuanas. « C'est seulement la charrue, dont l'usage se fait mieux accepter à présent (1876), qui a adouci le sort des femmes: l'homme l'emploie avec l'aide des bœufs, qu'une femme ne doit jamais toucher »⁷. Et, un peu plus loin: « Une femme n'a pas la permission de toucher les vaches laitières, ni en général, le bétail. C'est l'affaire des hommes, jeunes, dans la force de l'âge, ou vieux, comme aussi de le garder »⁸.

Le R. Mackensie dit de même : « Ce sont les femmes hottentottes et Koranna qui traitent les vaches. Mais chez les Cafres, les Bechuanas et autres tribus bantou, il est interdit aux femmes même d'entrer dans le kraal quand les bêtes y sont. Les femmes bechuana ont l'habitude de mettre de la bouse de vache dans l'enduit dont elles recouvrent les murs de leur maison ; mais souvent je les ai vues attendre patiemment que le bétail fût parti à la pâture : alors il leur était permis d'entrer dans le kraal pour y ramasser de la bouse »⁹. - Chez les Thonga, « on ne permet pas, sans certaines précautions, aux jeunes filles de marcher dans les plantations de courges, d'y cueillir les

¹ Dr Louis ROLLIN, *Les îles Marquises*, p. 82 (1929).

² *Ibid.*, pp. 201-202.

³ A. W. NIEUWENHUIS, *In centraal Borneo, II*, pp. 258-259 (1900).

⁴ A. KROPF, *Das Volk der Xosa-Kaffern*, p. 109.

⁵ Th. M. THOMAS, *Eleven years in central South-Africa*, p. 310 (1872).

⁶ F. SPECKMANN, *Die Hermannsburger Mission in Afrika*, p. 147

⁷ E. HOLUB, *Sieben Jarhe in Süd-Afrika, I*, p. 423.

⁸ *Ibid.*, I, p. 479

⁹ Rev. J. MACKENSIE, *Ten years north of the Orange river*, p. 499.

fruits, ou d'y détacher des feuilles »¹... « Les femmes, surtout d'âge à avoir des enfants, et qui ont des relations sexuelles, ne peuvent pas prendre soin des bœufs. C'est tabou. Quand elles ont besoin de bouse pour enduire leur hutte, elles envoient de petits enfants ou des filles encore impubères, ou du moins non encore mariées, en chercher dans le kraal des bœufs »².

Le motif principal de ces interdictions n'est pas douteux, puisqu'elles ne s'appliquent qu'aux femmes en âge d'avoir des enfants. Les petites filles qui n'ont pas encore atteint la puberté, et les femmes qui ont passé la ménopause en sont exemptes³. « Les femmes, chez les Bechuanas, n'ont pas le droit de fréquenter le kraal où est le bétail, ni l'enceinte attenante au kraal, appelée *khotla*, où les hommes se rassemblent pour coudre, pour manger et pour délibérer. Les petites filles le peuvent, mais, devenues nubiles, on leur en interdit l'entrée »⁴. - Callaway écrit, sans périphrase : « Dans ces circonstances, jamais une femme noire ne s'approche. Elles restent à distance. Celles qui viennent tout près sont de vieilles femmes, qui ont passé l'âge d'avoir des enfants, et sont devenues des hommes. » Et il ajoute en note : « Les vieilles femmes sont appelées hommes, et ne se conduisent plus en femmes. Elles n'observent plus à l'égard des hommes la coutume du *hlonipa* (par exemple la belle-mère n'a plus à éviter son gendre) »⁵.

Si l'on ne craint plus leur présence, ni leur influence sur les animaux, les plantes, les objets, les entreprises, les cérémonies, etc., c'est qu'on les considère comme désormais asexuées. Elles ont perdu la propriété caractéristique qu'elles possèdent de la puberté à la ménopause, et qui est la raison de tant de tabous auxquels elles sont alors assujetties.

¹ H. A. JUNOD, *The life of a South-African tribe*, II, p. 28. Cf. I, p. 184.

² Ibid., II, pp. 49-50.

³ Cette règle se retrouve ailleurs. Ainsi à Mangaia, dans le Pacifique-Sud, « la tâche de planter et de soigner les couches de taro est assignée aux filles au-dessous de seize ans, et aux femmes qui ne sont plus dans la fleur de l'âge. On ne voit guère de dames dans les plantations, excepté quand leur beauté commence à se faner; on exige alors qu'elles retournent à l'occupation de leur adolescence, et elles pataugent pendant des heures dans une boue profonde de deux ou trois pieds ». J. WILLIAMS, *A narrative of missionary enterprises in the South-Sea islands*, p. 211. - Chez les Lhota Nagas, « les vieilles femmes peuvent manger les mêmes choses que les hommes âgés, mais il y a quelques espèces de viandes que les hommes peuvent manger, tandis que les femmes jeunes ou d'âge moyen ne le peuvent pas ». J. P. MILLS, *The Lhota Nagas*, p. 77. - Enfin, chez les Eskimo d'Iglulik, « les jeunes femmes ne doivent jamais manger de langue, ni de tête ou de moelle de caribou, et les petites filles ne doivent pas manger ces mêmes morceaux du phoque. Les femmes qui ont cessé d'avoir des enfants sont exemptes de ces interdictions ». Kn. RASMUSSEN, *Intellectual culture of the Iglulik Eskimos*, p. 196. Sans insister davantage, on peut dire que ce privilège des vieilles femmes est très fréquent. Cf. Trumann MICHELSON, Contributions to Fox Ethnology, II, *Bureau of American Ethnology*, Bulletin 95, p. 2.

⁴ *Missions évangéliques*, XIX, p. 407 (1844).

⁵ H. CALLAWAY, *The religious system of the Amazulu*, p. 440, et note 23, même page.

III

La jeune fille au moment de la puberté. Précautions prises à son égard

[Retour à la table des matières](#)

La première période de la vie de la femme jouit des mêmes avantages que la dernière. La petite fille va librement partout. Comme le petit garçon, elle est exempte de certains tabous de nourriture imposés aux adultes. On lui demande nombre de menus services que, pour la raison indiquée tout à l'heure, les femmes faites ne peuvent pas rendre. Mais, au moment où la puberté apparaît, tout change. Les jeunes filles, devenant adultes et nubiles, passent par une initiation plus ou moins longue et compliquée, qu'il n'est pas de notre objet d'étudier. Nous n'en retenons ici que l'état critique d'impureté où la perte de sang les place, la mauvaise influence qui, de ce fait, émane d'elles, et les mesures que l'on prend pour les protéger, elles et leur entourage contre les malheurs qui peuvent en résulter. Isolement, réclusion, nombreux et rigoureux tabous : la jeune fille qui devient pubère est traitée précisément comme la personne en grand deuil, ou comme l'homicide. Sa condition devient semblable à la leur. On évite son contact. On ne la laisse, comme eux, reprendre la vie commune que lorsqu'elle a été purifiée de sa souillure. Le fait est à peu près universel. Il a été plus d'une fois signalé et étudié, en particulier par Sir James Frazer. Je n'en citerai que quelques exemples caractéristiques.

Chez les Arunta, « une jeune fille, lors de ses premières règles, est conduite par sa mère dans un endroit voisin, mais séparé du camp des femmes, et dont un homme ne s'approche jamais. La mère allume un feu et prépare un camp. Elle dit à sa fille de creuser un trou profond d'un pied ou de dix-huit pouces, sur lequel elle reste assise, servie par sa mère et par quelques autres de ses mères tribales, qui lui apportent à manger. Toujours l'une ou l'autre de ces femmes lui tient compagnie, et dort près d'elle la nuit. Il est défendu aux enfants des deux sexes d'aller près d'elle ou de lui parler. Pendant les deux premiers jours, il est admis qu'elle reste assise là sans bouger ; ensuite, elle peut être emmenée par une des vieilles femmes qui s'en vont en quête de nourriture. Quand l'écoulement cesse, on dit à la jeune fille de combler le trou. Peu après, on la remet à l'homme à qui elle était destinée »¹.

En Nouvelle-Guinée, chez les Kai, « dans la pensée des indigènes, les premières règles font de la jeune fille une femme ; c'est-à-dire, elle est devenue nubile. A ce moment, les jeunes filles doivent observer le repos, et quitter le moins possible la hutte qui leur a été assignée. Si elles en sortent, elles doivent se couvrir avec soin d'une natte, et se chausser de moitiés de noix de coco, ou bien, là où l'on n'en trouve pas, de petits morceaux de bois attachés par des ficelles : cet isolement doit les protéger contre les mauvaises influences (et sans doute aussi, peut-on ajouter, empêcher que leur souillure ne se communique à la terre au contact de leurs pieds)... De plus, elles doivent rester tout le temps assises ou couchées sur des feuilles de certaines

¹ SPENCER and GILLEN, *The native tribes of central Australia*, pp. 460-461.

espèces de bananiers, et se servir d'un oreiller d'un certain bois ; par ce moyen, toutes sortes d'influences nocives sont encore écartées. Pour la même raison, il leur faut s'abstenir de beaucoup d'aliments ; elles ne peuvent manger d'aliments végétaux que rôtis, jamais cuits, ni boire que de l'eau non courante. Si elles mangeaient quelque chose de cuit, ou buvaient de l'eau courante, leur perte de sang risquerait de ne plus s'arrêter »¹.

Les Bakaua, voisins des Kai, « placent la jeune fille dans un espace clos, à l'intérieur de la maison. Elle ne peut pas s'y asseoir par terre, mais seulement sur un morceau de bois, mis là tout exprès pour elle, afin que de son impureté rien ne reste adhérent à la maison. Comme elle ne doit pas bouger, et qu'elle est soumise en outre à certaines prescriptions, on lui donne une parente pour l'assister... Pendant tout le temps de sa réclusion, elle est condamnée à ne rien faire... De nombreux aliments lui sont interdits... S'il lui faut sortir de la maison, elle se couvre d'une natte ou d'une étoffe d'écorce qui la cache, et ses pieds ne touchent pas le sol. Ils sont (comme chez les Kai) chaussés de moitiés de noix de coco »².

La réclusion des jeunes filles, à ce moment, est aussi très fréquente en Afrique. Dans la langue mayombe, un mot spécial, *kumbi*, désigne « la jeune fille nubile dans la hutte des fiancées, la fiancée peinte en rouge. » (Cf. A. Kropf, *A Kaffir-English dictionary*, p. 396 : la jeune fille, lors de ses premières règles, est enduite d'argile rouge ...) D'ordinaire, un village possède une ou plusieurs huttes de ce genre. Aussitôt qu'une fiancée est nubile, elle doit entrer dans cette hutte. Sa mère l'y conduit. Mais la recluse se sauve, à plusieurs reprises. On finit par la lier et l'enfermer³.

Parfois, cette réclusion se prolonge extraordinairement. « Très étonné de ne rencontrer aucune jeune fille, même aucune fillette dans les villages, je demandai au catéchiste ce qu'on en fait. « Elles sont enfermées dans les « cases avant d'être mariées, d'après la coutume du pays « (Cameroun) ; si vous voulez, vous pourrez en voir. » Il me conduisit alors dans plusieurs cases où étaient enfermées une, deux, quatre ou cinq filles littéralement enfouies dans l'obscurité, ayant chacune sa petite cellule formée de deux parois en nervures de palmiers. En vain je scrutai du regard ces petits réduits, l'obscurité était trop dense pour que j'y puisse découvrir quelque chose. Sur ma demande, les femmes préposées à la garde des recluses permirent à celles-ci de sortir, et j'en vis ainsi quatre ou cinq, gauches et timides, complètement nues, ou avec un collier de coquillages autour des reins, et passées à l'ocre de la tête aux pieds. Il paraît qu'elles sont enfermées pendant huit à neuf lunes, ayant pour tout espace leur lit où elles peuvent s'allonger et s'asseoir. Elles ne peuvent sortir que quelques minutes, et avant l'aube. L'entrée et la sortie du « couvent »... donnent lieu à des cérémonies »⁴.

On a décrit ailleurs des coutumes singulièrement semblables aux précédentes : par exemple, chez des Indiens du N.-O. de la Colombie britannique, les Tlinkit : « A la puberté, les jeunes filles, regardées comme impures, sont isolées pendant un temps assez long, et transférées dans une petite hutte de branchages, comme on fait pour les femmes en couches. - Erman décrit ces huttes comme hautes de six à huit pieds,

¹ R. NEUHAUSS, *Deutsch Neu-Guinea*, III, pp. 40-41.

² *Ibid.*, III, pp. 418-419.

³ L. BITTREMIEUX, *Magombsch Idiolicon*, pp. 290-292.

⁴ *Missions évangéliques*, XCIX, 2, p. 155 (1924) (H. NICOD).

pourvues d'une lucarne grillagée du côté de la mer ou de la route, et partout ailleurs recouvertes d'une couche épaisse de branches de sapin... Il paraît qu'autrefois la réclusion durait une année entière... puis on l'a réduite à six mois, à trois mois, et à moins encore. Pendant toute la durée de cette réclusion, la jeune fille ne peut pas quitter son étroite prison, toujours tenue dans l'obscurité, excepté la nuit, et même alors, bien enveloppée. Il faut qu'elle porte sur la tête un chapeau à larges bords, afin qu'elle ne puisse pas voir au-dessus d'elle, et souiller ainsi le ciel par ses regards. Il n'est permis qu'à la mère et à son esclave, ou aux plus proches parents, de venir voir la jeune fille, et de lui apporter à manger. Langsdorff ajoute encore que les jeunes filles doivent observer la plus grande frugalité, et ne peuvent prendre de liquides que par un tube fait de l'os de l'aile d'un aigle à tête blanche... »¹.

Les Tlinkit craignent que les yeux de la jeune fille en cet état ne communiquent son impureté au ciel, comme les Papous ont peur que ses pieds ne contaminent la terre. Sa boisson ne doit pas toucher ses lèvres, qui la rendraient impure. Ailleurs, on fait manger les recluses, qui, pour la même raison, ne doivent pas toucher de leurs mains les aliments. De même, il leur est défendu de se gratter, sinon avec un instrument fait exprès, etc. A l'origine de ces prescriptions, religieusement observées, malgré leur caractère souvent si pénible, encore aggravé par le climat et par la sévérité du régime imposé aux jeunes filles, se trouve un ensemble complexe de motifs parmi lesquels je mentionnerai les suivants : on veut préparer la jeune fille à l'état de femme et de mère, la protéger contre les dangers de toutes sortes auxquels son impureté l'expose, et défendre aussi son entourage contre la mauvaise influence qui émane d'elle.

IV

Craintes inspirées par le sang cataménial

[Retour à la table des matières](#)

Dans les sociétés primitives, à peu d'exceptions près, il n'est pas d'impureté, au sens où elles prennent le mot, plus redoutée que celle de la femme pendant son indisposition périodique. La femme alors se trouve elle-même sous une mauvaise influence. Mais surtout sa souillure est funeste à son entourage. Le contact du sang cataménial agit comme un poison : la femme qui perd ce sang porte malheur à ce qu'elle touche et à qui la touche. (Il faut entendre ici par « poison », comme le font les primitifs, quelque chose qui possède une vertu magique ou surnaturelle pour tuer.)

La crainte inspirée par la femme en cet état ressort des précautions que l'on prend à peu près partout pour éviter son contact, et aussi des restrictions et des tabous qu'on lui impose. Par exemple, chez les Arunta, « une curieuse interdiction, s'appliquant à la femme enceinte ou dans sa période menstruelle, leur défend, pendant ce temps-là, de ramasser des irriakura (ce bulbe forme, avec le munyeru, la partie essentielle des végétaux comestibles pour les indigènes) : si elles violaient cette règle, on ne trou-

¹ A. KRAUSE, *Die Tlinkit-Indianer*, pp. 217-219.

verait plus d'irriakura »¹. L'influence de la femme impure agirait infailliblement sur les dispositions de cette plante, qui se déroberait désormais à la recherche des indigènes. L'intérêt commun exige qu'elle n'en approche pas, et surtout qu'elle se garde d'y toucher.

M. Junod nous a fait connaître l'explication que les indigènes eux-mêmes lui ont donnée de leur attitude sur ce point. « L'un de mes informants Thonga, me parlant un jour des idées des Bapedi sur la femme, me disait : « Pour eux, il y a deux sangs particulièrement « dangereux : celui des règles qui l'est déjà fortement, « car il tue, et celui qui suit la naissance, les lochies, qui « l'est encore beaucoup plus »².

« Voici le témoignage du vieux Mankelou, un des Bantou les plus typiquement Bantou que j'aie rencontrés, médecin renommé, parlant en phrases brèves où les expressions techniques abondent. Je lui demandais un jour : « Qu'est ce qui yila (porte malheur) par-dessus « tout, chez vous, les Thonga-Nkouna ? » Je traduis littéralement sa réponse : « La grande chose qui yila, « c'est la femme quand elle a ses mois. Elle est tabou « pendant six jours... »

« Chaque femme qui part pour le domicile conjugal emporte avec elle deux nattes, deux oreillers de bois et deux assortiments d'habits. La vieille natte et les vieux habits seront employés exclusivement pendant les périodes. Pendant ces jours, la femme doit demeurer dans son appartement à elle ; il lui est interdit de fouler aux pieds celui de son mari. La hutte est en effet divisée en deux parties, celle de droite, qui est le domaine du mari, son *chilao*, et celle qui est à gauche de la porte, *chilao* de la femme. Il est absolument interdit à l'épouse ayant ses règles de franchir la ligne médiane. Le mari non plus ne le fait pas, car il pourrait marcher sur une goutte de ce sang néfaste »³.

A cette séparation s'ajoute la défense faite à la femme de se servir des mêmes ustensiles que les autres, et de toucher à quoi que ce soit qui leur appartienne. Leurs appartenances, c'est eux-mêmes. Si elle y touche, c'est comme si elle les touchait en personne, et les mêmes conséquences funestes s'ensuivront. « Il est *buditahzi* pour une femme, dit M. Edwin W. Smith, c'est-à-dire c'est une faute très grave, et qui la met dans un mauvais cas, de toucher au fusil de son mari pendant qu'elle est indisposée »⁴. Et plus loin : « Pendant cinq jours elle est *tonda* (impure) ; ensuite, elle se lave, et peut de nouveau rejoindre les siens... Il y a quelque chose en elle qui est dangereux ; de plus, son état l'expose à subir une influence maligne provenant d'autres... (On voit nettement souligné ici le double effet de la souillure : la femme impure est à la fois un danger pour autrui, et elle-même une proie plus facile pour les influences malignes)... Mais ces radiations mystérieuses qui émanent d'elle, et qui sont ordinairement si funestes, peuvent être utilisées. On croit que, si la mouche tsétsé envahit une région, on peut l'en chasser en envoyant des femmes indisposées s'asseoir là où sont les tsétsé, et se laisser piquer par elles. Les indigènes ont dit à un de nos amis

¹ SPENCER and GILLEN, *The native tribes of central Australia*, p. 473.

² Il est remarquable que la même affirmation se retrouve, dans les mêmes termes, chez les Araucans du Chili. « Il y avait deux espèces de sang extraordinairement dangereux pour l'homme le flux menstruel, et l'écoulement utérin qui suivait l'accouchement. T. GUEVARA, *Mentalidad araucana*, p. 181.

³ H. A. JUNOD, conceptions physiologiques des Bantous Sud-Africains, *Revue d'Ethnographie et de Sociologie*, 1910, pp. 137-138.

⁴ SMITH and DALE, *The ila-speaking peoples of northern Rhodesia*, 1, p. 3 74.

qu'une certaine route infectée de tsétsé en était maintenant débarrassée, parce qu'un grand nombre de femmes y avaient passé »¹.

D'une façon générale, la femme indisposée doit se tenir à l'écart. M. Smith ajoute en effet : « Elle ne peut pas entrer dans une hutte où se trouvent des gens que le *medicine-man* a traités ; s'il faut qu'elle y entre, ils doivent d'abord en sortir. (Sa présence détruirait le bon effet des médecines.) Il lui est interdit de manger autrement que seule. Si elle mangeait avec un homme, il perdrait sa virilité... Si elle se risquait à dormir sur le lit de son mari, elle provoquerait de sa part une indignation légitime, et il pourrait lui faire payer des dommages-intérêts... Elle ne peut pas s'asseoir auprès d'autres personnes : elle pourrait leur faire du mal, et eux à elle... Elle ne doit pas toucher au feu commun de la maison, mais en allumer un pour son usage personnel. Elle ne doit pas manier les pots d'autres personnes, ni manger dans leurs bols, ni boire dans leurs tasses, ni fumer leurs pipes. Elle ne peut faire la cuisine, ni chercher de l'eau pour personne. Si elle dort dans sa hutte, ce doit être par terre (le contact de son corps souillerait une natte). Elle ne peut pas entrer dans un autre village que le sien. Elle ne peut pas porter de beaux habits... » Bref, elle est précisément dans l'état où nous avons vu les gens en deuil - c'est-à-dire impure, et par conséquent, soumise aux mêmes traitements qu'eux.

En Afrique orientale, chez les Safwa, « à ce moment-là l'homme couche à l'auberge du village, et non dans sa hutte. Il y emporte son fusil et sa lance. Car, si ces armes restent dans la hutte où se trouve la femme indisposée, il ne pourra plus s'en servir à la chasse ; il manquerait le gibier ; la femme les aurait endommagées par sa maladie (autrement dit, elle les aurait ensorcelées, leur aurait porté malheur ...) »². « Quand les Safwa préparent du mwamfi (poison d'épreuve), ils ne le font pas dans la hutte, mais au dehors, Ils ont peur de l'impureté. « Car, disent-ils, si nous le préparons dans la hutte, et qu'il y entre des veufs, des veuves, ou d'autres personnes en deuil, ou des femmes indisposées, l'impureté attaquera le mwamfi ; il ne vaudra rien »³. - De même, chez les Nama de l'Afrique du Sud-Ouest, « si une jeune femme se trouve indisposée pendant qu'elle est dans le *veld*, où elle ramasse des racines et des baies avec ses compagnes, celles-ci vont se relayer pour la porter en rentrant au kraal ; car si elle marchait dans la brousse, elle la ferait roussir ; les racines succulentes se dessécheraient, les feuilles des arbustes se faneraient et tomberaient. Si elle traite une vache, le lait se tourne en sang... Si elle fait cuire un repas, ceux qui en mangent, surtout les hommes, seront très malades, etc. »⁴.

Les témoignages de ce genre sont extrêmement nombreux. Je n'en citerai plus qu'un, emprunté au P. Petitot, qui a décrit « la manière sévère dont les Déné et les Déné Etcha Ottiné se comportent à l'égard des femmes en couches, ou qui souffrent de leurs infirmités. Les malheureuses ne peuvent pas suivre le chemin battu par la tribu, ou fréquenté par la famille en marche. Elles doivent se frayer péniblement un sentier à part dans la neige molle. Elles n'ont point accès dans le village, ni dans la tente de leur mari. Souillées et humiliées aux yeux de tous, quoique devenues un objet sacré et tabou, on leur construit une cahute où ces infortunées demeurent pendant les jours et les nuits de leur langueur.

¹ Ibid., II, p. 27.

² E. KOOTZ-KRESCHMER, *Die Safwa*, I, p. 66.

³ *Ibid.*, I, pp. 223-224.

⁴ A. W. HOERNLÉ, The expression of the social value of water among the Naman of S.W. Africa, *The South-African Journal of science*, XX, p. 525 (1923).

« Se trouve-t-on en été, et la famille voyage-t-elle sur l'eau ? Les pauvres créatures n'ont pas plus de droit à prendre place dans la pirogue de leur famille. Que fait-on alors ? On rapproche deux canots, on lie une planche en travers, et les malades prennent place sur cette sellette. Si les deux embarcations font une fausse manœuvre, et se disjoignent, eh bien ! tant pis ! les femmes prendront un bain...

« Une nuit nous fûmes réveillés, par des cris perçants de femme, par des appels réitérés au secours, par des coups et une voix d'homme en colère, dans laquelle nous reconnûmes celle du métis sauvage Franquet, notre engagé. Le lendemain, nous apprîmes que Franquet, ayant surpris sa femme malade sur son lit, l'avait aussitôt saisie par les cheveux, traînée dehors, par 301, de froid, pour qu'elle y passât la nuit dans la neige, non sans l'avoir corrigée d'importance auparavant...

Je fis des reproches sévères à cet Indien pour cet excès de barbarie. - « C'est la façon, me répondit-il. Tous les Déné en agissent de la sorte. Si les femmes malades demeuraient avec nous, cela nous ferait “ mourir ” »¹.

Si l'une des caractéristiques essentielles du sorcier est de répandre le malheur autour de soi, parce qu'un principe nocif habite en lui, on pourrait dire que la femme, pendant la durée du flux cataménial, risque d'ensorceler son entourage. Par son contact, ou par sa seule présence, elle communique sa souillure. Or, selon l'expression de Irle, citée plus haut, souiller, c'est ensorceler. L'indisposition passée, et certaines précautions prises, la femme cesse d'être impure ; elle ne porte plus malheur.

Pourtant, selon une croyance très répandue, comme on l'a vu tout à l'heure, dans bien des circonstances la présence des femmes n'est pas désirable. On pensait, chez les Maori, que « le seul fait qu'une femme passe par un endroit *tapu* le souillerait, et en détruirait la sainteté ; car tel est l'effet de ce sexe. Comme me le dit un indigène : « Si une femme violait la défense qui lui est faite de paraître là où l'on est en train de construire un canot *tapu*, les dieux se retireraient, et lorsqu'on mettrait ce bateau neuf à la mer, ils refuseraient de veiller sur lui et de le protéger : alors, tout pourrait arriver »².

Souvent même il est interdit aux femmes, sous peine de mort, d'assister à une opération ou à une cérémonie. Les Bantou redoutent pour leur bétail bien-aimé le contact et la seule approche des femmes, même alors qu'elles ne sont pas impures. Chez les Eskimo de la Terre du Roi-Guillaume, « on croit que les rennes sont particulièrement susceptibles à l'égard de tout ce qui touche à la femme, parce que l'impureté, qui est liée à la menstruation et aux accouchements, demeure sur elle d'une façon permanente. La femme est soumise à ce tabou à partir du jour où elle a ses premières règles... Depuis le moment où l'on va sur la terre (commencement de juillet), jusqu'à celui où l'on construit les premières maisons de neige (novembre), il est interdit aux femmes de travailler les peaux de phoque, et d'y faire la moindre couture »³. Un peu partout, des interdictions semblables ont existé. C'est que, dans le temps même où la femme ne semble pas devoir porter le malheur autour d'elle, il reste vrai cependant que, quelques jours plus tôt, elle n'était pas « pure », et que, dans quelques jours, elle ne le sera plus. Comme les primitifs n'ont aucune idée des fonc-

¹ P. PETITOT, *Autour du grand lac des Esclaves*, pp. 41-45.

² Elsdon BEST, *The Maori*, 1, p. 261

³ Kn. RASMUSSEN, *Thulefahrt*, Pp. 248-249.

tions physiologiques, et en particulier de l'ovulation, l'impureté périodique a pour eux sa raison mystique dans la nature même de la femme, et cette raison est permanente. Autrement dit, la femme adulte, jusque dans les périodes où elle est « pure », porte en elle un pouvoir mystérieux et redoutable de ne l'être pas. De là, un grand nombre d'interdits imposés aux femmes dans presque toutes les sociétés. Il y a en elles quelque chose qui inquiète l'homme, et devant quoi il se sent désarmé.

D'autant que ce mystère est lié à celui de la fécondité. C'est la femme qui enfante. C'est elle aussi qui cultive, presque partout, et peut-être, sans elle, les plantations resteraient-elles stériles. (Cf. *Mentalité primitive*, chap. X, pp. 361-365.)

Pour ces mêmes raisons, la femme sera facilement suspecte de sorcellerie. Il semble qu'elle y soit prédisposée par sa nature. Le P. Schulien, qui a décrit les cérémonies d'initiation dans une tribu de l'Afrique orientale portugaise, en a fait la remarque. « La sorcellerie, dit-il, donne à la femme Atxuabo une situation nettement exceptionnelle vis-à-vis de l'homme. La possibilité de cette force ensorcelante apparaît dans la réflexion suivante que nie fit un jour mon cuisinier. Antonio, mon blanchisseur, venait de mourir. Le soir, après l'enterrement, je parlais de cette mort avec mon cuisinier. Il en était fort attristé, et il me dit : « Pour sûr, il a été ensorcelé par une femme, car les femmes peuvent faire aux hommes tout le mal possible... »

« Ce qui manifeste cette force magique (des femmes), et en même temps ce qui lui permet de s'exercer, c'est le sang cataménial... Ce sang est un charme très employé par les femmes, soit pour se défendre, soit pour nuire aux hommes, de bien des manières... »¹.

Ne serait-ce pas là une des raisons, plus ou moins nettement formulées, plus ou moins conscientes, qui font si souvent soupçonner les femmes d'avoir causé la mort de leur mari, et traiter les veuves avec une rigueur et une cruauté que nous nous expliquons mal ? D'avance leur sexe les rend suspectes. Que le malheur arrive, que leur mari ou leur enfant meure : aussitôt, presque instinctivement, à cause de ce principe mystérieux et redoutable qu'elles portent en elles, on sera tenté de les en rendre responsables.

V

Raison de ces craintes : présence d'un esprit particulièrement malin. - Croyances à ce sujet en Nouvelle-Zélande et en Indonésie.

[Retour à la table des matières](#)

Peut-on essayer d'aller plus loin, et de rechercher pourquoi le sang cataménial constitue une telle « impureté », un tel « poison », pour la femme elle-même et pour son entourage, capable d'arrêter la croissance des plantes, de causer la maladie et la mort, etc., bref d'agir comme un véritable ensorcellement ?

¹ P. Michel SCHULIEN, Die Initiationszeremonien bei den Atxuabo (Portugiesisch Ostafrika), *Anthropos*, XVIII-XIX, p. 78 (1923-4).

On a vu, au chapitre précédent, que toute effusion involontaire de sang humain inquiète les primitifs. Peu importe que la quantité perdue soit considérable ou insignifiante. On croit que la vie s'échappe ainsi de l'être animé, et qu'elle va l'abandonner. Toute perte de ce genre est un prodrome, un signe de mort. Elle a une signification mystique, hors de proportion avec son importance matérielle.

Le fait que le flux de sang cataménial se produit à intervalles réguliers ne rend pas cette perte moins effrayante pour les primitifs. Au contraire, comme ils n'en connaissent pas la cause (sous réserve de ce qui sera indiqué tout à l'heure), ils n'en sont que plus impressionnés par cette périodicité. Toutefois, ils ne confondent pas ce flux avec une perte de sang quelconque. Celle-ci émeut comme une menace grave pour la personne intéressée, mais, en général, pour elle seule ; tandis que le flux cataménial, tout en plaçant la femme dans un état critique, est en même temps un grave danger pour son entourage, sur qui il menace d'agir comme un principe extrêmement pernicieux, comme un porte-malheur, comme une transgression.

Qu'est-ce donc qui rend ce sang si dangereux ? Chercher à le deviner serait vain. D'autre part, bien que la répulsion et la frayeur qu'il inspire soient à peu près universelles, il ne servirait guère d'en demander la raison à ceux qui les éprouvent. Ils obéissent sans réflexion à des traditions impérieuses, que les générations successives se sont transmises. Toutefois, il n'est pas impossible que dans quelques sociétés il subsiste des traces encore reconnaissables des représentations sur lesquelles ces traditions reposent. D'autre part, la comparaison des croyances et des pratiques relatives au sang cataménial avec celles qui se rapportent à d'autres pertes de sang chez la femme nous aidera à en comprendre l'origine.

Les Maori de la Nouvelle-Zélande éprouvent pour le sang cataménial une répulsion, on pourrait dire une horreur, qu'il serait difficile d'exagérer, comme il ressort de leurs précautions pour éviter tout contact, même indirect, avec lui. Ainsi, « c'est un fait curieux, qui m'a souvent frappé et intrigué, jusqu'à ce que j'aie appris à me l'expliquer, que jamais un Néo-Zélandais ne s'appuiera le dos contre le mur d'une maison. Les gens réunis à l'intérieur d'une maison, si nombreux soient-ils, laissent toujours un peu d'espace libre entre eux et le mur. La cause de leur intense répugnance à s'asseoir tout contre le mur est leur crainte de l'influence mystérieuse de certains objets *tapu* qui ont été jetés, pour y être cachés, entre les joncs qui forment les murs des maisons d'habitation »¹.

En un autre passage², l'auteur dit, en latin, ce que sont ces objets si redoutés : des linges souillés de sang cataménial. Et M. Elsdon Best nous donne enfin la clef de cette énigme. « Le sang cataménial est une sorte d'embryon humain, un être humain non parvenu à maturité, ou non développé : de là le *tapu*. « *Le paheka* (sang cataménial) d'une femme est une sorte d'être humain, c'est une personne à l'état d'embryon. » Un autre de mes informateurs, un vieillard, me dit : « Ce sang est une sorte d'être humain, parce que, si les règles s'interrompent, alors il devient une personne ; c'est-à-dire, quand le sang cataménial cesse de s'écouler, il prend la forme humaine, et un homme se développe. » M. Elsdon Best ajoute : « Dans les légendes indigènes, il y a plusieurs exemples de sang menstruel devenant un être humain... ou parfois un esprit

¹ E. SHORTLAND, *Traditions and superstitions of the New-Zealanders*, p. 112 (1854).

² *Ibid.*, p. 292.

malfaisant »¹. Ce texte est décisif. Il jette une vive lumière sur la crainte que l'indisposition périodique des femmes causait aux anciens Maori. Ce qui les effrayait tant, ce n'est pas seulement la perte de sang elle-même, c'est l'apparition d'un embryon qui n'arrive pas à maturité, et qui est un « esprit » - c'est-à-dire une sorte de mort - particulièrement redoutable. Car le sang menstruel, en même temps qu'il est le liquide rouge que nous percevons, a aussi un *wairua* (cf. *Âme primitive*, chap. IV, p. 176) qui peut faire beaucoup de mal. « En Nouvelle-Zélande, écrit Shortland, toujours en latin, les gens croient que le sang cataménial contient les germes d'un homme ; et d'après l'ancienne superstition, le linge imbibé de ce sang était *tapu*, de même que s'il avait reçu la forme humaine. Ce linge était désigné par le mot *kahu*, *kakahu*, *kahukahu*, qui signifie proprement vêtement, mais aussi “ les esprits des germes d'êtres humains ” »² - évidemment ce que M. Elsdon Best appelle les *wairua* du sang menstruel. « Ce sont ces esprits qui infligent les maladies les plus fatales »³. C'est donc eux dont on aura le plus peur, et dont on voudra à tout prix éviter le contact.

En d'autres termes, le sang menstruel, avant de sortir du corps de la femme, est un embryon d'être humain, qui vit, et qui, s'il n'était expulsé, prendrait la forme humaine. Une fois qu'il est sorti du corps, cette possibilité est détruite. Ce qui terrorise les Maori, c'est qu'il continue cependant à vivre, mais à la façon des morts, c'est-à-dire à l'état d'esprit. Ces esprits-là sont particulièrement malfaisants et redoutés - comme aussi ceux des fœtus expulsés dans les avortements et les fausses couches, et ceux des enfants mort-nés ou morts en bas âge. M. Elsdon Best le dit en propres termes : « Un fœtus expulsé prématurément est toujours un danger pour la société, car son *wairua* peut devenir un *atua kahu* (*kahu* signifie la membrane enveloppante), un cacodémon, un démon malfaisant, qui se plaît à tourmenter les hommes... Un esprit de cette sorte peut élire domicile dans un animal - chien, lézard, ou oiseau - et faire un mal incalculable »⁴.

Ainsi, la terreur inspirée par le sang menstruel aux anciens Maori, et à tant d'autres populations sans doute plus primitives qu'eux, l'influence funeste qu'on lui attribue, l'isolement imposé aux femmes indisposées, etc., tout cela est lié à des croyances relatives à une certaine espèce d'« esprits » particulièrement malfaisants et dangereux. Ce sont des êtres qui n'ont que peu ou pas vécu : enfants morts aussitôt après leur naissance, mort-nés, ou n'ayant vécu qu'une courte vie utérine. Ces derniers apparaissent avec les règles, comme lors des avortements et des fausses couches.

Touchant leur malfaisance, les témoignages abondent. « Une femme, raconte M. Elsdon Best, se trouvant avoir mis au monde un enfant mort-né, résolut d'utiliser l'esprit de cet enfant comme un dieu de la guerre, ou, pour parler comme les anthropologues, comme un « démon familial ». En effet, selon les croyances maori, les esprits des enfants mort-nés, appelés *atua kahu* (on reconnaît le terme employé pour les « germes » d'êtres humains qui, arrêtés dans leur développement, apparaissent sous forme de flux cataménial), sont des êtres excessivement malfaisants, qui se

¹ Elsdon BEST, The lore of the Whare Kohanga, *Journal of the Polynesian society*, XIV, Pp. 211-212. - Cf. cette observation recueillie récemment au Maroc. « A Marrakesh, la première indisposition sert de prétexte à de grandes fêtes de famille. On avise les parents éloignés, et on fait circuler une invitation dont la formule consacrée est - « Notre fille a accouché d'une fille morte » » Dr Em. MAUCHAMP, *La sorcellerie au Maroc*, p. 112.

² E. SHORTLAND, *Traditions and superstitions of the New-Zealanders*, p. 292.

³ Ibid., p. 115.

⁴ Elsdon BEST, *The Maori*, II, pp. 5-6. - Cf. ibid., II, p. 34, p. 49.

plaisent à tourmenter sans fin les vivants. On voit donc que ce sont des êtres utiles à employer quand on veut martyriser et faire périr ses ennemis »¹. - Shortland avait déjà dit, d'une façon plus générale : « La seule cause que l'on ait jamais imaginé d'attribuer aux maladies, ce sont des esprits entrés dans le corps du patient. Les indigènes croient que tout oubli, toute infraction à la loi de *tapu*, volontaire ou non, ou même résultant de l'action d'une autre personne, irrite *l'atua* de la famille, qui punit le coupable en envoyant un esprit de petit enfant dévorer une partie de son corps, plus ou moins vitale selon la gravité du crime »².

Ces croyances ne sont pas particulières à la Nouvelle-Zélande. Sous des formes diverses, on en trouve de semblables dans beaucoup de régions. En Indonésie, par exemple, à Sumatra, « Les Loeboes de Mandailing sont convaincus de la malignité des esprits des enfants mort-nés. Ils en ont peur, comme de démons qui causent des maladies. D'une façon générale, ces Loeboes sont d'avis que les esprits des morts qui n'ont que peu ou pas joui des plaisirs de la vie, sont mal disposés pour les humains... jaloux, enclins à la colère et à la vengeance. A cette catégorie appartiennent aussi ceux des enfants mort-nés. Quand un Loeboe veut faire du mal à un autre, il doit essayer d'utiliser, pour ses mauvais desseins, ces esprits redoutés plus que tous les autres, et il a pour cela besoin d'un prêtre. Ces idées ont conduit à un cruel système de sorcellerie »³. C'est précisément ce que faisait la femme, accouchée d'un enfant mort-né, dont parle Elsdon Best, et cette sorcellerie rappelle celle qui est souvent pratiquée par le moyen du sang menstruel. On prend ainsi à son service les plus redoutables des esprits ou démons. - Chez ces mêmes Loeboes, dit encore M. Kreemer, « si l'enfant refuse de téter, on l'attribue au fait que l'âme errante d'un fœtus, demeuré imparfait, l'en empêche. Cette âme, qui a toujours été privée du lait maternel, est jalouse du nouveau-né, et veut pour cette raison l'empêcher de téter. Pour apaiser l'âme jalouse, on a recours à l'artifice suivant. Le prêtre prend un vase de riz et y met toutes sortes de friandises, par exemple du sel, du gingembre, du poisson, une feuille fraîche de bananier, une couple de boulettes de riz, etc., et il le tient devant les seins de la femme, en disant : « Voici d'autre nourriture en échange ! », c'est-à-dire en échange du lait de la mère. On espère qu'alors l'enfant va pouvoir téter en paix »⁴.

A Sumatra encore, « chez les habitants des hauteurs de Padang, existe la conviction que, quand une femme s'est fait avorter, et qu'elle a enterré l'enfant dans la brousse ou ailleurs, l'esprit du fœtus hante cet endroit, sous la forme d'une grenouille. Cet esprit se montre l'ennemi mortel de tous les hommes, mais surtout du père, qu'il saisit par ses organes génitaux, dès qu'il en voit l'occasion, pour les arracher du corps »⁵. - Même croyance à Java: «L'esprit d'un fœtus né prématurément erre sous la forme d'une sauterelle. Quand, la nuit, on entend cet insecte, on fait du feu sur un tesson de pot de terre brisé, on y brûle du lombok... Ainsi, il est clair que ces insulaires aussi ont peur des esprits des enfants non parvenus à leur développement,

¹ *Ibid.*, I, p. 241.

² E. SHORTLAND, *Traditions and superstitions of the New-Zealanders*, pp. 114-115.

³ KREEMER, De Loeboes in Mandailing, *T.L.V.*, 1912. Cité par KLEIWEG DE ZWAAN, *Opvattingen der islanders in onze Oost omtrent de schadelijke invloeden der geesten van onvoldragen en van doodgeboren kinderen*, *Tijdschrift van het koninklijk Nederlandsch aardrijkskundig genootschap*, 1928, p. 71.

⁴ J. KREEMER, De Loeboes in Mandailing (Sumatra), *T.L.V.*, LXVI, p. 315.

⁵ VAN DEN TOORN, Het animisme bij de Menangkabauers der Padangsche Bodenlanden, *T.L.V.*, 1890, Cité Par KLEIWEG DE ZWAAN, *Abortus provocatus in den indischen Archipel*, *Mensch en Maatschappij*, IV, p. 139 (1928).

et qu'ils cherchent à se défendre contre ces démons »¹. - Au centre de Célèbes, « les Toradja's de Lolai racontent que les esprits des enfants mort-nés ne s'en vont pas au pays des âmes, mais deviennent une sorte d'esprits appelés *silakkoe*, qui font entendre certains sons... Outre les esprits des enfants mort-nés, sont exclus du pays des morts : ceux des hommes morts de la lèpre, ou décapités à la guerre, ou qui se sont suicidés, et des hommes qui ne se sont pas fait de marques sur les bras avec du feu. Puisque tous ceux-là sont considérés comme de mauvais hommes, dont les esprits sont particulièrement redoutés, on est en droit de conclure que, de même, les esprits des enfants mort-nés sont regardés comme mal disposés »². - Chez les Morièrs de Tinompo, «les esprits des enfants mort-nés et aussi ceux des enfants qui meurent tout de suite après leur naissance ne peuvent se rendre au pays des morts... Ils restent là, errants... Les souris qui viennent en grand nombre gâter le riz seraient des incarnations de ces esprits. Donc ces insulaires aussi regardent évidemment les esprits de tels enfants comme des puissances mal intentionnées, toujours prêtes à faire du mal aux hommes »³. - Enfin à Endeh (Florès), « un ana *reëh*, un fœtus qui n'est pas arrivé à maturité, a besoin d'offrandes continuelles. On les apporte près de l'arbre - d'ordinaire un figuier banyan - où le fœtus est conservé. Soupçonne-t-on que l' « esprit » de l'*ana reëh* est dans le voisinage, on fait grand bruit afin de le chasser »⁴.

VI

Représentations analogues chez les Bantou, au sujet des avortements et des fausses couches

[Retour à la table des matières](#)

De ce qui vient d'être dit, il résulte que beaucoup de primitifs assimilent au sang cataménial le fœtus expulsé prématurément, l'enfant mort-né, l'enfant mort aussitôt après sa naissance. Dans tous ces cas pareillement, ils croient avoir tout à craindre de ces morts qui n'ont que peu ou pas vécu. On ne sera donc pas surpris qu'ils prennent, à l'égard des femmes qui ont fait une fausse couche, des mesures non moins rigoureuses qu'à l'égard des femmes indisposées.

Par exemple, chez les Bantou, de nombreux témoignages attestent la frayeur causée par une fausse couche. En voici seulement un petit nombre, dont les détails sont significatifs. Chez les Barotse, « une femme a-t-elle fait une fausse couche ? On la laisse dans les champs, sous un misérable abri où elle vit dans un isolement complet, et mange la maigre pitance qu'on lui apporte chaque jour. C'est ainsi qu'elle est

¹ KLEIWEG DE ZWAAN, *Opvattingen der islanders in onze Oost omtrent de schadelijke invloeden der geesten van onvoldragen en van doodgeboren kinderen*, *Tijdschrift van het koninklijk Nederlandsch aardrijkskundig genootschap.*, 1928, p. 65.

² *Ibid.*, p. 67.

³ *Ibid.*, p. 70.

⁴ VAN SACHTELEN, *Endeh (Flores)*, p. 139. *Mededeelingen van het bureau voor de besyuurszaken der buitengewesten, bewerkt door het encyclopaedisch Bureau*, Aflevering, XIV (1921).

séquestrée jusqu'à la nouvelle lune. Pour la même raison, le mari est confiné dans la cour de sa maison ; tout commerce lui est interdit avec ses voisins, de même que toute visite à son bétail et à ses champs. On craint qu'il n'exerce quelque mauvaise influence sur les hommes, les bêtes et les choses. Donc, la communauté veille à ce que la coutume soit rigoureusement observée. A la nouvelle lune, on le fera passer, lui et sa femme, par certaines lustrations, et après s'être purifiés à la rivière, ils reprendront, alors seulement, le train ordinaire de leur vie »¹. - M. Junod dit de même : « Les fausses couches inspirent une frayeur extrême aux Sud-Africains, parce qu'elles sont accompagnées d'une hémorragie abondante, et que ce sang est un terrible « tabou ». Il faut enterrer le fœtus dans un certain endroit humide, autrement, la pluie ne tombera pas. Le pays, à la suite de cette souillure, sera desséché par des vents brûlants. En temps de sécheresse, on célèbre un rite étrange, appelé *mbelele* : on fouille tous les tombeaux d'enfants nés avant terme et enterrés sur la colline, et on en jette le contenu dans la boue au bord de la rivière... Une femme qui a fait une fausse couche est impure pour trois mois au moins »². Et plus loin : « ... Quand une fausse couche a été dissimulée, la pluie ne peut plus tomber, parce que le pays n'est plus dans un état normal. La pluie a peur de cet endroit. Elle ne peut pas passer : il faut qu'elle s'arrête juste là. Cette femme a été très coupable. Elle a ruiné le pays du chef, parce qu'elle a dissimulé du sang qui ne s'était pas encore assemblé comme il faut pour faire un être humain. Ce sang est tabou ! Son acte sera cause d'une famine ! »³.

« Tabou » traduit ici le mot bantou *yila* : ce qui porte malheur, ce qui exerce une mauvaise influence, ensorcelle. M. Junod ajoute presque aussitôt : « Si toute naissance est tabou, à cause des lochies, celle d'enfants nés prématurément est doublement dangereuse (celle de fœtus qui ne vivent pas). Les enfants anormaux, tels que les jumeaux, les enfants morts avant le rite *boha puri*, dans quelques clans aussi ceux qui percent les dents d'en haut les premières, partagent ce caractère funeste. Ils sont une calamité pour tout le pays »⁴.

On ne saurait dire plus nettement que les fausses couches ou avortements, et les fœtus ainsi expulsés (plus précisément, les esprits de ces fœtus), inspirent à ces Bantou la même crainte que les monstres, les prodiges, et, d'une façon générale, les transgressions. On leur attribue la même influence funeste : ils souillent, ils ensorcellent. La femme, sans doute, était elle-même sous une mauvaise influence, qui a causé l'accident; elle devient donc aussi un objet de frayeur et de répulsion. On a peur de son contact. De là son isolement, les tabous qui lui sont imposés, la purification finale qu'elle devra subir. MM. Smith et Dale le disent de même : « Si une femme qui a avorté entrait dans la maison de quelqu'un qui n'est pas son parent, ou mangeait à son plat, avant d'être purifiée de sa souillure, elle devenait ipso facto son esclave. Si elle a commis cette faute à l'égard de plusieurs personnes, ils la vendent et s'en partagent le prix. Elle les a mis en danger de contracter l'horrible maladie appelée *kafungo* »⁵... « La femme qui a avorté est censée l'avoir, et, pour cette raison, on la croit très dangereuse. On enterre le fœtus, mais on pense qu'il n'en reste pas moins capable d'exercer son influence funeste (c'est-à-dire, son esprit continue d'agir en démon mal-faisant). On peut contracter cette maladie en passant près de l'endroit où le fœtus est enterré, en ayant des relations sexuelles avec la femme, ou en fumant sa pipe. Avant

¹ *Missions évangéliques*, LXV, p. 429 (1890) (COILLARD).

² H. A. JUNOD, *The life of a South-African tribe*, I, p. 189.

³ *Ibid.*, p. 294.

⁴ *Ibid.*, II, pp. 296-297.

⁵ SMITH and DALE, *The ilya-speaking peoples of northern Rhodesia*, I, p. 402.

que son mari puisse reprendre la vie commune avec elle, il faut qu'elle ait eu des relations sexuelles avec un autre homme, a qui elle transfère ainsi sa maladie »¹. Cette dernière condition est exigée pour que la femme, de nouveau « pure », cesse d'être dangereuse.

Les détails qui suivent, empruntés au récit d'un indigène, font bien voir que la femme, après un avortement, est traitée précisément comme une personne que le voisinage ou la parenté avec un mort ont rendue impure. « L'avortement est un objet d'horreur ; la femme est alors en état d'impureté, et un danger formel pour la communauté. On lui élève un abri hors du village, à l'ouest, et il faut qu'elle y reste aussi longtemps qu'elle sera impure. Après un certain temps, on lui prépare une médecine que l'on met dans un bassin, afin qu'elle puisse se laver avec elle tous les jours. Elle fait cuire son manger dans des tessons de pots. Ce temps écoulé, sa mère va chercher une médecine pour son retour au village, dont tous les habitants se lavent avec cette médecine. Quand elle y rentre, elle donne de cette médecine à toutes les personnes qui y sont, et elles en boivent - ce qui signifie que l'avortement (c'est-à-dire la souillure) ne leur restera pas attaché. Et la femme, quand elle rentre chez elle, ne peut pas reprendre les relations conjugales avec son mari avant d'en avoir eu avec d'autres hommes... »².

Faut-il montrer que les mêmes croyances ont donné naissance ailleurs à des pratiques semblables ? Deux exemples suffiront sans doute. « Dans toutes les tribus Creek (Bas-Mississippi), une fausse couche (le fœtus), un enfant mort-né, ou un tout petit enfant sont déposés dans le creux d'un arbre, et emmurés avec soin. Autrement, pense-t-on, il y aurait une sécheresse, ou la peste éclaterait, ou d'autres fléaux mortels »³. - Chez les Eskimo d'Iglulik, dit Kn. Rasmussen, un avortement ou une fausse couche est une souillure extrêmement grave, et, si les purifications nécessaires n'ont pas lieu, les plus grands malheurs fondront sur le groupe. Il n'y a donc pas, pour une femme, de crime pire que de dissimuler une fausse couche ; aucun ne l'expose à un châtement plus sévère. Parfois il arrive que tout se passe comme si ce crime avait été commis : les conséquences terribles se produisent, et cependant aucune femme ne semble coupable. Comment cela est-il possible ? « Dans le cas de très jeunes femmes qui n'ont pas encore eu d'enfant, une fausse couche a pu accompagner leurs règles sans qu'elles s'en aperçoivent. C'est seulement lorsque le shaman, dans un cas de ce genre, désigne la femme qui est la cause du mal, la cause de la colère de Takánagap-sâluk (la Mère des animaux), qu'il revient à l'esprit de cette femme qu'il y a eu une fois, dans son linge (la peau de caribou employée par les femmes lors de leur indisposition), quelque chose qui avait l'air de « sang épais ». Elle n'avait pas pensé à ce moment que ce fût quelque chose qui méritât attention. Mais maintenant que le shaman la dénonce (comme la coupable), elle s'en souvient. Ainsi enfin, on a l'explication de la colère manifestée par la Mère des animaux, et tout le monde se réjouit à l'idée d'avoir échappé à la catastrophe »⁴.

¹ Ibid., I, pp. 234-235.

² Ibid., II, p. 6.

³ J. R. SWANTON, Social organization, and social usages of the Indians of the Creek Confederacy, *E.B.*, XLII, p. 398 (1924-5).

⁴ Kn. RASMUSSEN, *Intellectual culture of the Iglulik Eskimos*, p. 129.

VII

L'embryon est d'abord du sang. - Caillots de sang devenant des enfants, dans des contes de folklore

[Retour à la table des matières](#)

Ce dernier récit est particulièrement instructif. Il nous fait pénétrer un peu plus avant dans les croyances de ces primitifs touchant le sang menstruel, l'embryon, puis l'enfant dans le sein de sa mère, et même pendant les premiers jours après l'accouchement ; car nous savons qu'alors l'enfant n'est pas encore tout à fait né. Pour les Eskimo de Rasmussen, l'embryon, dans la première période de son développement, est du « sang épais ». Nous allons voir que des représentations analogues, sinon toutes semblables, ont cours dans un certain nombre d'autres sociétés.

Les Papous Sinagololo de la région de Rigo (Nouvelle-Guinée anglaise) « pensent qu'on ne peut provoquer un avortement que jusqu'au troisième ou quatrième mois de la grossesse. On croit que l'enfant n'est alors encore que du sang (*rara*), et que ses os ne sont pas encore formés »¹. - « Chez les Papous de la Nouvelle-Guinée allemande, la femme enceinte supplie certains esprits de la débarrasser de son fardeau : “ Frappez mon corps à coups de bâton, afin que le sang qui y forme une masse en se coagulant se divise et soit expulsé! ” Ainsi supplie la pauvre femme »².

L'idée semble bien être ici, comme chez les Eskimo tout à l'heure, que l'embryon, aux premiers mois de la grossesse, est simplement du « sang plus épais », du sang à l'état solide, tel d'ailleurs que les primitifs se le représentent d'habitude à l'intérieur du corps. (Cf. supra, chap. IX, pp. 327-328.)

Hardeland raconte la légende d'un certain Sangiang Tempon Telon, qui était né avant terme. Il était venu au monde sous la forme d'un simple caillot de sang. « Sa mère le jeta à l'eau, et le courant l'emporta... Une Sangiang, qui était justement en train de se baigner, le trouve, le retire de l'eau, et de ce caillot de sang fait un être vivant... »³. - Chez les Koeboes de Palembang (Sumatra), « on dit que pendant les trois premiers mois de la grossesse le fruit n'est encore que « seulement de l'eau ». A la fin du troisième, il « devient du sang », et ce processus dure jusqu'au cinquième. On se représente alors le fœtus comme un caillot de sang, ou une masse sanguine large comme l'os de la cuisse... A partir du cinquième mois, les membres sont formés, et cette période dure jusqu'au septième. Pendant celui-ci, le fœtus commence à vivre de sa vie propre, si petit que soit son corps »⁴.

Une indication due à M. Landtman aide à comprendre que des primitifs se représentent ainsi le sang comme quelque chose de plutôt solide. « Dans le corps, la

¹ J. P. KLEIWEG DE ZWAAN, Abortus provocatus in den indischen Archipel, *Mensch en Maatschappij*, IV, p. 140 (1928).

² Ibid., p. 137.

³ A. HARDELAND, *Dajacksch-Deutsches Wörterbuch*, p. 506.

⁴ G. J. VAN DONGEN, De Koeboes in de onderafdeeling Koeboestrecken der Residentie Palembang, T.L.V., LXIII, p. 228 (1910).

chair est pleine de sang, comme un melon est plein d' « eau », et une banane, de « lait ». Si on serre un melon d'eau, la compression le réduira à peu près à rien. Il en est de même, dit-on, pour un morceau de chair : elle ne consiste guère qu'en sang. C'est ainsi que les personnes âgées, dont la chair ne contient que très peu de sang, sont devenues minces et desséchées. Le sang ne se trouve pas dans des vaisseaux spéciaux et ne circule pas »¹. Il suit de là que le corps de l'homme et des animaux se compose principalement de sang. Quand on se nourrit de leur chair, on s'incorpore en réalité leur sang. Mais, comme on l'a vu plus haut (chap. IX, pp. 325-327), le primitif est surtout attentif aux propriétés mystiques du sang. Celui-ci est le principe (mystique) de la vie. C'est en ce sens qu'il faut comprendre la formule : « ce caillot de sang est un être vivant ». Un morceau de chair, c'est du sang, donc de la vie. On aperçoit là une des raisons qui ont pu faire de l'homme un carnivore, et souvent un cannibale. Il obéissait peut-être à une faim spéciale, à un besoin pressant d'aliments azotés. Mais en même temps, en se repaissant de chair, il sentait sa propre vie, épuisée peut-être par la fatigue et les privations, reprendre vigueur et s'épanouir. C'était du sang, c'est-à-dire de la vie, qui entrait en lui avec la chair, et faisait renaître sa force.

Ainsi doivent se comprendre aussi les légendes et les contes, en assez grand nombre, où l'on voit des enfants naître d'un caillot, et même de quelques gouttes de sang. Cette sorte de miracle n'est pas aussi étrange aux yeux des primitifs qu'aux nôtres. Le corps de l'enfant est de la chair, exception faite du squelette, qui ne compte guère : les os sont encore si petits et si frêles ! - et cette chair est du sang.

Dans un conte Tami (Nouvelle-Guinée), « quand la sœur se trouva seule, elle s'en alla chercher du taro dans sa plantation. Elle alla voir ses bananes et ses cannes à sucre, sarcla, lia les cannes, en arracha les feuilles sèches, et, ce faisant, il arriva qu'elle se fit une coupure au doigt, avec une feuille de canne à sucre. Comme elle saignait beaucoup, elle creusa un petit trou dans la terre et y laissa couler son sang. Le trou se remplit ; il lui fallut en creuser un second, qui se remplit aussi aux trois quarts. Elle couvrit de terre ces deux trous, et se leva ; elle s'aperçut alors que son ventre n'était plus gros... Quelque temps après, elle remarque qu'on lui vole ses bananes. Elle fait le guet dans sa plantation : les voleurs sont deux jeunes garçons qu'elle parvient à surprendre. Ils se débattent. Alors la mère leur dit : « je m'étais coupée au petit doigt, le sang qui a coulé de la blessure, c'est vous deux. » Dans la suite du conte, ces deux enfants prodiges font preuve d'une force et d'un courage surhumains. Comme Hercule, ils viennent facilement à bout de tous les monstres »².

La femme qui s'est coupée au doigt était enceinte. Les jumeaux qu'elle portait (cette grossesse gémellaire avait déjà quelque chose d'insolite) n'étaient encore que du sang. Ce sang sort de son corps par la blessure. Elle n'est plus enceinte, et, en peu de temps, les deux enfants prodiges se forment dans les trous qui contenaient le sang. Ce merveilleux, pour les Papous qui entendent ce conte, n'a rien d'absurde. Chez les Bakaua, leurs voisins, « quand une femme veut interrompre sa grossesse, elle se fait, avec une herbe très coupante, des incisions au ventre, aux coudes, aux chevilles, à l'extrémité des doigts et aux talons : à la suite de cette perte de sang, l'avortement doit

¹ G. LANDTMAN, *The Kivai Papuans*, p. 218.

² R. NEUHAUSS, *Deutsch Neu-Guinea*, III, p. 540-2. Cf. la même légende, un peu différente dans le détail, chez les Kai, voisins des Tami et des Bakaua, *ibid.*, III, p. 189, et, dans la Nouvelle-Guinée anglaise chez les Orokaiva, F. E. WILLIAMS, *Orokaiva society*, p. 155

se produire »¹. Évidemment l'idée est ici la même que dans le conte Tami. Le sang qui sort du corps par ces coupures est celui qui constituait l'embryon. La grossesse se trouve donc arrêtée.

M. Wirz rapporte une histoire analogue qui a cours chez les Marind-anim (Nouvelle-Guinée hollandaise) avec cette différence qu'il s'agit du sang d'un homme. « Dorek voulut planter des ignames, et commença parfaire une clôture de bambous. Pendant qu'il disposait cette clôture, il se blessa au pied avec un bambou coupant, et fut obligé de quitter son travail pour le moment. Il recueillit, dans une feuille de taro pliée, le sang qui coulait de la blessure. Le sang s'étant coagulé, il y apparut, à sa grande surprise, un visage humain. Peu à peu la formation devint plus nette, et il se développa enfin un garçon complet »². L'histoire est mythique : elle implique cependant l'idée que du sang humain suffit à faire un corps d'enfant. - Une histoire toute pareille se trouvait déjà dans le recueil publié par Codrington à la fin de son ouvrage *Les Mélanésiens*. « Ils disent que Tari s'en alla travailler dans son jardin ; comme il y travaillait, quelque chose le coupa. Il mit le sang dans un récipient de bambou, retourna au village, et plaça le récipient près du feu, où il resta. Longtemps après, un jour qu'il s'en allait travailler, il dit à sa femme de lui préparer à manger. Elle obéit, et elle s'aperçoit que c'est déjà fait. Le fait se répète souvent ; intriguée, elle se cache pour voir ce qui en est. Elle vit alors Deitari (le sang de Tari) se glisser hors du récipient de bambou que Tari avait mis de côté ; elle vit qu'il était extrêmement beau, et elle le cacha... A la fin, elle le laisse voir, et Tari se réjouit fort »³.

Des représentations de ce genre ne sont pas inconnues en Afrique. Dans un conte zoulou, une femme, désolée de ne pas avoir d'enfants, confie sa peine à des pigeons. Ils lui conseillent de se tirer du sang en se scarifiant. Elle leur obéit, et de son sang caillé il se forme un enfant. Son mari s'étonne et lui dit : « Cet enfant, comment vous l'êtes-vous procuré? De qui est cet enfant? » Elle lui répondit : « C'est mon enfant, l'enfant d'un caillot de mon sang, l'enfant des pigeons qui m'ont donné un sage conseil. Ils m'ont dit de me scarifier avec des ventouses, de prendre un caillot de mon sang, de le mettre dans un pot, et qu'il deviendrait un enfant. Et ainsi il est devenu un enfant. » Le mari se réjouit et la remercia. Il dit : « Je suis heureux, et je me réjouis de ce jour. Maintenant vous avez un enfant. C'est très bien »⁴.

Ce conte repose sur les idées (singulièrement semblables à celles que nous venons de voir) que les Bantou se font du sang, et du fœtus. Dans le dictionnaire de Bryant, on lit : « i(li) *Hlule* : caillot de sang, sang coagulé, tel qu'on le trouve dans les artères et le cœur après la mort ; fœtus incomplètement formé, comme dans un avortement »⁵. - De même, dans celui d'Endemann : « fálata, factitif de fálala, répandre (de telle façon que ce qui est répandu se sépare en coulant). Xo falatza mali : avoir une hémorragie, un flux de sang (se dit d'un avortement dans les premiers mois de la grossesse) »⁶ - et « le-sõe, en particulier au pluriel : sang coagulé ; au singulier, aussi fœtus »⁷.

¹ Ibid., III, p. 425.

² P. WIRZ, *Die Marind-anim*, p. 148.

³ R. CODRINGTON, *The Melanesians*, pp. 406-407.

⁴ H. CALLAWAY, *Zulu nursery tales*, pp. 72-73. Cf. p. 116.

⁵ A. T. BRYANT, *A Zulu-English Dictionary*, p. 259.

⁶ K. ENDEMANN, *Wörterbuch der Sotho-Sprache*, p. 68.

⁷ Ibid., p. 516.

Enfin, le folklore des Indiens d'Amérique laisse apercevoir des représentations analogues. Par exemple, dans un conte des Indiens du Sud-Est de l'Amérique du Nord, « une vieille femme vivait en un certain endroit. Un jour qu'il pleuvait, elle trouva un peu de sang dans l'eau, le mit soigneusement de côté, et le couvrit. Quelque temps après, elle ôta le couvercle, et trouva un enfant mâle. Elle l'éleva, et quand il fut assez grand pour parler, il l'appela grand-mère »¹. Dans un autre conte, on voit une simple goutte de sang devenir un enfant. « Une vieille femme vivait seule. Elle suivait un sentier... un tronc d'arbre le barrait à un certain endroit. Un jour, comme elle passait par-dessus ce tronc, elle vit une goutte de sang dans la trace de ses pas. Elle se baissa, recueillit soigneusement le morceau de boue sur lequel était le sang, et l'emporta chez elle. Elle mit dans un vase le sang et la boue qui l'entourait. Elle le regardait de temps en temps, et elle découvrit que le caillot de sang grossissait. Au bout de quelques mois, elle vit qu'il commençait à avoir l'aspect d'un être humain. En dix mois, il devint un garçon. Elle le retira du vase, et l'habilla. L'enfant grandit... »². C'est une grossesse extra-utérine merveilleuse qui, sans fécondation préalable, se déroule hors du corps de la femme ; mais, dans le vase où elle a placé la goutte de sang sortie de son corps, les choses se passent comme elles l'auraient fait dans son ventre. Pendant les premiers mois, le fœtus est un caillot de sang qui grossit. Pour ces Indiens, sans doute, comme pour les Papous de la Nouvelle-Guinée, le sang est l'essentiel de la chair. Cette idée, du moins, est impliquée dans une réflexion d'Indiens de la Guyane française. « Ils croient à un esprit appelé Chinay (que je n'ai pu identifier jusqu'à présent), qui est un vrai cannibale, et qui suce leur sang - ce qui explique qu'ils soient si maigres quand ils sont malades »³. Privés de leur sang, ils n'ont plus de chair. Ils sont émaciés. C'est ce que les Papous de Kiwai disent des vieillards décharnés.

Le folklore des primitifs confirme donc que, selon eux, l'embryon, pendant les premiers mois de la gestation, est simplement du sang, et que ce sang est vivant.

Dès lors, ils étaient prédisposés à se représenter le flux cataménial comme un avortement. Or nous avons vu l'horreur et la crainte que leur inspire le fœtus prématurément expulsé, qui continue à vivre, bien que mort, et qui devient un démon des plus malfaisants. Ainsi s'expliquent donc l'influence funeste qu'ils attribuent à ce sang, la peur qu'ils en ont, et l'isolement où ils tiennent la femme tant qu'il dure.

¹ J. R. SWANTON, *Myths and tales of the S.E. Indians*, *E.B.*, Bulletin 88, p. 10 (1929).

² *Ibid.*, pp. 15-16.

³ W. E. ROTH, *An inquiry into the animism and folklore of the Guiana Indians*, *E.B.*, XXX, p. 181.

VIII

Tabous de la grossesse

[Retour à la table des matières](#)

L'accouchement est très souvent l'occasion de craintes du même genre, et non moins vives. Déjà, pendant la grossesse, la femme - et, à un moindre degré, son mari - est soumise à nombre de prescriptions, surtout à des tabous, dont la plupart doivent parer à des dangers qui menaceraient son enfant. Mais, en même temps, à cause de son état, il émane d'elle une mauvaise influence, contre laquelle on se défend par d'autres interdictions. Ainsi, à l'île Kiwai, « le mari d'une femme enceinte ne doit pas aller à la chasse, ni à la pêche, ni à la guerre. Elle ne doit pas s'approcher de ceux qui sont en train de fabriquer un canot, un tambour, ou un manche de harpon : elle ferait manquer l'opération. Il ne faut pas non plus qu'elle s'approche d'un malade, de crainte de faire empirer son état »¹. On reconnaît là des interdits imposés aux femmes qui ont eu des relations sexuelles récentes, ou qui sont indisposées - bref qui sont impures. Le même auteur dit ailleurs : « Un homme dont la femme est enceinte ne peut pas aller à la guerre avec ses camarades. Les indigènes disent... « que le sang de la femme accompagne l'homme, et le met en mauvaise condition, » et aussi « que la femme « rend mauvais les yeux de l'homme ». S'il prenait part à un combat, il serait tué, et ses compagnons avec lui. Le sang coulant de la blessure qui lui donne la mort est associé à celui de sa femme en couches »². La femme enceinte est impure pour plusieurs raisons, sans doute, mais surtout, aux yeux de ces indigènes, par une participation anticipée à ce qui se passera quand elle accouchera. La souillure qui se manifesterà à ce moment est déjà sur elle, et son mari en est aussi atteint.

En Nouvelle-Guinée encore, chez les Jabim, « le mari d'une femme enceinte ne doit pas aller pêcher au large. Il peut prendre des poissons plus petits à l'embouchure du fleuve. En pleine mer, on prend surtout des bonitos... Il ne peut pas accompagner les autres à cette pêche, parce qu'alors les bonitos ne manqueraient pas de plonger à l'approche du bateau. On met cette disparition des poissons en relation avec le sang de la femme »³. - Chez les Tami, voisins des Jabim, « le mari d'une femme enceinte ne peut jamais aller à la pêche... Le sang fœtal l'accompagne ; aussitôt que les poissons le voient venir, ils disparaissent dans les profondeurs. Pour la même raison, il ne faut pas que les pêcheurs en s'en allant à la mer rencontrent une femme enceinte... Plus d'une femme met fin à sa grossesse en se faisant avorter, afin de pouvoir avoir du poisson à manger »⁴. - Enfin, tout près de là, chez les Bakaua, « une femme enceinte ne doit pas stationner sur la plage ou aux embouchures du fleuve, car son sang tue les poissons. Son mari non plus ne doit pas aller à la pêche avec les autres habitants du village. Il ne peut le faire qu'en restant loin derrière eux : on pense en effet que le sang fœtal est visible (mystiquement) sur lui ; cela effraie et disperse les poissons »⁵.

¹ G. LANDTMANN, *The Kiwai Papuans*, pp. 230-231.

² *Ibid.*, p. 149.

³ R. NEUHAUSS, *Deutsch Neu-Guinea*, III, 293-294.

⁴ *Ibid.*, III, p. 538

⁵ *Ibid.*, III, pp. 425-426.

Mêmes croyances et mêmes pratiques à peu près, chez les Marind-anim (Nouvelle-Guinée hollandaise). « Avant tout, déjà avant la naissance de l'enfant, les deux époux doivent éviter d'avoir commerce avec les autres habitants du village, et quitter, lui, la maison des hommes, elle, celle des femmes. Elle va loger dans une petite hutte spéciale qui a été construite à cet effet dans le village : *urambuha*, petite hutte pour femme enceinte. Elle y passe plusieurs mois, avant et après sa délivrance... L'homme habite près de là dans un petit réduit, ou sous un abri. Tous deux doivent désormais ne plus fréquenter leurs voisins, et ne jamais quitter le village, sauf en cas d'extrême nécessité. Il leur est interdit de travailler dans les plantations, de pêcher, de chasser, de grimper sur les cocotiers, d'avoir des relations sexuelles, etc. »¹. Ces tabous de grossesse, et d'autres sur lesquels je passe, singulièrement semblables aux tabous de deuil, se rapportent sans aucun doute, comme ceux des Jabim, des Tami, des Bakaua, à la crainte qu'inspire le sang de la femme enceinte, et à l'impureté qu'elle communique à son mari. - Dans une autre région de la Nouvelle-Guinée hollandaise, à la question : « Est-ce qu'une femme enceinte a le mauvais oeil ? - l'indigène répond : Oui. Elle peut, simplement en regardant quelqu'un, le rendre malade... Elle l'ensorcelle »².

Les Bantou de l'Afrique du Sud pensent à peu près de même. Ainsi, pour les ba-Ila, « la femme enceinte est tabou : son état fait d'elle une source de dangers pour la communauté. Surtout, elle est exposée à compromettre la vie nouvelle qui se développe dans son sein.

Son mari, du fait de son étroite union avec elle, est également tabou. On a donc établi des règles strictes pour écarter les conséquences funestes de la présence de ces personnes dangereuses ; et, avant tout, il faut éviter de faire tout ce qui pourrait nuire au bon état de l'enfant encore à naître »³. Et, dans la suite du même passage : « Une femme enceinte ne doit jamais, sous aucun prétexte, entrer dans la hutte où se trouve un nouveau-né, de peur qu'il ne meure de *luvhamwe*. Ce mot désigne l'état de quelque chose qui a été fendu ou divisé. Si une femme enceinte passe dans une plantation de Calebasses, elles vont toutes tomber de leurs tiges, ou se fendre ; si elle passe près d'un arbre chargé de fruits, ils tomberont à terre ; près d'une portée de petits chiens, leurs têtes se fendront, et ils mourront ; près d'une poule qui couve, tous les œufs se briseront... De même, si elle entre dans la hutte où se trouve un bébé, son crâne se fendra. »

Je n'insiste pas sur les faits de ce genre : les tabous de grossesse sont à peu près universels. Il convient cependant de distinguer entre ceux qui protègent l'enfant à naître, et ceux qui se rapportent aux dangers que l'impureté de la femme en cet état entraîne pour elle-même et pour son entourage. Ces derniers sont un peu moins constants. A Nias, par exemple, « à ma question, si l'on évitait la femme pendant sa grossesse, on me répondit partout que non. Elle fréquente comme d'habitude les gens de sa maison et de son village : personne ne l'évite, et elle travaille presque toujours jusqu'à la dernière minute avant d'accoucher »⁴. Ce fait n'est pas unique, ni même très rare.

¹ P. WIRZ, *Die Marind-Anim*, I, p. 34.

² J. A. WASTERWAL, *Zwangerschap, geboorte, kindermord en huwelijge bij de Papoea's in en om de Tanah-Merah Baai*, *Tijdschrift voor indisch taal- land- en volkenkunde*, LVIII, p. 214.

³ SMITH and DALE, *The ila-speaking peoples of northern Rhodesia*, II, pp. 10-11.

⁴ KLEIWEG DE ZWAAN, *Die Heilkunde der Niasser*, p. 200 (1913).

IX

Tabous de l'accouchement

[Retour à la table des matières](#)

Dès que l'accouchement commence, il en est tout autrement. A ce moment, dans beaucoup de sociétés primitives, les craintes les plus vives se manifestent. L'impureté de la parturiente se révèle par des signes non équivoques. Pour se protéger contre elle, on a recours aux mesures les plus énergiques, et souvent, à nos yeux, les plus inhumaines.

Les coutumes diffèrent dans le détail. Mais c'est une même peur qui suggère aux primitifs leurs diverses façons d'agir, au moment où le travail commence, durant l'accouchement, et pendant quelque temps après : la peur que le sang de la femme ne souille - au sens physique et au sens mystique du mot - la maison, les assistants s'il y en a, et la communauté. La plupart des observateurs comparent cette crainte à celle que les mêmes primitifs ont du sang menstruel.

Il ne faut pas cependant voir là l'unique motif des précautions, prescriptions, et interdictions qui pèsent à ce moment sur l'accouchée, et pour une part aussi sur son mari. Beaucoup ont pour objet de protéger la jeune mère et son bébé contre les dangers de toutes sortes, et surtout contre les esprits malfaisants qui veulent profiter de leur état critique pour leur faire du mal. Dans la série de mesures et de rites qui accompagnent et suivent une naissance, un ensemble complexe de craintes, et de besoins de protection s'est cristallisé. Je ne considérerai ici que ce qui a trait à l'impureté provenant du sang de l'accouchement, et aux divers moyens de la neutraliser, c'est-à-dire d'en écarter la mauvaise influence et les conséquences funestes, jusqu'à ce que la jeune mère ait été purifiée. Le danger cesse alors, pour son enfant, son mari, et pour la communauté, comme pour elle-même.

Dans la tribu Euahlayi, « chaque soir, pendant un mois environ, l'accouchée doit se coucher sur un lit de vapeur fait de feuilles d'eucalyptus trempées dans l'eau chaude. Il lui est défendu de retourner au camp où se trouvent les autres pendant à peu près trois mois après la naissance de son enfant.

« Même si elle est parfaitement bien portante, on la regarde comme impure, et il lui est interdit de toucher quoi que ce soit, qui appartienne à un autre. Une vieille femme lui apporte sa nourriture. Si elle touchait les aliments ou les ustensiles d'une autre personne, ils seraient considérés comme impurs, et impropres à l'usage. Son camp est gailie, c'est-à-dire réservé à elle seule, et elle-même, aussitôt que son enfant est né, est *goorerwon*, c'est-à-dire une femme impure et à part des autres »¹. L'auteur ne dit pas que la souillure vient du sang écoulé pendant et après l'accouchement. On peut cependant penser que c'est bien là l'idée de ces Australiens, ne fût-ce que par analogie avec les faits qui suivent.

¹ L. PARKER, *The Euahlayi tribe*, p. 39.

A l'île Rossel (Nouvelle-Guinée anglaise), « pour la menstruation et pour l'accouchement il y a des maisons dans la brousse, à quelque distance du village.

Les hommes ne s'en approchent jamais. Une femme, au moment de ses couches, demeure dans une de ces maisons de vingt à trente jours... »¹. - A Mawata (île Kiwai), « l'accouchement ne doit pas avoir lieu dans la maison, car le sang de la femme, disent les indigènes, est quelque chose de très funeste, avec quoi il ne faut pas que les gens entrent en contact, surtout les hommes... » Et un peu plus loin: « Pendant une couple de semaines après la naissance de son enfant, la mère ne quitte pas son réduit (formé par des nattes, pour l'isoler) dans la maison, où l'on tient un feu allumé. D'autres femmes la soignent, mais pendant ce temps son mari n'a aucune communication directe avec elle, après la première vue qu'il a eue de l'enfant »². Il participe néanmoins à son impureté, puisqu'il ne peut accompagner les autres à la pêche ou à la chasse : il leur porterait malheur. Les Papous ne pensent pas seulement que les poissons ou le gibier voient ou sentent sur le pêcheur ou sur le chasseur le sang de sa femme : selon eux, les animaux voient la femme en personne, aux côtés de son mari. Elle est à la fois dans la hutte d'où il lui est défendu de sortir, et avec son mari dans la forêt. C'est un cas de bi-présence très net. « Le chasseur qui veut aller dans la brousse, bien que sa femme soit en couches, s'arrange parfois pour empêcher que l'« âme » de celle-ci ne le suive. Il prend sa pipe, et, après avoir fumé, il la pose tout près d'elle, et dit à la pipe, après avoir prononcé le nom de la femme : « Vous restez ici, vous ne venez pas avec moi. Je m'en vais dans la forêt, bientôt je reviendrai, alors vous pourrez partir. » Cela immobilise l'esprit de la femme, jusqu'à ce qu'il revienne et reprenne sa pipe. Le chasseur peut aussi faire une fois le tour d'un certain arbre, et puis lancer une flèche ou planter un bâton dans le sol près de cet arbre : après quoi il prononce le nom de sa femme en disant : « Votre *urio* ne vient pas avec moi. Vous restez à surveiller cette chose... »³.

Chez les Kai (autres Papous de la Nouvelle-Guinée), « dès les premières douleurs, les femmes doivent immédiatement quitter le village, et se rendre dans la forêt, près d'une eau courante. Pendant leurs périodes, de même, elles ne doivent pas entrer dans leurs plantations, mais quitter le village pour la forêt. On leur y construit une petite hutte »⁴. - Chez leurs voisins les Jabim, « pendant l'accouchement, l'homme s'éloigne de la maison. Le lendemain de la naissance, on chôme. Personne ne va aux champs, de peur que le taro ne réussisse pas. Ici encore, on voit un rapport de causalité entre la mauvaise récolte et le sang de la femme »⁵. Le mari de la jeune mère, et même tous les hommes du village, participent à son impureté. S'ils allaient travailler aux champs, celle-ci indisposerait le taro, comme l'aspect ou l'odeur du sang, visible sur le mari, fait fuir les animaux devant le chasseur, ou plonger les poissons quand le pêcheur se montre. Peut-être, comme tout à l'heure, les hommes seraient-ils accompagnés par la femme elle-même, dont la présence serait fatale aux animaux et aux plantes.

Dans la baie de Doreh (Nouvelle-Guinée hollandaise), « la femme accouche dans un réduit préparé au-dessous de la maison ; elle reste là jusqu'après sa purification,

¹ W. E. ARMSTRONG, *Rossel island*, p. 101.

² G. LANDTMAN, *The Kiwai Papuans*, pp. 230-232.

³ *Ibid.*, p. 272.

⁴ R. NEUHAUSS, *Deutsch Neu-Guinea*, III, p. 91

⁵ *Ibid.*, III, p. 294.

car l'homme a peur du sang de l'accouchée »¹. L'auteur a ajouté plus tard les détails suivants : « Quand le moment décisif approche, on prépare en grande hâte une hutte, car, en aucun cas, la naissance ne peut avoir lieu dans la maison. Si cette hutte, ou plutôt cette niche, n'est pas prête à temps, il faut cependant que la femme quitte la maison, et on lui fait le plus vite possible une sorte d'abri. A cette heure critique, elle n'a aucun secours à attendre. Aucun homme, aucune femme même ne peut être auprès d'elle. Elle doit s'assister elle-même, et passer dans l'isolement les dix jours au moins qui suivent l'accouchement. Pour qu'elle ne quitte pas sa niche, en cas de nécessité pressante, on n'y a mis qu'une échelle très fragile, consistant d'habitude en un simple bambou. Personne ne doit passer près d'une hutte où se trouve une femme en couches. Qui viole cette défense est responsable des dégâts que les pores font dans les jardins »². En longeant la hutte, il a contracté une souillure, provenant du sang de l'accouchée. Il porte malheur, étant impur, et les dégâts commis par les porcs lui seront imputés.

En Nouvelle-Géorgie, « quand une femme indigène attend un enfant, les femmes de son village lui construisent une petite maison en feuilles, à l'écart, dans la brousse. Aucun homme ne peut y mettre la main. C'est là, dans l'humidité et la boue, et souvent la pluie tombant à verse à travers le toit, qu'elle met au monde son enfant. Il est interdit à tout homme de s'approcher, et le père ne voit pas son enfant avant quinze jours au moins »³. - Aux îles Marquises, « la fin de la grossesse et l'accouchement étant tapu, la femme vivait pendant ce temps, et jusqu'à la fin de ses couches, dans une cabane spécialement construite, où seuls le mari et l'accoucheuse avaient accès »⁴. Enfin, dernier témoignage, recueilli encore dans le Pacifique Sud, aux îles Truk, « un peu à l'écart des maisons d'habitation on voit s'élever çà et là de toutes petites huttes, qui ont une destination spéciale... Elles servent de refuge aux femmes quand elles accouchent, et au moment du flux menstruel »⁵.

En Afrique du Sud, les mêmes craintes poussent les Bantou à prendre des précautions analogues. Chez les Cafres Xosa, « si la naissance a lieu dans la maison, la femme est accroupie sur un tas de terre meuble, complètement nue, afin que ni ses vêtements ni le plancher de la maison ne soient souillés par une goutte de sang »⁶. Le colonel Maclean écrit : « Tant qu'une femme est dans l'état *d'ukufukama*, qui dure un mois entier après l'accouchement, il ne lui est pas permis d'être vue hors de sa hutte, ni de recevoir la visite de son mari ou d'autres hommes amis. Pendant ce temps, elle s'abstient aussi de lait »⁷. (Si elle en buvait, les vaches qui l'ont donné tomberaient malades, et n'en fourniraient plus.) - Chez les Herero, « la maison où l'accouchement a eu lieu reste inoccupée après les couches, jusqu'à ce qu'elle tombe en ruines. Il n'est permis à personne d'y prendre un morceau de bois pour son feu »⁸. Interdiction qui s'applique aussi, comme on l'a vu, à la maison sur laquelle la foudre est tombée. Dans

¹ J. L. VAN HASSELT, Autekeeningen aangaande de gewoonten der Papoea's in de Dorehbaai ten opzichte van zwangerschap en geboorte, *Tijdschrift voor indische taal- land- en volkenkunde*, XLIII, p. 567 (1901).

² Ibid., XLVI, pp. 287-288 (1903).

³ G. BROWN, *Melanesians and Polynesians*, pp. 34-35.

⁴ Dr L. ROLLIN, *Les îles Marquises*, p. 96.

⁵ P. L. ROLLIG, O.M. Cap., *Die Bewohner der Truk-Inseln*, pp. 193-194.

⁶ A. KROPF, *Das Volk der Xosa-Kaffern*, p. 121.

⁷ Col. MACLEAN, *A compendium of Kafir laws and customs*, p. 94.

⁸ J. IRLE, Die Religion der Herero, *Archiv für Anthropologie*, N.F., XV, p. 357 (1915).

un cas comme dans l'autre, elle s'explique par l'impureté qui s'est communiquée à la maison.

M. Junod a donné sur ce sujet les détails les plus instructifs. « *La place choisie pour l'accouchement est, en général, le fond de la hutte où la femme vit pendant sa grossesse. On apporte des nattes, et on les dresse de façon à former une petite niche close de tous côtés. Cela a pour but de protéger la femme contre les regards indiscrets* »¹. (Sans doute, mais aussi de défendre autrui contre la mauvaise influence qui va émaner d'elle, en particulier de son sang.) - Après la naissance, « pendant les sept premiers jours, le *mari* ne peut, sous aucun prétexte, entrer dans la hutte. Ce n'est pas qu'il soit impur : tout au contraire. Chez les Thonga, une naissance ne contamine pas le père, comme elle le fait dans d'autres tribus. Il n'a pas de traitement à subir. Si la hutte conjugale lui est interdite, c'est uniquement parce que la femme est souillée par le sang des lochies. En s'approchant, il s'exposerait au plus grand danger. La même interdiction s'applique à tous les *gens mariés*, c'est-à-dire à tous ceux qui entretiennent habituellement des relations sexuelles. S'ils touchaient l'enfant, il mourrait. Si pourtant une femme a grande envie d'aller voir le nouveau-né, il faut que d'abord elle observe la continence pendant deux jours... Les jeunes filles sont les bienvenues dans la hutte, mais pendant les premiers jours elles ne doivent pas embrasser le bébé. « Il n'est pas encore ferme, ce n'est que de l'eau », comme elles disent »².

La cause principale de la frayeur est l'écoulement sanguinolent qui suit la naissance. « Ce sang-là, aux yeux des Sud-Africains, paraît entaché d'une souillure encore plus dangereuse que le flux menstruel... Mais la sécrétion des lochies est particulièrement terrible quand elle se produit après une fausse couche, surtout une *fausse couche dissimulée*. Ici, ce n'est pas seulement l'homme qui est menacé, tué ; c'est le pays entier, c'est le ciel même qui souffre... »³. - M. Junod a rapporté une forme extrême, et curieuse, de la crainte inspirée par l'impureté de la femme qui a accouché. « Le chef des Bakhaha (pays de Shivulane) n'épousait que des vierges. Il avait des relations avec une nouvelle femme jusqu'à ce qu'elle mît au monde son premier enfant. Dès lors, elle était impure : il craignait de continuer ses relations avec elle, et il lui permettait de vivre avec ses amants. Chacune en avait un pour ainsi dire officiel, une sorte de second mari »⁴.

Sans insister davantage sur les faits africains de ce genre, qui sont en nombre illimité, j'en citerai quelques-uns d'analogues, recueillis en Amérique du Nord. Par exemple, chez les Eskimo de l'Alaska, « quand un enfant mourait, la mère s'isolait dix ou quinze jours dans une petite cabane construite exprès. La même coutume était observée à la naissance d'un enfant. Pendant vingt jours, la mère était considérée comme si impure que personne ne voulait la toucher, et que sa nourriture lui était présentée au bout d'un bâton. Passé ce délai, la mère et son enfant prenaient un bain chaud, puis un bain froid, et on les regardait désormais comme purs »⁵. Le rapprochement entre l'isolement pour cause de deuil et l'isolement pour cause de naissance

¹ H. A. JUNOD, *The life of a South-African tribe*, I, pp. 35-36.

² Ibid., I, p. 41. Cf. I, p. 166.

³ H. A. JUNOD, Conceptions physiologiques des Bantou Sud-Africains, *Revue d'Ethnographie et de Sociologie*, 1910, p. 139.

⁴ H. A. JUNOD, *The life of a South-African tribe*, I, p. 99.

⁵ W. H. DALL, *Alaska and its resources*, p. 403.

s'est imposé aussi à d'autres observateurs. L'impureté dans les deux cas doit être semblable, puisqu'on se protège contre elle de la même manière.

Dans son excellent ouvrage sur les Eskimo d'Iglulik, M. Rasmussen rapporte, d'après les termes mêmes d'Orulo, femme d'Aua, un de ses amis, shaman de grande réputation, le récit qu'elle lui a fait de sa propre vie. « La première chose, raconte-t-elle, dont je puisse me souvenir est que ma mère vivait toute seule dans une petite cabane de neige. Je ne pouvais comprendre pourquoi mon père devait habiter une autre maison. Mais on me dit alors que c'était parce que ma mère venait d'avoir un enfant, et par conséquent était impure, et qu'il ne fallait pas, pendant un certain temps, qu'elle approchât des animaux tués à la chasse »¹. Plus loin, M. Rasmussen donne lui-même des détails plus précis. « Lorsqu'une femme sent que les douleurs vont commencer, alors il faut lui construire, en hiver, une cabane de neige, en été, une tente. Cette cabane, ou cette tente, est toute petite, elle ressemble à une niche à chien... A ce même moment, tout ce qui appartient à la femme doit aussitôt être emporté hors de la maison où elle demeurerait, et ne peut pas y rentrer avant qu'elle-même revienne de la cabane ou de la tente où elle a fait ses couches »².

Les femmes doivent se délivrer toutes seules, sans que personne les assiste. Il faut qu'elles soient seules dans leur cabane ou leur tente. Même si l'accouchement est laborieux, personne ne peut venir à leur secours.

« On regarde la parturiente comme trop impure pour que personne s'en approche. » Quiconque l'assisterait deviendrait impur à son tour, et serait soumis aux mêmes pénibles tabous (de la durée d'un an) que la femme elle-même. Les obligations qu'ils impliquent sont si gênantes pour les devoirs domestiques que la communauté ne permet pas à une femme mariée, pas même à la mère, de les encourir. Mais plus importantes encore que les motifs domestiques sont les raisons religieuses. Même une femme seule, qui n'a pas à se préoccuper des siens, ne viendra pas au secours de la parturiente. Car les « puissances », ou les « esprits », s'irriteraient de l'incapacité de celle-ci à s'assister elle-même ; ou bien les animaux seraient offensés si une femme en secourant une autre pendant sa délivrance, touchait un enfant nouveau-né qui n'est pas à elle. La seule chose qu'on puisse faire pour une femme en cas de difficulté est de s'adresser à un shaman. Mais cela coûte cher...

« Après la naissance, la femme se purifie tout le corps, en hiver avec de la neige, en été avec de l'eau, et elle coupe ensuite toutes les parties de ses vêtements qui ont pu être touchées par le sang. Elle est prête maintenant à entrer dans une autre cabane, préparée pour elle (la première ne sert que pour l'accouchement) ; elle y reste un ou deux mois, quelquefois trois, selon les circonstances. Si elle a eu du malheur avec ses enfants précédents, son tabou sera d'autant plus sévère que le nombre de ces malheurs aura été plus élevé.

« On la regarde comme si impure, si dangereuse pour son entourage, qu'on croit que l'impureté sort d'elle comme une fumée ou une vapeur, réelle quoique invisible, qui fait fuir tous les animaux. Des shamans qui sont montés dans la lune ont vu de là-haut comment ces émanations s'échappent des femmes en couches, ou indisposées... Une femme récemment accouchée doit donc, quand elle sort, se couvrir la tête de son

¹ Kn. RASMUSSEN, *Intellectual culture of the Iglulik Eskimos*, p. 48.

² *Ibid.*, p. 170.

capuchon, et ne jamais regarder le gibier. Dans sa cabane ou sa tente, il faut qu'elle ait sa tasse de bois, son plateau en bois à elle... et aussi sa marmite, sa cuiller, etc. »¹.

X

Croyances et pratiques relatives au placenta et au cordon ombilical

[Retour à la table des matières](#)

Dans un certain nombre de sociétés, en particulier en Indonésie, les stades successifs de l'accouchement ont fait l'objet d'une attention spéciale. Ils ont donné lieu à des croyances et à des pratiques remarquables. Sans en entreprendre ici l'étude approfondie, j'essaierai d'en donner une idée sommaire, qui pourra contribuer à éclairer ce qui précède.

Chez les Koeboes de Palembang (Sumatra), « on se représente comme il suit le cours d'un accouchement : les eaux, l'enfant, le cordon ombilical, le placenta, le sang.

« On considère les eaux comme un reste du fœtus avant le quatrième mois, le sang comme un reste du fœtus à quatre mois. Les eaux, le cordon, le placenta et le sang sont regardés comme des compagnons, en quelque sorte, de l'enfant venu au monde. Au cordon et au placenta surtout on attribue une grande force vitale. On voit en eux des frères (ou sœurs) du nouveau-né. Leur corps n'est pas parvenu, comme le sien, à un développement complet ; mais leur âme et leur esprit sont aussi normaux que ceux du nouveau-né, et ont même atteint un plus haut point de développement que les siens ... »². « Le cordon et le placenta sont souvent considérés comme un seul et même être. On ne prononce jamais le nom de l'un sans celui de l'autre. Jusqu'à la mort de l'homme né en même temps qu'eux, ils viennent le visiter, trois fois chaque jour, trois fois chaque nuit. Ce sont les esprits tutélaires, des sortes d'anges gardiens de l'homme né avec eux et vivant sur la terre, qu'ils doivent préserver de tous maux. C'est pourquoi, avant de se coucher, d'aller travailler, de partir en voyage, etc., le Koeboe pense toujours à son *veri-tamboeni* (cordon-placenta)... Le seul fait qu'on y pense suffit : il n'est pas besoin de l'invoquer, de lui demander quelque chose, ou de le supplier. Si l'on n'y pense pas, on se prive soi-même de ses bons offices.

« Les eaux et le sang sont plutôt regardés comme une preuve que le corps humain en est fait : il est un composé de sang et d'eau »³.

Sans aucun doute, ce placenta-cordon s'apparente, sous un certain aspect, au *kra* de l'Afrique occidentale (Cf. *Âme primitive*, chap. VI, pp. 238-248), et aux « esprits tutélaires », et « totems individuels », que l'on a observés dans tant de sociétés diver-

¹ *Ibid.*, pp. 171-173

² G. J. VAN DONGEN, De Koeboes in de onderafdeeling Koeboe-streken der Residentie Palembang, T.LV., LXIII, p. 229 (1910).

³ *Ibid.*, pp. 229-230.

ses. Mais ceux-ci ne sont, en général, ni visibles, ni tangibles ; tandis que le cordon-placenta se manifeste physiquement, comme l'enfant né en même temps que lui. Toutefois, il ne faut pas trop s'arrêter à cette différence, beaucoup moins importante aux yeux des primitifs qu'aux nôtres. Ce qui leur apparaît comme saisissable par le sens, ils peuvent se le représenter en même temps comme spirituel ; rien n'étant proprement pour eux ni ce que nous appelons matériel, ni ce que nous appelons immatériel. Ce que les Koeboes disent du cordon-placenta nous semblerait beaucoup moins étrange si nous pouvions restituer l'idée qu'ils en ont, c'est-à-dire percevoir immédiatement dans l'objet donné aux sens ses propriétés et pouvoirs mystiques, comme l'Australien se représente l'âme, grasse des reins, le Fidjien, les serpents « spirituels »¹, etc.

A Sumatra encore, chez les Karo-Battak, « tout ce qui vit a son *tendi*, l'homme a le sien ; mais il a aussi son placenta (*agi*), et les eaux, qui peuvent avoir une existence propre. Ils accompagnent l'homme, courent devant et derrière lui, pendant le repos de la nuit montent la garde à sa tête et à ses pieds, et il les invoque pour le protéger avant de s'endormir »². Les eaux tiennent ici la place du cordon, et les détails de l'observation paraissent moins précis que chez Van Dongen. Mais il s'agit évidemment d'une croyance voisine de celle des Koeboes.

Nous en trouvons encore une semblable à Endeh, dans l'île de Florès. « Le placenta, qui est regardé comme animé, est suspendu à un arbre, d'ordinaire au figuier-banien, hors du village. » Et plus loin. « Au moment de la naissance, le placenta est placé dans une caisse, ou dans un bambou creux, auprès du lit de la jeune mère... et on lui apporte aussitôt à manger ! Le lendemain, le tout, enveloppé dans un vêtement d'homme ou de femme, selon le sexe du nouveau-né (le placenta en est un petit frère ou une petite sœur), est porté hors du village, et d'ordinaire suspendu à un arbre, de préférence à un figuier-banien.

« Le shaman ne doit pas négliger auparavant de l'engager très sérieusement à s'en aller en paix au pays des âmes, et à ne pas inquiéter ses proches à l'avenir... On raconte l'histoire d'un homme qui serait venu d'un placenta déjà suspendu à sa place ordinaire. Comme on se représente le placenta pourvu d'une Âme ainsi que l'enfant, et qu'on lui attribue le même sexe, il n'est pas étonnant qu'une histoire de ce genre se soit attachée à un individu dont personne ne connaissait l'origine »³.

Dans l'ouest de Florès, « le placenta, enveloppé de feuilles, est emporté dehors. On creuse près de la maison une fosse peu profonde, on l'y dépose, et on ferme la fosse avec une pierre. Ensuite on l'entoure d'une clôture en bois... Les cinq jours suivants, on soulève, soir et matin, la pierre sous laquelle gît le placenta, et on verse sur lui de l'eau bouillante, pour le défendre contre les bêtes »⁴.

A Soemba, « le placenta, qui est appelé « le frère aîné » (une fois seulement le « frère plus jeune » à ce que M. Kruyt a pu savoir), est parfois placé dans un panier et

¹ L'Âme primitive, chap. V, p. 219.

² R. RÖMER, Bijdrage tot de geneeskunst der Karo-Batak's, *Tijdschrift voor indische taalland- en volkenkunde*, L, p. 208 (1908).

³ VAN SACHTELEN, *Endeh (Flores). Mededeelingen van het bureau voor de bestuurszaken der buitengewesten bewerkt door het encyclopaedisch Bureau*, XIV, p. 118.

⁴ H. B. STAPEL, Het Manggeraische volk (West Flores), *Tijdschrift voor indische taallanden volkenkunde*, LVI, p. 166 (1914).

suspendu à un arbre »¹. - M. Schadee donne une longue suite de textes où il est dit que les eaux, le sang qui s'écoule après l'accouchement, et le placenta sont considérés comme les « jeunes frères et sœurs » du nouveau-né². - Wilken déjà avait écrit : « Dans toutes les tribus de l'archipel, le placenta est l'objet de soins superstitieux, parce qu'il est regardé comme le *sudara*, parent par le sang, du nouveau-né. Si c'est un garçon, le placenta est aussi un mâle, et si c'est une fille, il a le même sexe qu'elle. Le plus souvent on l'enterre ; parfois on le brûle »³. - Dans l'est de Nias, on croit que le placenta est le *sudara*, c'est-à-dire le frère ou la sœur de l'enfant. Il doit envelopper le fœtus, et le protéger contre les mauvaises influences »⁴. - A Atjeh (Sumatra), « comme partout chez les populations de l'archipel malais, et chez beaucoup d'autres peuples encore, on croit que le placenta est, pour ainsi dire, le frère ou la sœur, incomplètement développé, de l'enfant, et qu'il le précède dans un monde meilleur ; on l'identifie, pour ainsi dire, entièrement avec lui. Cela va même si loin que l'on admet, quand l'enfant, par exemple, a des coliques, que *l'adoi* (placenta) de l'enfant est malade. On apporte des remèdes à l'endroit où il est enterré. Si cela reste sans effet, si l'enfant persiste à crier, et s'il continue à souffrir du ventre, on exhume le placenta, et on l'enterre ailleurs, dans la pensée que le premier endroit était trop humide, ou trop sec, en un mot était mal choisi. On pense aussi que *l'adoi* (son « esprit ») vient habituellement jouer avec l'enfant : par exemple, lorsqu'il rit en dormant »⁵.

Cet intéressant passage nous aide à comprendre les croyances si répandues en Indonésie au sujet du placenta. Il arrive en ce monde avec le nouveau-né, dont il est une sorte de jumeau. Mais il n'y reste pas. Il passe aussitôt au monde où vivent les morts ; en d'autres termes, il devient tout de suite un « esprit ». Sous cette forme, il accompagne et protège, jusqu'à la fin de ses jours, l'enfant qui continue à vivre sur la terre. Bien plus, il s'identifie, sans se confondre, avec lui. C'est là un de ces cas de participation familiers à la mentalité primitive, mais si embarrassants pour nous, comme ceux que *L'Âme primitive* a eu à exposer à propos du *kra* et des génies tutélaires, à propos des loups-garous, des hommes-léopards, hommes-panthères, etc., à propos de la réincarnation, et dans d'autres occasions encore. Vues sous cet angle, les croyances indonésiennes relatives au placenta ne semblent plus absurdes, ni les soins qu'on prend de lui, inintelligibles.

Tel étant le thème fondamental, les variations peuvent aller à l'infini. En voici seulement quelques-unes. M. Snouck-Hurgronge, dans son grand ouvrage sur Atjeh, écrit : « On enveloppe le « frère plus jeune » (le placenta) dans un morceau d'étoffe, avec un peu de sel et un peu de cendres de la cuisine ; on le place derrière le foyer de la cuisine, probablement pour le faire sécher vite. De tout ce que l'on dit à Java au sujet du placenta : qu'on peut y lire le nombre des couches qu'une femme a eues, que le placenta est le même à chacun des accouchements d'une femme, qu'après les couches il retourne là d'où il est venu, et que durant les couches il est dangereux pour son frère aîné, le nouveau-né - de tout cela on n'entend pas parler à Atjeh »⁶. - A Nias, on prend des mesures pour l'empêcher de faire du mal (à la mère, il est vrai, et

¹ A. C. KRUYT, De Soembaneezen, *T.L.V.*, pp. 516-517 (1922).

² M. C. SCHADEE, Het familieleven en familierecht der Dajaks van Landak en Tajan, *Bijdragen loi de taal- land- en volkenkunde van Nederlandsch-Indië*, 1910, pp. 398-399.

³ WILKEN, *Handleiding voor de vergelijkende volkenkunde NederlandsehIndien*, p. 205

⁴ KLEIWEG DE ZWAAN, *Die Heilkunde der Masser*, p. 204 (1913).

⁵ J. JACOBS, *Familie- en kampongleven op Groot-Atjeh*, 1, pp. 151-152 (1894).

⁶ SNOUCK-HURGRONGE, *De Atjehers*, 1, p. 421.

non pas au nouveau-né, son frère) ; on hâte sa mort ¹. - A Bali, « le placenta est conservé dans une caisse, et ensuite enterré devant la maison de l'accouchée. Six mois durant, on apporte là chaque jour des offrandes, car, pendant ce temps, il subsiste un lien spirituel entre le placenta et le nouveau-né ; il y a donc intérêt à entretenir le placenta en dispositions favorables » ².

Chez les Sakai de l'Ulu Kampar (Perak, péninsule malaise), « si un enfant souffre d'une maladie accompagnée de démangeaisons, on exhume le cordon ombilical, qui est enterré habituellement, semble-t-il, au-dessous de la maison, et on l'examine. S'il a été attaqué par des fourmis, on les tue avec de l'eau chaude, et on l'enterre de nouveau, à un autre endroit.

« Le placenta aussi est souvent enterré au-dessous de la maison... Les Behrang Senoi, d'autre part, le suspendent fréquemment à la branche d'un arbre. Ils ont cette curieuse croyance qu'au bout de trois jours il devient un fourmilion à écailles, dont le cordon ombilical forme la queue » ³. Peut-être peut-on reconnaître, dans ce dernier trait, sous une autre forme, l'idée des Koeboes, que le cordon et le placenta sont un seul et même être.

Enfin, chez les Dayaks de Koelakapoeas, « quand l'enfant est venu, on attend que le placenta le jeune frère ou la jeune sœur du nouveau-né ait apparu. Alors on les met tous les deux sur une nervure de feuille de bananier... La sage-femme coupe le cordon... On enterre le placenta, ou on le suspend à un arbre dans le voisinage... L'âme du placenta est regardée comme une partie de celle de la femme. Si, après un accouchement, elle ne revient pas dans le corps maternel, la femme ne pourra plus concevoir. (Cf. la croyance rapportée plus haut : on pense, à Java, que c'est le même placenta qui reparait chaque fois qu'une femme a un enfant.)

« Souvent, pour enterrer le placenta, on attend... que le cordon soit tombé... Dans l'intervalle, le panier où on l'a mis est placé, avec une lampe allumée, auprès du lit de la femme. Si le petit enfant rit, on dit qu'il fait des grimaces avec son petit frère (ou sa petite sœur suivant le cas). S'il pleure, c'est qu'ils se disputent. Souvent alors on reproche au placenta de ne pas être gentil avec son frère ou sa sœur.

« Quand le placenta a été mis en terre, on élève autour de la « tombe » une petite clôture, en planches de bois de fer. Lorsque le placenta est suspendu à un arbre... la vie de l'enfant et celle du placenta agissent l'une sur l'autre. S'il est attaqué par des vers, l'enfant tombe malade... » ⁴. - Même croyance chez les Loeboes, de Sumatra. « Après avoir lavé le placenta avec de l'eau, on le met dans un pot de riz tout neuf... puis on l'enterre sous la maison : une pierre indique la place de cette petite tombe. Si, dans la suite, l'enfant pleure beaucoup, on attribue cela au fait que des fourmis ont pénétré dans le pot de riz enterré, et piquent le placenta. C'est pourquoi, en pareil cas, on verse de l'eau chaude sur la petite tombe, afin de chasser les fourmis » ⁵.

¹ KLEIWEG DE ZWAAN, *Die Heilkunde der Niasser*, pp. 207-209.

² G. K. B. AGERBEEK, *Gebruiken en gewoonten in de afdeeling ZuidBali*, *Tijdschrift voor indische taal- land-, en volkenkunde*, LVII, p. 2 (1915).

³ I. H. N. EVANS, *Studies in religion, folklore and custom in British North-Borneo and the Malay Peninsula*, pp. 220-222 (1923).

⁴ J. MALLINCKRODT, *Ethnographische mededeelingen over de Dajaks in de afdeeling Koelakapocas*, T.L.V., LXXXII, pp. 590-502 (1924).

⁵ J. KREEMER, *Die Loeboes in Mandailing (Sumatra)*, T.L.V., LXVI, p. 314 (1911).

Ailleurs encore, on a observé des croyances analogues. Aux Philippines, par exemple, chez les Tinguian : « Toute la vie d'un enfant peut être déterminée, ou au moins grandement influencée, par la façon dont on traite le placenta »¹. En Afrique orientale, chez les Baganda, pour ne parler que d'eux, « on appelait le placenta le « deuxième enfant », et l'on croyait qu'il avait une âme qui devenait aussitôt un « esprit » (ghost) - c'est-à-dire qu'il mourait tout de suite, et vivait désormais comme les morts : précisément comme on le croit en Indonésie. C'est à cause de cet « esprit » que l'on surveillait le bananier près duquel le placenta avait été mis. Car la personne qui aurait bu de la bière faite avec les fruits de cet arbre, ou qui aurait mangé de ces bananes cuites, aurait enlevé l' « esprit » à son clan, et l'enfant, pour suivre l' « esprit » de son jumeau, serait mort. Les grands parents, en buvant cette bière, en mangeant ces bananes, sauvaient le clan de ce désastre, et assuraient la santé de l'enfant... De la sorte, ils retenaient dans le clan Y « esprit » du placenta, tandis que, si une personne d'un autre clan mangeait ces fruits ou buvait cette bière, elle emportait avec elle l' « esprit » du placenta »². Nous sommes ici en présence d'une double participation. D'une part, le placenta s'identifie avec le bananier auprès duquel on l'a placé ; il est présent dans les fruits de cet arbre, et dans la boisson que l'on en fait. Et, d'autre part, l'enfant vivant et lui ne sont, en un certain sens, qu'un seul être, puisque si l' « esprit » du placenta quitte le clan, l'enfant meurt. - Au sujet, non pas du placenta, mais du cordon ombilical, le P. Gorju écrit : « Les rois du Buganda ont entouré d'honneurs un objet (le cordon ombilical), qui pour eux était plus qu'un vague symbole. Ils l'appelaient *mulongo*, le frère jumeau. Pour le peuple, le vulgaire *kalira* était ni plus ni moins un *mwana*, un enfant, un deuxième être, doublure du premier, et dont la conservation n'était pas sans effet sur la santé et la vie même du nouveau-né, au moins jusqu'à son entrée officielle dans la vie civile »³. Ces croyances, dont on pourrait apporter beaucoup d'autres témoignages, et celles qui sont relatives au flux menstruel, paraissent s'éclairer mutuellement. Il n'est guère douteux qu'elles n'appartiennent à un même ensemble. Les eaux et le sang de l'accouchement, le cordon ombilical et le placenta sont des « frères ou des sœurs », incomplètement formés, de l'enfant qui naît, et qui, comme eux, n'est encore que du sang et de l'eau. Ils naissent avec lui : c'est pour mourir aussitôt. Mais, comme tous les morts, ils continuent à vivre, à l'état d' « esprits », et dès lors redoutables. Aussi doit-on tenir compte de leurs dispositions, se préoccuper de leur bien-être, leur apporter parfois des offrandes, etc. Le sang cataménial donne lieu à des représentations analogues. Il est, lui aussi, un être vivant, encore informe, qui n'apparaît que pour mourir, et dont l' « esprit » (ghost) est particulièrement malveillant, malfaisant et dangereux. Comme le sang des avortements, il inspire la plus grande frayeur, ou, pour mieux dire, une horreur véritable. Il met la femme qui le perd dans un état d'impureté extrême, pareil à celui où se trouvent la femme en couches, et à plus forte raison celle qui a avorté. Aux yeux des primitifs, ces cas ne diffèrent que du plus au moins. Car tous montrent la femme « souillée » de la façon la plus terrible et la plus effrayante pour son entourage. Le sang qui est sorti d'elle atteste la présence invisible d' « esprits », c'est-à-dire de morts, dont on a tout à craindre. Il est ces « esprits » mêmes. Il agit comme un poison, au sens où les primitifs entendent ce mot. Il ensorcelle, il tue.

¹ F. Cooper COLE, The Tinguian, *Field Museum of Natural history, Anthropological series, XIV, p. 304.*

² Rev. J. ROSCOE, *The Baganda, pp. 54-55*

³ P. J. GORJU, *Entre le Victoria, l'Albert et l'Edouard, p. 333.*

Ces croyances, surtout celles qui ont été recueillies dans l'archipel indonésien, sont présentées généralement en termes animistes, soit que les indigènes eux-mêmes s'expriment ainsi, soit que les observateurs hollandais aient l'habitude de mettre sous cette forme ce qu'ils voient et ce qu'on leur dit. Il est bien difficile de savoir ce que les indigènes se représentent réellement, et ce qu'ils ont dans l'esprit quand ils parlent de ce que les observateurs appellent l' « âme » du fœtus, l' « esprit » du cordon-placenta, etc.

Mais, quels que soient les termes appliqués dans notre langage à ces représentations, ce que nous devons nous efforcer de saisir, autant qu'il nous sera possible, c'est l'aspect « spirituel » d'êtres tels que le sang, la chair, le cordon ombilical, le placenta. Pour nous, ce sont des éléments du corps vivant, ou des parties de l'organisme de la mère, à des moments donnés : rien de plus, ni d'autre. Pour les primitifs, chez qui la catégorie affective du surnaturel entre aussitôt en action, ce sont des êtres à la fois matériels et spirituels, dont l'influence mystique joue un rôle extraordinairement redoutable.

Il faut essayer de nous plier à leur vue du monde, orientée, encadrée, et composée autrement que la nôtre. Le surnaturel, pour eux, quoique distinct de la nature, n'en est pas séparé. C'en est la partie qu'ils sentent le plus fortement, et qui occupe le plus souvent leur esprit. Car de ce surnaturel, de ces forces, de ces influences invisibles dépend à chaque instant leur destinée, leur bonheur ou leur malheur, leur vie ou leur mort. Les influences que nous venons d'étudier sont parmi celles qu'ils craignent le plus. Ils sont donc avant tout soucieux d'éviter le contact de ce sang funeste, qui les rendrait terriblement impurs, et attirerait sur eux les pires malheurs. Préoccupation à la fois matérielle et religieuse, s'il est permis d'employer ce mot quand l'élément qui domine dans l'émotion suscitée par le surnaturel est la peur.

Chapitre XI

DE QUELQUES MÉTHODES DE PURIFICATION

I

Lavage et nettoyage par le sang, la fumée et l'eau. - Les médecines « noires » et « blanches » des Zoulou

[Retour à la table des matières](#)

Un homme a beau se couvrir d'amulettes, posséder les formules les plus puissantes, prendre les précautions les plus minutieuses, observer scrupuleusement, en toutes circonstances, les prescriptions et les interdits obligatoires, il n'est jamais certain d'être demeuré pur, c'est-à-dire de ne pas se trouver sous une mauvaise influence. La faute ou l'imprudence de quelqu'un des siens, le contact de quelque objet impur peuvent avoir eu cet effet sur lui, sans qu'il s'en soit aperçu. Ou bien un décès a eu lieu dans sa maison, la foudre est tombée sur elle, etc. Le voilà lui-même souillé. Comment pourra-t-il retrouver sa pureté, c'est-à-dire se soustraire à la menace de malheur ?

Pour comprendre le sens et l'efficacité des méthodes de purification que les primitifs ont établies, et se transmettent de génération en génération, il faudrait pouvoir se représenter tout à fait comme eux ce dont ils cherchent à se débarrasser. C'est quelque chose de spirituel, une mauvaise influence, force invisible qui porte malheur - mais de matériel en même temps, car la souillure adhère à l'homme impur, « colle » à sa personne. Elle doit être « nettoyée », au sens littéral du mot. Nous ne possédons pas de termes qui correspondent exactement à ceux des indigènes, « qui désignent à la

fois des représentations matérielles de qualités immatérielles, et des représentations immatérielles d'objets matériels ».

Ainsi, nous lisons dans le dictionnaire d'Hardeland : « *Papas bali* : balai qui sert à enlever toute impureté et tout malheur (impureté et malheur sont en effet deux aspects d'une même réalité, à la fois spirituelle et matérielle). Il est fait avec les feuilles de certaines plantes, que l'on attache ensemble, et que l'on trempe dans le sang et dans l'eau de riz. On l'agite alors au-dessus de l'homme qui est pali (impur), ou on le promène par toute la maison qui est en cet état. Cela s'appelle : balayer l'impureté »¹. Ce qui pour nous est le symbole de la pureté fait partie, à leurs yeux, de la pureté même. Leur pensée, intensément mystique et réaliste à la fois, suit ici son orientation habituelle : le symbole *est*, à la lettre, ce qu'il symbolise.

A Bornéo, quand un chat-tigre a été tué à la chasse, il faut célébrer une cérémonie. Cet « animalicide » a mis les chasseurs, et leur entourage, sous une mauvaise influence. Il est indispensable de les purifier, c'est-à-dire de les y soustraire. « Les chasseurs passent huit fois sur le corps de la bête, d'arrière en avant et d'avant en arrière, en prononçant certaines formules. Il faut que, pendant huit jours, ils s'enduisent le corps de sang de poulet, et qu'ils se baignent nuit et jour, afin de se purifier »². - Au centre de Célèbes, « on appelle *mopaoera* (faire se retirer) une cérémonie qui a lieu dans toutes les circonstances où il faut annihiler des influences magiques (en d'autres termes, purifier). On commence par sacrifier une poule blanche, et on enduit de son sang le front des personnes importantes qui sont présentes... Après que trois jours ont été occupés par une série de rites, on sacrifie une poule blanche et un buffle de la même couleur... La prêtresse, dit-on, boit un peu du sang de ces animaux ; on enduit de ce sang le front des autres personnes présentes, « pour leur donner de la vie »³. (Le sang les fortifie, et du même coup les purifie. Sur le sang considéré comme principe de vie, cf. *supra*, chap. IX, p. 325). Il a la même action bienfaisante sur les objets que sur les hommes. « Dans le Haut-Mori (même région de Célèbes), quand un homme, jetant sa lance ou son javelot de chasse, a manqué son coup plusieurs fois de suite, il rentre chez lui, tranche avec un couteau la crête d'un coq, et enduit la pointe de ses armes du sang qui jaillit de la blessure. L'influence magique qui fait rater son arme est neutralisée par ce sang, et l'arme devient ainsi plus forte »⁴.

En Afrique du Sud, chez les Bergdama, on croit, comme en Indonésie, à la vertu purifiante du sang. « Celui qui, volontairement ou non, a violé les règles traditionnelles, et pour cette raison se croit exposé au malheur (la violation d'un tabou l'a rendu impur), ou bien qui se voit persécuté par la mauvaise fortune sans réussir à y échapper (preuve qu'il est sous une mauvaise influence), cet homme doit célébrer la cérémonie de purification avec le sang du cœur d'un animal qui, en général, lui est désigné par le devin ou le *medicine-man*. L'animal est sacrifié, et, le plus souvent, mangé par les anciens auprès du feu sacré. Celui qui veut accomplir sur lui-même le rite de purification ne reçoit pas sa part de la viande. Il doit s'oindre énergiquement le haut du corps et les bras avec le sang resté dans le cœur, et frotter assez longtemps pour que toutes les croûtes de crasse amassées sur son corps, qui n'a jamais été

¹ A. HARDELAND, *Dajacksch-Deutsches Wörterbuch*, p. 419.

² Er. MJÖBERG, *Durch die Insel der Kopffäger*, p. 230 (1929).

³ A. C. KRUYT, *Measa*, III, T.L.V., LXXVI, pp. 101-102 (1920).

⁴ *Ibid.*, p. 29.

nettoyé peut-être depuis des années, se détachent et se mêlent au sang. De ce produit il fera une amulette, et il la portera suspendue à son cou. Pendant la purification, il invoque de temps en temps les ancêtres en poussant des soupirs :

O Pères, faites tomber de l'eau sur nous,
 Que nous soyons heureux de nouveau !
 Donnez-nous encore quelque chose !
 Puisse nous recevoir de quoi manger !
 Puisse la mort rester loin de nous !

« L'homme ainsi purifié doit rester encore deux ou trois jours dans sa hutte, et ne pas toucher aux aliments cuits ou rôtis sur le feu sacré. Il doit également s'abstenir de relations sexuelles. Même, sa femme et ses enfants ne doivent pas entrer dans sa hutte; autrement, la purification perdrait son efficacité, et le malheur s'étendrait à la famille. L'homme n'a pas besoin de jeûner. Mais ses aliments et sa boisson ne lui sont apportés que par des hommes » ¹.

Il ressort de cette description que l'effet de ces pratiques purificatoires n'est pas immédiat. Il exige un certain temps pour se produire. Dans l'intervalle, celui qui les a subies n'est pas encore soustrait aux mauvaises influences qui le menacent : c'est-à-dire, la souillure n'a pas disparu. Le Bergdama doit donc, pendant cette période, se soumettre à certains tabous. Il est encore dangereux pour lui-même et pour autrui. Il demeure isolé. Il évite le contact des femmes, et on a peur du sien.

Dans le dictionnaire Xosa de Kropf, on lit: « *Hlamba* désigne l'action de se laver... de nettoyer, de laver des habits... de se nettoyer soi-même : par exemple, rejeter, vomir » ². Les vomissements provoqués sont un procédé de purification assez fréquent, dans l'ancien comme dans le nouveau monde. Ils expulsent la souillure qui s'est introduite à l'intérieur du corps. A la veille d'une entreprise importante, difficile, périlleuse, on emploie souvent ce procédé, pour être sûr qu'on ne porte pas en soi une impureté, donc une cause d'échec ou de malheur. Se faire vomir tend ainsi au même but que se baigner dans l'eau courante ou dans la mer. L'un et l'autre ont également pour but de détacher la souillure, matérielle et mystique à la fois, qui adhère soit à l'extérieur, soit à l'intérieur du corps, et de la faire disparaître. Ce n'est donc pas sans raison que dans la langue Xosa un même mot désigne les deux opérations.

Ailleurs, on a recours à la fumée, comme font les Australiens de la tribu Euahlayi après un enterrement, ou à l'eau. Presque partout on « se lave » d'une souillure, par exemple, après avoir assisté à des funérailles, en prenant un bain de préférence dans une eau courante, ou dans la mer. On se représente que l'eau détache du corps l'impureté et l'emporte, en même temps qu'elle a le pouvoir de neutraliser la mauvaise influence. Pour mieux dire, dans les représentations des primitifs, ces deux effets ne se séparent pas. De même, quand on a obtenu d'un sorcier qu'il révèle où il a caché les appartenances de sa victime, sur lesquelles il a opéré pour la faire souffrir et mourir, on court les chercher, et on les plonge aussitôt dans une eau courante. Immédiatement, l'effet des maléfices s'arrête. S'il en est encore temps, la victime est sauvée. La

¹ H. VEDDER, *Die Bergdama*, I, p. 123.

² A. KROPF, *A Kaffir-English Dictionary*, p. 149.

force purifiante de l'eau, jointe au désistement du sorcier, a eu raison de l'ensorcellement.

M. Bryant a signalé une différence remarquable entre les médecines purificatoires que les Zoulou appellent « blanches », et celles qui sont dites « noires ». « Médecines noires est un nom général pour toutes celles qui sont de nature superstitieuse, c'est-à-dire qu'on administre dans l'intention de faire disparaître le mal (la mauvaise influence), comme, par exemple, après un homicide, lorsque la foudre est tombée, etc. Elles sont toujours accompagnées de certaines obligations de s'abstenir, ou de tabous : interdiction de quitter le kraal, de manger de tel ou tel aliment, de voir telle ou telle personne, etc. On est relevé de ces tabous par le procédé uku-potula (purification), et par l'administration des médecines blanches. Ce dernier nom désigne donc celles qui ont objet de libérer l'homme en supprimant les contraintes qui provenaient des noires »¹. Et à l'article potula : « Ce mot signifie : se purifier, se nettoyer de la souillure des médecines noires, en se frottant, enduisant ou lavant le corps avec de l'eau ou de la graisse traitées par certains charmes - après quoi vient généralement une dose complète de médecines blanches, qui libèrent l'individu de toutes les restrictions que les médecines noires lui avaient imposées »².

Il y a donc, pour ces Zoulou, deux sortes d'agents de purification à employer les uns après les autres. Les premiers, les « noirs » luttent, pour ainsi dire, avec la souillure dont il s'agit de débarrasser la personne devenue impure (par exemple à la suite d'un homicide, d'un contact avec un cadavre, etc.). Mais, pour obtenir le résultat désiré, ils ne suffisent pas à eux seuls. Il faut, en même temps, que l'homme impur se soumette à un certain nombre de restrictions et d'abstinences, dont ce n'est d'ailleurs pas la seule raison. Car l'isolement, les tabous, sexuels et autres, auxquels il doit s'astreindre, ont aussi pour objet d'éviter que la souillure, et le malheur avec elle, ne s'étende à son entourage : ce sont des protections à la fois pour lui et contre lui.

C'est seulement après que les médecines noires ont fait leur oeuvre, et que les restrictions et tabous ont été observés comme il convient, et tout le temps qu'il faut, que le rôle des médecines blanches commence. On passe à un second stade de la purification. Il met fin à toutes les contraintes, à tous les tabous, ou, selon l'expression même de M. Bryant, à l'impureté du premier, où agissaient les médecines noires. Celles-ci, dont l'objet est de venir à bout des mauvaises influences déclenchées par la souillure, sont situées sur le même plan qu'elle : pour la combattre efficacement, elles devaient être de la même nature. Il faut donc, quand elles en ont eu raison, une purification nouvelle, qui balaye tout cela, et qui rétablisse définitivement l'état de pureté. On comprend ainsi : 1° pourquoi la purification exige parfois un temps assez long, jusqu'à ce que les médecines noires, véritables « contre-souillures », aient produit leur effet sur la souillure de l'homme impur ; 2° que, pour y parvenir, elles aient besoin des restrictions et tabous imposés à l'homme impur, qui collaborent pour ainsi dire avec elles ; et enfin, 3° qu'il faille des médecines blanches pour en finir avec les contre-souillures comme avec la souillure, et clore l'opération.

M. Junod a observé quelque chose d'analogue chez les Thonga, bien que l'opposition entre les médecines noires et les blanches y soit moins nette. « Une sorte de bain turc (*phungula*) est administré dans presque tous les cas où l'on craint une souillure rituelle, ou bien où l'on croit qu'une souillure de ce genre est cause de la

¹ A. T. BRYANT, *A Zulu-English Dictionary*, p. 616.

² *Ibid.*, p. 511.

maladie. L'espèce d'empoisonnement causé par les impuretés provenant de la mort, du sang menstruel, des lochies, etc., se manifeste par le gonflement des articulations, des mains et des pieds, par des douleurs dans les os, etc. On emploie aussi ce bain de vapeur pour soigner des gens qui ne réussissent pas à avoir des enfants »¹. Et un peu plus loin : « Il faut en outre une cérémonie de purification (*hondlola*), qui se célèbre après que la cure a eu lieu, pour faire disparaître la souillure (*nsila*) de la maladie. « De la sorte, dit Mankhelu, l'informateur préféré de M. Junod, nous dispersons les sangs qui ont rendu l'homme malade, et ils ne peuvent revenir lui faire du mal. » Cette cérémonie est obligatoire après toutes les maladies graves, et après le sevrage »². Comme M. Bryant, M. Junod signale donc une cérémonie spéciale qui doit avoir lieu quand les opérations qui ont pour but de guérir ou de purifier sont achevées, afin de les liquider, pour ainsi dire.

De même que l'on ne peut combattre la sorcellerie que par de la contre-sorcellerie, le poison (comme l'entendent les primitifs) que par un autre poison, etc., ainsi, les médecines que l'on emploie contre les souillures ne peuvent être que d'une nature semblable à la leur. Il est donc nécessaire, quand la purification arrive à sa fin, de se purifier encore de ce qu'elle a comporté elle-même d'impur. En d'autres termes, dans le monde mystique où se meuvent ces opérations, la pureté n'est définitivement restituée que lorsqu'on sort de la région où l'on a lutté avec la souillure, et triomphé d'elle. C'est à quoi servent les médecines blanches des Zoulou, et le *hondlola* des Thonga. M. Hobley a observé les mêmes représentations chez les Kikuyu (Afrique orientale), sous une forme différente, où elles sont encore reconnaissables.

« L'idée générale de la cérémonie de purification a un double caractère. Son premier objet est de chasser la contamination d'une mauvaise influence (c'est bien là en effet l'œuvre des médecines noires), et, cela fait, de rétablir des relations normales entre le fidèle et sa divinité »³. Cette phase religieuse et finale de la purification correspond à l'action des médecines blanches.

Le détail des pratiques purificatoires serait infini. A côté de celles qui délivrent un sujet devenu impur de la mauvaise influence attirée sur lui par sa souillure, d'autres sont préventives. On purifie les guerriers lorsqu'ils entrent en campagne et avant le combat ; les hommes qui prennent part à une expédition de pêche ou de chasse, avant leur départ ; les novices, à la fin de l'initiation, quand ils sont admis au rang des adultes ; la jeune fille, au moment de son mariage, etc. Il est d'autres pratiques encore, auxquelles on se hâte de recourir quand le malheur est déjà là, dans l'espoir de le faire cesser. Pour ne citer qu'un exemple, « si la pluie ne vient pas, cela est dû, pense-t-on, à quelque négligence dans l'administration des affaires de la ville. Ainsi, on croit que tous les veufs et les veuves sont impurs, tant qu'ils ne se sont pas séparés de leurs familles, pour aller vivre quelque temps, hors de la ville, dans des tentes élevées exprès à cet usage... On relâche parfois la rigueur de cette prescription. Mais que la pluie se fasse trop longtemps attendre on verra, hors de la ville, toute une rangée de tentes les *lingaka* (docteurs) ont décidé qu'ils ne pouvaient pas compter sur la pluie, aussi longtemps que les vieilles traditions ne seraient pas observées »⁴. Dans ce cas, la sécheresse a pour cause l'impureté des gens en deuil qui ne se sont pas isolés comme ils l'auraient dû. Ailleurs, d'autres malheurs, publics ou privés, seront attribués au

¹ H. A. JUNOD, *The life of a South-African tribe*, II, p. 426.

² Ibid., p. 427-428.

³ C. W. HOBLEY, *Bantu beliefs and magic*, p. 137 (1922).

⁴ Rev. J. MACKENSIE, *Ten years north of the Orange river*, p. 386.

fait que d'autres souillures, présentes ou passées, n'ont pas été effacées par les purifications nécessaires, et l'on remédie, du mieux que l'on peut, à cette dommageable négligence.

II

Nécessité de la confession dans certains cas de violation de tabou

[Retour à la table des matières](#)

Un malheur inattendu, inexplicable, révèle tout à coup qu'une mauvaise influence s'exerce sur ceux qu'il frappe, en d'autres termes, qu'ils sont impurs. Comment le sont-ils devenus ? Peut-être par leur propre faute, à leur insu. Peut-être par celle de l'un d'entre eux, dont un acte a souillé le groupe entier, attirant ainsi le malheur sur eux tous. En pareil cas, pour faire cesser cet état, qui menace d'être fatal, pour que le groupe puisse redevenir pur, une condition préliminaire est indispensable. Il faut que le coupable, c'est-à-dire celui qui a contracté la souillure, avoue sa faute. La confession est de rigueur. Tant qu'elle n'a pas eu lieu, les conséquences funestes de la souillure continuent à se dérouler. Quelques faits, choisis entre mille, mettront en lumière cette nécessité de la confession.

« La femme d'un missionnaire indigène rentrait dans sa famille, à Fidji, venant de la Nouvelle-Guinée. Elle avait pris passage sur un cutter, à Sawa, avec son petit garçon. Quelque temps après le départ, une tempête éclata, et les vagues commencèrent à déferler sur le bateau. Une lame plus grosse que les autres atteignit l'enfant, et le précipita à la mer. Le capitaine, avec un grand courage, se jeta dans l'eau bouillonnante pour le sauver. Il réussit à le joindre, mais malheureusement la violence du vent empêchait les matelots d'amener le cutter assez près de lui. Le capitaine maintint quelque temps son fardeau, jusqu'au moment où un énorme requin vint le lui arracher. Horrifié, il s'attendait à chaque minute à se sentir lui-même saisi par d'autres requins, et il continuait à se débattre au milieu des vagues... Il fallut trois heures pour que le bateau pût arriver à le sauver. A peine avait-il remis le pied à bord que, lançant un regard circulaire sur l'équipage et les passagers, presque de l'air d'un juge, il demanda : « Qui est cause de cela ? » Au même moment, la mère de l'enfant se prosterna sur le pont, et confessa la faute qu'elle avait commise en Nouvelle-Guinée, avant de partir. Aussitôt, tous sur le cutter se sentirent soulagés, considérant que ce qui était arrivé était complètement expliqué, et n'aurait pu être évité, étant données les circonstances »¹.

Certains détails de cette histoire, d'allure folklorique, ne laissent pas d'être assez suspects. L'orage qui se lève peu de temps après le départ, la lame qui enlève l'enfant, l'énorme requin, le capitaine qui finit par remonter à bord, tout cela paraît bien un peu arrangé en vue du coup de théâtre final. Mais, véridique ou non, le récit ne nous en instruit pas moins sur les représentations et les sentiments de ceux qui le rapportent. La femme qui s'est embarquée est impure, par suite de la faute – probablement la

¹ Rev. W. DEANE, *Fijian society*, pp. 144-145.

violation d'un tabou sexuel - qu'elle a commise avant de quitter la Nouvelle-Guinée. Sa souillure se communique au bateau, et à ceux qui s'y sont embarqués. Elle leur porte malheur. Son enfant pérît. Le capitaine, qui a eu le tort de chercher à le sauver, va partager son sort, et n'échappe que par miracle. A peine remonté à son bord, il exige l'aveu de la personne qui est responsable du malheur, et qui a mis tout le monde en péril. La femme confesse sa faute. Aussitôt chacun se rassure : désormais le danger est écarté, et les incidents tragiques du voyage sont jugés tout naturels. L'impureté de la femme, tenue secrète, a causé le mal. L'aveu une fois fait, la mauvaise influence a cessé de s'exercer.

Dans la même pensée, avant d'entrer en campagne, on demandera à chaque guerrier la confession entière - et en général publique - de ses fautes. C'est là un usage très commun dans les sociétés primitives, ou même assez développées : on l'a constaté en Indonésie, en Polynésie, chez les Eskimo, au Mexique, au Pérou du temps des Incas, en Afrique chez les Bantou, et encore ailleurs. Toutes ces populations lui attribuent une grande importance, pour diverses raisons, dont M. R. Pettazoni a fait une étude détaillée ¹. Peut-être cette coutume a-t-elle eu sa principale origine dans le besoin de neutraliser la mauvaise influence d'une souillure, et d'arrêter les calamités qu'elle amène infailliblement, aussi longtemps qu'elle est tenue secrète.

Ainsi, autrefois, à Samoa, « les guerriers, avant d'aller au combat, étaient aspergés d'eau de noix de coco par le prêtre. Chacun confessait toutes les fautes dont il pouvait s'être rendu coupable, et, après avoir été aspergé, il prononçait en général une prière pour obtenir protection et succès » ². Ces mêmes Samoans « reconnaissent une grande valeur à la confession des fautes, en temps de danger ; mais, autant que je sache, personne, en ces occasions, n'exprimait de repentir, de désir de se réformer, ou de prière pour obtenir le pardon. En cas de danger sur mer, le timonier mettait le bateau contre le vent, et les hommes alors confessaient toutes leurs fautes. L'un disait : « Eh bien ! j'ai dérobé une « volaille à tel village » ; un autre avouait avoir péché avec une femme mariée, dans un autre village, etc. Après que les hommes, chacun à son tour, avaient ainsi fait leur confession ou affirmé leur innocence, le bateau reprenait le vent, et on se croyait sûr que l'équipage se tirerait sain et sauf de la traversée » ³.

A Samoa encore, « en cas de maladie, le grand prêtre du village disait quelquefois aux amis du patient de « réunir la famille et de faire une confession ». Dans cette cérémonie, chaque membre de la famille confessait ses crimes, et toutes les malédictions que, dans un moment de colère, il avait appelées sur la famille, et en particulier sur celui qui était présentement malade ; et pour bien montrer qu'il révoquait toute imprécation de cette sorte, il prenait dans sa bouche un peu d'eau, et il la lançait, dans la direction du malade » ⁴. Ce dernier fait éclaire la portée de la confession aux yeux de ces Samoans, et en général à ceux des primitifs, qui la jugent indispensable en pareil cas. Entretenir un sentiment de colère contre quelqu'un, et à plus forte raison si on l'exprime par des paroles violentes, équivaut à l'ensorceler. (Cf. *supra*, chap. II, pp. 51-54.) Avoir contracté une souillure en commettant une faute que l'on garde secrète, et qui attire le malheur sur le groupe ou sur l'un de ses membres, c'est de même une sorte d'ensorcellement. Avouer cette faute, c'est donc « défaire » ce qu'on a fait ainsi, c'est désensorceler. Mais nous savons que désensorceler ne diffère pas

¹ R. PETTAZONI, *La confessione degli peccati* (1929).

² G. BROWN, *Melanesians and Polynesians*, p. 175

³ *Ibid.*, p. 229.

⁴ G. TURNER, *Nineteen years in Polynesia*, p. 124 (1861).

essentiellement de purifier. La confession est donc, en principe, un procédé de purification, indispensable pour écarter le malheur qui menace, ou qui a déjà frappé, du fait d'une souillure contractée par un membre du groupe et qui est restée cachée. Et, de même que l'on exige du sorcier qu'il désensorcelle, on demande aux auteurs de fautes demeurées secrètes de les confesser. Leur souillure perdra son venin.

Chez les Dayaks, « lorsque le chef de cette tribu, (Bahou Tring) a décidé d'aller enlever des enfants et chasser des têtes, tout le monde, hommes et femmes, est assemblé pour confesser ses fautes »¹. - A Nias, « quand une pluie fine tombe sans discontinuer, ou que la sécheresse persiste, le prêtre voit là la preuve qu'une jeune fille est enceinte. Il se met aussitôt à rechercher qui est la coupable, et quand il croit l'avoir découverte, on essaie de la faire avouer, en lui piquant les mollets avec un morceau de bambou coupant »². Il semblerait suffisant que la faute fût connue, et que l'on pût procéder aux rites de purification. En fait, il n'en est pas ainsi. Pour que la souillure disparaisse, pour que ses effets cessent de se produire, que la pluie puisse s'arrêter ou qu'elle puisse tomber, il faut d'abord que la coupable ait avoué sa faute.

Même rôle attribué à la confession chez les Bantou. Dans la tribu Thonga, si les tabous sexuels du deuil, qui sont très stricts, ont été violés, elle est jugée indispensable³. Certains Bechuana la croient nécessaire pour apaiser la colère des ancêtres irrités. « Le sacrifice à lui seul n'est pas considéré comme suffisant. Il faut qu'il soit accompagné d'une confession, et d'ordinaire, sinon toujours, elle le précède (en cas de maladie, etc.). Mais s'il s'agit d'une sécheresse prolongée, d'une peste bovine, ou d'une épidémie qui fait de nombreuses victimes, alors une confession publique de toute la tribu est nécessaire »⁴. - En Afrique orientale, les Safwa pratiquent la confession avant d'aller au combat. Quand les hommes entrent en campagne contre l'ennemi, ou vont attaquer les lions et les léopards, si plusieurs perdent la vie, alors les gens demandent : « Pourquoi est-ce nous seulement qui mourons, et pourquoi l'ennemi ne meurt-il pas aussi ? Il doit y avoir dans notre village de l'adultère et de la débauche. » Celui qui se sait coupable doit le confesser aux autres, *d'avance*. C'est pourquoi, avant le départ, le capitaine rassemble les guerriers, et leur dit : « Que ceux qui ont eu des « relations sexuelles illicites se retirent. » Les coupables sont obligés de rester là⁵.

¹ C. BOCK, *The head-hunters of Borneo*, p. 218

² KLEIWEG DE ZWAAN, *Die Heilkunde der Masser*, p. 218.

³ H. A. JUNOD, *The life of a South-African tribe*, 1, p. 153.

⁴ J. T. BROWN, *Among the Bantu nomads*, p. 151.

⁵ E. KOOTZ-KRETSCHMER, *Die Safwa*, 1, p. 229.

III

Vertu purifiante de la confession (Eskimo) Pourquoi les aveux sont indispensables

[Retour à la table des matières](#)

Peut-être est-ce chez les Eskimo étudiés par M. Rasmussen et par M. Stefánsson que l'on voit le plus nettement le sens et l'importance de la confession des fautes. M. Rasmussen rapporte l'histoire d'une femme nommée Uvuvnak, qui, tombée un soir en syncope, possède, quand elle revient à elle, les pouvoirs d'un shaman. « Rien ne lui était plus caché, et elle commença à révéler toutes les fautes commises par les habitants de la maison. De cette façon, elle les purifia tous »¹. « ... Uvuvnak, inspirée, se met à chanter. (Tout shaman a un chant qui lui appartient en propre, et qui lui vient du monde des esprits.) Elle se grise de son propre chant, dans un transport de joie : les autres sont gagnés par son ivresse, et, sans qu'on le leur demande, commencent à raconter toutes leurs mauvaises actions, les leurs, et celles d'autrui. Ceux qui, ainsi accusés, reconnaissaient être coupables, se délivraient de leurs péchés en levant les bras, et en faisant comme s'ils rejetaient tout mal loin d'eux-mêmes ; tout ce qui était fausseté et méchanceté était lancé au loin, c'était emporté comme un grain de poussière, qu'on chasse de sa main en soufflant dessus. » Cette confession, animée, sous l'impulsion du shaman, d'une sorte de mouvement lyrique, prend l'aspect d'une purification à la fois symbolique et réelle. Elle nettoie, au propre et au figuré, ceux qui avouent tout haut leurs fautes. Comme il est fréquent chez les primitifs, le symbole participe intimement à ce qu'il symbolise. Il est ce qu'il figure. La confession fait disparaître la souillure, comme les cris des femmes qui imitent les oiseaux d'eau font venir la pluie.

Une autre fois, la famine menace. Les phoques et les autres animaux marins restent invisibles. Les chasseurs sont au désespoir. Que va-t-on devenir ? Faudra-t-il mourir de froid et de faim ? Un shaman descend au fond de la mer, et se rend chez la Mère des animaux ; il la trouve irritée contre les humains, parce qu'une fausse couche a été dissimulée, et que les vapeurs infectes provenant de la femme coupable s'accumulent sur la Mère. Peu à peu il l'apaise, et à la fin elle permet aux animaux de reparaître. La chasse peut recommencer. La tribu est sauvée. Le shaman remonte alors sur la terre, et rentre à son village avec cette bonne nouvelle.

Cependant tout n'est pas fini. Le shaman exige maintenant une confession générale et entière. Il ne se déclare satisfait que lorsque chacune des femmes qui ont dissimulé une fausse couche l'a avoué. « Je n'ai rien dit, explique l'une d'elles, parce que j'avais peur, et que c'est arrivé dans une maison où il y avait beaucoup de monde. » En effet, aussitôt qu'une femme a fait une fausse couche dans une maison, tous les habitants, hommes et femmes, doivent jeter tout ce qu'elle contient de « choses douces » c'est-à-dire, toutes les peaux qui sont sur les lits, tous les vêtements, en un mot, toutes les peaux travaillées, y compris la couverture en peau de phoque qui sert, chez les Iglulikmiut, à tapisser tout l'intérieur de la maison de neige. C'est là une

¹ Kn. RASMUSSEN, *Intellectual culture of the Iglulik Eskimos*, p. 122.

affaire si sérieuse pour les gens de la maison, que parfois les femmes qui avaient fait une fausse couche n'osaient pas le dire ¹. Pendant longtemps, personne ne va plus avoir ni habits ni couvertures. On dépendra de la charité des voisins ; et, lorsqu'on aura pu se procurer une quantité suffisante de nouvelles peaux, que de travail pour les assouplir ! C'est un désastre ! Mais si la femme garde le silence sur cet accident, les conséquences sont encore pires. Il excite la colère de la Mère des animaux, qui les séquestre au fond de l'océan. Le village va périr misérablement. Il faut donc que la coupable avoue. Si, effrayée, elle a gardé le silence, et que le shaman réussisse à lui arracher une confession, on est si heureux d'échapper à la catastrophe que, loin de la punir, on ne songe pas à lui demander compte de ce qu'elle a fait. « Ils sont certains maintenant que le lendemain ils trouveront du gibier en abondance. Et, finalement, il peut y avoir presque un sentiment de reconnaissance pour la coupable. »

Un peu plus loin, M. Rasmussen reproduit *in extenso* le procès-verbal d'une séance interminable tenue par le shaman chez une malade. Y prennent part, avec elle, tous les habitants du village, le shaman, qui joue le rôle principal, et ses esprits familiers. Sur les injonctions du shaman, la malade énumère les unes après les autres toutes les violations de tabou, légères ou graves, qu'elle a commises... Quand il est bien sûr qu'aucune n'a été oubliée, l'assistance se retire, persuadée que l'aveu des fautes et des péchés a « ôté l'aiguillon de la maladie », de sorte que la patiente sera bientôt rétablie ². La maladie est l'effet de la souillure, que ces fautes ont amenée sur elle, et qui agit comme un ensorcellement. L'aveu paralyse cette action, désensorcelle, c'est-à-dire purifie. La mauvaise influence, neutralisée par une influence contraire - celle de la confession - cesse de s'exercer. La femme est guérie.

Peut-être, pour entrer un peu plus avant dans les représentations de ces Eskimo, convient-il de distinguer entre la simple révélation de la faute cachée, et l'aveu que le coupable en fait. Tant que la souillure reste secrète, elle s'étend, elle gagne. Les ravages du mal se multiplient et s'exaspèrent ; le pire est à craindre. Il est donc d'une importance vitale qu'elle soit connue. D'ailleurs, d'une façon générale, le secret est toujours un danger. « Il ne faut pas, dit le shaman Inugpasugjuk, que les gens aient des secrets. Toutes les mauvaises actions qu'un homme a essayé de cacher ont grandi et sont devenues un mal vivant, redoutable. Quand un homme a ôté la vie à un autre, il ne faut pas non plus qu'il le cache à ses voisins, même s'il est certain que la famille de l'homme tué voudra avoir le sang du meurtrier... Si celui-ci, pour une raison quelconque, cherchait à cacher ce qu'il a fait, il risquerait de s'exposer à un danger encore plus grand que la vendetta. Les actions criminelles pouvaient toujours retomber sur leurs auteurs... (par exemple, en cas de meurtre secret, le mort lui-même peut revenir en tirer vengeance) » ³.

Même s'il ne s'agit pas d'une mauvaise action ou d'un crime, le secret peut être dangereux. Ainsi, un chasseur de phoques qui a été emporté dans la lune, et qui, à son retour, n'a rien raconté, est tout près de mourir. Il ne peut plus ouvrir la bouche. Par bonheur, un shaman, appelé en hâte, comprend ce qui se passe ; aussitôt que le fait du voyage à la lune est révélé, le chasseur est sauvé ⁴. Si l'on a une vision, et qu'on ne le dise pas, on est en danger. Orulo raconte qu'une fois, dans son enfance, elle a vu des esprits de la montagne. « Sans y penser, je ne fis pas un secret de ce que j'avais vu.

¹ *Ibid.*, pp. 98, 128-129. Cf. *supra*, chap. X.

² *Ibid.*, pp. 132-141

³ *Ibid.*, p. 102.

⁴ *Ibid.*, p. 83. Cf. d'autres contes analogues, pp. 75-83.

Mais mon petit frère ne dit rien, et pour cette raison, peu de temps après, il mourut. Quand on a vu des esprits, il ne faut jamais garder le secret »¹. A plus forte raison le secret est-il nuisible lorsqu'il dissimule un acte qui rend impur, c'est-à-dire qui attire une mauvaise influence sur son auteur, et sur ceux qui vivent près de lui.

Il ne faut donc pas que de tels actes restent ignorés. A cette condition seulement on en arrêtera les conséquences. Mais elle n'est pas toujours suffisante. Il faut souvent, en outre, que leur auteur les ait avoués lui-même. Dans l'histoire résumée plus haut, quand le shaman revient du fond de l'océan après avoir fléchi la Mère des animaux, il n'a pas encore tout à fait partie gagnée : il exige une confession générale. Il a besoin de l'aveu explicite de la femme qui a dissimulé une fausse couche. De même, la malade qui a subi un interrogatoire en forme va guérir, non pas seulement parce que ses fautes ont été révélées, mais parce que sa confession les a rendues désormais inoffensives.

S'il suffisait que la faute cessât d'être secrète pour que l'on n'eût plus rien à en craindre, on ne prêterait plus, une fois qu'elle aurait été décelée, aucune attention à son auteur, ou on la lui ferait payer. Or, au contraire, même alors, on sollicite ses aveux, et s'il consent à en faire, on l'en remercie presque. C'est donc qu'ils ont une vertu propre, indispensable pour neutraliser la mauvaise influence déclenchée par l'impureté. Sur le bateau qui va aux îles Fidji, aussitôt que la femme du missionnaire indigène a avoué sa faute, tout le monde se sent soulagé et rassuré. La tempête s'apaise. Dans les sociétés où les « procès » de sorcellerie sont en usage, on veut à tout prix faire avouer les malheureux accusés, et, d'ordinaire, on les torture jusqu'à ce qu'ils s'y décident ou qu'ils meurent. A-t-on besoin de ces aveux pour être sûr qu'on ne s'est pas trompé ? - Certainement non. On est à cent lieues de tels scrupules. L'énormité de l'accusation dispense de chercher des preuves. D'ailleurs, l'ordalie est infaillible. Personne n'aurait l'idée d'en demander une confirmation.

D'où vient donc cette obstination à arracher des aveux dont on pourrait si bien se passer, s'il ne s'agissait que de savoir qui est le coupable ? - C'est que le motif auquel on obéit est tout autre. On est persuadé que la confession, dont on veut absolument s'assurer, du fait qu'elle a lieu, produit certains effets. Entre l'auteur de l'acte qui a causé la souillure et l'acte lui-même, on se représente, on sent une liaison mystique, une participation semblable à celle qui unit un être vivant à ses appartenances. Tant que l'auteur de l'acte le garde secret, celui-ci est comme un être sorti de lui, qui vit d'une vie propre, et qui engendre à son tour de funestes conséquences. L'homme en est responsable : il est le complice tacite du mal qui se propage ainsi. S'il parle, au contraire, s'il se reconnaît publiquement l'auteur de l'acte, il lui retire la vie qu'il lui communiquait. Il lui ôte la force de nuire. Selon l'expression du shaman eskimo, il lui « enlève son aiguillon ». Les conséquences sont arrêtées net. C'est ce que les Indonésiens appellent « neutraliser » une mauvaise influence.

On comprend maintenant pourquoi il faut absolument obtenir les aveux du sorcier. Ils équivalent à un désensorcellement. Si la victime vit encore, elle va être sauvée. On voit aussi pourquoi le shaman eskimo exige une confession. Aussi longtemps que le coupable, même connu, n'a pas avoué, les conséquences de son impureté peuvent continuer à se développer. Dès qu'il l'a confessée, elles ne sont plus à craindre.

¹ Ibid., p. 49.

M. Stefánsson tient sur ce point à peu près le même langage que M. Rasmussen. « Parmi les idées religieuses des Eskimo, une des plus fondamentales est que les châtiments surnaturels se produisent, non pas tant parce que de mauvaises actions ont été commises, que parce qu'elles restent non avouées. S'il survient par exemple une famine, un shaman interrogera magiquement son esprit familier, afin de savoir pourquoi la nourriture est devenue si rare, et la réponse sera, probablement, qu'un homme de la tribu a fait telle ou telle chose en secret. Peut-être une femme a-t-elle mangé une côte de mouton de montagne, qui était tabou pour elle ? Quand l'esprit a révélé au shaman qu'elle a commis cet acte, celui-ci va la trouver, et lui demande de l'avouer. Si elle confesse sa faute, la famine va cesser, et tout sera bien. Mais si elle soutient impudemment qu'elle n'a rien fait de pareil à ce dont on l'accuse, alors les plus terribles calamités continueront à fondre sur la tribu. Une personne qui refuse obstinément d'avouer est donc un ennemi public, et on la traitera en conséquence. Dans les cas extrêmes, il peut devenir nécessaire de tuer quelqu'un qui se montre incorrigible. Cela n'arrive guère, cependant. Comme il n'y a pas de punition pour celui qui a violé un tabou, pourvu qu'il avoue, il est évidemment plus simple et préférable de le faire »¹.

IV

Confession exigée de la femme lorsqu'un accouchement est difficile et se prolonge

[Retour à la table des matières](#)

Les vues qui précèdent se trouvent confirmées par une coutume très répandue qui, sans elles, demeurerait difficilement intelligible. Dans nombre de sociétés, lorsqu'un accouchement est laborieux, que l'enfant tarde à paraître, et que l'affaire prend une mauvaise tournure, on en attribue la cause à un adultère commis par la femme, soit pendant sa grossesse, soit auparavant, et tenu secret. On lui demande d'avouer : une confession sincère et complète est la seule chance de salut qui lui reste. Alors, l'enfant pourra naître. Comme dans les cas cités plus haut, seule une confession a la vertu de neutraliser la mauvaise influence déclenchée par la faute, et d'en arrêter aussitôt les conséquences.

A l'île Rossel (Nouvelle-Guinée anglaise), « si une femme mariée a quelque difficulté à accoucher, on la presse de révéler le nom de l'homme qui a eu des relations avec elle, et contribué à la formation de l'enfant, car, si elle ne le fait pas, l'enfant peut refuser de sortir »². Allusion à la croyance, assez fréquente, que la fécondation n'est pas complète en une fois. Un certain nombre de rapports sexuels est nécessaire pour que l'enfant se forme normalement. Si la femme qui commence une grossesse s'abandonne à d'autres qu'à son mari, on entrevoit les complications possibles. (A l'île Rossel, précisément, les indigènes ne sont nullement embarrassés d'admettre qu'un enfant ait plusieurs pères.) - Aux îles Fidji, « adultère et vol sont synonymes... les

¹ W. Stefánsson, *The Stefánsson-Anderson arctic Expedition. Preliminary ethnological report*, p. 238.

² W. E. ARMSTRONG, *Rossel island*, p. 101.

femmes sont strictement élevées dans la croyance que si elles dissimulent leurs amours illicites, elles s'exposent à une suite inévitable de souffrances et de malheurs, qu'une confession sincère peut leur épargner. Quand un accouchement est difficile, la patiente est exhortée à avouer ses secrets sans réserve. Si elle ne le fait pas, les sages-femmes prononcent elles-mêmes les noms des hommes qu'elles soupçonnent, et quand enfin elles disent celui du vrai père, le bébé sort sans plus de difficulté »¹.

« Il semblerait, écrit M. Junod, qu'il n'y a aucun rapport entre une naissance illégitime et la difficulté de l'accouchement. Cependant, aux yeux des Thonga, s'il se prolonge, et s'il est laborieux, cela prouve que l'enfant n'est pas légitime. Cette conviction est si forte que, si une femme sait que l'enfant qu'elle va mettre au monde n'est pas de son mari, elle en fait l'aveu, en confidence, à la principale des sages-femmes, afin de s'épargner les souffrances de couches difficiles. Il est tabou de donner le jour à un enfant de l'adultère, en tenant la chose secrète. Cela causerait à la mère d'indicibles souffrances. Aussi, quand le travail se prolonge trop, la sage-femme commence-t-elle à douter que l'enfant soit légitime »². - Chez les Waschambaa, « on considère la prolongation des douleurs comme une preuve que la femme a eu des relations avec plusieurs hommes »³. - Chez les Azande du Congo belge, l'accoucheuse prie le mari de se retirer. Elle interroge alors la parturiente, et lui dit : « Voilà, tu vas enfanter. Révèle maintenant si cet enfant est réellement l'enfant de ton mari. Si, après que tu as été enceinte, tu as eu des rapports sexuels avec d'autres personnes, dis-le moi. Donne-moi tous les noms, sans quoi l'accouchement sera laborieux ; on ne peut savoir ce qui adviendra de l'enfant. » La mère révèle à l'accoucheuse la vérité...⁴. - « Lorsqu'une femme bambara est sur le point d'accoucher, elle doit faire sa confession aux vieilles femmes qui l'assistent. Celles-ci vont demander pardon au mari pour les fautes commises, pour les fautes prises en bloc. Elles ne disent pas à l'époux qu'il a été trompé, si en fait il l'a été. Chez les Malinké, la femme doit faire sa confession complète au mari même, au moment de l'accouchement, sous peine de souffrir beaucoup, et de faire une fausse couche. Et chez eux le nom de l'amant doit être livré, s'il y a lieu. Il en est de même chez les Ouassoulonké et les Khassonké. La coutume de cette confession se retrouve encore chez les Mossi, les Mosossi et les Gourounsi. Bref, ce semble être une coutume soudanaise générale »⁵.

Pour clore enfin cette liste de témoignages, qu'il serait fastidieux d'allonger davantage, « les Eskimo de l'Alaska croient en général que, si une femme a des couches difficiles, c'est parce qu'elle a eu des relations avec quelqu'un, et qu'elle ne les a pas révélées. C'est pourquoi une femme en travail fera l'énumération de tous les amants qu'elle a eus depuis sa jeunesse, mais surtout de ceux qu'elle a pu avoir depuis sa grossesse »⁶.

Ces observations, recueillies dans des régions fort éloignées les unes des autres, et chez des populations inégalement civilisées, concordent cependant sur les points qui nous intéressent ici. Un accouchement difficile prouve que la femme a eu des relations illicites, probablement pendant sa grossesse, ou auparavant. Par suite, l'enfant,

¹ A. B. BREWSTER, *The hill tribes of Fiji*, p. 198.

² H. A. JUNOD, *The life of a South-African tribe*, I, p. 39.

³ KARASEK-EICHHORN, Beiträge zur Kenntnis der Waschambaa, *Bäessler-Archiv*, I, p. 188.

⁴ C. R. LAGAE, *O.P.*, *Les Azande ou Niam-Niam*, pp. 168-169.

⁵ L. TAUXIER, *La religion bambara*, p. 356-357.

⁶ W. STEFÁNSSON, The Stefánsson-Anderson arctic Expedition, *American Museum of Natural history, Anthropological papers*, XIV, p. 355

comme elle-même, est en danger. Conformément à l'habitude constante des primitifs qui, en présence d'un fait insolite ou anormal, se demandent aussitôt : « De quoi est-il le signe ? Qu'est-ce qu'il annonce ? », les complications obstétricales prennent à leurs yeux un sens révélateur. En général, leurs femmes accouchent assez vite, et sans beaucoup souffrir. Si donc le travail se prolonge pendant des jours et des nuits, ou simplement au-delà de quelques heures, nul doute que l'on ne soit en présence d'une sorte de transgression. Une mauvaise influence s'exerce sur la mère et sur l'enfant. Elle provient - la tradition l'enseigne - de l'impureté due à des relations illicites. Il s'agit donc, d'urgence, de la neutraliser, c'est-à-dire d'écarter l'obstacle qui empêche l'enfant de sortir.

Suffira-t-il pour cela que le secret des relations coupables soit dévoilé ? Aucun témoignage ne l'affirme. D'ailleurs, assez souvent, c'est le secret de Polichinelle. Dans les villages des primitifs, comme dans beaucoup d'autres, on est généralement bien renseigné sur ce qui se passe chez le voisin. Il arrive qu'un mari soit le seul à ignorer ce que tous savent autour de lui, ou même qu'il ne l'ignore pas non plus. Quoi qu'il en soit, les observateurs sont formels sur ce point : pour qu'un accouchement laborieux prenne fin, pour que l'enfant veuille ou puisse naître, il est nécessaire que la mère avoue formellement ses fautes, et qu'elle révèle le nom de son amant, ou leurs noms, si elle en a eu plusieurs. Tant qu'elle s'y refuse, le danger persiste ; il devient de plus en plus grave. Aussitôt qu'elle s'est exécutée, l'enfant naît. Les aveux complets de la mère ont une vertu suffisante pour neutraliser la mauvaise influence, et ils empêchent ainsi le malheur de s'accomplir. C'est dire, en d'autres termes, qu'ils purifient, et nous avons vu cette expression même employée par Rasmussen, à propos d'une confession. (Cf. supra, p. 448.)

Ainsi, le cas de la femme adultère en danger pendant son accouchement est comparable à celui du groupe eskimo réduit à la famine parce qu'une femme a dissimulé une fausse couche. Dans l'un comme dans l'autre, l'extrême danger naît d'une impureté demeurée secrète. Il n'est écarté que par la révélation, et plus précisément par l'aveu de la faute. Seul, celui-ci neutralise la mauvaise influence qui s'exerce à la faveur du secret.

Beaucoup d'autres violations de tabou sont ainsi des souillures qui attirent le malheur non seulement sur leur auteur, mais sur son entourage ; si elles restent secrètes, une série, une cascade de calamités va fondre sur le groupe. La souillure équivaut alors à un ensorcellement. Pour désensorceler le groupe, ou, si l'on préfère, pour le purifier, les aveux du coupable sont indispensables. De là, les moyens plus qu'énergiques qu'on emploiera au besoin pour les obtenir : de là aussi, la coutume presque universelle de la confession.

V

Crainte inspirée par ce qui est nouveau et inconnu, nécessité d'une purification préalable

[Retour à la table des matières](#)

Ce qui est inconnu met en défiance. S'il s'agit d'un animal ou d'un fruit, peut-être en y touchant -en le mangeant, s'il paraît comestible - s'expose-t-on à devenir impur. Mais peut-être aussi l'aliment serait-il bon et profitable. Comment s'en assurer, sans courir de risque ? On ne se hasarde pas soi-même à l'essai. On le fait faire devant soi. Dans un certain nombre de légendes, avant de manger d'un fruit jusque-là inconnu, ou d'un aliment nouveau, du poisson par exemple, on en donne à un animal. Ainsi, dans une légende de l'île Kiwai, le héros « ouvrit une noix de coco, et, par manière d'essai, il fit d'abord manger un peu du noyau par ses chiens, avant d'y goûter lui-même... Il le trouva bon. Il fit venir des gens à l'endroit où se trouvait l'arbre, mais ils n'osèrent pas goûter aux noix, avant d'en avoir fait faire l'essai par un homme aveugle »¹. - Dans une île du détroit de Torrès, le héros d'un conte, « voyant le noyau blanc à l'intérieur (d'une noix de coco), se demanda si c'était bon à manger. Il en racla un peu, et le jeta par terre, où ce fut vite dévoré par les fourmis. A cette vue, il en goûta un peu lui-même, et, le trouvant agréable, il eut bientôt achevé toute la noix. Il raconta ensuite son expérience aux autres indigènes, qui se montrèrent d'abord sceptiques. Mais quand ils virent que Gedari en mangeait sans inconvénient apparent, tous l'imitèrent, et la noix de coco ne tarda pas à devenir un de leurs aliments favoris »². Dans une autre version de la légende, Gedo donne un peu du noyau d'abord à des fourmis, et ensuite à plusieurs chiens, avant de se risquer à en goûter³.

Quand il s'agit d'entrer en relation ou en contact avec quelqu'un ou quelque chose de nouveau pour eux, les primitifs observent en général la même attitude soupçonneuse qu'en présence d'aliments inconnus. Ils craignent la mauvaise influence qui peut en émaner et leur porter malheur. Comme le héros, qui, avant de goûter à la noix de coco, en fait d'abord manger à des chiens et à des fourmis, ils redoutent de faire la première expérience. On se rappelle ce chef mossouto qui se garde de porter lui-même les présents que lui ont envoyés les premiers Blancs arrivés dans le pays : il a trop peur d'être ensorcelé. Il veut voir d'abord s'il n'arrivera rien à un de ses sujets qui va en faire l'épreuve. - De même, chez les Nagas du nord-est de l'Inde. « Un Ao porte d'habitude des vêtements tissés par sa femme. S'il achète un habit avec des ornements, il doit avoir soin, avant de le mettre, de le broser six fois avec une botte d'orties, en prononçant une prière, afin d'en faire sortir toute la mauvaise chance qui peut y être incluse.

Dans le groupe Mongsen, on fait encore mieux. L'homme ne se contente pas de broser l'habit avec des orties ; avant de le porter lui-même, il le met à un chien, et il

¹ G. LANDTMAN, *The Kiwai Papuans*, p. 100.

² A. E. HUNT, *Ethnographical notes on the Murray islands, Torres Straits*, J.A.I., XXVIII, p. 17. Cité in *Reports of the Cambridge Expedition to Torres Straits*, VI, p. 52.

³ *Ibid.*

prie pour que tout malheur qui peut être attaché à cet habit passe sur le chien, et non sur lui »¹. Les Sema prennent les mêmes précautions². - Chez leurs voisins les Lhota, « une curieuse coutume s'observe lorsqu'on achète ou que l'on vend un buffle, des bracelets d'ivoire, ou des défenses de sanglier. Ces objets sont particulièrement sujets à être « infectés de mauvaise fortune » (expression remarquable : ils portent malheur, c'est-à-dire ils sont ensorcelés, ils sont impurs, souillés), certaines marques sur eux étant regardées comme de mauvais augure, etc. C'est pourquoi on emploie toujours un vieillard comme intermédiaire entre les parties : c'est lui qui fixe le prix à la fin, quand le marchandage a assez duré. De la sorte, toute mauvaise fortune provenant de l'objet s'attachera à lui, l'acheteur nominal, plutôt qu'à l'acheteur réel »³. - De même enfin, encore chez les Sema, « au moment des fiançailles officielles, le futur mari se rend chez les parents de la jeune fille ; il y mange et il y boit. Il est accompagné d'une personne appelé anisu - un vieillard, dans le clan Yepothomi, une vieille femme, dans le clan Ayemi - qui mange et boit avant le fiancé, et bénit l'union. L'objet de cette formalité est, sans aucun doute, de faire en sorte que toute mauvaise influence qui peut provenir du mariage projeté tombe sur l'anisu, qui est vieux (par conséquent sans importance, ou moins exposé), plutôt que sur le jeune mari, précisément comme on fait commencer la moisson et les semailles par de vieilles personnes, qui de toute façon n'ont plus grand-chose à attendre de la vie, sont de peu de prix pour la communauté au point de vue de la guerre, du travail ou de la fécondité, ou peut-être qui sont assez coriaces pour mieux résister aux mauvaises influences ; car il est clair que ce sont les petits enfants qui sont le plus vulnérables »⁴. Ce sont donc les vieillards qui le seraient le moins. On se souvient (cf. supra, chap. VIII, pp. 285-89) que chez les Bantou les petits enfants sont considérés comme impurs, c'est-à-dire faibles, et plus exposés que les autres à l'action pernicieuse des mauvaises influences.

La première vue d'une contrée nouvelle inspire quelquefois une crainte analogue. « Il semble, dit le Dr W. E. Roth, que ce soit une coutume très générale (chez les Indiens de la Guyane), lorsqu'ils voient pour la première fois un trait saillant du paysage, surtout dans les montagnes, ou même quand ils entrent dans une région inconnue d'eux, de se boucher la vue, par exemple avec du tabac ou du poivre... L'objet de cette précaution est peut-être, pour une part, d'apaiser l'esprit de cet endroit, et ainsi d'écarter la maladie ou tout autre mal qu'il pourrait vouloir envoyer, en tout cas d'empêcher que le visiteur ne l'attire sur lui. C'est un procédé de protection ou de défense, pour arrêter une mauvaise influence. » Des exemples suivent⁵.

Le désir de détourner une mauvaise influence semble inspirer aussi les précautions dont les primitifs croient si souvent nécessaire d'entourer un début. La première fois qu'un jeune homme prend part à une expédition de chasse, de pêche, ou de guerre, qu'il abat un arbre, qu'il suspend une ruche, qu'il a tué du gibier ou pris du poisson, qu'il entreprend un travail, etc., il court un danger. Pour s'en garantir, il devra donc observer rigoureusement les prescriptions traditionnelles. En voici, au centre de Célèbes, un exemple caractéristique. « Quand on abat un arbre, qui doit servir à faire un cercueil, un jeune homme qui n'a pas encore aidé à cette fabrication ne peut pas

¹ J. P. MILLS, *The Ao Nagas*, p. 104.

² J. H. HUTTON, *The Sema Nagas*, p. 11.

³ J. P. MILLS, *The Lhota Nagas*, p. 44.

⁴ J. H. HUTTON, *The Sema Nagas*, pp. 238-239.

⁵ W. E. ROTH, *An Inquiry into the animism and folklore of the Guiana Indians*, E.B., XXX, pp. 298-300.

prendre part à l'expédition. Si donc un jeune homme doit y participer pour la première fois, il va se placer auprès de l'arbre à abattre. Un homme plus âgé, et qui a déjà plusieurs fois fait ce travail, se met auprès de lui. Le novice tient une hache, et l'homme plus âgé prend dans sa main celle du jeune homme qui tient la hache. Alors, la hache qu'ils tiennent ainsi tous les deux est brandie six fois en l'air, sans toucher l'arbre. L'homme plus âgé compte : un, deux, trois... six. La septième fois, il laisse tomber la hache sur le tronc de l'arbre, en s'écriant : « N. (le jeune homme) « ne subira aucun mal quand il fabriquera un cercueil ! » Ainsi se termine l'initiation » ¹. Cette dernière expression est remarquable : dans les cas de ce genre, c'est bien en effet d'une sorte d'initiation qu'il s'agit. Toute forme nouvelle d'activité, toute opération accomplie pour la première fois, comporte pour son auteur un péril mystique. Il est donc indispensable de le combattre d'avance par une préparation également mystique.

En Afrique orientale, chez les Akamba, « les débutants à la chasse de la grosse bête, et aussi ceux qui pour la première fois prennent part à une expédition militaire, doivent se soumettre à certaines observances. De même pour ceux qui entreprennent leur premier voyage. Les Akamba semblent même avoir un mot spécial pour les désigner. En route, avant qu'un d'eux puisse boire à une rivière, un de Ses Compagnons trempe d'abord dans l'eau la pointe de son arc, et la fait sucer à ce novice. Autrement, il pourrait lui arriver malheur au cours du voyage » ².

Sans insister davantage, voici, pour finir, un exemple des précautions qu'exige, chez les Thonga, le premier usage fait d'un objet neuf. « Quand un pot a passé au feu, il faut encore en faire l'épreuve. Cette opération... s'accomplit de la façon suivante : on verse un peu d'eau dans le pot, et la potière le lave à fond ; puis on y cuit quelques grains de maïs, que l'on jette. On en ôte ainsi le *nkwanga*, c'est-à-dire le danger attaché à l'emploi d'un pot qui n'a pas été éprouvé, qui n'a pas été purifié. Les gens qui en feraient usage souffriraient d'une éruption sur les bras, et même sur tout le corps. Donner à manger à quelqu'un en se servant d'un pot non purifié est considéré comme un acte d'hostilité » ³. « Purifier » est le mot propre. L'opération a en effet pour but de neutraliser toute mauvaise influence adhérente au pot neuf. Faute de cette précaution, il portera malheur au premier qui s'en servira.

VI

Rites et cérémonies relatifs aux prémices

[Retour à la table des matières](#)

Les usages, à peu près universels, relatifs aux prémices, sont nés, eux aussi, pour une bonne part du moins, du besoin d'échapper au danger inhérent à ce qui est nouveau. Manger sans précaution, pour la première fois, des fruits de la nouvelle récolte, c'est s'exposer à de mauvaises influences, c'est attirer sur soi le malheur. On nous le dit parfois expressément. Ainsi, à l'île Kiwai, « au *mabusi* (mélange de taro écrasé, de

¹ A. C. KRUYT, Measa, III, T.L.V., LXXVI, p. 97 (1909).

² G. LINDBLOM, *The Akamba*, p. 347 (1920).

³ H. A. JUNOD, *The life of a South-African tribe*, 11, p. 100.

lait de noix de coco, et de noyau de cette noix râpé), on ajoute parfois une médecine, afin de protéger les estomacs des gens : car commencer à manger les premiers fruits d'un jardin comporte toujours un certain danger »¹.

Très souvent, comme on sait, les prémices doivent être offertes en premier lieu aux morts : par déférence sans doute, et aussi parce que les fruits, comme la terre, les plantes et les animaux, leur ont appartenu et leur appartiennent encore, et peut-être enfin pour la raison qui vient d'être indiquée. Les morts, en mangeant les premiers, « purifient » les fruits et les moissons. Ils en ôtent le danger. Après eux, on peut s'en repaître sans inquiétude. Ils ont la force nécessaire pour neutraliser toute mauvaise influence qui aura pu s'y attacher. Pour ne citer qu'un exemple entre mille : « A Santa-Cruz (îles Salomon), les amandes nouvelles de canarium ne peuvent pas être mangées, tant que les premiers fruits n'ont pas été offerts aux *lio'a* » (*esprits des morts*)².

Chez les Bantou de l'Afrique du Sud, la consécration des prémices donne lieu généralement à une fête importante. Les descriptions que la plupart des observateurs en ont faites laissent bien voir le caractère purificateur de cette cérémonie. Chez les Zoulou, « avant que le peuple se disperse, il faut que l'acte principal de la fête, c'est-à-dire la consécration de peuple entier, ait eu lieu. Elle consiste en ceci : le roi, entouré de ses docteurs, mélange divers produits du sol, cannes à sucre, grains, courges, avec la chair d'une victime, et des médecines, et il fait cuire le tout dans de grands pots ; puis il l'en retire de ses propres mains, et il en donne à goûter, une bouchée seulement, à chaque personne présente. Celui qui en a mangé est consacré pour l'année entière. Il peut commencer à récolter ses fruits, et les manger en joie et santé. On envoie aussi de cette médecine dans tout le pays, à l'usage de ceux qui n'ont pas pu assister à la fête »³. Il ressort de ces dernières phrases que la fête a surtout pour objet de faire disparaître le danger que comporte la consommation des premiers fruits.

De même, dans le dictionnaire de Bryant : « *Elekezela* : se fortifier contre le mal en avalant des charmes médicinaux d'une espèce quelconque ; par exemple, lorsqu'une personne mélange certains charmes aux premiers fruits de la saison, de façon à se protéger contre toute mauvaise influence qui pourrait se trouver dans la nouvelle récolte »⁴. Au mot *eshwama*, M. Bryant donne quelques détails sur la cérémonie annuelle des prémices. « Elle a lieu à peu près un mois avant la grande fête de *l'umkosi*... Elle est célébrée plus particulièrement par le chef... Le peuple n'est pas requis d'y assister tout entier, comme à l'autre... Une cérémonie privée, semblable à celle du chef, mais sur une moindre échelle, est célébrée à la même époque dans chaque kraal. Les fruits d'un certain nombre de plantes sont mis à bouillir avec une décoction de la plante *u-zanvreni*, et puis mangés. On pense que cette dernière agit sur l'estomac comme un tonique ou un dépuratif, et le prépare au changement soudain que seront pour lui les nouveaux fruits « verts »⁵.

Chez les Cafres Amandebele, la fête des prémices « a une double signification, politique et religieuse. On la célèbre au moment où les courges et le maïs précoce

¹ G. LANDTMAN, *The Kiwai Papuans*, p. 86

² R. H. CODRINGTON, *The Melanesians*, p. 138.

³ F. SPECKMANN, *Die Hermannsburger Mission in Afrika*, pp. 151-152.

⁴ A. T. BRYANT, *A Zulu-English Dictionary*, p. 129

⁵ *Ibid.*, p. 135.

deviennent bons à manger. Elle dure sept jours... Le roi fait des offrandes à ses ancêtres. Quand les morts ont été ainsi rendus favorables, le roi et les prêtres présents mordent dans les courges devenues tendres par la cuisson, et dans les cannes à sucre douces quoique crues. De la sorte, toute la récolte de l'année courante est sanctifiée, et les cérémonies de la fête prennent fin.

« Mais tout n'est pas encore achevé. Des prêtres sont maintenant envoyés dans toutes les villes du pays, pour s'y acquitter du même office, et tout le monde est impatient de les voir arriver, car, avant que cette cérémonie ait été accomplie, personne n'ose goûter aux fruits, même de son propre jardin, si abondants et si mûrs qu'ils puissent être, ou si fort que la faim le presse. Car, disent-ils, qui le ferait serait certain de mourir » ¹.

« La signification rituelle de ce que les Thonga appellent *luma* est d'enlever à certains aliments leur caractère nuisible, par le moyen d'une cérémonie. Le *luma* est indispensable avant de manger la chair de certains animaux féroces. Mais il est de plus grande importance encore, et c'est une des lois essentielles du clan, que le *luma* officiel ait eu lieu, avant que le peuple mange des produits de la nouvelle année. Deux idées semblent être à la racine de cet étrange tabou : 1° Manger de certains aliments est dangereux, et la première bouchée que l'on avale doit avoir été préalablement traitée par la drogue royale ; 2° les dieux (c'est-à-dire les ancêtres), le chef et les frères aînés, ont un droit de priorité pour la jouissance des produits du sol. Prendre les devants sur eux est un péché, et porte malheur... La règle du *luma* semble s'être appliquée jadis à toutes les sortes de nourriture » ².

Enfin, chez les Herero, chaque matin les ancêtres devaient être les premiers à goûter le lait du jour. Nous lisons dans le dictionnaire de Brincker : *makera*, goûter quelque chose, comme le chef d'un *onganda*, à qui doivent être apportés de bonne heure, le matin, au lieu sacré (*okuruo*), tous les pots de lait, afin qu'il en prenne d'abord une gorgée ; car il représente, en cette circonstance, les ancêtres qui ont la prérogative d'en boire les premiers. Après cela, il est permis aux gens de consommer le leur. Le *makera* est donc un acte religieux. En cas d'absence, le chef est suppléé par celui qui en est le plus proche par son rang et sa naissance » ³.

Malgré quelques divergences de détail, les témoignages qui précèdent concordent pour l'essentiel, et il ne reste guère de doute sur l'objet principal des cérémonies relatives aux prémices. Elles sont destinées, au moins pour une grande part, à enlever aux premiers fruits, selon l'expression de M. Junod, la possibilité de faire du mal. Les morts, le roi, ou le chef doivent y goûter les premiers ; eux seuls, grâce à leur puissance mystique, sont capables d'en manger impunément. Ce faisant, ils ont neutralisé les mauvaises influences qui peuvent adhérer à la nouvelle récolte. Ils en ont enlevé l'aiguillon. Ils l'ont purifiée. Entamée par eux, elle est désormais inoffensive.

¹ Th. M. THOMAS, *Eleven years in central South-Africa*, pp. 301-302 (1872).

² H. A. JUNOD, *The life of a South-African tribe*, 1, pp. 394-395.

³ H. BRINCKER, *Wörterbuch des Otji-herero*, p. 83. Cf. *ibid.*, p. 146.

VII

Délai imposé à la consommation du mariage.

[Retour à la table des matières](#)

L'état de mariage est, au premier chef, quelque chose de nouveau pour les époux. Non pas toujours, sans doute, en ce qui concerne les relations sexuelles. Le plus souvent, dans les sociétés primitives, ni le mari ni la femme n'ont plus, depuis longtemps, rien à apprendre sur ce chapitre. Ils ont, en général, joui de la plus grande liberté, et ils en ont usé l'un et l'autre. Souvent, ils ont passé des nuits ensemble, et le mariage ne fait que rendre leur union définitive et publique. Mais, sous un autre aspect, c'est le commencement d'une nouvelle période de leur vie, un changement profond de leurs conditions d'existence. Dans certaines sociétés, le mari va habiter chez les parents de sa femme ; dans d'autres, la femme vient demeurer chez ceux de son mari. Ailleurs, ils ont tout de suite leur domicile à eux : l'homme a construit une case pour sa jeune femme, ou bien ils vivent dans un « appartement » de la maison commune du groupe. Le mari ne couche plus dans la maison des hommes, et il mange désormais la nourriture que sa femme lui prépare. Souvent même, c'est elle qui la lui procure, en grande partie, si elle cultive une plantation, tandis que l'homme va de temps en temps à la chasse ou à la pêche.

Si donc tout ce qui est nouveau comporte un danger, et si l'on ne doit s'y risquer qu'avec des précautions fixées par l'usage, le commencement de la vie conjugale ne fait sans doute pas exception à cette règle. Rien de surprenant, par conséquent, si, comme il arrive pour les prémices des fruits et des récoltes, certains délais, certains tabous sont jugés indispensables. En fait, dans un nombre très considérable de sociétés, la coutume défend que les époux vivent en gens mariés tout de suite après la conclusion du mariage. Un délai est nécessaire : il peut varier de quelques jours à plusieurs mois. S'il n'était pas observé, les époux, en particulier, le mari, qui généralement est seul mentionné, tomberaient sous une mauvaise influence, et seraient en imminence de malheur.

Chez les Arunta et les Luritcha, comme chez les indigènes du Queensland central étudiés par M. W. E. Roth. pour ne citer que ces tribus en Australie, le mari ne prend pas la première possession de sa femme. Elle est d'abord livrée à un certain nombre d'autres hommes qui sont ses « maris potentiels ». Les raisons de cette coutume sont multiples : peut-être y entre-t-il aussi le besoin de protéger le mari contre un danger. - Chez les Banàro (Nouvelle-Guinée), la jeune femme reste éloignée de son mari jusqu'à ce qu'elle ait eu un enfant. Celui-ci, fruit de ses relations avec l'« ami de groupe » (*Sippenfreund*) de son beau-père, est appelé l'« enfant des esprits »... On compte que, pour la naissance de cet enfant, le mari aura achevé de construire une maison, et la femme de fabriquer un grand sac de couchage (qui protège contre les moustiques). Les époux se mettent alors ensemble sans autre formalité, et ainsi commence leur vie conjugale »¹. - A Buin (Bougainville), « la nuit qui suit le mariage, les parents, les frères et les sœurs de la mariée couchent dans la maison du mari,

¹ R. THURNWALD, *Die Gemeinde der Banàro*, p. 22.

et elle-même dans celle de son beau-père. Exerce-t-il le jus *primae noctis* ? D'après les déclarations hésitantes que j'ai recueillies, cela ne paraît pas impossible. On construit une maison pour le jeune ménage. On ne se hâte pas. Cependant la femme fait la cuisine pour son beau-père, et le mari ne peut pas manger de ce qu'elle a préparé. Quand la maison est achevée... la vie conjugale commence » ¹.

On a observé des faits analogues, quoique plus ou moins variés dans le détail, chez différentes tribus de la Nouvelle-Guinée. En voici un, entre autres, où le danger qui menace le mari est expressément donné pour la raison du délai imposé à la consommation du mariage. Dans la tribu Oromo-Komoro, « la première nuit, tous les hommes et les femmes du village dansent ensemble. Le visage de la mariée est peint en blanc d'un côté et en rouge de l'autre ; son front est peint en noir. Après que la danse et le festin ont duré quelque temps, la femme est livrée à l'oncle du marié, et ils ont des relations sexuelles. On pense que si l'on permettait au mari d'être le premier à en avoir avec elle, il mourrait peu de temps après les noces. On croit aussi que, de cette façon, on empêche la jeune femme de devenir malade et faible » ².

Les croyances et les pratiques de ce genre ne sont pas rares en Indonésie. Harde-land n'a pas manqué de les signaler, et il en indique en même temps la raison. « Quand on s'est marié, ou que l'on a donné une fête des morts, ou que l'on a vu des présages qui annoncent un danger, on prend place dans un bateau, qu'une prêtresse (*blian*) plonge par trois fois dans l'eau avec l'homme qui l'occupe, tandis que d'autres prêtresses lui éventent la tête avec des feuilles de *sawang*, et brûlent au-dessus d'elle une espèce de résine réduite en poudre. Cette cérémonie s'appelle *bakakahem*. Lorsque ceux qui ont été ainsi baignés sont sortis de l'eau, on leur répand du riz sur la tête, et on le fait manger par la volaille. On espère que par ce moyen on écartera d'eux tout malheur » ³. Ainsi, aux yeux de ces Dayaks, l'homme qui entre dans la vie conjugale se trouve, de ce fait, exposé à un danger. Comme celui qui vient de célébrer une fête des morts, ou que des présages funestes menacent d'un péril, il est impur. Il a besoin du même traitement qu'eux pour échapper à la mauvaise influence qui s'exerce sur lui, en un mot, d'être purifié.

Un grand nombre d'autres tribus, dans l'archipel malais, imposent un délai avant que la vie conjugale commence. Wilken a signalé cette coutume chez les indigènes de Boegin, Makassar, Soenda, Java, Madoura, à la baie de Geelvinck sur la côte de la Nouvelle-Guinée, aux Moluques, à Florès, aux Philippines, à Atjeh, etc. ⁴.

Chez les Karo-Batak (Sumatra), « l'usage que le père fait sur sa fille du jus *primae noctis*, la nuit qui précède son mariage, n'est pas regardé comme un inceste, selon la conception des indigènes » ⁵. Peut-être doit-il être interprété comme celui que le Dr Thurnwald a observé à Buin.

Presque tous les Nagas qu'on a pu étudier jusqu'à présent exigent habituellement un délai avant l'entrée dans la vie conjugale. Chez les Angami, « en général, il se

¹ R. THURNWALD, Ermittlungen über Eingeborenenrechte der Südsee, *Zeitschrift für vergleichende Rechtswissenschaft*, XXXIII, pp. 339-40.

² *Annual Report. Papua, 1914*, p. 181

³ A. HARDELAND, *Dajacksch-Deutsches Wörterbuch*, p. 202.

⁴ WILKEN, Plechtigheden en gebruiken bij verlovningen en huminement bij den volken van den indischen archipel, *Verspreide geschriften*, 1, pp. 498-503.

⁵ R. RÖMER, Bijdrage tot de geneeskunst der Karo-Batak's, *T.L.V., L.*, pp. 206-207 (1908).

passé deux ou trois mois, on dit même parfois un an, avant que le mariage soit consommé... Pendant ce temps, le mari couche à la maison des hommes (*morung*). Dans le groupe Khonoma, un délai de plusieurs mois est normal »¹. - Chez les Ao, « pendant les neuf premières nuits, les nouveaux mariés ne doivent pas avoir de relations... chez les Mongsen, pendant les six premières »². Il est à remarquer que l'interdiction ne porte que sur les rapports des époux entre eux. Chacun d'eux est libre de continuer ses relations amoureuses avec une maîtresse ou un amant, sans que personne y trouve à redire. M. Mills rapporte un conte populaire Ao, où l'on voit une jeune fille fiancée à un homme qu'elle n'aime pas. Quand elle fait connaître son inclination pour un autre, il est trop tard pour rompre le mariage au sujet duquel les deux familles se sont mises d'accord. Mais, afin de reconnaître les services rendus par son amant, tout le village consent qu'il passe avec elle les nuits tabou (*genna*) qui suivent le mariage³.

En Afrique occidentale française, chez les Bobo, « le premier acte du mariage est la capture simulée de la femme par trois ou quatre camarades de l'époux. Après s'être emparés d'elle, les ravisseurs l'amènent au village, ou dans le quartier qu'elle doit habiter, et l'y gardent, couchant tour à tour avec elle pendant deux ou trois semaines. Lorsqu'elle est arrivée, la famille du mari se préoccupe, sans hâte, de lui préparer une maison, mais le conjoint n'a aucun contact avec elle. La future installation une fois prête, le père du mari sacrifie aux ancêtres, leur demande si l'instant est favorable pour accueillir sa bru, et sollicite pour celle-ci la protection des puissances occultes »⁴. - En Afrique équatoriale, « dans telle contrée, celle de Buyaga, par exemple, les deux époux passent la nuit comme Sarah et Tobie, sans se voir. Si vous demandez la raison de cette abstinence, on vous dira que cette nuit appartient encore aux fiançailles... Les Bahima de Nkole observent également la continence pendant la nuit passée chez les parents de la fille »⁵.

Enfin, pour ne plus citer qu'un fait africain, entre tant d'autres, les ba-Ila diffèrent aussi la consommation du mariage. M. Edwin W. Smith, intrigué par cette coutume, s'est demandé quel en était le sens. « Peut-être est-ce le désir d'échapper à quelque miasme mystérieux provenant des relations sexuelles ? Un jeune garçon, choisi pour cette circonstance, passe la première nuit avec la mariée. Des rapports d'amitié persistent entre eux dans la suite... C'est comme s'il y avait quelque chose de physique et de tangible qu'il faut faire enlever par le jeune garçon, pour que le mariage puisse être consommé sans danger. Il est difficile de concilier cela avec le fait que l'on est indifférent à la chasteté avant le mariage. Ce ne peut pas être le passage de l'état de vierge à celui de femme, tel que nous l'entendons, qui doit s'effectuer cette nuit-là, pour la simple raison qu'il n'est guère ou pas du tout probable que la femme soit vierge en arrivant à la couche nuptiale »⁶.

Mais, si nous rapprochons cette observation des précédentes, nous tenons, semble-t-il, la clef de l'énigme. Les termes mêmes employés par l'admirable observateur qu'est M. Edwin W. Smith : « miasme mystérieux », « quelque chose de physique et de tangible que le jeune garçon doit enlever pour que le mariage puisse être consommé sans danger », s'accordent parfaitement avec l'interprétation proposée ici. Le

¹ H. J. HUTTON, *The Angami Nagas*, p. 222.

² J. P. MILLS, *The Ao Nagas*, pp. 272, 274.

³ *Ibid.*, p. 320.

⁴ J. CREMER, *Les Bobo*, p. 47.

⁵ P. J. GORJU, *Entre le Victoria, l'Albert et l'Edouard*, p. 311.

⁶ SMITH and DALE, *The ila-speaking peoples of northern Rhodesia*, II, p. 58.

danger, c'est celui que comporte, comme tout commencement, le début de la vie conjugale. Que la femme soit vierge ou non, le mari s'exposerait au malheur, si, en ce nouvel état, il était le premier à avoir des relations sexuelles avec elle, ou s'il en avait tout de suite, selon l'expression de Hardeland, il se rendrait impur. Cette souillure qu'il contracterait, les ba-Ila, conformément à leurs habitudes mentales constantes, se la représentent comme quelque chose de mystique et de physique à la fois, de spirituel et matériel tout ensemble. Le jeune garçon qui passe la nuit avec la mariée fait disparaître ce « miasme mystérieux », c'est-à-dire la mauvaise influence qui se serait exercée sur le marié, s'il avait commis l'imprudenc e de consommer lui-même tout de suite le mariage. C'était une précaution nécessaire à prendre, semblable à celle qui fait offrir les prémices de la récolte aux morts et aux chefs. Bref, si étrange que le mot puisse paraître, c'est une purification.

Cette coutume n'était pas non plus inconnue en Amérique. Je n'en rapporterai qu'un seul exemple. Chez les Indiens de la Nouvelle-France, « les jeunes gens qui se marient vivent quelquefois deux ou trois mois avec leurs épousées sans les toucher. Nous avons appris cette coutume à l'occasion de quelques jeunes chrétiens nouvellement mariés ; car, comme on les instruisait sur l'honnêteté et sur la chasteté conjugales, quelques-uns nous dirent : « Ne vous mettez pas en peine, notre coutume est de respecter celles que nous aimons et de les tenir un long temps comme nos parentes sans les toucher »¹.

Pour conclure sur ce point, il arrive fréquemment, dans les sociétés primitives, qu'une fois les questions d'intérêt et autres réglées entre les deux familles, le mariage soit ipso facto considéré comme achevé, sans autre formalité. Souvent aussi, il comporte une série plus ou moins compliquée de cérémonies, de rites et de fêtes. Elles ont pour objet, entre autres, d'attirer sur les époux la faveur des puissances supérieures, en particulier des ancêtres. Ne peut-on penser que cette faveur, ainsi sollicitée, comprend aussi la protection contre les dangers, mal définis, mais redoutables, que présente le début d'une vie nouvelle ? La consécration cérémonielle d'un mariage n'assure pas seulement le consentement indispensable et la bienveillance des puissances surnaturelles. En même temps, comme le délai qui est généralement de règle, elle s'oppose aux mauvaises influences qui sont à craindre lorsqu'on se risque à quelque chose de nouveau. Elle les neutralise. En notre langage, elle sanctifie le mariage ; dans celui des primitifs, elle le purifie.

¹ *Relations de la Nouvelle-France*, 1639, Paris, 1641, p. 193.

VIII

Purification par transfert. - Le procédé du bouc émissaire. - La substitution

[Retour à la table des matières](#)

D'autres méthodes encore servent à éviter ou à écarter les mauvaises influences que les primitifs sentent voisines ou présentes, prêtes à leur porter malheur, ou produisant déjà leurs fâcheux effets. Une des plus employées, comparable sous un certain aspect à celles qui ont été décrites aux premières pages de ce chapitre, consiste à transférer la mauvaise influence (représentée à la fois comme spirituelle et comme matérielle), sur un être ou sur un objet qui l'emporte au loin. De la sorte, on se trouve purifié. C'est l'artifice bien connu du bouc émissaire, que l'on chasse dans le désert, chargé des péchés d'Israël. Je n'en rapporterai que quelques exemples.

Dans la région centrale de Célèbes, « lorsque quelqu'un revient après un long voyage, les habitants de la maison ne peuvent pas tout de suite venir à son contact. Le voyageur (qui, en d'autres endroits, doit se soumettre à une désinfection, à une purification préalable, cf. supra, chap. VIII, p. 276) pose d'abord la main sur un chien; ensuite seulement, les membres de sa famille et ses amis peuvent s'approcher de lui. Si, par aventure, il a rapporté une maladie, elle passe sur le chien »¹. De même, « lorsqu'un Bare'e Toradja traverse une rivière, et qu'il se rappelle avoir dit un mensonge, il se coupe un petit morceau d'ongle, et le jette dans l'eau, ou bien il fait le même geste avec un cheveu qu'il s'arrache. Cela n'a pas la signification d'une offrande, mais cela fait partir, avec quelque chose de lui-même, les mots mensongers prononcés par l'homme, de sorte qu'ils ne peuvent plus exercer de mauvaise influence sur lui. Autrement, l'embarcation où il est monté pourrait couler, ou bien il pourrait être happé par un crocodile »². L'appartenance du menteur - sa rognure d'ongle ou son cheveu - est lui-même. Elle emporte la mauvaise influence qui pèse sur lui, comme le chien sur qui le voyageur a posé la main le débarrasse de la maladie, s'il en a contracté une.

En Nouvelle-Zélande, « on employait à l'occasion une sorte de bouc émissaire végétal, par exemple quand un hameau souffrait d'une maladie épidémique. Un prêtre attachait, sans la serrer, une tige de fougère au corps d'une personne, sur qui il prononçait alors une formule qui avait pour effet de loger dans cette tige les mauvaises influences qui agissaient sur les gens. Puis cette personne entrait dans l'eau, s'y plongeait, et à ce moment, détachant la tige, elle la laissait s'en aller au fil de l'eau. On pensait que la tige emportait avec elle les mauvaises influences »³. La tige de fougère joue en effet ici le rôle de bouc émissaire, en même temps que l'on met à profit la vertu purificatrice de l'eau courante.

¹ A. C. KRUYT, Measa, III, T.L.V., LXXVI, 1). pp 73-74 (1920).

² *Ibid.*, 11, T.L.V., LXXV, p. 95 (1919).

³ Elsdon BEST, *The Maori*, 1, p. 267.

Les Ao Nagas procèdent un peu autrement. « Si un homme a de mauvais rêves, et que le *medicine-man* lui dise qu'ils annoncent une mort *apotia* dans sa maison (c'est la pire souillure imaginable, cf. *supra*, chap. VIII, pp. 298-300), il faut qu'il célèbre une cérémonie pour écarter cette calamité... On prend, sur chaque personne de la maison un cheveu, un fil de son vêtement... On en fait un paquet, que le *medicine-man* attache au cou d'une chèvre. Le sacrifiant la frotte avec son doigt d'un peu de sa salive ; il lui crache dans la bouche, et il déclare que désormais elle lui est substituée à lui-même... Le *medicine-man* fend la tête de la chèvre, et lui dit d'emporter tout le mal avec elle. Puis le sacrifiant et le *medicine-man* retournent droit au *morung* (maison des hommes), sans parler à personne en chemin. Ils se baignent alors, puis l'homme pour qui le sacrifice a été célébré doit se rendre de nouveau au *morung*, et se fumiger sur un feu allumé exprès, avant de pouvoir rentrer chez lui »¹. Ici encore, on utilise la vertu purificatrice de l'eau et de la fumée. Le transfert de la mauvaise influence à la chèvre est nettement indiqué, et les commensaux de l'homme qui a eu les mauvais rêves bénéficient comme lui de la purification. Le cheveu ou le fil qui leur a été pris, et attaché au cou de la chèvre, a servi de véhicule.

Des pratiques analogues ont été souvent observées en Afrique. Pour me borner à un seul exemple, chez les Lango (Soudan anglo-égyptien), « quand la récolte commence à sortir de terre, un bout de canne ou d'herbe du genre du bambou est planté dans le sol pour combattre le mauvais oeil que l'on pourrait jeter sur elle. C'est une sorte de boue émissaire : il prendra sur lui les influences malignes qui, s'il n'était pas là, ruinerait la récolte »².

Une dernière manière de se débarrasser d'une mauvaise influence en l'écartant, voisine des précédentes, consiste à réaliser soi-même, plus ou moins complètement, le malheur que l'on sent imminent. Par exemple, quand on s'est vu en rêve frappé par une infortune, aussitôt éveillé, on « exécutera » le rêve, le plus tôt et du mieux que l'on pourra. De la sorte, on « substitue » un équivalent au malheur qui menace. On le rend réel d'avance, et ainsi on en est quitte. Il est arrivé, il ne se produira pas de nouveau. J'ai déjà eu l'occasion de citer des faits caractéristiques de ce genre, par exemple chez les Indiens de la Nouvelle-France. L'un a rêvé qu'il était pris par l'ennemi, et torturé selon l'usage ; le lendemain, il se fait attacher au poteau par ses amis, et il les prie de lui infliger de cruelles blessures. Un autre, qui a vu dans un songe sa maison en flammes, y met lui-même le feu le lendemain, mais sans la laisser brûler jusqu'au bout, etc. « Originale est la façon dont, chez certaines populations (de l'Indonésie), on a coutume de rendre inoffensifs les rêves qui prédisent un malheur : à savoir, en donnant une représentation de ce qui a été rêvé... En voici deux exemples. Un Battak a-t-il rêvé qu'on le rosse ? Le lendemain, il se fait donner quelques coups par un ami, pour échapper à la rouée véritable.

« On trouve la même idée chez les Alfoures de Minahasa. Ce ne sont pas seulement les songes, mais d'autres mauvais présages encore que l'on s'efforce de rendre inoffensifs par ce procédé. Rêve-t-on par exemple qu'une maison brûle, ou s'est-on convaincu, à des signes certains, que l'incendie se produira, on construit une petite hutte, et on y met le feu. On a ainsi paralysé le rêve ou les présages funestes. Le

¹ J. P. MILLS, *The Ao Nagas*, pp. 287-288.

² J. H. DRIBERG, *The Lango*, p. 97.

même usage existe chez d'autres peuples encore : entre autres, chez les Dayaks, et chez les Hovas de Madagascar »¹.

Un fait curieux, recueilli chez les Kuravers (tribu de voleurs de l'Inde), achèvera de montrer comment une « substitution » sert à préserver d'un malheur. « Un télégramme, dit l'auteur, arrive un jour à mon bungalow : « Baloo décédé. Soyez calmes. » Ce jeune Baloo avait été élevé dans mon village, mais, à ce moment, il se trouvait à une distance d'une centaine de milles. Voici ce qui s'était passé. Un corbeau s'était posé un instant sur sa tête. C'était un présage épouvantable. Il annonçait une mort certaine. Pour empêcher la sinistre prédiction de s'accomplir, l'oncle de Baloo avait imaginé d'envoyer ce télégramme. Naturellement, jusqu'à ce que l'on apprit ce qui s'était passé, on eut du chagrin au bungalow, et ensuite on s'en amusa beaucoup. Mais qu'étaient un peu de peine et un peu de dépense, au prix du malheur que l'on avait écarté en envoyant ce télégramme ? »². Peu de faits sont plus instructifs que celui-là. Le corbeau, en se posant sur la tête de l'enfant, l'a condamné à mort irrévocablement. Le seul moyen qui restait de s'opposer au malheur était de le « représenter », de le réaliser soi-même d'avance. Comment faire ? - Pour simuler la mort de Baloo, on la télégraphie, *comme si il* avait expiré en effet. La nouvelle ainsi expédiée a assez de réalité, quoique fausse, pour qu'on n'ait pas à la transmettre une seconde fois. L'enfant est mort en effigie, comme l'Indien de la Nouvelle-France a subi un simulacre de torture, quand ses amis l'ont attaché au poteau et frappé, comme la maison de l'Indonésien a brûlé en effigie, quand on a mis le feu à la petite hutte construite exprès pour cela. On saisit ici, de la façon la plus nette, le symbolisme réaliste de cette mentalité. Le symbole - l'effigie, le substitut, quel qu'il soit - est ce qu'il représente. En réalisant soi-même en effigie, c'est-à-dire sous forme symbolique, le malheur que l'on redoute comme prochain et inévitable, on l'a fait arriver réellement. L'action de la mauvaise influence n'est donc plus à craindre. Elle a été épuisée par cette anticipation.

Sans doute convient-il d'interpréter à la lumière de ce qui précède le fait suivant, rapporté par M. Bryant. « Quand une épidémie éclate dans le pays (chez les Zoulou), les mères de la localité se réunissent, portant chacune un petit enfant sur le dos. Elles se rendent, en chantant, à un endroit au bord du fleuve, où se trouve une grande étendue de sable. Arrivées là; elles creusent de grands trous ; dans chacun d'eux, elles posent un enfant tout droit, et le couvrent de sable jusqu'au cou. Après quoi, elles commencent les lamentations d'usage à l'enterrement d'une personne. On suppose que c'est là une façon de propitier quelqu'un ou quelque chose, dont aujourd'hui les indigènes ne savent plus rien, et ainsi l'épidémie probablement prendra fin »³. Je ne pense pas que ce soit là un rite propitiatoire ; c'est bien plutôt une « substitution ». Les mères simulent l'enterrement de leurs enfants, afin de les soustraire à la mort qui les menace, et de n'avoir pas à les enterrer réellement - de même que la dépêche qui annonce la mort du jeune garçon neutralise la mauvaise influence qui allait le faire mourir.

Peut-être n'est-il pas sans intérêt de remarquer, en finissant, que les représentations étudiées dans ce chapitre ressortissent à ce que nous avons appelé la catégorie affective du surnaturel, en tant du moins que les éléments qui leur sont Communs

¹ G. A. WILKEN, *Handleiding voor de vergelijkende volkenkunde van Nederlandsch-Indië*, pp. 584-585.

² W. J. HATCH, *The land pirates of India*, p. 97 (1929).

³ A. T. BRYANT, *A Zulu-English Dictionary*, p. 344.

sont surtout de nature émotionnelle. De là leur affinité entre elles, et aussi avec celles des transgressions des présages funestes, de l'ensorcellement, etc. De là aussi la ressemblance des procédés par lesquels, dans tous ces cas voisins pour eux les uns des autres, les primitifs cherchent à se défendre contre les mauvaises influences qui les menacent ou les assiègent, en un mot, à « se purifier ». Dès qu'une représentation de ce genre les occupe et les émeut, aussitôt la réaction de défense apparaît, sous la forme (prescriptions, tabous, rites purificateurs, abstinences, sacrifices, substitutions, etc.), que les ancêtres ont transmise, qu'une tradition sacrée conserve et impose.

Chapitre XII

DE QUELQUES MÉTHODES DE PURIFICATION (suite)

I

Annuler l'effet d'un acte en le « renversant »

[Retour à la table des matières](#)

Les mauvaises influences que les primitifs redoutent sont le plus souvent hors de leur portée. On a vu, dans les chapitres précédents, les principaux procédés de défense, de protection, de purification, auxquels ils recourent pour les neutraliser. Parfois, cependant, ils croient pouvoir agir directement sur elles, et, en intervenant, empêcher leurs effets de se réaliser.

Dans ce cas encore, la tradition leur enseigne une sorte de méthode générale. Celle-ci consiste, pour neutraliser ou annihiler les conséquences redoutées d'un événement ou d'un acte, à le « renverser », c'est-à-dire à produire le même événement, ou à accomplir de nouveau le même acte, mais en sens exactement inverse. Cela équivaut à l'effacer, à l'abolir, de même que, lorsque nous ajoutons à un nombre donné le même nombre, mais de signe contraire, le résultat est zéro. Nous avons eu déjà quelques occasions de voir cette méthode mise en oeuvre. Par exemple (cf. *Mentalité primitive*, chap. V, p. 154), des indigènes de Bornéo, descendant un fleuve en canot, entendent à droite le chant d'un oiseau-présage, qui porte malheur. Aussitôt ils virent de bord, et si, en remontant le fleuve, ils entendent de nouveau ce même oiseau, son chant vient maintenant de leur gauche : ce présage favorable annule le présage

funeste de tout à l'heure. - Pareillement, chez les Kuravers, dont il a été question plus haut, « on me dit que si le Kuraver revient sur ses pas à cause de mauvais Présages qu'il a vus sur son chemin, et que les mêmes présages se reproduisent pendant qu'il s'en retourne, alors de mauvais ils deviennent bons. Il peut reprendre sa route, exécuter son projet, et commettre un crime »¹.

De même, pour paralyser l'action d'un sorcier, il faut une contre-sorcellerie. Quand une maladie est un ensorcellement (c'est ainsi qu'en général on se représente les maladies internes, graves), le seul traitement efficace consiste à désensorceler le patient, c'est-à-dire à opposer au pouvoir mystique du sorcier un pouvoir du même genre, mais supérieur. Pour n'en citer qu'un exemple, chez les Papago, « certaines maladies sont attribuées à la sorcellerie, et le traitement de ces affections était en réalité un duel entre le pouvoir psychique (« *medicine* » ou « magie ») du docteur, et celui de la personne qui, croyait-on, causait le mal du patient. L'habileté du docteur consistait, pour une part, à déterminer qui en était l'auteur, après quoi il mesurait son pouvoir avec celui de son adversaire. Si le sien était le plus fort, le malade guérissait ; s'il était le plus faible, le malade mourait »².

Étant donnée l'idée, à peu près universelle chez les primitifs, que la maladie grave, comme la mort, n'est jamais naturelle, et qu'elle a toujours une cause mystique, rien n'est plus fréquent que ces duels. Le devin ou le *medicine-man* fait son diagnostic ; il déclare que le malade est victime, non pas de la colère d'un ancêtre irrité, mais de la malignité d'un sorcier. Un ennemi a dû opérer magiquement sur quelqu'une de ses appartenances, ou bien introduire dans son corps un fragment d'os, un insecte, une « mauvaise influence matérialisée, » selon l'expression frappante citée plus haut (chap. VIII, p. 305). En ce cas, la seule thérapeutique efficace consiste à pratiquer les opérations inverses de celles-là. Le docteur que la famille du malade a appelé possède, en général, un pouvoir magique égal ou supérieur à celui du sorcier. Il extrait donc du corps, le plus souvent par succion, le petit caillou ou l'insecte, véhicule de la mauvaise influence ; il sait retrouver l'« âme » dérobée au malade, et la réintroduire dans son corps, déterrer les appartenances sur lesquelles on a opéré, etc. Bref, il est capable de « défaire » ce que le sorcier a fait. A cette condition - nécessaire, mais suffisante - son client est soustrait à la mauvaise influence qui allait lui ôter la vie. Il est désensorcelé, c'est-à-dire guéri. Il se porte désormais aussi bien que s'il n'avait jamais été malade.

Sans doute, ces mêmes primitifs savent employer un certain nombre de remèdes, les uns judicieux, d'autres sans effet, d'autres encore absurdes et nuisibles. Ils disposent d'un arsenal parfois imposant de « matière médicale ». Nous avons plus d'une fois rencontré cette coexistence d'une technique assez développée, fondée sur l'expérience et sur une observation attentive et sagace, avec la foi sans réserve en l'intervention décisive des puissances invisibles. D'ailleurs, dès qu'il s'agit d'une maladie longue et grave, tout se passe sur le plan mystique. Les remèdes n'agissent pas par leurs propriétés que nous appellerions positives. Ils seraient sans vertu s'ils n'étaient administrés par un « docteur », dont le pouvoir contrebalance et neutralise celui du sorcier.

Certains faits très particuliers permettent de saisir, pour ainsi dire, sur le vif le processus mental impliqué par la méthode de « renversement » ou d'« inversion ».

¹ W. J. HATCH, *The land pirates of India*, p. 99.

² Fr. DENSMORE, *Papago music*, E.B., Bulletin 90, p. 82 (1929).

Dans la région centrale de Célèbes, « quand un chien rampe sur son train de derrière, sur le plancher, cela est *measa*. (Cela porte malheur, comme une transgression, comme un mauvais présage)... Les To Napoe disent : « Quand le chien se traîne de la porte vers l'intérieur de la maison, c'est signe qu'on apprendra la nouvelle d'une mort. Si, au contraire, il rampe de l'intérieur vers la porte, c'est quelqu'un de la maison qui mourra... » Le moyen de défense employé à peu près partout dans la région de Posso consiste en ce que la personne menacée se traîne de la même façon sur son derrière dans la direction du chien, « pour éloigner l'heure « de la mort »¹. - Dans la même région, les indigènes s'inquiètent de la mauvaise influence qu'ils ont pu déclencher par un acte ou par des paroles imprudentes, par exemple au cours d'un voyage. Comment la neutraliser ? Ils ont recours à une plante, le *pidoea*, « qui, dans la partie orientale du centre de Célèbes est très employée pour « défaire », c'est-à-dire pour faire en sorte que telle action qui a été commise soit comme si elle ne l'avait pas été, que tel mot qui a été prononcé soit comme s'il n'avait pas été dit. C'est pourquoi on en mâche souvent à un repas de réconciliation qui met fin à une querelle ou à une inimitié. Un autre nom de cette plante est *moroei weli* : épine à l'envers - parce que ses épines poussent par en bas. C'est sans doute à cette circonstance qu'elle doit la signification qu'on lui attribue : car pour « défaire » ce qui a été fait, on fait juste l'opposé »². - A Nias, « la thérapeutique implique ce principe, que nous retrouvons partout chez les indigènes des Indes orientales : à savoir, qu'une maladie peut être guérie par l'agent même qui l'a produite. Ainsi, les habitants de Nias affirment que l'enflure causée par le contact de l'anguille terrestre ne peut disparaître que si la partie enflée est frottée avec de la cendre de queue d'anguille brûlée »³. Pareillement, « à Napoe (centre de Célèbes), on conserve les canines des chiens enragés. Lorsque quelqu'un a été mordu par un d'eux, on racle un peu d'une de ces dents, on le mélange avec de l'eau où l'on a mis du curcuma, et on lave la blessure avec cette eau »⁴.

Dans un grand nombre de sociétés, il est absolument interdit d'enjamber une personne assise ou couchée à terre. C'est pire qu'une insulte, c'est porter malheur. Si pourtant on l'a fait, par mégarde ou par étourderie, on peut encore arrêter les conséquences fâcheuses : il suffit d'enjamber de nouveau cette personne, tout de suite, en sens inverse. De la sorte, ce qui a été fait se trouve « défait ». Dès que le même acte, renversé, a effacé le premier, la mauvaise influence, annulée, neutralisée, disparaît. « Dans l'Ukamba, quelqu'un qui est né les pieds en avant, dit M. Hobley, ne doit jamais passer par-dessus une personne étendue par terre. S'il oublie cette interdiction, il faut que, tout de suite, il repasse au-dessus d'elle. Ce second enjambement est appelé *njokela* : rebrousser chemin. On pense que cela annule le malheur qui, autrement, se produirait »⁵. - M. Weeks écrit de même : « Pour annuler l'effet, ou les effets, d'un coup de pied donné accidentellement à quelqu'un, ou même si on l'a simplement touché du pied, ce qui équivaut à le maudire, il faut se retourner, et lui donner un second coup léger, avec le pied. Autrement, on lui aura porté malheur. Là où nous nous excuserions, les indigènes donnent un second coup de pied. Cela s'appelle *bandola* : annuler les effets du premier par renversement »⁶.

¹ A. C. KRUYT, *Measa, III, T.L.V., LXXVI, p. 53 (1920)*.

² *Ibid.*, p. 56.

³ KLEIWEG DE ZWAAN, *Die Heilkunde der Niasser, p. 113*.

⁴ A. C. KRUYT, *Measa, II, T.L.V., LXXV, p. 117 (1919)*.

⁵ C. W. HOBLEY, *Bantu beliefs and magie, p. 158 (1922)*.

⁶ Rev. J. H. WEEKS, *Anthropological notes on the Bangala of the upper Congo river, J.A.I., XL, p. 395 (1910)*.

II

Celui qui a ensorcelé doit désensorceler, « défaire » ce qu'il a fait, « retirer » son mauvais vouloir, son mauvais œil

[Retour à la table des matières](#)

C'est surtout lorsqu'il s'agit d'échapper aux effets terribles, souvent mortels, des manœuvres des sorciers, que l'on peut observer les procédés de la méthode de « renversement », et leur remarquable uniformité dans les sociétés les plus diverses et les plus éloignées les unes des autres.

En premier lieu, pour que la mauvaise influence puisse être neutralisée, il faut d'abord, comme on l'a vu, que le sorcier ait avoué. En Afrique australe, équatoriale, orientale, occidentale, en Indonésie, dans les montagnes du nord-est de l'Inde, ailleurs encore, l'homme suspect d'en avoir ensorcelé un ou plusieurs autres, qu'il ait été préalablement soumis ou non à une ordalie, est sommé d'avouer. S'il ne le fait pas de bonne grâce, on l'y contraint par les tortures les plus atroces. Chez les Cafres, par exemple, on lui couvrait le corps de fourmis noires, ou on le brûlait avec des charbons ardents dans ses parties les plus sensibles. S'il s'obstine à ne rien dire, il succombe après de longues heures de souffrance. En général, même s'il est sûr de son innocence, il avoue tout de suite. C'est là son unique chance de salut, et il ne l'ignore pas.

Tant qu'on ne lui a pas arraché l'aveu de ses manœuvres, on reste impuissant à en arrêter les effets. Dès qu'on a réussi à le faire parler, de gré ou de force, il ne se refuse plus à dévoiler comment il a procédé, de quoi il s'est servi, où il a caché les appartenances de la victime sur lesquelles il a opéré : par exemple, qu'il les a placées sur un feu doux qui les consume lentement. On court alors les retirer de là, et on les plonge dans l'eau courante. Aussitôt l'ensorcellement cesse. De plus, la confession, comme on sait, a une vertu propre. Elle agit, elle aussi, comme une sorte de « renversement ». Elle est le « contraire » du secret. Elle « défait » ce qu'il faisait. Il favorisait la mauvaise influence : il lui permettait d'étendre ses ravages, de multiplier les malheurs. L'aveu, en annulant le secret, coupe net son action malfaisante.

On se rappelle que chez les Eskimo d'Iglulik, lorsque la femme qui a dissimulé une fausse couche a confessé cette violation de tabou, les effets de cette souillure, qui risquaient d'être fatals à la tribu, s'arrêtent immédiatement, et l'on ne songe même pas à la punir. De même, il arrive qu'un sorcier qui avoue tout de suite soit épargné, ou simplement expulsé de la communauté. Cependant il faudra, dans tous les cas, qu'il ait d'abord neutralisé, s'il en est encore temps, la mauvaise influence qu'il a déclenchée contre sa ou ses victimes. Souvent on est persuadé que lui seul est capable d'y réussir : seul, celui qui a fait peut « défaire ». L'action qui s'exerce ne saurait être annulée que par une action exactement contraire, et dans cette action entre, à titre d'élément essentiel, le pouvoir propre, personnel, du sorcier. Le salut de sa victime dépend ainsi de lui. En avouant, il a commencé à « renverser » son acte. Il faut qu'il achève. Puisque c'est lui qui a ensorcelé, c'est à lui seul qu'il appartient de désensorceler.

« Un Arunta avait été atteint par un boomerang qui lui fit une blessure, nullement dangereuse en elle-même ; mais la difficulté vint de ce que l'homme blessé déclara que l'arme, qui provenait de la tribu Ilpirra (située assez loin au nord des Arunta), avait été enchantée (sung) par un indigène de cette tribu. Dès lors, un *medicine-man* Arunta ne pouvait rien en cette circonstance. Par bonheur, un homme Ilpirra se trouvait dans le camp. On le fit venir. Il «enchanta», c'est-à-dire il exécuta la pantomime habituelle en pareil cas : passes, succion, et marmonnements sur la blessure. Comme il appartenait à la même localité que l'homme qui avait « enchanté » le boomerang, on admit qu'il avait le pouvoir de neutraliser l'influence de la sorcellerie Ilpirra. En effet, il y réussit »¹.

Dans la tribu Dieyerie, « si l'état d'un malade demeure longtemps stationnaire, ou s'il s'aggrave, sa femme, ou, s'il n'a pas de femme, celle de son plus proche parent, reçoit l'ordre d'aller trouver la personne que l'on suppose être la cause de la maladie. Elle y va, accompagnée de son amant. Aussitôt arrivée, elle fait quelques présents à la personne soupçonnée. Sans l'accuser de rien, elle se borne à exposer simplement que son mari (ou parent) est tombé malade, et qu'on ne croit pas qu'il se rétablira. Cette personne exprime sa sympathie, et l'espoir que le malade reviendra bientôt à la santé.

« Toutefois, quoiqu'on ne l'ait pas accusé, il sait fort bien qu'on le soupçonne d'être la cause de cette maladie. Le lendemain matin, il informe la femme qu'elle peut s'en retourner près de son malade. Il va enlever tout pouvoir à l'os, en le trempant dans l'eau. En conséquence, la femme rapporte chez elle l'heureuse nouvelle qu'elle a vu l'homme « qui a l'os », et qu'il a promis de lui ôter tout pouvoir »². Allusion à un procédé d'ensorcellement très employé dans ces tribus d'Australie. Il consiste « à diriger un os », magiquement préparé, contre quelqu'un qui généralement en meurt.

Ce fait est caractéristique. La maladie qui dure et empire ne peut être due qu'à l'action d'un sorcier. Les soupçons se portent sur quelqu'un. On va le trouver, et une intimidation, précise, quoique dissimulée, le force à avouer. Il faut alors qu'il « défasse » ce qu'il a fait, c'est-à-dire qu'il plonge dans l'eau, pour lui enlever son pouvoir magique, l'os dont il s'est servi. Aussitôt l'ensorcellement cesse ; le malade est guéri. S'il meurt néanmoins, on sait sur qui la vengeance devra s'exercer.

Les Bukaua de la Nouvelle-Guinée, dans les mêmes circonstances, suivent à peu près la même marche. Les proches du malade se rendent chez le sorcier présumé, le supplient, lui font des présents. « Si ceux-ci lui paraissent suffisants, et s'il n'est pas au service de gens plus influents qui veulent absolument faire disparaître le malade, il se laisse persuader. Il prend des feuilles de diverses espèces, souffle dessus à plusieurs reprises, ou murmure sur elles une formule, et les fait porter au malade. Pendant que les gens s'en retournent à leur village avec ces feuilles, le sorcier va chercher dans la brousse le petit paquet (d'appartenances de sa victime) sur lequel il a opéré, le retire du feu, et le met dans l'eau. Cela neutralise l'ensorcellement. Dès ce moment, les douleurs du malade doivent cesser »³. - « Dans les maladies graves, dit le même auteur un peu plus loin, leur thérapeutique se réduit à peu près à des charmes (*Zauberei*). Les gonflements musculaires ne peuvent être guéris que par celui dont les formules magiques les ont causés »⁴. - Pareillement, en Nouvelle-Poméranie, chez

¹ SPENCER and GILLEN, *The native tribes of central Australia*, p. 538.

² S. GASON, *The Dieyerie tribe*, p. 23 (1871).

³ R. NEUHAUSS, *Deutsch Neu-Guinea*, III, p. 464.

⁴ *Ibid.*, p. 468.

les Sulka, quand on a découvert le sorcier, « les gens cherchent à l'amener à retirer de l'eau ou du feu le paquet (d'appartenances de sa victime). S'il le fait, le malade guérit ; s'il s'y refuse, la mort est inévitable. Pour que le sorcier retire le paquet, on doit lui promettre des présents. Parfois aussi on emploie la force »¹.

En Afrique du Sud, nous trouvons la même croyance: seul qui a ensorcelé peut désensorceler. Témoin ce fait rapporté par M. Vedder. « J'avais chez moi à mon service une jeune Bergdama, à qui un jeune homme de la même tribu faisait la cour. Elle avait du penchant pour lui, et un mariage s'en serait suivi, si ses parents n'avaient pas cherché pour elle un autre mari. Quand le jeune homme, désappointé, vit que ses espérances étaient trompées, il déclara qu'elle n'aurait pas d'enfant de son mari. Cette parole fut considérée par les parents de la jeune femme comme une malédiction. En fait, l'union resta stérile. Pour neutraliser la malédiction, on pria le jeune homme évincé de se laver la poitrine et les bras dans une terrine pleine d'eau. La jeune femme dut en faire autant, avec la même eau, puis en boire. Dans l'opinion générale, cela devait faire cesser la malédiction, malgré le désaccord qui persista dans la suite entre le jeune homme et la famille de cette femme »². Le mauvais vouloir et la colère ont un pouvoir redouté (cf. *supra*, chap. II, pp. 51-54). Les paroles du jeune homme irrité ont donc mis le couple sous une mauvaise influence, qui l'empêchera d'avoir des enfants. Pour la neutraliser, il fallait d'abord son consentement, et ensuite qu'il voulût bien défaire ce qu'il avait fait. C'est à quoi devait servir l'eau où il avait lavé ses bras et sa poitrine.

Le dictionnaire zoulou de Bryant fournit un excellent exemple du « renversement » par lequel un sorcier guérit le mal qu'il a causé. « *I-nJumbane* : *poison* mis sur l'extrémité de l'index, ou l'index empoisonné lui-même, que le sorcier n'a qu'à tendre vers quelqu'un pour le faire mourir, sur-le-champ, ou lui donner une maladie (ophtalmie, ou autre)... S'il veut arrêter les effets de cette opération, il tend de nouveau le doigt vers le malade, mais cette fois ce n'est plus l'extrémité, c'est l'articulation de l'index, le poing étant fermé »³. - Dans la langue herero, « *tundura* : *guérir* un malade par un procédé déterminé, quand on soupçonne qu'il a été ensorcelé. Le coupable désigné par le sort doit chercher des rameaux d'un certain arbre, les mettre dans l'eau, prendre de cette eau dans sa bouche et en asperger le malade ; il doit aussi prier pour lui ses ancêtres »⁴. Il défait ainsi ce qu'il est présumé avoir fait.

M. Junod rapporte qu'un évangéliste nommé Abel avait pris chez lui la fille de sa femme. Lui-même n'avait pas d'enfant. La jeune fille fit une chute sur le seuil de la maison, et se blessa la jambe. Ses parents la reprirent chez eux. Ils trouvèrent sa jambe très atrophiée, et consultèrent les osselets (pour savoir qui était l'auteur de ce mal). Le devin leur dit qu'Abel avait ensorcelé sa belle-fille, par pure jalousie, de dépit de n'avoir pas d'enfant. Il avait « mangé » cette jambe ; mais, comme il était chasseur, il avait remplacé l'os par le fémur d'une antilope qu'il avait tuée : l'os de la jambe était encore quelque part dans sa hutte. Le devin offrit de se rendre au village de l'évangéliste, se faisant fort d'y retrouver l'os. Par peur d'un scandale, Abel pria les parents de sa femme de ne pas consentir à cela. Ils lui répondirent : « Alors, reprenez

¹ P. RASCHER, M.S.C., Die Sulka, ein Beitrag zur Ethnographie von Neu-Pommern, *Archiv für Anthropologie*, N.F., I, p. 220 (1904).

² H. VEDDER, *Die Bergdama*, I, p. 129.

³ A. J. BRYANT, *A Zulu-English Dictionary*, p. 282.

⁴ H. BRINCKER, *Wörterbuch des Otji-Herero*, p. 302.

la jeune fille chez vous, « et guérissez-la. » Il la reprit en effet, et elle se rétablit ¹. Persuadés que c'est lui qui l'a rendue malade, qui a « mangé » sa jambe, ses parents n'hésitent donc pas cependant à la lui confier de nouveau : ce qu'il a fait, lui seul peut le défaire. C'est la seule chance qu'ils aient de la voir désensorcelée, c'est-à-dire guérie. D'autre part, le fait même qu'Abel la reprend chez lui équivaut à un aveu et à une promesse.

Mêmes croyances et mêmes pratiques chez les Azande du Congo belge. « Si on parvient (par divination) à connaître le nom du coupable qui, par le mauvais oeil, a provoqué la maladie, on va le dénoncer au chef. Celui-ci ordonne alors à l'individu d'aller près de la victime pour « souffler l'eau », et neutraliser ainsi le tort qu'il a fait par son mauvais oeil. L'individu ainsi accusé ne fait généralement pas d'opposition, par crainte des représailles. Il se rend donc à la résidence de la victime, et, devant la parenté réunie, souffle l'eau en faisant cette déclaration : « Si c'est moi qui ai provoqué cette maladie par le mauvais œil, je ne veux « plus que cet homme soit malade; voici que je souffle « l'eau pour prouver mes bonnes intentions » ². - Dans un autre passage, le même auteur montre la famille du malade, et l'auteur présumé de la maladie, d'accord sur la marche à suivre pour sauver le patient. « Quelqu'un devient gravement malade ; on ne tarde pas à faire l'augure pour savoir si le malade est poursuivi par un homme de mauvais oeil, (qui l'ensorcelle, peut-être sans le savoir). Souvent aussi, on fait appel aux bons offices du devin... particulièrement qualifié pour trouver le nom du coupable. Si donc l'augure a confirmé les soupçons qu'on avait sur le compte d'une personne déterminée, soupçons qui se justifient bien souvent par les déclarations du devin... on se rend au domicile du coupable. On lui expose que le *benge* l'a désigné comme responsable de la maladie de leur parent. On ajoute que leur désir est qu'il cesse de poursuivre le malade par le mauvais oeil, et qu'il souffle l'eau en protestation de ses bonnes intentions. Le coupable, supposé de bonne foi, répondra qu'il ignore s'il a le mauvais œil, mais comme l'augure l'a déclaré responsable, qu'il est tout à fait disposé à souffler l'eau, ne voulant pas que cet homme meure à cause de lui... » ³. - Un autre missionnaire, dans la même région, décrit et explique les mêmes faits. « Le Zande n'attribue à aucune maladie une cause naturelle. La maladie est toujours occasionnée par un individu possédant le mauvais oeil. Sans doute, il reconnaît que le froid peut amener une pneumonie, que la syphilis peut être contractée par des rapports avec un syphilitique ; mais ces causes, à leurs yeux, n'auraient pas sorti leurs effets, si le mauvais sort n'avait été jeté sur lui. Il faut donc, avant tout, soustraire la victime à l'influence occulte de ce mauvais sort. » On recourt à un devin. « Quand il (le sorcier) aura été découvert, la parenté se rendra chez lui, et le suppliera de ne plus inquiéter sa victime. S'il est bien disposé, il prendra une gorgée d'eau fraîche, et il la crachera violemment à terre en protestant de ses bonnes intentions... Ils se contentent souvent de déloger le malade, et de le cacher dans la brousse à l'insu de son milieu, dans l'espoir de le soustraire aux influences d'un indigène séjournant auprès de lui, et lui jetant le mauvais sort » ⁴. (Sur ce dernier point cf. supra, chap. VI, pp. 212-213.)

Une affaire criminelle, jugée en juillet 1925 par le tribunal de Fort-Sibut (Afrique équatoriale française), met bien en lumière les représentations et les passions qui font agir les indigènes en pareille circonstance. Le détail en est particulièrement instructif.

¹ H. A. JUNOD, *The life of a South-African tribe*, II, p. 513 (note).

² C. R. LAGAE, O.P., *Les Azande ou Niam-Niam*, p. 110.

³ *Ibid.*, pp. 206-207.

⁴ R. P. A. M. DE GRAER, *L'art de guérir chez les Azande*, Congo, 1929, pp. 220-221.

Un enfant est mort. Une femme, accusée de l'avoir ensorcelé, a dû prendre le poison d'épreuve, qui l'a tuée. La mère, qui a exigé cette épreuve, est poursuivie. Voici la partie de son interrogatoire qui nous intéresse. « Mon petit était malade depuis un certain temps. Il dépérissait, et je ne pouvais savoir ce qu'il avait. Un jour, mon mari vint avec le sorcier Redambo ; celui-ci commença à danser dans notre case autour du feu, et après avoir examiné l'enfant, il plaça un médicament dans le feu, et là, il put lire les noms de la femme Bagayetto et de la femme Yassimandji, qui étaient, d'après le sorcier, causes du dépérissement du petit. Ces deux femmes lui avaient jeté un mauvais sort. Jusque-là je n'avais jamais rien dit contre personne, mais après la déclaration du sorcier, je m'en fus trouver Bagayetto et la femme Yassimandji, et je leur dis : « C'est vous deux qui empoisonnez mon enfant : vous êtes accusées. Venez lever le mauvais sort en venant dans ma case « voir mon enfant, et en lui jetant de l'eau dessus. Là vous parlerez, et lui lèverez la maladie si vous en êtes cause. »

Bagayetto est venue, elle a apporté de l'eau, a parlé devant le petit, lui disant : « Si je suis cause de ta maladie, si j'ai le mauvais *likoundou*, je veux qu'aujourd'hui ce soit fini ; je ne veux pas empoisonner ton corps. » La femme Yassimandji, elle, ne s'est pas dérangée. J'en ai conclu qu'elle était bien le mauvais génie qui tuait mon enfant, un peu chaque jour. Cette femme et son mari ont pris le poison d'épreuve. Elle meurt aussitôt. Le mari est seulement malade.

Le père de l'enfant, interrogé à son tour, confirme la déposition de sa femme... « Je m'en fus chez Bagayetto pour lui faire part de ce qu'avait dit le sorcier, et lui ai demandé de venir chez moi le soir pour parler sur mon petit, et lui verser de l'eau dessus, pour lui enlever sa maladie. Je fis la même démarche auprès de Yassimandji. Le soir, vers cinq heures, Bagayetto vint chez moi, mais Yassimandji restait chez elle. Je fus la trouver ; elle refusa. Revenu chez moi, j'en fis part à ma femme qui devint furieuse, en disant : « Ah oui ! Yassimandji ne veut pas venir ; peut-être mon enfant va mourir ce soir ! Mais il faut qu'elle aussi meure ce soir. Je m'en vais la chercher, et je l'amènerai par force. » Je dis à ma femme : « Ne fais pas cela ; son mari n'est pas là. Quand il reviendra, nous verrons. Ma femme n'a rien voulu entendre, elle alla chercher par force Yassimandji pour la traîner dans notre case. Yassimandji boit le poison d'épreuve et meurt » ¹.

Le désespoir, la fureur de la mère viennent de ce qu'elle croit son enfant irrémédiablement perdu, si la femme qui l'« empoisonne », c'est-à-dire l'ensorcelle, ne consent pas à venir le sauver. Pour qu'il vive, il faudrait que la mauvaise influence qui le tue peu à peu fût arrêtée, neutralisée, par la personne même de qui elle émane.

Les Rwala, Bédouins du N.-E. de l'Arabie, pensent de même que « quiconque a le mauvais œil a aussi le pouvoir de rendre la santé à ceux qu'il a ensorcelés. Dans le clan Rassâlin vivait, à l'époque où les présentes études ont été faites, un individu nommé Na-ûs eben Ajde, dont le mauvais œil, croyait-on, avait causé de nombreux malheurs. Un jour, il ensorcela une jeune fille, jolie de figure et de taille. La chose arriva tandis qu'elle allait puiser de l'eau. En revenant à sa tente, elle commença à chanceler, et, à la fin, elle s'évanouit. Quand elle revint à elle, elle ne pouvait se tenir sur ses jambes. Sa mère, effrayée, lui demanda ce qui l'avait mise en cet état ; elle ne put que répondre : « Na-ûs m'a regardée fixement, il m'a ensorcelée », et de nouveau elle perdit connaissance. La mère, avec maintes lamentations, rapporte à son mari ce que sa fille venait de dire. Il appelle à l'aide ses fils et ses parents, et court à la tente

¹ Document inédit communiqué par M. l'administrateur Prouteaux.

de Na-ûs, le menaçant de mort s'il ne retire pas immédiatement le regard qui a ensorcelé sa fille. Na-ûs jure par toutes les puissances d'en haut qu'il n'a ensorcelé personne ce jour-là. Mais les frères de la jeune fille, furieux, se saisissent de lui, et le traînent jusqu'au lit où elle gît toujours évanouie. Na-ûs prend alors de sa propre salive sur trois doigts, en enduit le cou et la gorge de la jeune fille, et tourne autour d'elle sept fois ; après quoi elle s'éveille aussi parfaitement bien portante qu'auparavant »¹. - M. Hobley a observé le même procédé de désensorcellement chez les Kikuyu de l'Afrique orientale.

« Si un propriétaire de bétail apprend qu'un homme qui a ce pouvoir (le mauvais oeil)... a admiré une de ses vaches, il le fera chercher, et insistera pour qu'il enlève la mauvaise influence qu'il a jetée sur elle, ce qui se fait de la façon suivante : l'homme mouille son doigt avec sa salive, et touche la bête sur la bouche, et sur diverses parties du corps, avec ce doigt mouillé. On croit que cela neutralise l'ensorcellement »².

Enfin, même là où il n'est pas indispensable, pour faire cesser la mauvaise influence, de s'adresser à la personne même de qui elle émane, on reste du moins persuadé que seul un charme peut être opposé à un charme, et qu'on ne peut avoir raison d'un ensorcellement que par un contre-ensorcellement qui annule le premier. Ainsi, pour ne citer qu'un exemple, chez les Shilluk (Soudan anglo-égyptien), « à chaque manœuvre déterminée des mauvais *medicine-men*, les bons ont une riposte déterminée. Le sorcier fait avec de la boue une image de l'homme qu'il veut tuer. Il plante des clous dans les oreilles de cette image, et il la place dans le feu. La victime mourra, ou deviendra folle. Le bon *medicine-man* qui vient au secours de cet homme en fait à son tour une image. On la met dans l'eau, et l'on neutralise ainsi la chaleur qui consume l'autre »³.

Presque partout, quand le sorcier consent à « défaire » ce qu'il a fait, il exprime formellement sa volonté de ne plus faire de mal à sa victime. « Si c'est moi qui suis cause de ta maladie, je ne veux pas que tu meures à cause de moi. » Il semble que cette déclaration expresse soit une condition du désensorcellement. Le sorcier, en effet, peut n'avoir pas eu conscience du principe nocif qui habite en lui, et qui porte malheur à son entourage. Mais, du seul fait que ce principe était présent, le sorcier entretenait en lui-même, « dans son subconscient », selon l'expression courante, des sentiments de mauvais vouloir, des dispositions hostiles et malignes, dont l'ensorcellement est l'effet. Il voulait donc, à son insu, la perte de sa victime. Pour qu'elle soit sauvée, il faut qu'il cesse de la vouloir, et qu'il le dise tout haut, afin que l'on en soit sûr, et que ses paroles le lient. Ce vouloir était la *vis a tergo* de la mauvaise influence. Que le vouloir contraire s'affirme, et les effets de cette influence s'arrêteront. Sur ce point d'une importance capitale, c'est encore un « renversement » que la mentalité primitive estime indispensable.

¹ A. MUSIL, *The manners and customs of the Rwala Beduins*, pp. 408-409.

² C. W. HOBLEY, *Bantu beliefs and magic*, p. 177.

³ Rev. D. S. OYLER, *The Shilluk's belief in the evil eye*, *Sudan notes and records*, II, p. 133 (1919).

III

La contre-action, pour annuler l'action, doit lui être égale et exactement opposée

[Retour à la table des matières](#)

Il paraît donc établi que dans un grand nombre de cas, pour arrêter ou neutraliser une mauvaise influence, les primitifs se règlent sur une sorte de principe : à un acte donné opposer le même acte, mais renversé ; refaire ce qui a été fait, mais en sens inverse. Il faut que la réaction, ou, pour mieux dire, la contre-action soit égale et contraire à l'action. Ce qui intéresse ici avant tout les primitifs, ce n'est pas une égalité quantitative, comparable à celle de deux grandeurs de signe contraire, qui, additionnées, s'annulent ; c'est ce qui se passe sur le plan mystique. Un fait cité par M. Leenhardt, dans son livre récent sur la Nouvelle-Calédonie, fait bien comprendre leur attitude. « Les mariages coutumiers sont des échanges de « cousins croisés », arrêtés entre les parents dans les premières années de la vie de l'enfant. Ce serment entre membres de deux clans est marqué par un échange de deux monnaies, de longueur rigoureusement égale. Si, plus tard, l'une des parties était déloyale, et que rien ne pût la faire rentrer dans l'ordre, il y aurait un dommage qu'aucune monnaie ne pourrait réparer. La partie coupable peut bien rendre la monnaie qu'elle a reçue jadis ; mais la dispute n'est pas terminée, tant que la partie lésée ne consent pas à rendre à son tour celle qu'elle avait acceptée. Les deux monnaies étant les deux parties d'un même lien, chacune doit être échangée de nouveau, et d'un commun accord, pour que le geste de délier soit accompli. C'est un dénouement, et non un paiement, que réclame le plaignant »¹. Un échange a constitué l'engagement, seul un autre échange peut y mettre fin. Tant que ce qui a été fait n'aura pas été « défait » par un acte double, exactement semblable et contraire au premier acte double, la mauvaise influence déclenchée par la déloyauté de l'une des parties continue à se faire sentir. La querelle persiste, avec les suites funestes qu'elle engendre.

Ne reconnaît-on pas là l'exigence dont on a vu tout à l'heure d'autres expressions ? lorsque, par exemple, pour neutraliser la mauvaise influence déclenchée par son geste, l'homme qui en a enjambé un autre doit l'enjamber de nouveau en sens contraire, ou lorsque, pour sauver un malade, celui qui a « voulu » sa mort (consciemment ou non), doit « vouloir » son salut ? Les deux actes, les deux volitions, les deux mouvements qui s'opposent l'un à l'autre dans chaque cas sont déjà en réalité les deux influences dont l'une doit contrebalancer et neutraliser l'autre. Si le second terme de ce couple doit, en sens contraire, reproduire le plus exactement possible le premier, c'est que les primitifs voient là une condition nécessaire de son efficacité. Le second terme du couple étant ainsi, pour ainsi dire, calqué sur le premier, chaque couple est toujours représenté, ou, pour mieux dire, senti isolément, d'une façon concrète, sans que rien d'abstrait intervienne. Il y a bien, sans doute, un élément général, commun à tous les cas qui nous paraissent semblables, et qui le sont en effet aussi aux yeux des primitifs ; mais il est de caractère affectif. Les primitifs ne conçoivent pas, ils sentent qu'un événement ou un acte redouté, une fois « renversé », c'est-à-dire reproduit en sens inverse, la mauvaise influence qu'il a déclenchée se trouve neutralisée. Les choses sont remises en leur état antérieur. Ce qui a été fait est « défait ». L'action

¹ M. LEENHARDT, *Noies d'ethnologie néo-calédonienne*, p. 49 (1930).

nocive est effacée, comme si elle n'avait jamais eu lieu. Pour employer les mêmes termes que dans les chapitres précédents, la souillure a disparu, l'homme n'est plus en imminence de malheur. Il est « purifié ».

IV

De là dérive la nécessité du talion, et de la « compensation ». - Leur caractère mystique. - Leur action purificatrice

[Retour à la table des matières](#)

A cette nécessité d'une contre-action égale et semblable à l'action, se rattache étroitement la loi du talion, appliquée en tant d'occasions dans la plupart des sociétés primitives. Elle ne répond donc pas seulement à un besoin brutal de vengeance qui cherche à tout prix à se satisfaire, en infligeant à l'auteur d'une souffrance ou d'un mal précisément la même souffrance ou le même mal. L'attitude des primitifs, sous le coup d'une émotion violente, n'est presque jamais si exclusivement positive. Ce n'est pas à la matérialité du fait qu'ils sont le plus sensibles, mais bien à la réalité invisible qu'ils sentent derrière elle. Sans doute, l'homme frappé ou blessé par un autre peut réagir avec violence et rendre coup sur coup. Mais cette riposte instinctive, et comme réflexe, d'un animal vigoureux et conscient de sa force, n'a pas le souci de se mesurer exactement sur l'offense ; c'est tout autre chose que le talion. De plus, l'animal humain est de disposition intensément mystique. Du fait qu'il a souffert une atteinte, reçu une blessure, subi un tort ou un préjudice, il se sent exposé à une mauvaise influence. Une menace de malheur pèse sur lui. Pour qu'il se rassure, pour qu'il retrouve le calme et la sécurité, il faut que la mauvaise influence ainsi déclenchée soit arrêtée, neutralisée. Or, ce résultat ne sera obtenu que si l'action dont il a souffert est annulée par une action semblable et de sens contraire.

C'est là précisément ce que le talion procure aux primitifs : une contre-action exactement proportionnée à l'action, et qui l'« annule ». Il se présente en effet des cas où il est impossible de « défaire » par un renversement ce qui a été fait. Lorsqu'un homme en a enjambé un autre de gauche à droite, il peut, en l'enjambant aussitôt de droite à gauche, annuler cette insulte, et neutraliser ainsi la mauvaise influence qui en émane. Mais s'il lui a crevé un oeil, il ne peut pas le « décrever ». L'action ne pouvant être « renversée », on y pourvoira donc d'une autre manière, aussi approchée que possible. Celui qui a commis l'acte le subira à son tour. On lui crevera un de ses yeux. Il en a enlevé un à sa victime ; lui-même en perd un. Les choses, en ce qui les concerne tous deux, sont remises, autant qu'il est possible, dans leur état antérieur. Il y a « restitution », à peu près comme lorsque l'acte est renversé. L'homme qui a été lésé ne se trouve plus en imminence de malheur. Il est purifié.

En d'autres termes, lorsque l'acte ne peut pas être annulé directement, par la répétition de ce même acte, accompli en sens inverse, on a recours à la réciprocité. Oeil pour oeil, dent pour dent. Le talion a ainsi, comme les « restitutions » étudiées plus haut, une signification et une vertu surtout mystiques. Il ne faut donc pas s'étonner qu'il soit parfois si difficile d'en faire disparaître la coutume. Par exemple, quand les Pahouins (comme tant d'autres primitifs) se montrent intraitables sur ce chapitre, quand ils se refusent opiniâtement à faire la paix avec une tribu voisine, s'ils n'ont

pas leur compte de cadavres, c'est-à-dire tant qu'ils ne lui auront pas tué autant d'hommes qu'ils ont eu eux-mêmes de morts, ce n'est pas seulement le désir de vengeance, le respect de la tradition, la peur de mécontenter leurs ancêtres, qui les rendent sourds aux objurgations de l'administrateur blanc. Ils sentent qu'il faut que la loi du talion ait été observée ; c'est-à-dire qu'à tout cadavre des leurs doit correspondre un cadavre ennemi. Autrement ils resteront sous une mauvaise influence, « impurs », et exposés à de nouveaux malheurs.

Chez les Orokaiva de la Nouvelle-Guinée, « la vengeance était une obligation absolue pour les parents de l'homme tué ; et l'expression employée pour la « vengeance » est intéressante : *diroga-mine* (échange de *diroga*) ; *diroga* signifiant un homme tué dans un combat, par opposition à ceux qui sont morts autrement... Cette obligation est si impérieuse qu'autrefois la réclusion de la veuve d'un homme tué par une tribu ennemie ne pouvait prendre fin avant qu'un homme de cette tribu eût été pris et tué » ¹.

En fait, cependant, presque partout, dans un grand nombre de circonstances, on ne s'en tient pas rigide à cette loi. La coutume s'est peu à peu établie d'accepter pour un tort, pour un préjudice subi, pour une blessure, pour une mort même, une « compensation » fixée par l'usage. Parfois, les personnes ou les groupes lésés peuvent, à leur choix, exiger la mort d'un meurtrier, ou accepter le prix du sang. Il n'est pas de notre objet d'étudier ici les formes variées que la compensation a prises dans les sociétés primitives. Nous nous contenterons de remarquer qu'elle conserve le plus souvent le caractère, à la fois positif et mystique, du talion qu'elle a souvent remplacé. Elle aussi a pour effet, en même temps qu'elle répare matériellement le dommage causé, de neutraliser la mauvaise influence qui continue à s'exercer tant que la compensation n'a pas été offerte, acceptée, et entièrement payée.

Dans certaines sociétés, cependant, la compensation seule ne suffit pas. Il faut qu'elle soit accompagnée, ou suivie, d'une cérémonie spéciale, après laquelle seulement la partie lésée se trouve définitivement soustraite à la mauvaise influence, hors de la portée du malheur, purifiée. Par exemple, au sud de Sumatra, « on impose au coupable une amende de réconciliation, une amende de paix (consistant en un buffle, une certaine quantité de riz, un repas) : *tepung tawae bumi*. En général *tawar* signifie : moyen de défense, moyen de neutraliser les influences funestes, ou les conséquences nuisibles de quelque chose, et *tepung tawar* : farine, employée comme moyen de défense, que l'on répand sur les personnes et aussi sur les objets afin de les protéger contre le malheur. Le repas qui accompagne la compensation (prix du sang) payée pour un homicide est aussi considéré comme le *tepung tawar* de la terre (*bumi*), comme le moyen d'écarter de la terre toutes les influences nuisibles et funestes, tous les malheurs que ce crime peut attirer sur elle, par lequel elle est donc nettoyée, purifiée. Cela ressort avec évidence des autres appellations qui servent à désigner ce repas *tjutji bumi*, de *tjutji*, nettoyer, purifier, et *bumi*, terre ou *pembasuh duusun*, de *pembasuh*, laver, et *duusun*, pays et enfin *basah*, *lurah* de *basuh*, laver, et *lurah*, district. Par ce festin le pays est purifié du crime, et la paix violée est rétablie... On procède de même en cas de blessure ou d'adultère. La même coutume s'observe chez les Battak » ².

¹ F. E. WILLIAMS, *Orokaiva society*, p. 170 (1930).

² G. A. WILKEN, *Het strafrecht bij de volken van het maleische ras, Verspreide Geschriften, II*, pp. 474-476. Cf. I, pp. 607-609.

En Afrique orientale, chez les Konde, « en cas de meurtre, quand la loi a été satisfaite, une réconciliation en règle a lieu entre les deux familles, sous la direction du *medicine-man* qui est le maître des cérémonies en toute occasion de ce genre. Un mouton, acheté aux frais de la famille de l'homicide, est tué : il est tenu par les deux parties pendant que le docteur le partage en deux, chacune prenant sa part. De la médecine est placée dans un pot, où l'on plonge une lance chauffée au rouge. Le mouton cuit avec cette médecine est placé sur des feuilles de bananier, et la fête de réconciliation se célèbre avec de la bière qui a été aussi « médicinée »¹. - « Le sacrifice de réconciliation est un facteur également essentiel chez les Didinga. Toutes les fautes, qu'il y ait eu ou non compensation par un paiement en bétail, doivent être en outre « purifiées » par un sacrifice, généralement celui d'une chèvre ou d'un mouton, parfois d'un taureau. Faute de ce sacrifice, si élevée que soit la compensation payée, la faute subsiste, et la partie coupable sera tenue responsable de toute répercussion ultérieure »²) (c'est-à-dire des malheurs qui pourront frapper la partie lésée).

Des faits analogues, établissant la nécessité d'une cérémonie purificatoire pour achever la compensation et la rendre mystiquement efficace et définitive, se trouvent déjà cités dans *La Mentalité primitive* (chap. VIII, pp. 291-294). Cette cérémonie joue un rôle analogue à celui des médecines « blanches » employées par les Cafres, après que les « noires » ont rempli leur office. Celles-ci combattent la souillure qu'il s'agit de faire disparaître pour échapper aux malheurs qu'elle entraîne ; elles sont donc de la même nature qu'elle : c'est une contre-sorcellerie que l'on oppose à un ensorcellement. Lorsqu'elles ont fait leur oeuvre, un dernier rite est nécessaire : il faut encore une purification finale qui les fasse disparaître avec leurs adversaires, et qui restitue l'état d'avant la souillure. Pareillement, le talion, la compensation opèrent sur le même plan que l'acte dont ils doivent neutraliser la mauvaise influence, en le renversant, en l'annulant par un acte opposé ou équivalent. Ce résultat obtenu, il faut maintenant quitter ce terrain, et qu'une cérémonie finale balaye toute trace de la lutte. Alors seulement, la partie lésée se trouvera en sécurité, hors de l'atteinte du malheur.

Les deux parties ont intérêt à ce que cette opération finale soit accomplie suivant les rites. La partie lésée, pour la raison qui vient d'être dite, et l'autre, afin de ne pas rester responsable des malheurs que la mauvaise influence déclenchée par son acte pourra encore entraîner. Si la restitution de l'état qui a été troublé par la violence ou le tort commis n'était pas complète, ni l'une ni l'autre ne se sentirait suffisamment purifiée.

¹ MACKENSIE, *The spirit-ridden Konde*, p. 87.

² J. H. DRIBERG, *Didinga customary law, Sudan notes and records*, VIII, p. 153 (1925).