

Paul RADIN

Anthropologue américain

Ancien professeur à l'Université de Californie [1883-1959]

(1941)

La religion primitive.  
Sa nature et son origine.

24 planches photographiques

(Traduit de l'Anglais par Alfred Métraux)

Un document produit en version numérique par Réjeanne Toussaint, ouvrière  
bénévole, Chomedey, Ville Laval, Québec

[Page web](#). Courriel: [rtoussaint@aei.ca](mailto:rtoussaint@aei.ca)

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

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

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>

## Politique d'utilisation de la bibliothèque des Classiques

Toute reproduction et rediffusion de nos fichiers est interdite, même avec la mention de leur provenance, sans l'autorisation formelle, écrite, du fondateur des Classiques des sciences sociales, Jean-Marie Tremblay, sociologue.

Les fichiers des Classiques des sciences sociales ne peuvent sans autorisation formelle:

- être hébergés (en fichier ou page web, en totalité ou en partie) sur un serveur autre que celui des Classiques.
- servir de base de travail à un autre fichier modifié ensuite par tout autre moyen (couleur, police, mise en page, extraits, support, etc...),

Les fichiers (.html, .doc, .pdf, .rtf, .jpg, .gif) disponibles sur le site Les Classiques des sciences sociales sont la propriété des **Classiques des sciences sociales**, un organisme à but non lucratif composé exclusivement de bénévoles.

Ils sont disponibles pour une utilisation intellectuelle et personnelle et, en aucun cas, commerciale. Toute utilisation à des fins commerciales des fichiers sur ce site est strictement interdite et toute rediffusion est également strictement interdite.

**L'accès à notre travail est libre et gratuit à tous les utilisateurs. C'est notre mission.**

Jean-Marie Tremblay, sociologue  
Fondateur et Président-directeur général,  
**LES CLASSIQUES DES SCIENCES SOCIALES.**

Cette édition électronique a été réalisée par Réjeanne Toussaint, bénévole,  
Courriel: [rtoussaint@aei.ca](mailto:rtoussaint@aei.ca)

à partir de :

Paul RADIN [1883-1959]

## **La religion primitive. Sa nature et son origine.**

Traduit de l'Anglais par Alfred Métraux. Paris : Les Éditions Gallimard, 1941, 4<sup>e</sup> édition. 242 pp. Collection : L'espère humaine, no 4. 24 planches photographiques.

Polices de caractères utilisée : Comic Sans, 12 points.

Édition électronique réalisée avec le traitement de textes Microsoft Word 2008 pour Macintosh.

Mise en page sur papier format : LETTRE US, 8.5" x 11".

Édition numérique réalisée le 27 juillet 2011 à Chicoutimi, Ville de Saguenay, Québec,.

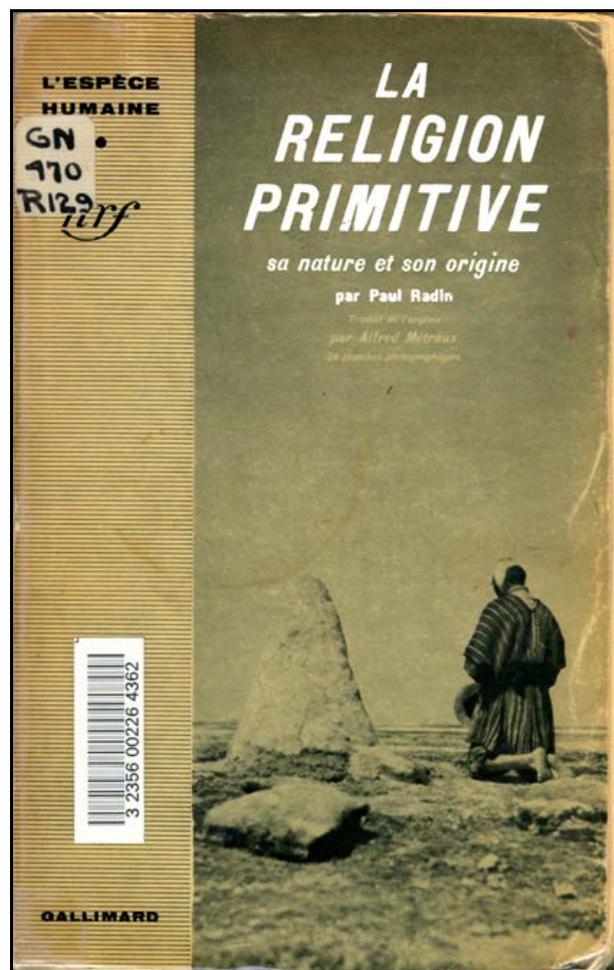


**Paul RADIN**

Anthropologue américain

Ancien professeur à l'Université de Californie [1883-1959]

**La religion primitive.  
Sa nature et son origine.**



Traduit de l'Anglais par Alfred Métraux. Paris : Les Éditions Gallimard, 1941, 4<sup>e</sup> édition. 242 pp. Collection : L'espère humaine, no 4. 24 planches photographiques.

**La religion primitive.  
Sa nature et son origine. (1941)**

## Table des matières

[Table des illustrations](#)

[Préface](#)

Chapitre I.	<a href="#"><u>Nature et essence de la Religion</u></a>
Chapitre II.	<a href="#"><u>Le rôle du théologien primitif</u></a>
Chapitre III.	<a href="#"><u>Les facteurs économiques</u></a>
Chapitre IV.	<a href="#"><u>Le substrat magique</u></a>
Chapitre V.	<a href="#"><u>Les périodes critiques de la vie et les rites de passage</u></a>
Chapitre VI.	<a href="#"><u>Du magicien au prêtre.</u></a> - Leur caractère et leur initiation
Chapitre VII.	<a href="#"><u>Du magicien au prêtre.</u></a> - Leurs fonctions.
Chapitre VIII.	<a href="#"><u>Le contact avec le surnaturel.</u></a>
Chapitre IX.	<a href="#"><u>Comment se concilier le surnaturel et se le rendre propice.</u></a>
Chapitre X.	<a href="#"><u>Des esprits aux dieux revenants, esprits et totems.</u></a>
Chapitre XI.	<a href="#"><u>Des esprits aux dieux les esprits ancestraux, êtres surnaturels et dieux.</u></a>
Chapitre XII.	<a href="#"><u>Monolâtrie et monothéisme.</u></a>
Chapitre XIII.	<a href="#"><u>L'Âme : sa nature et sa destinée.</u></a>
Chapitre XIV.	<a href="#"><u>Le drame rituel.</u></a>

**La religion primitive.  
Sa nature et son origine. (1941)**

## TABLE DES ILLUSTRATIONS

[Retour à la table des matières](#)

- [Couverture.](#) Indien Chipaya des hauts plateaux boliviens agenouillé devant une idole.
- [Planche I.](#) Indiens Hopi de l'Arizona. Cérémonie Natacka.
- [Planche II.](#) Polynésie. - Tuamotu : Polynésiens formant un cercle magique pour expulser les esprits.
- [Planche III.](#) Hopi de l'Arizona : Hommes masqués représentant les Katchina, êtres surnaturels qui sont censés rendre visite aux hommes à l'occasion des fêtes
- [Planche IV.](#) Indiens Zuñi (New-Mexico) : Wiki, grand-prêtre antilope.
- [Planche V.](#) La danse du *mariddo*, chez les Indiens Bororo du Mato Grosso, village de Kejara (Brésil). - Indiens Zuñi : Danse des récoltes
- [Planche VI.](#) Indiens Papago (Sud des E.U. et N. du Mexique) : Homme-médecine soignant un malade avec un hochet et une queue de cerf
- [Planche VII.](#) Jeunes gens *baya* en cours d'initiation (Oubangui-Chari). - La place de danse d'un village des Nouvelles-Hébrides. À gauche, un tambour constitué par un tronc d'arbre évidé, et sculpté.
- [Planche VIII.](#) Peau peinte de la tribu *Arkansas* (groupe Sioux) : les membres de la Société des Bisons exécutant une danse destinée à attirer les troupeaux.

- [Planche IX.](#) Statue magique bavili, servant à des opérations d'envoûtement (Moyen-Congo)
- [Planche X.](#) Indiens *Tepkua* (Etat de Hidalgo, Mexique), Investiture d'un homme-médecine. Ce dernier danse, portant sur la tête un encensoir à copal. - Un *angakok* (chaman) eskimo, portant un masque féminin et dansant au rythme de son tambour
- [Planche XI](#) Mallicolo (Nouvelles-Hébrides). Statue d'ancêtre à deux têtes surmodelées
- [Planche XII.](#) Indigène de Ranon (Ile Ambrym, Nouv.-Hébrides) revêtu d'un costume rituel et portant au bras droit un accessoire spécial pour la danse. - Nouvelles-Hébrides. Ile Mallicolo. Indigène devant sa case et portant un masque d'initiation.
- [Planche XIII.](#) Table de pierre servant aux sacrifices propitiatoires (Iles Nias du Sud)
- [Planche XIV.](#) Un devin consultant l'oracle du Fa, à l'aide de moitiés d'amandes de palme
- [Planche XV.](#) Tête momifiée *maori* (Nouvelle-Zélande)
- [Planche XVI.](#) Un grand initié de la société secrète *aitum'leo* la tête couverte de toiles d'araignées (Mallicolo, Nouvelles-Hébrides). Marches tibétaines du Yunnan (Vallée du Mékong). Marchand de colliers et de médailles.
- [Planche XVII.](#) Hutte spéciale pour une danse médico-magique chez les Winnébagos (Amérique du Nord)
- [Planche XVIII.](#) L'autel du tonnerre à Athiémé Bopa (Dahomey). - Pierres sacrées placées devant les maisons des hommes (Ilot Tomam, Mallicolo, Nouvelles-Hébrides)
- [Planche XIX.](#) Nouka-Hiva (Iles Marquises). Indigènes auprès d'une statue en bois dite *ti ki*.
- [Planche XX.](#) Sanctuaire *huichol* consacré au dieu du feu. Dans l'embrasure de la fenêtre, le siège du dieu, garni de flèches (Mexique, Sierra du Nayarit)
- [Planche XXI.](#) Le roi Gbéhanzin représenté sous la forme d'un requin (Dahomey). - Volet de grenier *dogon* (Soudan fran-

çais). Les personnages aux bras levés mettent en communication la terre et le ciel)

[Planche XXII](#). Sacrifice de bœufs et danse pour la levée d'un deuil chez les *Mancagnes* (Casamance). - Un chef *toma* devant la tombe de ses ancêtres (Guinée française)

[Planche XXIII](#). Nouvelle-Bretagne. Danseurs tenant des bois sculptés en guise de bâtons magiques.

[Planche XXIV](#). Magicien et son assistant préparant des offrandes destinées au démon représenté par la masse conique visible au second plan et marqué de traces de sang. Indiens Chipaya (Bolivie)

**Couverture.**

Indien Chipaya des hauts plateaux boliviens  
agenouillé devant une idole.

[Retour à la table des matières](#)



[7]

La religion primitive.  
Sa nature et son origine. (1941)

## PRÉFACE

### [Retour à la table des matières](#)

Dans cette œuvre j'ai essayé de décrire sommairement la religion et le phénomène religieux chez les primitifs. Je n'ai jamais négligé, je l'espère, les faits concrets, mais ils sont secondaires à mon but principal qui a été de présenter les religions des sociétés simples, de façon à ce que le lecteur pût comprendre les individus et les forces dont l'action a façonné les expressions fondamentales de la vie religieuse. J'ai cherché à interpréter la religion en raison de la personnalité humaine et non en vertu d'une abstraction d'homme et de femme, sorte de ciment académique qui assemble des idées vagues et des sentiments encore plus vagues. C'est pourquoi, en dépit de mes efforts, je n'ai été que faiblement aidé par les ouvrages de mes prédécesseurs. A mon sens, ceux-ci se sont livrés jusqu'ici à une sorte de vaste golf intellectuel dont les balles seraient des concepts baptisés pour l'occasion « pouvoir surnaturel », « effroi mystique », « frisson mystique ». Cette partie semble s'être jouée dans un ciel idéologique où, à la fin de chaque journée, les balles avaient sauté par-dessus le mur. Par suite de cette méthode, la religion a été envisagée comme si elle n'entretenait aucun rapport avec la vie ou le système économique ambiant, alors qu'elle en fait si étroitement partie que, pour l'avoir négligé, cette

étude est devenue la plus vaine et la plus superficielle revue de faits abstraits et de phénomènes hypostasiés.

Au cours de cet ouvrage j'ai choisi de préférence des documents de première main et j'ai toujours cité les textes tels qu'ils ont été dictés par les indigènes ou tels qu'ils ont été rapportés par des savants complètement au courant de la culture et de la langue des peuples qu'ils nous décrivent. J'ai suivi cette règle non par vaine pédanterie, mais poussé par le désir d'établir mes interprétations sur des faits positifs. Pour la même raison, j'ai cité mes documents tout au long au lieu de me contenter d'extraits inintelligibles. J'ai cru de mon devoir de penser d'abord à cette partie du public qui ignore complètement le sujet de la religion primitive.

Je ne sais qui remercier en premier lieu et à qui je suis redevable des idées et des théories que l'on trouvera ici. Pendant près de vingt-cinq ans, je me suis occupé du problème religieux et notamment de la religion primitive. Au cours de cette période peu d'ouvrages ou d'articles sur [8] la question m'ont échappé. Je ne puis me souvenir de toutes mes lectures et j'ignore dans quelle mesure j'ai emprunté à autrui ou même plagié autrui. De crainte que l'on ne m'attribue à tort une originalité que je ne possède pas, je reconnais en toute sincérité et en toute humilité l'inspiration, quelle qu'elle soit, que j'ai pu en recevoir. J'abandonne à l'avance tous mes droits de priorité. Il est cependant une source d'inspiration qu'il me faut reconnaître : je tiens à exprimer ma profonde reconnaissance aux Indiens Winnebago qui m'ont permis d'obtenir une description complète et détaillée de leur religion et dont l'influence a été considérable dans la formation de mes idées sur la religion primitive.

Paul RADIN.

[9]

La religion primitive.  
Sa nature et son origine. (1941)

# Chapitre I

---

## NATURE ET ESSENCE DE LA RELIGION

[Retour à la table des matières](#)

Il est extrêmement difficile de définir la notion de « religion ». Elle prend de toute évidence une acception différente selon les individus. Nous pouvons toutefois affirmer, sans crainte de nous tromper, qu'elle comporte deux aspects : tout d'abord un sentiment aisé à définir, bien que non exactement circonscrit, et en second lieu un ensemble d'actes, de coutumes, de croyances et de concepts associés à ce sentiment. La croyance la plus étroitement liée à ce sentiment particulier est celle qui a pour objet l'existence d'esprits extérieurs à l'homme, conçus comme plus puissants que lui et régissant toutes les phases de sa vie. On peut considérer ces deux éléments constitutifs comme ayant toujours été associés et formant donc un tout indissoluble ou bien comme étant d'âge différent.

Coutumes et croyances jouent un rôle important dans la vie de chaque individu. Le facteur sentimental, par contre, varie selon chacun. Moins il est intense et plus est accusé le relief que prennent les cou-

tumes, les croyances et leur stricte observance. La réciproque cependant n'est pas toujours vraie, car la stricte adhérence aux coutumes peut s'accompagner du sentiment le plus intense. Pourtant coutumes et croyances ne comportent pas en eux-mêmes d'éléments religieux. Elles relèvent de ce vaste conglomérat d'usages irrationnels envers lesquels l'individu et le groupe adoptent une attitude d'acquiescement passif. Ils font partie d'un mécanisme inventé par l'homme pour déterminer et évaluer les rapports entre lui et le monde extérieur. Ce qui rattache certains d'entre eux à la religion, c'est leur connexion avec le facteur sentimental. Le degré d'intensité de ce sentiment n'importe pas et pas davantage le fait que ce sentiment est partagé ou non par chaque membre du groupe. Ce sentiment n'est pas en lui-même une unité simple. Ses manifestations physiologiques sont des actes précis que nous avons l'habitude de considérer comme les signes extérieurs d'une grande concentration mentale et émotive, - ainsi joindre les mains, pencher la tête, [10] s'agenouiller et fermer les yeux. Psychologiquement, par contre, il se caractérise par une sensibilité, dépassant de beaucoup la norme, à l'égard de *certaines croyances, coutumes et concepts*, et qui se manifeste par une sorte de frémissement, un certain sentiment de joie, d'exaltation, de crainte et aussi dans une tendance marquée à s'absorber dans des sensations intérieures. Inversement on observe une suspension d'intérêt pour les impressions externes. Le phénomène en lui-même diffère peu d'états tel que la jouissance artistique, par exemple, ou même la joie de vivre. Ce qui l'en distingue, c'est la nature du motif qui est à son origine.

Naturellement ce sentiment particulier ne se rencontre pas souvent à l'état pur chez les peuples primitifs. Il est même assez rare parmi nous. L'ambiance formaliste dont il ne s'est pas dégagé chez les primitifs l'a fait assimiler à d'autres émotions. Cette sensation complexe peut étouffer chez certains individus tout autre sentiment. Pour la grande majorité des hommes et des femmes, cependant, ce n'est qu'un sentiment parmi d'autres s'élevant parfois à une position prédominante, plus souvent tombant dans un état d'oblitération presque complet. Vouloir entre eux une séparation serait se vouer à une tentative artificielle à l'extrême.

Parmi les croyances et les coutumes, il en est une qu'on trouve invariablement associée à ce sentiment particulier que nous appellerons dorénavant le sentiment religieux, c'est la croyance en des esprits extérieurs à l'homme, conçus comme plus puissants que lui et régissant tout ce à quoi il attache quelque prix dans la vie. De tous temps ces esprits ont été identifiés avec le milieu physique, social et économique, qui conditionne ainsi la nature propre du sentiment religieux. C'est le corollaire émotif de la lutte pour la vie dans un milieu physique et social peu sûr.

Cette lutte pour la vie ne doit pas être envisagée de façon trop étroite. Elle possède dans les premières étapes de l'histoire humaine, un aspect spirituel aussi bien que biologique. Le côté spirituel impliquait un conflit entre les phénomènes de conscience qui sont le propre de l'homme et le différentiel de l'animal, avec les réactions psychiques qu'il a en commun avec ses ancêtres du règne animal. Cette mentalité se manifeste avec une clarté particulière dans ce qu'on pourrait appeler les résidus sociaux de l'instinct de la peur. Ceux-ci se sont concentrés chez tous les peuples autour de trois ordres de faits : les phénomènes physiologiques de la naissance, de la puberté, de la maladie et de la mort ; les heurts de l'homme avec le monde extérieur et les forces de la nature, et enfin les luttes de l'homme contre l'homme.

Les diverses coutumes et croyances qui se rattachent à ces trois forces élémentaires représentent les résidus sociaux de la peur. Celles associées à la naissance, la puberté, la maladie et la mort ont probablement [11] maintenu leur forme originale avec le plus d'opiniâtreté, car somme toute les faits physiologiques n'ont pas changé.

Il n'est donc pas surprenant que la religion ait été à toutes les époques dominée par ces résidus. Ceux-ci ne participent nullement en eux-mêmes du domaine religieux et n'entraînent pas dans le développement d'une religion. Ce qui est vrai de ces croyances particulières l'est aussi d'autres aspects de la religion. Aucun d'eux, ne contient par lui-même d'éléments religieux, et pourtant on les trouve toujours en association avec le sentiment religieux. Comment nous l'expliquer ? Il n'est guère qu'une seule explication possible, c'est de considérer la religion comme l'un des moyens les plus importants et les mieux caractérisés pour le maintien des valeurs vitales. Dans la mesure où celles-ci

varieront, variera aussi l'unité religieuse. Ainsi la religion n'est pas un phénomène à part et distinct de la vie terrestre, non plus qu'une enquête philosophique sur la nature de l'être et du devenir. Elle ne fait que souligner et conserver les valeurs acceptées par la majorité d'un groupe à une époque donnée. Nous trouvons ce rapport intime développé de façon typique dans toutes les civilisations primitives et dans les anciennes phases de notre propre culture. C'est seulement lorsque d'autres moyens de faire sentir ces valeurs et de les conserver prennent le dessus que s'opère un divorce entre la religion et la vie de la communauté. « L'histoire de l'humanité est, comme Reinach l'a fait observer avec beaucoup de justesse, celle d'une laïcisation progressive. »

Parmi ces multiples valeurs, il en est trois qui occupent constamment une place prééminente : le désir de succès, de bonheur et de longue vie. De même, dans la masse hétérogène des croyances, celle qui nous apparaît comme la mieux définie est la foi en des esprits qui accordent à l'homme succès, bonheur et longue vie. A la base de la religion primitive, nous trouvons donc un problème précis : la nature des rapports entre ces esprits et les aspirations fondamentales de l'homme. Il convient de garder ceci présent à la mémoire, car la plupart des théoriciens et des théologiens ont soutenu l'inverse. Rappelons-nous aussi que cette association est secondaire, qu'elle ne découle pas de la nature des esprits tels qu'ils ont été conçus à l'origine.

Tout ce que nous venons de dire ne nous aide pas à répondre à la question que beaucoup considèrent comme primordiale en ce qui concerne la religion. Qu'est-ce qui à l'origine a induit l'homme à postuler l'existence du surnaturel ? Le lecteur me pardonnera, je l'espère, si pour y répondre je m'éloigne un peu de mon thème principal.

Pour comprendre les débuts de la religion, il faut essayer de se représenter aussi clairement que possible les conditions d'existence de l'homme à l'aurore de la civilisation. Il vivait manifestement dans [12] un milieu physique variable et essentiellement hostile, et possédait des connaissances techniques des plus insuffisantes pour se défendre contre ce milieu. Sa mentalité était encore dominée par des caractères purement animaux, bien que ses aspirations elles-mêmes, désir de succès, de bonheur et de longévité, fussent naturellement déjà pré-

sentés. Les moyens dont il pourvoyait à son alimentation étaient des plus simples : cueillette des baies et des chenilles et la pêche et la chasse encore à l'état rudimentaire. Il n'avait pas d'habitation permanente, mais vivait dans des cavernes ou d'autres abris naturels. De toute évidence il n'existait aucune sécurité du lendemain et nous ne nous tromperons pas de beaucoup en affirmant que là où le lendemain est incertain, l'insécurité émotive et son corollaire, le sentiment d'impuissance et de faiblesse, doivent nécessairement se développer.

L'homme est né avec la peur, la chose ne saurait faire de doute. Mais cette peur n'existait pas dans le vide, elle était le produit d'un état économique particulier. Tout ceci aboutit naturellement à la désorientation du moi. Le corollaire mental d'une telle situation est le subjectivisme, ce dernier état signifiant prédominance de la magie et des formes les plus élémentaires des rites coercitifs. Si les psychanalystes tiennent à qualifier cet état de narcissisme, on ne saurait s'y opposer.

Exprimé en termes strictement psychologiques, le surnaturel était donc simplement un aspect de la connaissance, une phase dans les efforts déployés par l'homme pour s'adapter au monde extérieur. Cette tentative n'a pas commencé avec l'homme, elle est évidemment enracinée dans sa nature animale et s'est, dès le début, exprimée dans trois formules générales. Selon la première le moi et le monde objectif agissent l'un sur l'autre de façon coercitive, selon la seconde l'homme exerce une coercition sur le monde extérieur et selon la troisième c'est ce dernier qui agit sur l'homme. Avec la venue de l'homme apparut pour la première fois une différence dans l'évaluation des rapports entre le moi et le monde extérieur. La conception qui attribue le pouvoir coercitif à l'homme seul ou à l'interaction du moi et de l'objet trouva son expression caractéristique dans la magie et dans les rites ou les pratiques coercitifs ; celle qui prête ce pouvoir dominateur à l'objet s'exprima dans l'activité religieuse.

Nous pouvons distinguer dans cette évolution hypothétique de la magie à la religion quatre étapes :

- 1) Période absolument coercitive et sans médiation. Ici, la relation entre le moi et le monde extérieur relève presque de la nature d'un tropisme. L'homme se distingue à peine de l'animal.
- 2) Période incomplètement coercitive et sans médiation. Ici une certaine volition est attribuée à l'objet. La magie pointe à l'horizon.

[13]

- 3) Période réciproquement coercitive. Ici la volition est attribuée à la fois au moi et à l'objet. La magie fleurit.
- 4) Période non-coercitive. Ici le moi est considéré comme étant en sujétion consciente de l'objet. La religion est née.

En d'autres termes, nous assistons ici à un dégagement progressif du moi à partir d'un état de subjectivisme infantile, à la libération de l'homme, comme Freud l'a correctement observé, du pouvoir coercitif des fonctions mentales. Mais cette libération de l'homme du pouvoir coercitif de ses fonctions mentales élémentaires ne s'est pas produite dans le vide intellectuel, qui est souvent le terrain d'action des psychologues, mais dans un monde tangible où l'homme menait un dur combat pour son existence. En conséquence, avec la toute première apparition de l'homme dut commencer l'utilisation économique de la religion et cette tendance fondamentale est encore un de ses principaux caractères. En fait c'est par l'action incessante de cette lutte, à la fois sociale et économique, que les activités humaines se sont libérées de la contrainte de la pensée.

Mais nous voici loin de notre première question. Retournons-y donc, et de ce nouvel angle, demandons-nous à nouveau : « Pourquoi l'homme a-t-il à l'origine postulé l'existence du surnaturel ? »

Le corollaire de l'insécurité économique est, nous l'avons vu, l'insécurité et la désorientation psychique, avec tout leur cortège de craintes, avec toutes les sensations de faiblesse, d'impuissance, d'humilité. Il est bien naturel que dans ces circonstances la psyché se soit réfugiée dans des rêves compensatoires. Et seul comptait à l'aurore de la

civilisation la lutte consciente de l'homme contre son milieu physique et économique. Le but principal de tous ses efforts était la canalisation de ses craintes et de ses sensations et la validation de ses rêves compensatoires. Ainsi ils furent immédiatement transfigurés. C'est alors qu'apparurent ces concepts religieux qui ont fait l'objet d'une discussion si subjective dans l'ouvrage du célèbre théologien allemand Rudolf Otto, intitulé *Das Heilige*<sup>1</sup>. En sa qualité de théologien et de mystique, il s'est naturellement mépris sur la véritable nature de ces concepts et sur leur genèse.

Selon Otto, de la peur est dérivé le sentiment d'effroi religieux, de terrible, le sentiment d'être dominé et dépassé, se cristallisant dans ce qu'il appela le *tremendum* et la *majestas*. De l'impression de faiblesse, d'impuissance est né ce *sentiment de créature* si bien exprimé dans l'Ancien Testament ; et enfin des rêveries compensatoires sortit finalement ce concept d'un autre être *complètement différent*, qui a sa racine dans le familier mais qui est cependant entièrement neuf. De la contrainte impliquée par toute coercition, provient cette volonté de soumission qui est inclus dans la notion de *fascination*. [14] Nous avons là tous les ingrédients dont est sorti le surnaturel. Confondus et étroitement mêlés à ce qui reste toujours primordial : les nécessités de la vie et la lutte pour l'existence dans un milieu hostile, ces éléments divers ont produit la religion primitive.

L'homme a postulé le surnaturel pour donner une valeur aux réalités quotidiennes, mais tout homme n'en sent pas le besoin dans une même mesure. Ceci peut être aisément démontré en examinant les différentes définitions du surnaturel et l'expression donnée aux rapports admis entre l'égo et le surnaturel. Il est de toute importance d'avoir sur ce point une idée précise avant d'entreprendre une analyse exacte et fructueuse des religions primitives.

Si le sentiment religieux doit être défini comme une affectivité au-dessus de la moyenne à l'égard de certaines coutumes, croyances ou superstitions, il est évident que peu d'individus peuvent rester dans cet état particulier de façon permanente. Cependant, chez certains individus cette réceptivité est facilement mise en éveil. C'est à cette

---

<sup>1</sup> Rudolf Otto, *Das Heilige*. Gotha, 1926.

catégorie qu'appartiennent les gens réellement pieux et leur nombre n'a jamais été grand. De ces types extrêmes à ceux dénués de piété il est toute une série de gradations. Si nous les disposons d'après l'ordre de leur intensité, nous avons trois types : ceux qui sont vraiment religieux, ceux qui sont pieux par intermittence et les indifférents. Les individus pieux par intermittence se répartissent en deux groupes : ceux dont la piété est faible mais constante et ceux dont la religiosité est forte, mais ne se manifeste que dans des moments d'exaltation et de crise.

La grande majorité des individus font partie de la classe des indifférents ou des intermittents. Comme leur conscience religieuse comporte une foule d'éléments profanes, ils se prêtent mal à une étude de la religion. Pour comprendre celle-ci et son développement, il nous faut étudier les individus qui sont doués du sentiment religieux à un haut degré. La confusion qui règne dans tant d'analyses de la religion primitive est due en grande partie au fait que ces analyses ont été fondées sur l'étude de certains individus, choisis dans la catégorie des intermittents ou, au mieux, dans celle des anormalement religieux. Le seul moyen d'éviter cette confusion est de concentrer d'abord notre action sur l'individu profondément religieux, puis ensuite d'étudier les manifestations religieuses chez les indifférents et les intermittents, par rapport au premier.

Il serait insuffisant de se contenter de cette division en trois groupes religieux : il nous faut aussi tenter de découvrir en quelles occasions leur sentiment religieux se manifeste. Or, abstraction faite de l'intensité de la sensibilité religieuse chez les individus, on peut affirmer à bon droit que les membres de ces trois catégories font preuve d'un sentiment religieux prononcé en certaines crises de l'existence et que ces crises sont en connexion étroite avec toutes les valeurs vitales [15] socio-économiques de la tribu : puberté, maladie, mort, disette, etc... L'apparition fréquente, en de telles occasions, de troubles mentaux, contribue indiscutablement beaucoup à fortifier le sentiment religieux. Toutefois, quelle qu'en soit la cause, c'est pendant les crises individuelles et tribales que la majorité des hommes et des femmes sont possédés par ce que, en dépit des autres composants, il nous faut appeler un véritable sentiment religieux.

C'est à l'occasion de crises que la plupart des hommes parviennent à leur plus pure émotion religieuse, car c'est alors seulement qu'ils ont tendance à se laisser dominer par leurs sentiments intimes. Bien plus, ce n'est qu'en temps de crises que la majorité des individus connaissent une émotion religieuse à proprement parler. Dans le cas de l'homme profondément religieux, la situation est bien différente. Sa sensibilité particulière lui permet de ressentir de telles émotions en d'innombrables occasions et, comme à ces émotions s'associent certaines croyances et attitudes, il considère la vie toute entière d'un point de vue religieux. Pour lui la fonction de la religion consiste toujours à renforcer et à conserver les valeurs vitales de l'homme, lesquelles sont déterminées par son ambiance traditionnelle et sont toujours des phénomènes primaires. Telle est sa position, et cette position sert d'enseignement aux indifférents et aux intermittents qui l'acceptent sans hésiter, pour autant qu'ils la comprennent. Assurément il est rare qu'ils voient la vie d'un point de vue entièrement religieux. Cependant, en certaines occasions dans la vie de la communauté - telles qu'une cérémonie ou la pratique d'un rite -, le sentiment religieux se trouve parfois diffus dans toutes les manifestations de la vie. Même les indifférents et les intermittents qui prennent part à ces activités participent alors en quelque mesure à ce sentiment. Une cérémonie réunit beaucoup de conditions nécessaires pour faire surgir l'émotion religieuse : présence d'individus véritablement religieux, actes et coutumes associés au sentiment religieux, détachement conscient du monde extérieur, et, enfin, le fait important qu'on a appris à l'individu à s'attendre à la présence du sentiment religieux en de telles occasions.

En résumé nous pouvons dire qu'à l'occasion d'une crise tous les hommes sont spontanément religieux, que les individus profondément religieux le sont naturellement en d'innombrables autres circonstances et que les indifférents et les intermittents sont secondairement religieux en des occasions qui n'ont rien à voir avec les crises.

Cette différence d'intensité religieuse s'est toujours accompagnée d'une différence marquée dans l'intérêt manifesté à l'égard des phénomènes et des théories strictement religieux. L'individu non religieux est incapable de s'exprimer sur de tels sujets et laisse entièrement le

soin de les définir et de les formuler aux membres [16] de son groupe qui disposent de moyens d'expression religieux.

Faute d'avoir reconnu ceci, beaucoup de théoriciens de l'ethnographie ont commis sans s'en douter de nombreuses erreurs concernant la pensée et la religion primitives. C'est ce qui explique l'erreur fondamentale qui pénètre l'une des œuvres théoriques les plus importantes qui aient été consacrées à la mentalité primitive durant ces cinquante dernières années, le célèbre ouvrage de M. Lévy-Bruhl, *Les Fonctions mentales dans les sociétés inférieures*. Si M. Lévy-Bruhl avait discerné la présence de ces différents types d'individus, je suis bien certain qu'il n'aurait jamais affirmé que la mentalité prélogique ou la participation mystique sont les caractéristiques de toute pensée primitive. Il n'aurait jamais commis l'étrange erreur qui consiste à nier l'existence dans les groupes primitifs d'individus qui pensent tout aussi logiquement que certains d'entre nous, à côté d'autres aussi irrationnels que beaucoup d'entre nous. Pour M. Lévy-Bruhl, toute pensée primitive est véritablement une forme d'expérience qui se situe quelque part entre la magie et l'apparition de la plus ancienne religion. Son tort est d'avoir identifié toute pensée primitive avec ce qui est en réalité la phase la plus reculée de la pensée, celle où l'ego et le monde extérieur sont considérés comme exerçant une contrainte mutuelle et où l'individu passe, de la façon la plus nettement freudienne, pour être complètement sous la domination du pouvoir coercitif de la pensée. Mais de telles conditions ne s'appliquent tout au plus qu'à la période la plus ancienne de l'histoire de l'homme. On ne trouve cette façon de penser chez aucun peuple primitif d'aujourd'hui, et si on rencontre parfois des individus qui s'en rapprochent, ce sont ceux qui représentent l'attitude d'esprit caractéristiquement non religieuse que nous venons d'étudier.

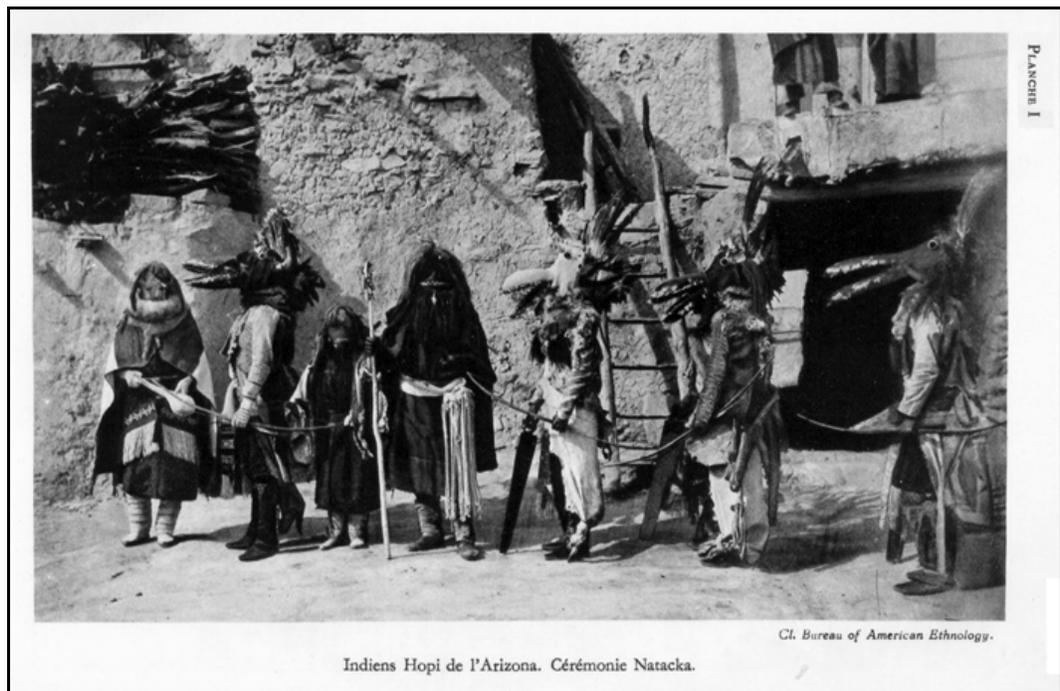
Qu'il me soit permis de donner un exemple qui nous montrera mieux que toute discussion psychologique générale comment ces deux types opposés, le religieux et le non essentiellement religieux, se comportent à l'égard du concept du surnaturel, surtout du pouvoir surnaturel qui, sous le nom général de *mana*, a joué un si grand rôle dans toutes les théories récentes sur la religion primitive. Codrington le définit comme « une force entièrement distincte du pouvoir physique qui agit de

toutes sortes de manière, de façons bienfaisante et malfaisante, et qu'il est infiniment avantageux de posséder et de contrôler <sup>2</sup>. » Dans la suite plusieurs savants européens l'ont défini différemment. En fait il y a plusieurs contradictions dans le passage de Codrington. Les différences entre ces divers auteurs sont de deux sortes. Certains d'entre eux mettent l'accent sur l'aspect essentiellement impersonnel du concept du mana, alors [17] que d'autres insistent sur ce qu'il a de personnel. Les uns soulignent le côté idéaliste et mystique, les autres le côté matérialiste et magique.

## PLANCHE I

### Indiens Hopi de l'Arizona. Cérémonie Natacka.

[Retour à la table des matières](#)



<sup>2</sup> R. H. CODRINGTON, *The Melanesians*, Oxford, 1891, pp. 118-119.

## PLANCHE II

Polynésie. - Tuamotu : Polynésiens formant un cercle magique pour expulser les esprits.

[Retour à la table des matières](#)



Nous ne pouvons écarter ces divergences d'opinion comme des différences de point de vue dues à la méthode ou au tempérament des ethnographes. Sans aucun doute les faits eux-mêmes devaient comporter des éléments susceptibles de créer cette diversité de jugement.

En tout ce qui concerne la religion primitive, il vaut toujours mieux commencer l'enquête en prenant pour base les témoignages directs des indigènes et non pas les généralisations ou les synthèses des observateurs européens même si elles sont exactes. Au moment où nous adoptons cette précaution élémentaire, nous découvrons que nos informateurs eux aussi se répartissent en deux groupes. Un vieux Maori

interrogé en 1921 par Beattie <sup>3</sup>, selon toute évidence, ne considérait pas le mana comme étant en aucune façon un pouvoir en lui-même ; il le voyait plutôt comme quelque chose de localisé dans un objet spécifique ou tout au plus comme une sorte de magnétisme personnel. Il ne pouvait le concevoir d'autre façon. Les dieux diffèrent du commun des mortels uniquement par le fait que leur mana ne peut être écrasé ou détruit comme celui des hommes. Ce Maori est un exemple vivant du penseur religieux ou du théoricien. En ceci il forme un contraste avec les autres Maori qui ne peuvent se représenter le mana que comme un pouvoir surnaturel et qui mettent en relief son côté magique. Ces derniers appartiennent à la catégorie des individus à l'esprit positif et non religieux. C'est à ce groupe que se rattache le Fidjien qui dit à un ethnographe « qu'une chose a du mana lorsqu'elle fonctionne, et qu'elle n'en a pas lorsqu'elle ne fonctionne pas. »

Parfois on peut avoir la chance de rencontrer un indigène qui vous présente les deux points de vue. Nous devons à un prêtre Dakota cette double interprétation : « *Ton* est le pouvoir de faire des choses surnaturelles. Tous les dieux ont du *ton*. » Il ajouta : « Lorsque les gens ordinaires parlent du *ton*, ils entendent quelque chose qui sort de quelque chose de vivant, telle que la naissance de quelque chose, la sécrétion d'une blessure ou d'une plaie sur la croissance d'une semence <sup>4</sup>. » Ce n'était certainement pas un esprit religieux que ce Maori qui assurait que les dieux mourraient si les prêtres ne les maintenaient pas en vie, ou qui faisait dire à un dieu parlant à un autre : « Le jour où les hommes ne croiront plus en [18] nous, c'en sera fait de nous. » Par contre c'était un penseur religieux et un spéculateur d'une certaine envergure qui décrit le dieu *Io-te-pukenga* comme : « la source de la pensée, de la réflexion, de la mémoire, de toutes les choses projetées par lui pour posséder une forme, une croissance, la vie, la pensée et la force. » De même ce n'était qu'un penseur religieux qui chez les Dakota pouvait dire : « Le *sicun* est un dieu immatériel dont la substance n'est

<sup>3</sup> BEATTIE in journal of the Polynesian Society, New Plymouth, N. Z., vol. 30, 1921.

<sup>4</sup> J. WALKER, *The Sun Dance of the Oglala Division of the Dakota*, Anthropological Papers of the American Museum of Natural History, XVI, Part II, New-York, pp. 152 et suiv.

pas visible. C'est la puissance de l'humanité et la puissance émise par les dieux. Il est multiple par rapport à l'humanité, mais en dehors de l'humanité il est un. »

Ces exemples suffiront pour démontrer l'existence de deux types de tempérament chez les primitifs : le prêtre-penseur et le laïc. L'un qui n'est qu'occasionnellement un homme d'action et l'autre qui l'est essentiellement. L'un s'intéressant à l'analyse des phénomènes religieux, l'autre à leurs effets exclusivement. Pour le premier le mana est l'essence généralisée de la divinité qui réside dans un objet ou un homme, pour le second c'est la puissance magique qui fonctionne, agit et produit un effet.

[19]

La religion primitive.  
Sa nature et son origine. (1941)

## Chapitre II

---

### LE RÔLE DU THÉOLOGIEEN PRIMITIF

[Retour à la table des matières](#)

Pour bien comprendre la religion primitive, il est nécessaire de savoir non seulement pourquoi et dans quel but l'homme a postulé l'existence du surnaturel, mais aussi quels sont les individus qui ont formulé ce postulat et dans quelle mesure la théorie varie d'un individu à l'autre. Il est évident que dans chaque groupe seuls un très petit nombre d'individus manifestent de l'intérêt à l'égard des phénomènes religieux et qu'un nombre encore plus restreint d'entre eux sont qualifiés pour les analyser. Cette affirmation est valable pour notre propre situation et l'est encore davantage chez les peuples primitifs. Bien que le nombre des penseurs et théoriciens religieux soit relativement moins considérable dans les sociétés primitives que parmi nous, ils jouent néanmoins un rôle infiniment plus important. Non que leur influence soit plus forte, au contraire, mais chez les primitifs la religion s'attache à la conservation des valeurs vitales et, comme il n'existe pas d'autre moyen de les souligner et de les renforcer, elle pénètre

chaque phase de leur existence. C'est pourquoi la tâche du théoricien est plus large, plus variée, plus significative.

On ne saurait admettre comme allant de soi que chez les primitifs la religion soit représentée comme un moyen d'obtenir succès, bonheur et longévité, ou comme une nécessité pour surmonter les crises de l'existence, que celles-ci soient de caractère biologique ou économique. Non, il faut considérer cette affirmation comme incorporant les théories et les interprétations de l'individu particulièrement religieux. En effet elle n'est pas inhérente à la nature du sentiment religieux et n'est pas contenue implicitement dans la croyance aux esprits. Cette élaboration théorique sera considérée comme plus ou moins satisfaisante et efficace dans la mesure où la religion comme un tout sera adaptée aux valeurs vitales d'un groupe donné. Ce n'est que dans les civilisations complexes d'Afrique, de Polynésie et d'Amérique que ces théoriciens ont été assez nombreux ou suffisamment sûrs de leur force pour élaborer une théorie cohérente selon laquelle les esprits doivent être vénérés pour eux-mêmes [20] et des hymnes et des prières entonnés en leur honneur pour les remercier d'avoir créé l'homme et le monde. Dans la grande majorité des tribus, tel n'était pas le cas, et la force de la religion consistait plutôt dans le fait qu'elle était enracinée dans le cours ordinaire de la vie et dans les besoins quotidiens de la communauté.

Cette théorie est formulée de façon claire et succincte dans l'exhortation suivante prononcée par un Indien Winnebago. Si je la cite tout au long c'est que je ne connais pas de meilleure expression de cette interpénétration de la religion dans toutes les phases de la vie <sup>5</sup>:

Mon fils, quand tu grandiras, aie soin d'être utile à ton prochain. Il n'est qu'un moyen pour toi de lui venir en aide et c'est en jeûnant. Notre grand-père, le Feu, qui occupe depuis toujours le centre de notre demeure, dispense des bénédictions de plusieurs sortes. Ne manque pas d'essayer de les obtenir.

---

<sup>5</sup> P. RADIN, *Crashing Thunder, The Autobiography of an American Indian*, New-York, 1926, pp. 56 et suiv.

Recherche la bénédiction de tes grands-pères, les chefs de guerre, les esprits qui régissent la guerre. Veille à ce qu'ils aient pitié de toi. Alors, un jour, lorsque tu t'avanceras sur la route de la vie, tu sauras ce qu'il faut faire et tu ne rencontreras pas d'obstacles. Sans effort tu remporteras le prix que tu désires, et tu pourras te glorifier des honneurs qui te reviendront. Si, plein de respect, tu t'imposes un jeûne sévère, alors ces bénédictions de guerre te seront dispensées. Pourtant tu ne les obtiendras pas sans des efforts constants. Si tu ne possèdes pas l'un des esprits qui dispense cette force et ce pouvoir, tu ne jouiras d'aucune considération sociale et ceux qui t'entourent ne te manifesteront que peu de respect.

Un jour viendra où tu te trouveras avançant sur une route semée d'obstacles et alors tu souhaiteras avoir jeûné.

Essaie d'être un conducteur d'hommes. Pourtant ce n'est pas avec la bénédiction d'un seul esprit, ni avec celle de vingt esprits que tu pourras marcher sur le sentier de la guerre. Pour cela la bénédiction de tous les esprits est nécessaire.

Si tu peux obtenir des bénédictions de guerre, jeûne tout au moins pour améliorer ta situation dans la vie. Si tu jeûnes au moment de ton mariage, tout ira bien, tu n'auras pas à te demander si tu auras des enfants et ton existence sera heureuse. Jeûne pour la nourriture que tu dois recevoir.

Si tu es béni par les esprits et que tu souffles sur les malades, ceux-ci retrouveront la santé. Ainsi tu aideras ton prochain.

Chacun doit s'inquiéter de soi-même dans l'existence et essayer d'obtenir les connaissances qui lui permettront de vivre dans le confort et le bonheur. Instruis-toi donc sur les choses dont tu as besoin. Si tu les connais, lorsque tu avanceras dans la vie, tu n'auras pas à faire la dépense de te les procurer auprès d'autrui, mais tu posséderas tes propres remèdes. Si tu agis de telle façon et si en outre tu jeûnes ainsi qu'il se doit, tu ne seras jamais pris en défaut.

Ainsi s'écoulera ton voyage à travers la vie, le long de la route vertueuse qu'ont choisie tous tes frères. Tes actions et ta conduite ne t'exposeront jamais aux sarcasmes de ton voisin.

Aide-toi toi-même tandis que tu avanceras sur la route de la vie. [21] Il est sur la terre beaucoup d'étroits défilés disséminés ça et là. Si tu as en toi de quoi te fortifier, lorsque tu parviendras à ces gorges, tu pourras alors les franchir en toute sécurité et les gens de ta tribu te respecteront.

Cette subordination de la religion aux besoins de l'homme se rencontre partout. Même dans une civilisation aussi complexe que celle des Iyala, semi-Bantous de la Nigeria septentrionale, un prêtre n'hésitera pas à réduire la fonction d'Awwaw, le dieu suprême, à la satisfaction des besoins du moment. « Fais tomber la pluie. Fais pousser nos ignames et donne-nous de la nourriture », dit-il en sa prière <sup>6</sup>. Puis il ajoute : « Alors nous tuerons une chèvre et une poule, nous laisserons le sang et les plumes et mangerons le reste avec de la bière. Nous ne faisons aucun sacrifice à Awwaw cette année, puisque la pluie est tombée de bonne heure. »

Ici manifestement l'individu religieux s'est adapté si complètement au point de vue de ceux de sa tribu qui ne le sont pas qu'il ne forme en fait plus qu'un avec eux. De là aux concepts plus raffinés des Maori, des habitants de l'Afrique occidentale et des prêtres Dakota, sans parler naturellement des anciens Mexicains et Péruviens, les gradations sont nombreuses.

Partout où les conditions économiques l'ont permis s'est créé un clergé dont les desseins étaient toujours de double nature. Son premier but était d'élaborer et de manier des croyances susceptibles de renforcer l'autorité des anciens et par conséquent la leur puisqu'ils appartenaient au même groupe d'âge. Le second but était d'obtenir et d'accroître un certain état de sécurité économique. Ainsi libéré du besoin pressant de consacrer une grande partie de son temps à la recherche de la nourriture, le chaman ou le prêtre se trouve, à la différence des autres membres de la tribu, pourvu à un degré variable des loisirs nécessaires à l'analyse et à la synthèse des phénomènes religieux. Là où le système économique avait concentré entre les mains du clergé toute la richesse et le pouvoir de la communauté, ainsi qu'en

---

<sup>6</sup> P. AMAURY TALBOT, *The Peoples of Southern Nigeria*, London, 1926, vol. II, p. 64.

Afrique occidentale par exemple, une aristocratie put se développer qui parfois trouva son expression dans une pensée abstraite fort élevée. Chez les Yoruba, par exemple, nous relevons l'hymne suivant qui fait preuve de préoccupations hautement éthiques, du moins en théorie, à l'égard de l'esclave et de l'orphelin :

Le soleil luit et envoie jusqu'à nous ses rayons brûlants.  
 La lune s'élève dans sa gloire.  
 La pluie viendra et le soleil luira à nouveau.  
 Et sur toute chose passe l'œil de Dieu.  
 Rien n'est dérobé à sa vue.

[22]

Que tu sois dans ta maison ou que tu sois sur l'eau,  
 Ou que tu reposes dehors à l'ombre d'un arbre  
 Il est ton maître.

As-tu cru que parce que tu es plus puissant que tel pauvre orphelin,  
 Tu pouvais convoiter son bien et le tromper  
 En te disant à toi-même : « Qui me verra ? »  
 Souviens-toi donc que tu es toujours en présence de Dieu.  
 Pas aujourd'hui, pas aujourd'hui, pas aujourd'hui  
 Mais quelque jour il te donnera ta juste récompense  
 Pour avoir médité en ton cœur  
 De tromper un esclave ou un orphelin.

De même chez les Maori où régnait un système de castes plus rigide, les prêtres-penseurs de la caste supérieure élaborèrent une théologie de l'espèce la plus transcendante centrée autour du culte d'une divinité appelée Io, complètement inconnue de la caste inférieure des plébéiens. Io est doté d'une série de noms de nature fort abstraite et abstruse. Ce sont Io-qui-sait-tout, Io-le-visage-jamais-vu, Io-l'éternel, Io-l'immuable, Io-sans-parent, Io-qui-ne-rend-pas-à-l'homme-ce-qu'il-retient. Il est à l'origine de toutes choses et a gardé pour lui l'esprit, la forme et la vie. Il n'y a rien en dehors et au-delà

de lui, et c'est en lui qu'est le pouvoir de vie et de mort ainsi que l'essence de la divinité.

Les prêtres des Dakota, bien que différents à d'autres égards, représentaient aussi une classe particulière. L'ordre socio-économique dans lequel ils vivaient était une démocratie où la richesse et le prestige appartenaient aux gardiens des rituels qui se trouvaient être en même temps les guerriers les plus estimés. Ces prêtres formaient des confréries fermées à l'intérieur desquelles se créèrent une théologie ésotérique et une étonnante analyse des conditions subjectives nécessaires à une véritable expérience religieuse.

Les gens de toutes les classes, monologue l'un des prêtres, savent que là où le pouvoir humain s'arrête, il leur faut regarder vers une puissance plus haute pour que leurs désirs soient satisfaits. Nombreuses sont les manières d'invoquer l'aide de cette puissance plus haute. Tout dépend de l'homme. Certains aiment le calme et d'autres veulent tout faire en public. Certains aiment être seuls, loin de la foule, à méditer sur beaucoup de choses. Afin que son désir soit accompli, l'homme doit se préparer avant de présenter sa requête. Par faute de préparation, il ne réussira pas à obtenir réponse à sa demande. C'est pourquoi lorsqu'un homme se décide à demander une faveur à Wakantanka, il doit se préparer dûment. Il ne convient pas d'aller présenter soudainement une requête à Wakantanka <sup>7</sup>.

Lorsqu'un homme ferme les yeux, il aperçoit beaucoup de choses. Il entre alors dans son propre esprit et tout devient clair pour lui, [23] mais les objets qui passent devant ses yeux le distraient, C'est pourquoi celui qui rêve fait connaître son désir par ce qu'il voit lorsque ses yeux sont fermés. Il se décide à aller chercher la solitude sur le sommet d'une colline ou en quelque autre endroit élevé. Lorsqu'il parvient là, il ferme les yeux et son esprit pense à Wakantanka et à son œuvre.

Personne ne peut réussir seul dans la vie et ce n'est pas des hommes qu'on peut attendre le secours.

---

<sup>7</sup> *Frances DENSMORE, Teton Sioux Music, Bulletin 61, Bureau of American Ethnology, Washington, D. C., pp. 172 et suiv.*

Cependant, en dépit de tout le pouvoir dont disposaient ces prêtres, nous ne trouvons nulle part cette glorification de la divinité en elle-même si caractéristique de la religion des Hébreux dans sa période tardive et de toutes celles qui l'ont prise pour base. De tels concepts auraient été considérés comme totalement antisociaux. Même au Pérou où l'Inca passait pour être le descendant direct du dieu-soleil et où un prêtre poète pouvait s'écrier :

O Créateur ! O Uiracocha, conquérant, omniprésent,  
Toi qui, inégalable, présides aux destinées de la terre,  
Toi qui les (les hommes) a créés et leur donne l'être...

même au Pérou donc, on ne s'attarde pas à célébrer la grandeur du dieu ou à louer extatiquement sa bonté ; au contraire l'hymne se termine par une simple demande :

Accorde-leur longue vie  
Et accepte ce sacrifice,  
O Créateur !

Le rôle du penseur religieux est donc d'interpréter et de tirer parti, à la fois pour son groupe propre et pour l'ensemble de la société, des corollaires psychologiques des réalités socio-économiques. Pour nous exprimer de façon plus concrète, sa tâche est de définir et d'élaborer son propre point de vue ainsi que celui de l'individu plongé dans l'existence quotidienne. De par son essence, c'est un « matérialiste », s'intéressant au monde objectif, par contraste avec l'homme non-religieux qui est un « idéaliste » inconséquent, en dépit ou peut-être à cause même de son pragmatisme marqué.

Voici qui paraît être en contradiction absolue avec l'opinion qu'on se fait des théologiens et des penseurs des grandes religions historiques, lesquels sont tous des idéalistes et des mystiques. Mais, souvenons-nous qu'ils sont complètement libérés de la lutte pour la vie. Ce sont des individus entretenus, ne possédant aucune autorité temporel-

le et n'étant que de simples assistants de ce pouvoir temporel auquel ils prêtent leurs talents pour le défendre et l'étendre. Chez les primitifs cependant, la situation est toute autre. Partout où se développe une autorité centralisée, celle-ci est aux mains du prêtre ou du chaman. Si, par conséquent, ses conceptions philosophiques [24] sont largement entachées de matérialisme, ce n'est point là l'expression de quelque particularité mentale, mais un effet de son statut et de son pouvoir politique. Là où il n'y a pas de traces d'une autorité centralisée, nous ne trouvons pas de prêtres et les phénomènes religieux ne sont ni analysés ni organisés. La magie et de simples rites coercitifs règnent en maîtres.

Le degré d'objectivité atteint par le penseur religieux dans une communauté primitive reflète donc dans ses grandes lignes le degré d'autorité centralisée qu'il possède. Comme ce dernier varie considérablement de tribu à tribu, aucun type d'objectivité ne saurait prévaloir ; l'analyse et la synthèse du penseur religieux ne sont pas non plus généralement admises.

En gardant ces faits présents à l'esprit, nous pouvons maintenant passer à la description de la tâche du théologien. Commençons par notre premier postulat : les définitions et les théories religieuses sont dictées par le statut économique et le pouvoir politique du penseur, ainsi que par le vaste ensemble de croyances, de coutumes et de rites qui depuis des temps immémoriaux se sont concentrés autour des valeurs vitales de l'homme et des crises psychologiques de l'existence. Si nous opposons l'un à l'autre les deux points de vue, le religieux et le non-religieux, nous comprendrons mieux comment ce phénomène a pu se produire et de quelle façon le penseur religieux a revalorisé et réinterprété son ambiance folklorique.

En face d'un sujet aussi vaste, nous ne pouvons guère toucher que quelques points. Je me limiterai donc à la magie et aux rites magiques, au concept des esprits et de la divinité ainsi qu'à la nature de leurs rapports avec l'homme. Nos remarques s'appliqueront aussi, il va sans dire, à d'autres aspects de la religion, ainsi l'interprétation de la maladie et de la mort, la doctrine de l'âme et la croyance à l'immortalité. Cependant, avant de reprendre le fil de notre analyse, il est de toute importance d'indiquer brièvement de quelle façon l'ambiance folklori-

que est amalgamée aux diverses formes de la vie individuelle ou collective.

Chez les peuples primitifs, l'existence de la magie a toujours été considérée comme allant de soi et des arguments compliqués ont été avancés en vue de l'expliquer. L'objection qu'on peut légitimement opposer à toutes ces explications est qu'elles opèrent généralement dans le vide, presque toujours autour du problème concernant le but que se propose la magie, et qu'enfin elles aboutissent d'ordinaire à détacher le contenu de la magie de l'individu qui la pratique. Afin d'éviter cet écueil, nous commencerons par nous poser une simple question. Qui dans les sociétés primitives tire le plus grand profit matériel de l'accomplissement des rites magiques ? La réponse est simple et décisive : c'est le chaman, l'homme-médecine, [25] et le prêtre. Ses services sont doublement rétribués ; tout d'abord il reçoit des dons, soit des aliments ou leurs équivalents, ensuite il acquiert du pouvoir. Il est de son intérêt de faire passer le plus possible de rites et de contenu magiques dans l'existence quotidienne de son groupe. Ceci ne veut pas dire qu'il n'existe pas de société où chacun est, pour ainsi dire, son propre magicien. Il en est certes, mais en petit nombre.

Notre première question en entraîne une seconde. Pouvons-nous, sans autre analyse, affirmer calmement que la crainte est l'émotion primordiale que l'homme connut tout d'abord ? La réponse doit être nettement affirmative mais non point dans le sens où l'entendent la plupart des théoriciens de l'ethnographie. Ils conçoivent la crainte de façon générique, comme un héritage de nos ancêtres animaux. Ils se plaisent tous à la traiter comme un instinct. En conséquence, ils parlent de la peur de l'obscurité, de la peur de l'inconnu, de la peur de l'étrange. Mais toute psychologie mise de côté, que nous apprennent les preuves documentaires que nous possédons des cultures primitives, sous forme de prières, mythes et autobiographies, sur la nature de cette peur primitive ? La réponse est simple : il est une chose que le primitif craint et c'est la lutte pour la vie. Et nous pouvons être bien certains que cette peur de la vie n'est pas le dernier résidu du traumatisme de la naissance, ainsi que certains psychanalystes le prétendent. Au contraire, c'est très littéralement la peur de lutter pour son existence dans des conditions économiques difficiles qui règne dans

les sociétés simples. Plus les ressources alimentaires sont incertaines, moins l'homme est techniquement préparé et plus fort sera naturellement la sensation d'insécurité, plus intense par conséquent la peur. C'est pourquoi dans les cultures primitives le monde est considéré comme plus infesté de mauvais esprits et d'êtres malveillants qu'il ne l'est dans les sociétés plus complexes. Cependant la crainte du combat pour l'existence est toujours là. Le prêtre pourra le désigner symboliquement comme les défilés de la vie, ainsi que chez les Winnebago, ou en parler de façon résignée comme dans le poème fidjien :

La mort est facile.  
 À quoi sert la vie ?  
 La mort c'est le repos.

C'est pourtant de la peur, dans le seul sens concret où l'entendent la grande majorité des hommes et des femmes, soit la crainte de la faim et de l'insécurité économique.

Nous plaçant à ce point de vue, nous pouvons à bon droit douter que les grandes crises physiologiques de l'existence, naissance, puberté, mort, soient davantage objet de crainte que ne le sont en elles-mêmes la maladie, la grossesse ou la vue du sang.

[26]

Il n'est pas non plus de toute évidence que l'homme doit être obsédé par la crainte que tel animal dont il se nourrit n'apparaisse pas au moment voulu, que le grain ne mûrisse pas ou que le soleil ne brille pas. En fait, dans un groupe primitif la grande majorité des individus sont fort éloignés de cette façon négative de poser le problème. Si toutefois nous le trouvons sous cette forme, il est tout naturel que nous nous demandions qui en tire avantage. Pour nous exprimer plus concrètement, qui y gagne ? Réponse : ceux auxquels est attribué le pouvoir de calmer ces doutes et ces craintes. Nous revenons ainsi aux hommes-médecine et aux prêtres.

Il n'importe guère en conséquence de savoir si la peur originelle existe ou non. L'essentiel est de trouver une preuve des rapports de

cette peur originelle avec les moyens mis en œuvre pour se procurer des aliments, ou réaliser les aspirations vitales du groupe et de l'individu, ainsi qu'avec les crises psychologiques de l'existence. Or le rapport est évident. Comme il est également clair qu'il n'y a aucune raison pour considérer le dit rapport comme inhérent à la nature des éléments impliqués, il nous faut le tenir comme d'origine secondaire et dû en grande partie à ceux qui avaient le plus de profit à en tirer. Ceci ne signifie pas que l'homme religieux soit par lui-même la cause de ce rapport ou que ne se soient produits simultanément certains précipités sociaux de la peur lesquels seraient évidemment antérieurs à son activité.

Il nous faut donc nous représenter la situation à peu près de la façon suivante : le théologien au début, inconsciemment si l'on veut, a spéculé sur le sentiment d'insécurité de l'homme du commun. Cette tâche était d'autant plus pressante que, d'une part, les hommes-médecine et les chamans eux-mêmes participaient à cette insécurité, et que, de l'autre, ils étaient doués des facultés émotives et intellectuelles que nous avons signalées plus haut. A en juger d'après les faits dont nous disposons, cette spéculation consista à interpréter les obstacles dans la lutte pour la nourriture, le bonheur et la longévité de façon à ce qu'ils apparaissent plus considérables qu'ils ne l'étaient en fait. Il se peut du reste que ces esprits hautement sensibles et imaginatifs aient envisagé ces obstacles comme tels, mais n'oublions pas que cette interprétation était de leur intérêt.

En d'autres termes, le penseur religieux développe une théorie selon laquelle tout ce qui a quelque valeur, tout ce qui est immuable et prévisible en ce qui concerne l'homme et le monde autour de lui, est entouré et pénétré de dangers et que ces dangers ne peuvent être évités que selon une méthode précise, selon un procédé inventé et perfectionné par lui-même. Cette méthode spécifiait, en outre, que les rapports de chaque aspect de l'existence avec l'ambiance folklorique, et surtout avec les pratiques magiques qui semblent participer de la nature coercitive des névroses, ont existé dès [27] l'apparition de l'homme sur la terre. On ne prétendait pas qu'un individu spécialement qualifié fût requis pour accomplir les rites, magiques, ce que chacun était libre de faire. Cependant il est évident que si la magie devait fai-

re partie de la théorie religieuse, il fallait qu'elle fût transformée dans sa nature, qu'elle fût employée de façon différente. Ce fut bientôt la tâche principale du théoricien religieux.

Si nous considérons la lutte menée par le penseur religieux pour écarter ou réinterpréter la magie, nous nous convainçons de la justesse de l'affirmation selon laquelle la magie a précédé partout la religion. On peut aussi le prouver d'autre façon. Toutefois ce n'est que lorsque la position du penseur était modérément sûre, et dans certaines conditions économiques et sociales, que ses théories ont été généralement acceptées et non point totalement déformées par les infiltrations des pratiques magiques.

Le rôle du théologien en ce qui concerne la magie aussi bien que les autres aspects de la tradition folklorique fut donc à l'origine de libérer un acte ou un rite donné de son caractère coercitif et purement mécanique. Toute magie, nous l'avons vu, consiste en une contrainte exercée sur un objet de façon à ce que celui-ci réponde aux désirs de l'officiant. L'attitude magique est de par sa nature même si complètement subjective que chaque acte, chaque parole, chaque pensée de l'individu revêtent une réalité indépendante et deviennent à leur tour des objets. Mais au moment où ils se détachent, pour ainsi dire, de lui, ils deviennent hostiles et dangereux. Le but de tout processus magique est par conséquent d'empêcher que l'objet, après avoir été soumis à la coercition, acquière de l'indépendance. C'est ainsi seulement qu'il restera inoffensif et servira les intérêts de l'individu.

Ainsi donc, lorsque M. Reinach affirme en une formule heureuse que « grâce à la magie l'homme prend l'offensive contre les choses », ce n'est point tant à la magie qu'il pense qu'au rôle que lui a prescrit le théoricien religieux.

L'analyse indiquée ci-dessus contient deux prémisses : la première est que le primitif a dès le début été capable de distinguer dans sa pensée entre lui-même et le monde extérieur et la seconde est qu'il ne tient pas le monde extérieur pour hostile en lui-même. Le monde ne devient hostile que secondairement, lorsqu'il entre en conflit avec la recherche d'un but strictement subjectif. La première de ces prémisses n'a jamais fait l'objet de doutes sérieux, sauf de la part de M. Lévy-Bruhl et de quelques psychanalystes. Naturellement il ne nous

faut pas oublier que le monde extérieur n'est pas statique pour l'homme des sociétés primitives à l'esprit concret. Il est continuellement agrandi et modifié par la projection de ses pensées et de ses émotions durant ses états de veille et de [28] sommeil. Le fait que ses pensées sont d'origine subjective ne les empêche pas d'être considérées de bonne foi comme des objets. Il n'est nul besoin d'invoquer une participation mystique ou une mentalité prélogique. Les preuves à l'appui de la seconde prémisse deviendront de plus en plus claires pour le lecteur à mesure que nous irons de l'avant.

Ainsi la tâche du théologien devient claire. Il lui faut libérer l'acte magique de son caractère coercitif. Cette tâche revêt deux aspects. L'un pourrait s'appeler socialisation et l'autre transfert du pouvoir coercitif lequel passe du sujet à l'objet. Dans les deux cas nous assistons au passage d'un type extrême de subjectivisme à une forme quelconque d'objectivisme. Si les premiers symptômes de pensée objective se trouvent dans les spéculations relatives aux causes de la maladie et de la mort, c'est que ces deux phénomènes ne pouvaient guère être attribués à quelque désir intrinsèque de l'ego recherchant la douleur ou sa propre destruction. Les psychanalystes de l'école de Freud, qui ont attaché beaucoup d'importance à l'origine ainsi qu'au développement des croyances magiques et religieuses, désirent apparemment faire remonter leur analyse de la pensée plus haut encore. Pour eux la peur de la maladie et de la mort constitue simplement une forme d'un de leurs thèmes favoris, celui de la castration. Mais ici comme en d'autres de leurs tentatives de reconstruire l'histoire de l'homme, il est absolument impossible d'admettre leur façon de démontrer leurs théories, abstraction faite des doutes que l'on peut avoir à l'égard de l'exactitude des faits qu'ils avancent.

La socialisation des besoins et des buts hautement individuels à l'origine s'accomplit grâce à l'attitude objective observée par celui qui accomplit un rite magique donné. Elle résulte aussi de l'incorporation dans son attitude de certains facteurs éthiques personnels et du soin qu'il met à souligner que la réussite du rite intéresse le groupe en entier et non pas seulement un individu particulier. En d'autres termes, l'attitude à l'égard de l'objet sur lequel s'exerce la contrainte ainsi que la fonction remplie par la magie doivent être socialisées. Rien

d'étonnant si, là où la systématisation religieuse a été poussée loin, certaines conditions subjectives ont été élaborées pour aborder le monde magique et surnaturel. Rien n'échappe à cette objectivation : l'attitude psychique des participants, la nature de leurs pensées, le but poursuivi et la fonction que la contrainte favorise. Ces exigences ne sont pas très nombreuses en magie, sinon elle cesserait d'être.

Pour illustrer ces divers points, prenons quelques exemples.

Chez les Maori, comme dans la grande majorité des peuples primitifs, on récite un charme sur le cadavre pour renvoyer son âme au pays des esprits. La croyance généralement admise dans les sociétés [29] primitives, en ce qui regarde les rapports entre morts et vivants, ne prête à aucun doute : ces rapports ne devraient pas exister. C'est pourquoi les rites funéraires tendent toujours à assurer aux morts un passage rapide, sûr et immédiat dans l'au-delà, et à empêcher autant que possible l'esprit du mort de hanter les lieux qui lui sont chers. Tel est le but originel du charme. Mais les mots eux-mêmes, que nous citons plus bas, semblent faire pressentir quelque chose d'autre, introduire une note nouvelle. Les voici : « Adieu, ô mon enfant 1 Ne t'afflige pas, ne pleure pas, n'aime pas tes parents, ne languis point auprès des tiens que tu as laissés en ce monde. Va-t-en pour toujours. Adieu pour toujours. »

Il s'est produit ici un essai de clarification et de rationalisation. Ce n'est plus seulement un simple message d'adieu à l'enfant mort, mais aussi une allusion aux diverses causes qui pourraient empêcher une séparation immédiate et permanente du défunt d'avec sa famille. Il convient aussi de noter que celui qui récite le charme n'ignore pas qu'il doit exercer une coercition sur un certain objet ; bien que les dangers qui peuvent résulter d'un échec soient bien connus, on ne laisse pas de discerner les raisons pour lesquelles l'objet répugne à cette coercition. Le fait que l'objet est un être humain ne modifie en rien une telle interprétation.

Or c'est cette note nouvelle qui, répétons-le, indique le passage du systématisateur religieux. D'autres peuples ont procédé à des analyses de même nature, en particulier les Ojibway de l'Est des États-Unis et du Canada. Il n'est pas superflu d'en parler ici, bien qu'il soit

plutôt question de la réinterprétation d'un mythe que d'un rite magique.

Chez les Ojibway, lorsqu'un individu meurt, on croit qu'il reste doué d'autant de sensibilité que lors de son vivant. La mort l'empêche simplement de communiquer avec les vivants de façon à être reconnu. Son âme parfaitement consciente et agitée de tous les désirs humains se dirige vers le pays des morts jusqu'à ce qu'elle parvienne à une énorme fraise. Si elle y goûte, tout retour à la vie et au pays des vivants lui sera à jamais impossible. Si elle refuse d'y toucher, elle conserve la possibilité de revenir. Vis-à-vis des vivants, le mort conserve toutes ses passions humaines et reste donc un danger potentiel. Alors qu'il se dirige vers sa destinée finale, il est soudain saisi par derrière. La femme-squelette du Pays des Morts lui fend le crâne et en sort la cervelle qu'elle remplace par de la mousse. D'être sensible, il devient ainsi insensible et se libère par là des attaches avec le monde des hommes. Le trait caractéristique ici est que, bien que le but réel demeure le renvoi de l'âme du défunt vers l'au-delà en vue du bien de la communauté, la sollicitude et la sympathie exprimée semble s'adresser surtout au mort.

Dans les tribus où il n'y a pas d'hommes-médecine spécialement [30] reconnus, tels les Papous Kiwai de la Nouvelle-Guinée anglaise, par exemple, on ne se préoccupait guère du mort qui ne recevait aucune aide. Là, comme chez beaucoup d'autres peuples, les esprits sont censés s'attarder après leur mort aux lieux où ils ont vécu et qu'ils ont aimés, tant est fort leur désir de voir encore leurs parents avant de s'en aller à jamais. Mais contrairement aux Ojibway, les Kiwai <sup>8</sup> barricadent les portes de leurs huttes et jettent des aliments aux esprits en criant : « Va-t-en, n'approche pas. Tu fais partie des morts et il ne faut pas que tu viennes. » Nous sommes ici en présence de la tradition folklorique à l'état pur, n'ayant été soumise à aucune systématisation ou interprétation.

L'influence du prêtre sur les rites magiques pratiqués en vue de s'assurer la nourriture est peut-être celle qui est le moins discerna-

---

<sup>8</sup> Gunnar LANDTMAN, *The Kiwai Papuans of British New Guinea*, London, 1927, pp. 281-282.

ble, même quand le pouvoir du prêtre s'affirme nettement. Pourtant ici encore elle ne laisse pas de se manifester. Chez les Indiens Winnebago il est un rite appelé « concentration de l'esprit » et il est observé avant la chasse à l'ours. Cette dénomination ne peut être attribuée qu'au systématisateur religieux. Le rite lui-même est un bon exemple de pratique coercitive, l'animal étant attiré symboliquement par des offrandes d'aliments. Toutefois son efficacité ne dépend pas simplement de la façon dont le chasseur concentre son esprit sur l'ours ; l'animal doit, lui aussi, faire connaître de quelque manière qu'il n'ignore pas ce dont il s'agit. On y parvient en faisant jaillir une traînée de lumière entre le feu du campement et les offrandes. L'esprit de l'ours donne par là son consentement à ce que l'animal où il réside soit tué le lendemain. Ici nous avons de nouveau un exemple de la fonction originale du penseur religieux, à savoir, mitiger la rigueur de la coercition de l'égo sur l'objet et accorder à ce dernier, à la fois, l'indépendance et, dans une certaine mesure, le libre arbitre.

Laissons la façon dont la magie est réinterprétée et voyons maintenant quelles sont ces nouvelles valeurs et ces transformations que le systématisateur de la religion a introduites dans les notions d'esprit et de divinité et dans les rapports que ces êtres surnaturels entretiennent avec l'homme.

Dans les communautés primitives, pour l'individu religieux comme pour celui qui ne l'est pas, les esprits et les divinités ne signifient rien en dehors des rapports qu'ils ont avec les valeurs fondamentales pour l'homme et les réalités d'ordre économique. L'interprétation la plus ancienne et la plus durable de ce rapport est, nous l'avons vu, magique et coercitive. Selon ce point de vue, l'esprit ou la divinité n'est qu'un objet associé de façon temporaire ou permanente avec le [31] pouvoir surnaturel sur lequel la contrainte s'exerce. Si nous pouvons accorder crédit à Landtman <sup>9</sup>, nous trouvons cette attitude dans toute sa pureté chez les Kiwai. Là, à en croire cet auteur, non seulement les conceptions relatives aux êtres spirituels diffèrent suivant les groupes ou même les individus, mais les pratiques magiques varient encore davantage. Ces indigènes célébreront un rite aussi longtemps que celui-ci

---

<sup>9</sup> Ibid.

leur semblera efficace, puis en cas d'échec ils en adopteront un autre. L'attitude des Kiwai à l'égard de ces êtres spirituels représente donc la coercition sous la forme la plus grossière.

Cependant, même chez des tribus ayant atteint un haut développement culturel, tels que les Maori ou les indigènes de l'Afrique occidentale et orientale, la coercition des esprits n'est nullement un phénomène rare. Bien que ce soit par des arguments d'un caractère économique très spécial qu'il faille expliquer sa présence, il reste néanmoins vrai que, même dans les sociétés les mieux organisées, la coercition magique joue un rôle considérable en matière de religion. On devait du reste s'y attendre en raison de son importance économique et de la nature de son emploi.

La tâche des systématisateurs religieux devient beaucoup plus complexe dans ces sociétés évoluées que lorsqu'il s'agit simplement de réorganiser ou de donner des valeurs différentes à la tradition folklorique. Elle est également sujette à plus de contradictions. Ainsi, en sa qualité de penseur, ce théoricien se sent entraîné à transformer la coercition en consentement volontaire. Cependant, comme il a tout à gagner à multiplier les difficultés qui empêchent d'accéder aux esprits pour obtenir leur concours, il lui faut insister sur les minuties qui sont la réplique exacte des pratiques magiques qu'il voudrait éliminer. En tant que théologien, il doit donner aux divinités un caractère bien défini et les tenir aussi éloignées que possible du tourbillon de la vie. Comme homme-médecine ou prêtre, dont le pouvoir dépend de l'individu ordinaire, il doit au contraire affirmer combien elles sont proches de l'homme. Pour cela il lui faut insister sur les rapports que les dieux ont avec les différents aspects de la lutte pour la vie et la possession du souverain bien. Enfin, pour satisfaire son propre tempérament intellectuel et artistique, il lui faut adopter une attitude d'humilité, de révérence, de soumission vis-à-vis d'un autre monde et de l'autorité divine. De tels sentiments peuvent le conduire à un état de subjectivisme qui, dans les sociétés primitives où l'homme-médecine et le prêtre exercent une grande influence politique, peut être considéré comme nettement antisocial. Ainsi plus il s'écarte de la masse, plus grandit le danger d'hostilité à son égard, hostilité latente au début car il est un individu [32] dont l'indépendance économique dépend seulement

partiellement de son effort personnel pour s'assurer des aliments. N'oublions pas qu'il a aussi des rivaux avec lesquels il est presque toujours en lutte sourde ou ouverte.

Il lui faut se défendre contre cette hostilité qui le menace de toutes parts, en passant un compromis avec les attitudes, les croyances et les pratiques magiques de la masse. Rien d'étonnant à ce que dans ces conditions ses théories et ses explications soient entachées de contradictions, et nous apparaissent rarement exemptes d'adjonctions introduites à une date ancienne. Les conditions économiques dans lesquelles vivent la plupart des sociétés primitives ne permettent guère ces loisirs si nécessaires à la formation de systèmes intellectuels ou religieux qui soient à la fois complets et parfaitement intégrés.

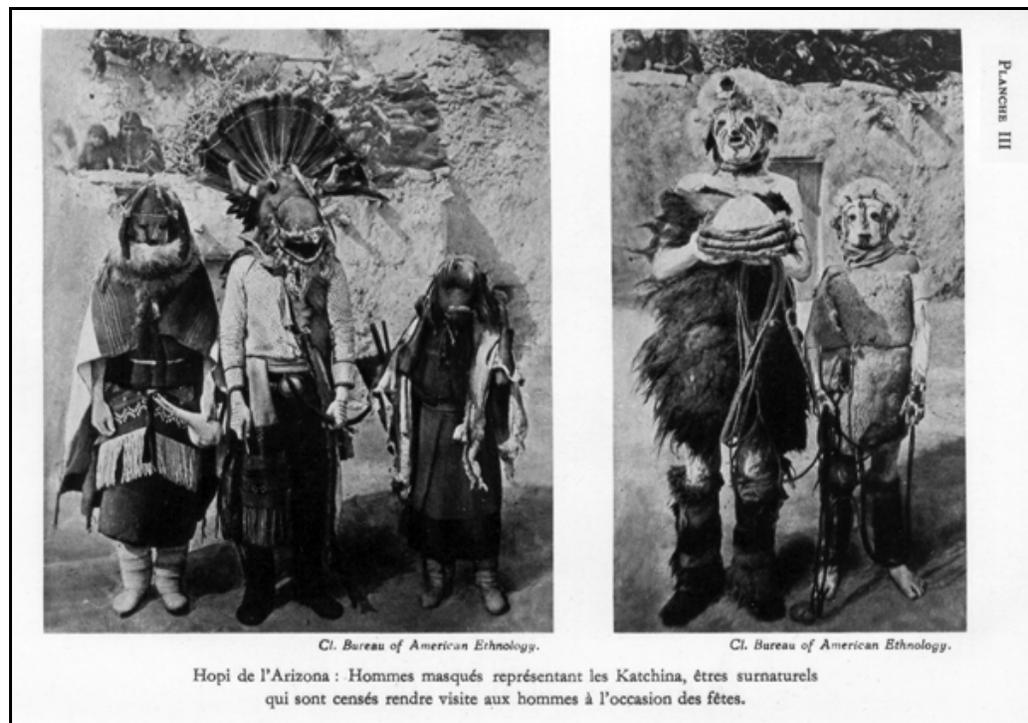
Maintenant que ces tendances et ces courants contradictoires nous sont connus, examinons l'œuvre du théoricien religieux. La conception ordinaire des rapports entre l'homme et l'esprit qui dispense le bonheur, la longévité et le succès est fondée sur la notion de coercition, exactement comme s'il s'agissait d'un objet sans aucun lien avec le surnaturel. Dans l'évolution de la philosophie religieuse, c'est le premier point sur lequel se porte l'attaque du prêtre-penseur. Il lui faut tout d'abord procéder avec prudence et lenteur. Les esprits et les divinités sont donc représentés comme étant conscients de cette coercition et parfaitement libres de l'accepter ou de s'y soustraire. Un incident tiré d'un mythe des Indiens Winnebago est un bon exemple de cette attitude.

Dans ce mythe, nous voyons les vieux esprits des bisons conseiller aux jeunes de ne pas s'approcher de cette partie du ciel où montent de la terre les fumées des offrandes de tabac préparées par les humains ; en effet s'ils venaient à aspirer cette fumée, il leur faudrait dorénavant aller vivre sur terre sous forme de véritables bisons et être tués par les hommes. Ils n'ont donc rien mieux à faire que de s'en tenir éloignés, car les jeunes bisons ne sont pas encore capables de résister comme les vieux aux vertus hypnotiques du tabac.

### PLANCHE III

Hopi de l'Arizona : Hommes masqués représentant les Katchina, êtres surnaturels qui sont censés rendre visite aux hommes à l'occasion des fêtes

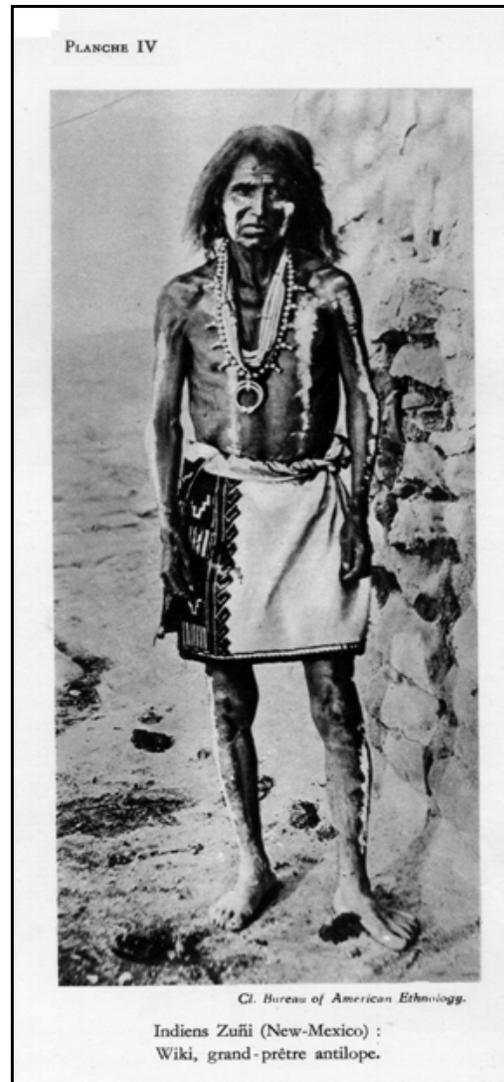
[Retour à la table des matières](#)



## PLANCHE IV

Indiens Zuñi : (New-Mexico) : Wiki, grand-prêtre antilope.

[Retour à la table des matières](#)



Dans un autre mythe winnebago qui porte la marque évidente d'une réinterprétation, la rationalisation a été poussée plus loin. Faiseur-de-terre, le créateur suprême des Winnebago, est représenté comme s'apitoyant sur la race humaine qui, ayant été créée en dernier lieu,

n'a pas eu sa part de tous les dons qu'il possédait et qui ont été distribués aux divers esprits. « Sur ce, est-il dit dans ce récit, il créa une herbe qui dégagait une odeur agréable et que tous les esprits convoitèrent immédiatement. Mais il leur dit : « Je vous ai fait à tous quelque présent de valeur. Vous aimez tous cette herbe, n'est-il pas vrai ? Je l'aime aussi. » Il prit alors quelques feuilles, les écrasa et en remplit une pipe qu'il fuma. L'odeur était agréable à respirer. Tous les esprits furent remplis de désir. Il leur donna à [33] chacun une bouffée et dit : « Dorénavant quelle que soit la demande que m'adressent les hommes, s'ils m'offrent du tabac, je ne pourrai pas leur refuser. Je n'aurai pas le contrôle de cette herbe, et, puisque de tous les êtres que j'ai créés, les hommes seuls sont pauvres, s'ils nous offrent une pipe en présentant quelque requête, nous la leur accorderons toujours. »

Nous observerons ici que le rapport magico-coercitif entre l'adorateur et la divinité s'est presque transformée en un acquiescement conscient de la part de la divinité qui accepte l'offrande. De l'ancienne notion de contrainte magique, il ne reste plus que la séduction irrésistible de l'odeur du tabac.

Dans cette tribu des Winnebago, nous trouvons tous les degrés intermédiaires entre la pure formule magique et le contrat en bonne et due forme, conclu entre deux parties consentantes. Ces Indiens ont même abouti à la phase finale, celle où le fidèle réalise enfin que l'odeur du tabac elle-même ne saurait intoxiquer la divinité, mais qu'il lui faut s'adresser à elle avec un cœur pur et humble.

Voilà donc ce qui est enseigné avec une impitoyable rigueur au fidèle au cours des longs jeûnes auxquels il est fait allusion dans un de leurs rituels. Les esprits, irrités de la présomption d'un homme qui leur demandait le pouvoir, lui envoyèrent des messagers fallacieux les uns après les autres jusqu'à ce qu'il comprît ce que l'on attendait de lui. <sup>10</sup> « Tout d'abord, nous dit le texte, il pensa qu'il jeûnerait une fois encore, ne fût-ce que pour irriter les esprits qui se jouaient de lui. Mais bientôt il se frotta le visage avec du charbon et pleura amè-

---

<sup>10</sup> P. RADIN, *The Winnebago Tribe*, 37th Annual Report of the Bureau of American Ethnology, Washington, 1923, pp- 478-479 et 493.

rement. Dans les deux mains, il tenait du tabac et, tourné dans la direction d'où venaient les esprits de la nuit, il resta à pleurer. Il tomba dans l'état le plus lamentable et il eut mal jusqu'au plus profond de son cœur. »

Une prière tirée du même rituel nous révèle une dernière phase dans l'évolution du concept de la divinité. Nous y décelons de la terreur, du respect, de l'humilité et la soumission des désirs et des espoirs personnels au bien général de la société. La voici :

Il y a bien longtemps, nos ancêtres demandèrent aux esprits de leur accorder la bénédiction de la vie afin qu'ils puissent être heureux. Aujourd'hui nous voici assis autour du feu et les esprits accordent la vie, non seulement à notre hôte et aux siens, mais à chacun de nous... Et me voici, moi, individu sans importance, autorisé cependant à incarner un esprit auquel il faut faire des offrandes. On m'a même demandé de personnifier l'un des esprits les plus braves, celui au pouvoir duquel il est de tuer un ennemi sur le champ. Sur un côté de son corps, cet esprit commande à la vie et sur l'autre à la mort. Les fidèles vont lui offrir un chien blanc, des plumes blanches et du tabac, toutes choses qui plaisent au Donneur de maladies, et ils [34] lui demanderont la puissance à la guerre et la vie. En vérité, cet esprit inspire la crainte et, parmi tous les esprits, son nom ne doit pas être prononcé à la légère. Si cependant je prononce son nom et vous parle de l'esprit que j'incarne sur la demande de notre hôte, puis-je ne pas être de ce fait affaibli ?

Personne ne sait quel côté de son corps l'esprit « Donneur de maladies » va présenter au suppliant, peut-être va-t-il tourner vers lui la face qui commande à la vie ou celle qui tue. Naturellement le suppliant demande que la face mortelle soit dirigée vers ses ennemis. Le concept de la divinité qui s'exprime ici est certainement de date tardive et du à l'œuvre des prêtres.

Ces exemples empruntés au rituel winnebago sont destinés à bien faire voir le rôle joué par le systématisateur de la religion. Son action n'en est pas moins influencée de façon précise par les conditions économiques, sociales et politiques qui régissent la tribu dont il est membre. Les Winnebago, dont il est question ici, sont des chasseurs et des pêcheurs pour lesquels l'agriculture est d'importance secondaire. Les

différences de point de vue entre ces théologiens primitifs ne sont pas en règle générale bien considérables. La différence entre les opinions de ce théologien primitif et celles de la masse n'est pas très grande. Par contre un abîme peut le séparer du commun des hommes dans des sociétés qui telles que celles de l'Afrique occidentale ont atteint une certaine complexité et pratiquent simultanément l'élevage et l'agriculture et connaissent un système d'échanges commerciaux évolué. Là la densité de la population est plus grande et la séparation entre les diverses couches sociales très accentuée. Les prêtres peuvent prétendre à un haut degré d'indépendance et de sécurité économique. Il en résulte une compétition acharnée et une lutte dont l'enjeu est la faveur de l'individu ordinaire. Une des conséquences de cette rivalité est de détourner les facultés dialectiques de ces théologiens de sujets qui absorbent l'attention d'un penseur winnebago.

En général le prêtre africain porte toute son attention vers l'élaboration d'une tradition magique et folklorique qui se combine étroitement au culte des ancêtres. Dans ce but il lui faut renoncer à la théorie d'une simple coercition de la divinité. En fait il n'aurait rien à y gagner et tout à perdre. Son système est simple : tous les parents, qu'ils soient morts ou vivants, doivent être abordés avec des présents. Si la coercition n'entre pas en ligne de compte, on peut toujours recourir aux menaces pour les obliger à tenir leurs promesses. Il est bon de se souvenir que dans ces sociétés l'individu moyen jouit d'une certaine indépendance économique ; il n'est pas facilement satisfait non plus qu'aisément dupé. Tous ces facteurs contribuent à augmenter l'importance attachée par les prêtres non point à des théories sur la nature de la divinité et les vertus requises [35] chez les suppliants, mais aux détails du sacrifice et au rôle du prêtre en tant qu'intermédiaire entre deux clients peu sûrs. Tout le reste était pour ainsi dire patent, donc seule une solution quelque peu cynique et réaliste était possible. Voyons par exemple cette prière des Shillouk du Soudan <sup>11</sup>, relative au traitement d'un malade :

---

<sup>11</sup> Dietrich WESTERMANN, *The Shilluk People*, Philadelphia, 1912, p. 171.

Je t'implore, ô Dieu. Chaque jour les hommes sont sous ta garde. Et toi tu marches parmi l'herbe haute et je marche avec toi... Il n'y a personne au-dessus de toi, ô Dieu. Tu es devenu le grand-père de Nyikango. Nyikango, c'est toi, qui marches avec Dieu... Si la famine survient, n'est-ce pas toi qui l'envoies ? Et cette vache qui se tient là, lorsqu'elle mourra, son sang ne retournera-t-il pas à toi ? Ô Dieu, à qui adresserions-nous nos prières si ce n'est à toi ?...

Suivent les détails du sacrifice. Une vache doit être tuée d'un coup de lance ; le contenu de son estomac est extrait et jeté sur le corps du malade. L'une des oreilles est détachée, découpée en lanières qu'on lie ensemble et qu'on fixe à la jambe du patient. La patte droite de devant doit également être coupée immédiatement, cuite et dégustée par tous. Puis on en fait un bouillon dont on asperge le sol. C'est la propriété du dieu.

Ici l'individu moyen ne court nul danger d'être oublié. De même il est naturel que, là où les prêtres reçoivent ample récompense, la concurrence entre eux soit très forte, ainsi que la spécialisation de leurs fonctions. Dans cette mêlée générale, le dieu lui-même passe à l'arrière-plan. Dans le cas des Dian, sur la haute Volta, en Côte d'Ivoire <sup>12</sup>, il ne représente plus vraiment une force, en dépit de toute la phraséologie pieuse. Cet exemple nous donne aussi une idée du danger qu'offre la position de prêtre en face d'un public difficile à satisfaire.

Quand le mil est semé et que la pluie ne tombe pas, le grain ne peut germer, les gens du village se rendent alors chez les prêtres de la terre pour lui dire : « Comment se fait-il que la pluie ne tombe pas et que tu gardes le silence ? » Le prêtre répond : « C'est vrai, retirez-vous, demain à l'aurore, attrapez un poulet, offrez-le au Faiseur de Pluie, pour qu'il attire l'ondée, qu'elle vienne. » Le lendemain le prêtre de la terre apporte lui-même une poulette blanche ou noire au Faiseur de Pluie en disant : « Prends, appelle la pluie, sinon nous ne mangerons pas cette année. » L'homme répond : « Dieu est fort, il peut tout, moi rien.

---

<sup>12</sup> H. LABOURET, *Les Tribus du Rameau Lobi*, Travaux et Mémoires de l'Institut d'Ethnologie. Paris, 1931, vol. XV, p. 477.

Allez, patientez deux jours ou trois. Si la pluie arrive d'ici là, j'aurai fait mon possible, si elle ne vient pas je n'en serai pas la cause. Si elle tombe, chaque chef de maison dans le village me remettra un poulet. Dans le cas contraire, envoyez un enfant reprendre chez moi la poulette que vous m'avez donnée, car Dieu vous aura refusé sa faveur. Vous irez chez un autre Faiseur de Pluie qui essaiera à son tour. »

[36]

Ici personne ne veut prendre une position nette, ni le prêtre, ni le faiseur de pluie, ni le dieu. Le penseur religieux est soumis au contrôle de la tribu, des lois économiques et aussi au pragmatisme direct des individus non religieux.

Toutefois, dans certaines circonstances favorables, telles que l'existence d'une caste sacerdotale et aristocratique, il devenait possible aux individus religieux de se livrer à des spéculations philosophiques ou pieuses, comme nous en avons la preuve dans le poème déjà cité aux pages 21-22. À titre complémentaire je donne ici un discours prononcé par les Ewé au sujet de Dieu et du monde : « Quand tombe la nuit ou se lève le jour, savons-nous ce que chacun d'eux nous apporte ? Mais que nous naviguions sur une rivière ou que la nuit nous entoure, nous sommes toujours partout dans le monde. C'est pourquoi nous disons que Dieu est le monde. Toute chose au monde a été créée par Dieu : les poissons dans l'eau, les hommes, le bien et le mal, Dieu les a tous envoyés. Le monde est plus fort que tout et c'est pourquoi nous disons que le monde est Dieu. On ne connaît que ce qui passe aujourd'hui et jamais ce qui arrivera dans l'avenir. Dieu seul sait de quoi demain sera fait. L'humanité ne comprendra jamais Dieu entièrement et c'est pourquoi nous disons que le monde est Dieu. Personne ne peut savoir tout ce qui se passe dans le monde <sup>13</sup> ». Nous trouvons en beaucoup d'autres parties du monde cette même préoccupation, présentant aussi ce raffinement et cette systématisation de la tradition magico-folklorique qui atteignent un tel développement en Afrique. En fait elle existe partout où il y a une société stratifiée et un système compliqué d'échanges commerciaux. Elle règne partout en Mélanésie et en Polynésie, et peut être à bon droit regardée comme la forme embryonnaire

---

<sup>13</sup> H. SPIETH, *Die Ewesiämme*, Berlin, 1906, pp. 834-836.

du culte moderne des positions acquises. Dans l'aire que nous venons de définir, et il en va de même pour l'Afrique en général, ce ne sont pas seulement les individus naturellement religieux qui visent à la situation lucrative de prêtre. Les individus non religieux se mettent aussi sur les rangs, apportant avec eux leur attitude d'esprit propre dont on trouve un écho dans les restrictions imposées à l'activité spéculative et créatrice du théoricien. Cette restriction est encore plus marquée là où se développe une véritable société à castes ainsi que dans toute la Polynésie et en certaines parties de la Mélanésie. La caste dominante se sert alors de la tradition magico-folklorique pour appuyer sa suprématie et pour maintenir sous sa loi les gens du commun. Seul un membre de la classe gouvernante, par exemple, peut devenir un théoricien religieux, et ses théories seront naturellement en accord avec les intérêts de son propre groupe. Il lui serait nettement désavantageux de tolérer le moindre soupçon de liberté. Loin de modifier le caractère [37] coercitif des rites magiques, ce philosophe bien au contraire les renforcera et les amplifiera. Il codifiera les charmes et règlera les rites en les centuplant, il est vrai. Cependant tout le mécanisme du culte est entièrement entre les mains de son groupe. Nous avons ici l'explication de l'importance considérable qui dans toute cette région est attachée aux charmes et aux incantations. Il s'agit de l'utilisation des formes les plus archaïques du rite religieux par une caste donnée dans le but de défendre sa propre position et de s'assurer les bénéfices qui en découlent, puissance, richesse et indépendance économique.

Malinowski <sup>14</sup> a fort bien décrit ces charmes et a montré par quelles voies étonnamment compliquées tout un système économique s'y rattache. Il a montré de façon magistrale les divers facteurs qui entrent en jeu dans la construction d'un canot, par exemple. Un grand nombre de personnes y participent, d'abord le propriétaire du canot, ensuite des techniciens, puis une équipe d'assistants spécialisés, et enfin la communauté toute entière. Les différentes phases de la construction sont associées à des systèmes de magie déterminée. Par malheur Malinowski se tait sur un sujet capital. Comment se fait-il que dans une société aussi hautement évoluée que celle des Trobriands il

---

<sup>14</sup> B. MALINOWSKI, *Argonauts of the Western Pacific*, Londres, 1922.

n'existe aucun indice d'un développement religieux dépassant le système des charmes ? Et pourquoi la seule synthèse dont le penseur religieux se soit montré capable consiste-t-elle uniquement en l'élaboration d'une théorie de la magie ? On peut se demander ce qui a fait que cette société possédant l'agriculture, des classes hiérarchisées et un système d'échanges extraordinairement compliqué se contente d'entretenir avec le surnaturel des rapports qui sont typiques des civilisations du type le plus rudimentaire ? Dans tous les cas de ce genre, l'ethnographe doit se poser à lui-même cette simple question : à qui ce système et cette théorie profitent-elles ? Nous avons essayé d'y répondre plus haut.

Point n'est besoin d'autres exemples. Dans ce chapitre j'ai essayé de montrer les différents moyens mis en jeu par le théologien primitif pour imprimer la marque de sa personnalité et de sa pensée sur les traditions magiques et folkloriques de son groupe. Les questions plus vastes, telles que son influence sur la transformation des esprits en divinités, l'élaboration des preuves à l'appui de l'existence du surnaturel et la définition qu'il en donne seront traitées dans les chapitres suivants.

[39]

La religion primitive.  
Sa nature et son origine. (1941)

## Chapitre III

---

### LES FACTEURS ÉCONOMIQUES

[Retour à la table des matières](#)

Tous les ethnologues sont d'accord pour affirmer que la religion pénètre tous les aspects de la vie primitive. Ceci revient à dire qu'aucun d'entre eux ne reste étranger à la lutte pour la vie. De par la nature des choses, ce combat pour l'existence est déterminé par les conditions économiques, fait qui a toujours été reconnu, en théorie du moins. Par malheur, ce fait a été souvent oublié en pratique, en raison de la décadence actuelle des civilisations primitives, mais aussi dans une certaine mesure par suite de la popularité dont jouit depuis vingt-cinq ans une méthode pseudo-psychologique. Les voyageurs et les missionnaires des XVII<sup>e</sup>, XVIII<sup>e</sup> et XIX<sup>e</sup> siècles l'avaient bien reconnu. À la vérité il n'était nul besoin de beaucoup de pénétration ou de grandes connaissances pour déceler la part des facteurs économiques dans les civilisations simples, ainsi que les rapports étroits entre les méthodes de production et toutes les formes de la lutte pour la richesse et le pouvoir. Dans les cultures plus grossières, ce conflit se poursuit entre les individus d'une part et les diverses unités sociales de l'autre. Par contre ce sont les classes qui s'affrontent dans les sociétés plus complexes.

Tout d'abord, qu'il me soit permis de dire combien je me rends compte du danger que peut offrir une surestimation de l'aspect économique de la religion et de la magie. Je n'ignore pas qu'il est aisé de négliger l'importance de leur contenu véritable ainsi que les formes multiples et indépendantes prises par la magie et la religion. Je maintiens cependant que les variations auxquelles sont soumises leurs formes et leur signification sont inintelligibles si l'on ne tient compte des forces économiques. Il serait absurde de prétendre que les croyances ou les attitudes religieuses doivent leur origine aux moyens de production économiques ou à quelque mécanisme d'échange. Mais la vie religieuse et économique se développèrent ensemble et ce sont les divers systèmes de production ou d'acquisition qui poussèrent en avant ou rejetèrent dans l'ombre l'un ou l'autre des éléments constitutifs de la religion. Ceci ne doit jamais [40] être perdu de vue. La religion en elle-même a abouti à des développements et à des raffinements, tantôt insignifiants, tantôt importants du point de vue social. Ces évolutions internes de la religion seront examinées à part.

Quel que fût le système de production à l'aube du paléolithique, il n'est pas une seule tribu aujourd'hui vivante dont l'économie soit basée sur un seul type d'activité. Beaucoup de peuplades dépendent presque exclusivement de la cueillette, mais elles s'adonnent toujours dans une certaine mesure à la chasse et à la pêche. L'organisation sociale de ces tribus est en général fort simple et peu différenciée. Leur technologie est rudimentaire. Ceci ne revient pas à nier, il va sans dire, que dans le domaine politique et économique nous n'observions parfois un certain degré d'organisation.

Dans de telles sociétés les concepts religieux sont nettement dominés par la magie et les rites coercitifs et on ne distingue nulle trace de chefs religieux. Hors certains cas, il ne s'y manifeste aucune velléité de coordonner ou de réinterpréter l'ensemble des rites ou des croyances traditionnelles. Cependant on peut s'attendre que même dans ces conditions les chamans s'adonnent à certaines spéculations ayant trait aux grands problèmes de la religion proprement dite ou du moins qu'ils tentent de coordonner et de classer les multiples aspects d'une tradition embryonnaire.

L'atmosphère magico-religieuse dans laquelle vivent ces sociétés ne saurait être mieux évoquée que par un exemple. Je choisirai pour cela les Yokuts du centre de la Californie méridionale. Ils ont été décrits d'une façon extrêmement complète et leur type de vie analysé avec une telle perfection qu'ils peuvent être pris pour représenter les tribus encore au stade de la cueillette et de la chasse <sup>15</sup>. Le seul trait aberrant dans cette société primitive est l'existence d'une unité fixe pour les échanges.

Le caractère le plus frappant de la culture des Yokuts est, dans le domaine religieux, la crainte qu'inspirent les chamans. Ce sentiment n'est pas l'effet d'un pouvoir inusité dont ils seraient revêtus, car ils n'en ont guère, mais est dû à leur association avec le chef de la tribu. Ce dernier exerce, ou tout au moins exerçait, son contrôle sur tous les moyens d'acquérir des biens qui étaient relativement nombreux, si l'on considère la nature simple des sources de la richesse dans cette société. Il avait un monopole sur le *commerce de* certains objets spécialement précieux, tels que le duvet d'aigle, et il réglait en outre la mise en œuvre des rites traditionnels. Il avait sa part des honoraires payés aux chamans locaux et recevait des dons en argent de tous les professionnels en visite.

[41]

Pour comprendre entièrement le pouvoir des chamans, il faut nous souvenir que toutes leurs capacités d'organisation se dépensaient à resserrer les liens existant entre eux et les chefs. Le chef et le chaman marchaient la main dans la main. Le premier augmentait son revenu grâce à cette alliance et l'homme-médecine, lui, s'assurait de la protection du chef, protection qui lui était fort nécessaire, étant donné les risques qu'il encourait dans l'exercice de sa profession.

Un indigène nous a décrit admirablement cette collaboration entre chef et chaman.

Si un homme, surtout si c'était un riche, ne prenait pas part à la danse, le chef et ses docteurs décidaient d'infliger une maladie à lui

---

<sup>15</sup> A. H. GAYTON, *Yokuts. Mono-Chief and Shamans*, University of California. Publications in American Archeology and Ethnology, vol. 24, 1930.

ou à quelque membre de sa famille. Le docteur prend soin alors que ce soit lui qu'on appelle pour traiter le patient. Il procède alors à plusieurs cures successives et se fait payer chaque fois pour ses services. Il continue son traitement jusqu'au moment où il a conduit son client à la ruine et l'a obligé à s'endetter. S'il le guérit enfin, il extrait par succion un corps étranger de sa personne et le montre à l'assistance en disant qu'un esprit ou une source-esprit l'a rendu malade. D'autre part il peut laisser le malade mourir et dans ce cas la famille est forcée de participer aux funérailles.

Les honoraires obtenus par le chaman au cours du traitement sont partagés avec le chef. Si les parents de la victime cherchent à se venger, ils doivent demander d'abord la permission au chef, celui-ci naturellement la leur refuse, sous prétexte de preuves insuffisantes. Le docteur n'a-t-il pas démontré que c'est le *negot* (esprit) qui est cause de la maladie ? <sup>16</sup>.

Ainsi la crainte qu'inspire le chaman plane au-dessus de chacun. Cet exemple met en évidence quels sont les résultats d'une alliance entre chef et chaman.

La croyance aux esprits ou, dans le cas présent, aux rites et aux formules magiques, devient d'importance secondaire, ce qui prouve bien la nature vague des rapports admis entre les individus et les puissances surnaturelles. Ainsi les dons émanant d'une des puissances peuvent être acceptés ou refusés ; on peut se mettre en quête de tel esprit ou bien, en d'autres cas, celui-ci peut apparaître spontanément. En théorie n'importe qui peut recevoir les faveurs. En fait le nombre des élus est strictement limité par la coterie des chamans, sous l'égide du chef. Le pourquoi de cette limitation nous est naturellement donné du point de vue du chaman. /Ainsi il est admis qu'il est infiniment difficile de réussir à nouer des relations avec le surnaturel par les moyens ordinaires - jeûne, prières en des endroits solitaires, absorption de tabac en guise d'émétique, station prolongée en plein soleil, etc... En outre on insiste sur le danger qui peut résulter de quelque erreur commise susceptible de déchaîner [42] la malveillance des esprits. Pour ces diverses raisons, mieux vaut éviter que le commun des

---

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 399.

mortels ne se mêle de ces questions. Le chaman dans cette tribu n'était pas tenu à présenter des dispositions psychologiques particulières. La protection du système était bien suffisante. La masse semble s'en être rendu compte, d'où l'intensité de l'opposition et la haine que le magicien rencontre. Si l'homme du commun avait fait crédit aux chamans d'un pouvoir exclusivement surnaturel, on aurait peine à comprendre pourquoi c'est surtout le côté néfaste de leur activité qui a été souligné.

Là où existe la croyance en des puissances surnaturelles maléfiques, et où règne l'incertitude sur la nature de leurs intentions, on s'attendrait à trouver une atmosphère de terreur constante. Pourtant c'est chez les tribus les plus simples que celle-ci est la moins développée. Le sentiment de la peur n'est pas absent chez ces peuplades, mais comme l'exemple choisi le prouve, elle dérive plutôt des conditions économiques incertaines et de la crainte qu'inspirent les manœuvres des individus qui exploitent cette inquiétude dans des buts intéressés selon un système bien connu.

Étant donné que des conditions comparables à celles des Yokuts se retrouvent dans presque toutes les tribus dont l'économie est basée principalement sur la cueillette, et que ce type d'économie doit avoir précédé les stades de la chasse et de la pêche, de l'agriculture et de l'élevage, il est des plus probables qu'on a tort d'affirmer, comme le font certains théoriciens, que la religion fut *au* début une expression de la peur que ressentit une humanité mal adaptée devant l'inconnu. La croyance en des esprits hostiles ou indifférents n'est nullement révélatrice de cette peur primitive. Un exemple comme celui des Yokuts, et l'on pourrait en citer d'autres, indique au contraire que c'est seulement après que les méthodes économiques rudimentaires et les phénomènes sociaux concomitants se sont modifiés qu'apparaît une véritable crainte du surnaturel. Vues sous cet angle la peur universelle des esprits des morts et la vaste diffusion du culte des ancêtres prennent une toute autre perspective. Il devient dès lors possible que ces phénomènes ne doivent pas être nécessairement interprétés comme des cristallisations sociales de la crainte inspirée par certains morts pourvus de pouvoirs magiques et occultes, mais comme l'expression d'un sentiment de peur découlant de leur rapport avec les systèmes écono-

miques Ceux-ci pèsent lourdement sur la grande majorité des individus, même dans les sociétés les plus primitives.

Bien que la sorcellerie et la magie passent pour les traits les plus saillants de la vie religieuse dans les civilisations simples, non seulement elles fleurissent dans les sociétés plus complexes, mais y atteignent souvent un développement qu'on ne trouve pas ailleurs. Certains ethnologues ont même affirmé que c'est là la note caractéristique [43] de toutes les cultures primitives. Un savant aussi averti que Firth, étudiant l'économie d'une société aussi profondément harmonieuse que celle des Maori, ne s'explique l'emploi dans toutes leurs activités industrielles de formules et de charmes magiques que par un préjugé irrationnel fondé sur un pouvoir illusoire. Firth nous invite à nous satisfaire d'une explication psychologique dépourvue de sens : le Maori trouve un réconfort dans des pratiques qui l'aident à se concentrer sur sa tâche et à organiser son travail. En vertu de cette interprétation, cette attitude empêche les « Maori d'être rongés par le doute et la crainte en face de l'inconnu, lui donne la confiance et l'assurance dont il a besoin pour braver les forces dont en fait il ne peut ni prévoir ni contrôler les effets. En étayant leur foi sur la magie, les Maori sont convaincus que leurs peines porteront leur fruit au moment voulu. » <sup>17</sup>

Deux ethnographes qui se sont occupés des sociétés africaines, E.E. Evans-Pritchard et S.F. Nadel <sup>18</sup> nous ont brossé récemment un tableau beaucoup plus réaliste de la véritable signification de la magie et de la sorcellerie. Ici le facteur économique apparaît de façon frappante. Evans-Pritchard, à propos des Zandé du Soudan anglo-égyptien, fait observer que tout d'abord les membres de la classe aristocratique ainsi que ceux des gens du commun qui sont riches et puissants échappent aux accusations de sorcellerie ; secondement, la hiérarchie compliquée des oracles chez les Zandé a, comme objectif principal, de découvrir les sorciers ; enfin le pouvoir du chef dépend de l'étendue du contrôle qu'il exerce sur les oracles.

---

<sup>17</sup> R. FIRTH, *Primitive Economics of the New Zealand Maori*, Londres, 1929, p. 265.

<sup>18</sup> E. E. EVANS-PRITCHARD, *Witchcraft and S. F. NADEL, Witchcraft and Anti-Witchcraft in Nupe Society, Africa*, 1935, Vol. VIII, pp. 417-448.

Chez les Nupé de l'Afrique occidentale la signification économique de la sorcellerie est également marquée. La femme qui dirige la meilleure organisation de magiciennes commande aussi officiellement à toute la population féminine de la ville. Elle surveille le marché, préside aux travaux en commun des femmes et joue le rôle d'arbitre dans les querelles. Elle est la seule de toutes les magiciennes qui soit publiquement connue et admise par les autorités de la ville et le roi de Nupé. Selon la théorie officielle, telle que M. Nadel la résume, cette femme n'use de son pouvoir que dans un but louable. Le fait qu'elle est à la tête des femmes dans le monde imaginaire de la sorcellerie aussi bien que dans le domaine plus réel de la vie quotidienne la désigne comme étant particulièrement qualifiée pour une autre besogne, celle de dépister les magiciennes et de combattre leur activité secrète et antisociale.

Les théories compliquées des indigènes ont apparemment pour but d'expliquer la raison pour laquelle le roi ou le chef qui nomme la [44] magicienne choisit généralement une femme reconnue coupable ou une repentie. Elle est de ce fait plus facile à surveiller et on peut lui confier en toute sécurité une position aussi importante. L'avantage d'une telle coutume est évident. Exerçant un pouvoir absolu sur celle qui dirige sa police secrète, il conserve sa puissance intacte tout en prétendant aux yeux de ses sujets avoir réussi à pénétrer dans le monde secret et intangible des magiciennes. Ainsi roi et magicienne sont dans une excellente position pour dénoncer les individus coupables de sorcellerie.

Du point de vue du roi, il est naturellement fort avantageux d'avoir une alliée capable de contrôler l'activité des autres sorcières et qui non seulement est à même de tenir en bride celles qui se montreraient trop malfaisantes ou violentes, mais aussi peut être tenue pour responsable de la conduite des membres de son ordre. M. Nadel insiste non sans naïveté - à moins qu'il y mette de l'ironie - qu'aucune lelu, une fois nommée, ne néglige ses devoirs et que toujours elle cherche à s'acquitter de sa tâche envers la communauté en recherchant *les* coupables. En sa qualité de surveillante du marché, elle est toujours en contact étroit avec *les meilleures sources* d'information pour sonder l'opinion publique et pour obéir à ses suggestions.

Donc, officiellement, l'alliance entre le *roi* et la *lelu* a *pour* fin la suppression de la sorcellerie dans l'intérêt de la communauté. Il va sans dire qu'elle porte ses fruits. L'important dans tout cela n'est pas la répression de la sorcellerie, mais le champ d'action qui lui est accordé et la nature des bénéfices que retirent ceux qui s'y adonnent ainsi que les avantages qui reviennent à ceux qui sont chargés de la neutraliser et de la punir.

Chez les Nupé, nous venons de le voir, les magiciennes sont utilisées pour combattre la sorcellerie. Pourtant, fait encore plus significatif, lorsque les sorcières échappent à tout contrôle, ce n'est pas la *lelu* que l'on charge de la campagne dirigée contre elles, mais une organisation spéciale, société secrète, officiellement reconnue, qui forme partie intégrante de la structure politique du royaume Nupé. C'est une opinion reconnue que les membres de cette société reçoivent leur science et leur pouvoir surnaturels de certains esprits et c'est au moyen de ce pouvoir qu'ils contrôlent les sorcières. Leur rapport avec les esprits a un caractère spécifiquement magique et coercitif. Ils ont barre sur les esprits sans que la réciproque soit vraie et ils peuvent les forcer à se manifester. Les fonctions économiques et politiques de cette société ne laissent aucun doute : le chef de la société choisit les membres, mais son titre et son autorité sont soumis à l'approbation royale. Toutes les activités sociales de cette organisation sont exprimées dans un mythe : la nature des accessoires cérémoniaux, la raison de ses interventions contre les vieilles femmes [45] qui troublent mystérieusement l'ordre des choses, et enfin l'implication qu'elle est une « magie du roi ».

En quelles occasions demande-t-on à la société d'intervenir ? Il en est deux. L'une lorsque la communauté dans le malheur a besoin d'aide et l'autre où il n'existe aucun rapport avec une situation particulière. Qu'on me permette de paraphraser la description de Nadel concernant le second cas, elle contient sa propre explication et se passe de commentaires.

Cette seconde méthode d'intervention est employée sur ordre d'en haut. C'est alors que se manifeste le pouvoir de la société et ses rapports avec toute la structure du royaume Nupé. Elle procède ainsi. A un certain moment de l'année, mais généralement à l'époque de la ré-

colte, le chef de la société fait son apparition à la cour et déclare que l'activité des sorcières s'est développée de façon dangereuse et il conseille au roi d'envoyer les membres de la société dans les divers villages pour les purger de cette plaie. Si le roi y consent, et il y consent toujours, le chef de la société mobilise toutes les sections dispersées dans les campagnes. Les membres font irruption dans les villages dans le but apparent d'y exécuter des danses mais aussi pour y découvrir incidemment des sorcières et les punir.

Dès que les femmes apprennent que des membres de la société sont dans le voisinage, elles sont saisies de terreur et vont se cacher dans la brousse ou recueillent de l'argent pour se racheter collectivement. Cette somme est envoyée au lieu où les membres de la société exécutent leurs danses. Une fois que la rançon est acceptée les danses cérémonielles deviennent inoffensives et n'ont plus qu'un simple caractère rituel. La chasse aux sorcières est abandonnée. Cependant les activités de la société ont plongé le village dans le trouble. Les familles sont dispersées, les femmes négligent leurs devoirs et l'argent devient rare. En conséquence, un certain nombre de chefs de village se concertent, réunissent une large somme d'argent et l'apportent au roi lui demandant de rappeler les membres de la société. Après trois essais infructueux pour obtenir un ordre dans ce sens ces solliciteurs officiels abandonnent la partie. Le chef de la société revient à la cour, cette fois-ci pour partager le butin. Le roi a droit à un tiers tandis que le chef de la société garde le reste. Le butin ne manque jamais car la cérémonie a toujours lieu à l'époque de la récolte lorsque l'argent abonde.

Il n'est pas superflu de rappeler que la société n'opère jamais dans la capitale du royaume. L'explication officielle pour cette exception est que le roi aidé de la lelu peut surveiller lui-même les sorcières. La vraie raison est qu'il ne serait pas recommandable de permettre à la société d'exercer son influence dissolvante dans la ville du roi. La société doit être un instrument dans la main du roi [46] et non pas une arme que l'on puisse diriger contre ses intérêts <sup>19</sup>.

---

<sup>19</sup> NADEL, op, cit, pp. 440-442.

Ces deux exemples pris en Afrique prouvent que dans les sociétés pourvues d'une structure religieuse raffinée et qui ont laissé loin derrière elles le stade de la chasse et de la cueillette, la magie peut subsister en raison de son utilité comme instrument d'exploitation économique. Il va sans dire que ses fonctions ne se limitent pas à cette fin. La cause première de l'usage constant de la magie et du haut degré de systématisation qu'elle peut atteindre est purement économique.

Un autre aspect du problème mérite de retenir notre attention. Dans une société qui vit de la cueillette, comme celle des Yokuts, la magie et la sorcellerie règnent en maîtres. Tout ce que l'une et l'autre peuvent avoir de systématique est dû à l'effort combiné du chef et du chaman désireux de maintenir leur pouvoir et leur indépendance économique en face de la masse et non pas aux spéculations d'un penseur religieux. La religion au sens vrai du terme n'existe pas encore. Les êtres surnaturels sont à peine ébauchés et leurs rapports avec les fidèles sont des plus inconsistants. Les sentiments de peur qui dérivent des conditions économiques incertaines, de la maladie, de la mort et des sombres machinations d'autres hommes ne sont pas mis en rapport avec les esprits. Les esprits ne sont pour rien dans ces dangers et ils ne peuvent les écarter. Ce rôle incombe à certains individus, les techniciens de la magie. Il en résulte au point de vue théologique les conséquences suivantes. Au lieu des conflits habituels entre esprits pour gagner les faveurs des humains ou maintenir leur pouvoir sur eux, rivalités qui sont si fréquentes dans les sociétés plus complexes, ces luttes se déroulent entre les magiciens eux-mêmes. Ceci aussi conduit à un résultat intéressant : cette hostilité est si violente et si profonde que le chaman dépense le plus clair de son énergie à diriger les puissances malignes contre ses collègues plutôt que contre le reste de la tribu. Ces faits sont particulièrement typiques.

Dans la réserve indienne de Tule, il y avait un vieillard appelé Tcehemsuk, qui jouissait d'un pouvoir surnaturel, mais était aussi un empoisonneur. Il avait toujours été en querelle avec Sam Garfield qui vivait au même endroit avec sa famille. Tcehemsuk invita un des fils de Sam, Pete, à venir boire du café chez lui. Pete ne voulait pas y aller, mais en même temps craignait de refuser. Tcehemsuk lui donna à boire du café froid. Le lendemain Pete avait un rhume sérieux et se plaignait

que quelque chose le brûlait en dedans. On appela un docteur blanc, mais comme l'état de Pete empirait on alla chercher Posoo, un autre chaman. Quand il arriva le cou de Pete était enflé extérieurement. Posoo chanta et dansa pendant deux nuits. Il coupa et suçà le cou du patient sans pouvoir en extraire autre chose que du sang. Il avait beau chanter pour obtenir son diagnostic, [47] aucun de ses esprits servants ne lui parla, bien qu'il répêât exactement toutes les formules.

Bientôt ce fut Posoo lui-même qui se mit à vomir du sang. Pete allait de mal en pis et mourut quelques jours après. Posoo voyant que ses efforts étaient vains retourna à la maison. Il continua à vomir du sang. Comme il se sentait plus mal, il se mit au lit. Il savait que c'était Tcehemsuk qui l'avait ensorcelé. Il essaya de tuer Tcehemsuk avec son pouvoir surnaturel, mais sa puissance était partie. Il avait confiance en sa propre force magique et ne voulait pas de l'assistance d'un autre docteur. Il chantait continuellement au lit, mais rien n'y fit. Josie le conduisit à l'hôpital où il mourut.

Tcehemsuk était un grand docteur, ainsi que son frère. Il avait empoisonné Pete, mais c'est grâce à sa force magique qu'il avait fait échouer les efforts de Posoo pour le guérir et qu'ensuite il le tua aussi <sup>20</sup>.

Ici un homme meurt, victime de la querelle de deux chamans, exactement comme il aurait pu, dans une religion plus évoluée, se trouver mêlé involontairement à une dispute entre dieux ou esprits et y perdre la vie. Un cas de ce genre peut être cité en exemple chez les Winnebago. Un homme qui se livrait au jeûne causa sa propre perte et celle de tout son village pour avoir été contraint par une ruse divine à prendre parti en faveur d'un esprit contre un autre.

Dans les sociétés dont l'économie repose sur la cueillette, la religion a un caractère manifestement indifférencié, la magie et la sorcellerie sont pratiquées en toute occasion et à tout propos et ceux qui les pratiquent luttent entre eux pour maintenir leur pouvoir. Tels sont les faits que nous avons constatés, maintenant voyons quelles sont les formes particulières de la religion dans les sociétés de chasseurs et de pêcheurs.

---

<sup>20</sup> GAYTON, *op. cit.*, p. 397.

Les tribus dont l'économie repose exclusivement sur la chasse ou la pêche, comme d'autres sur la cueillette de certains fruits, sont rares en dehors de l'Amérique du Nord. En Amérique du Nord, à l'exception de la côte nord-ouest du Canada, elles appartiennent à un type de culture simple. Partout, à l'exception des régions arctiques, et de cette partie de la côte pacifique (mais non du Sud de la Californie), elles sont en contact étroit avec des peuplades d'agriculteurs dont la civilisation est naturellement plus complexe. C'est pourquoi il n'est pas impossible qu'en bien des cas les cultures plus évoluées aient exercé une influence profonde sur celles d'un type plus simple, surtout dans le domaine religieux. Même en tenant compte de ce facteur, on trouve des ressemblances frappantes entre le système religieux des tribus à ce stade culturel et ces analogies ne sont pas moins grandes dans leurs côtés négatifs.

Les sociétés de chasseurs et de pêcheurs, comme celles des simples collecteurs, sont toutes marginales. En fait on ne peut guère s'imaginer [48] que les Esquimaux, les Fuégiens, les Andamans et les Aïnu s'établirent de propos délibéré dans les régions où ils vivent et qu'ils y sont restés parce qu'il leur était impossible d'émigrer ailleurs. Leur vie est dure et, bien que du point de vue technique ces tribus soient plus avancées que celles qui s'adonnent à la cueillette, même celles qui vivent au bord de l'eau ne sont pas sûres de leur nourriture. Leurs techniques de pêche et de chasse contribuent cependant beaucoup à assurer leur subsistance. Ici aussi se pose la question de savoir qui profite des progrès techniques, qui jouit du maximum d'indépendance économique et qui dispose d'un minimum de loisirs. C'est seulement lorsque nous y aurons répondu que le développement de la magie et de la religion dans ces sociétés nous deviendra intelligible.

Commençons avec les Esquimaux. Leur organisation sociale, est des plus lâches. Ils n'ont ni chefs ni autorité centrale. Le meurtre et les vengeances sont à l'ordre du jour. Cependant leur adaptation au milieu où ils vivent est presque parfaite. Ils ont pu y parvenir grâce à une série d'inventions étonnantes telles que le harpon, le kayak et la maison de neige. D'où vient ce génie créateur ? Naturellement notre attention se porte sur les individus qui sont organisés. Nous voyons que ce sont les angakok ou les chamans. Ils se sont arrangés pour concen-

trer entre leurs mains tout ce qui existe là en fait de pouvoir politique. Cet accaparement de l'autorité se traduit de différentes façons, la preuve la plus spectaculaire est constituée par l'immunité dont jouissent les sorciers dans une société où le meurtre est fréquent. Ils ne courent aucun danger même au milieu de gens qui les haïssent. Dans une région où les femmes sont souvent hautement cotées, on reconnaît aux magiciens le droit de cohabiter avec elles à leur gré, Le système qu'ils ont imaginé pour obtenir et conserver le pouvoir repose sur une fraternité religieuse, très fermée et exclusive, sur des théories mystiques complexes et une technique magique à allure dramatique. L'ensemble de ce système est parfaitement cohérent. Le but de tout ce mécanisme est double : d'une part le magicien cherche à conserver l'exclusivité des rapports avec le surnaturel et de l'autre à exploiter le sentiment de peur qu'éprouve l'homme du commun. Le milieu lui vient en aide et joue son jeu. Nous pouvons facilement comprendre la réponse d'un Esquimau au grand explorateur danois Rasmussen, quand il lui demanda : « En quoi crois-tu ? » Il répondit : « Nous ne croyons pas, nous craignons. Nous craignons par-dessus tout Nuliajuk, la mère des bêtes. Tout le gibier est envoyé par elle. Nous craignons les choses qui nous environnent et dont nous ne sommes pas sûrs, telles que la mort, les esprits malveillants et les péchés commis en secret par des gens étourdis parmi nous. »

Ceci est la pure théorie de l'angakok : une utilisation parfaite et [49] complète du sentiment de la peur : peur devant la famine, peur de l'insécurité générale, peur des tabous que d'autres gens peuvent briser, et enfin peur des morts et des esprits malveillants. Les angakok ont d'abord combiné la peur de conditions économiques mauvaises avec des formules magiques et des tabous et plus tard avec la crainte qu'inspirent les morts. Les morts sont craints dans ces cultures rudimentaires non à cause du fait qu'ils sont morts, mais parce que ce sont des êtres humains dont les activités échappent à tout contrôle, même si ce contrôle est inadéquat lorsqu'il s'agit des vivants. C'est sur ce même sentiment que repose le culte des ancêtres.

Les aspects économiques du système des angakok sont nettement exprimés. Prenons par exemple les quatre cas principaux pour lesquels les Ammassalik ont recours au magicien et lui demandent d'appeler les

esprits. Ce sont la disparition des animaux, l'obstruction des terrains de chasse par des masses de neige, la perte de l'âme au cours d'une maladie, la stérilité d'une femme mariée.

Le simple problème de la subsistance a servi à l'élaboration d'une série de rites sous le contrôle de l'angakok. Ses bénéfiques sont considérables si l'on considère qu'il reçoit de 150 à 200 dollars pour un esprit familier, que, soit dit en passant, il est le seul à pouvoir se procurer.

Les êtres surnaturels sont définis avec une même précision. Il n'y a rien de vague dans la conception de Sedna la divinité de la mer et de la lune ou dans celles des esprits de l'air. Cette netteté dans la conception de la divinité n'est aucunement l'expression d'un désir conscient de les représenter comme des entités distinctes, mais simplement la conséquence de leur origine humaine. Cette dureté et cette cruauté dont elles font preuve dans leurs rapports avec les hommes trahissent leur condition première. C'est l'angakok qui domine ces divinités et bien qu'il souffre pendant l'initiation, une fois qu'il a réussi à créer le contact avec ces esprits, la vie lui est facile. Ces divinités se montrent cruelles pour le peuple en général, mais jamais pour les angakok.

Ce qui caractérise la religion des Esquimaux et des peuples chasseurs ce ne sont pas des éléments nouveaux, tels que ceux qui se manifestent dans des cultures plus complexes, mais simplement un réarrangement des attitudes et pratiques traditionnelles et une association plus étroite avec le grave problème de la subsistance. L'élément subjectif ne change pas de nature - l'hystérie des peuples arctiques peut être négligée - pas plus que n'est modifiée la vieille conception d'une coercition qui doit s'exercer sur le milieu environnant et sur les esprits. A cet égard l'angakok en tant que philosophe s'est complètement assimilé à l'attitude des autres membres de la tribu dont la sensibilité est moindre. Les spéculations auxquelles [50] il s'adonne s'appliquent aux misères de cette vie et non pas à la religion. Rasmussen nous a donné de nombreux exemples de ces spéculations qui représentent la pensée de tous les peuples primitifs vivant dans des conditions économiques incertaines, c'est-à-dire d'un très grand nombre.

Au cours de l'un de ces entretiens un Esquimau à son tour demanda à Rasmussen : « Pourquoi y a-t-il de la neige, des tempêtes et du mau-

vais temps pour nous empêcher de chasser, nous qui dépendons de la chasse pour l'alimentation quotidienne, que nous cherchons pour nous et ceux que nous aimons ? Pourquoi après avoir peiné tout un jour le chasseur doit-il rentrer sans avoir rien pris ? Pourquoi les enfants de mon voisin doivent-ils se blottir grelottant et affamés sous une peau ? Pourquoi ma vieille sœur souffre-t-elle de la faim dans son vieil âge ? Elle n'a point fait de mal, mais a vécu ici de nombreuses années, donnant le jour à de beaux enfants. » L'Esquimau répondit lui-même aux questions qu'il avait posées sous cette forme oratoire en faisant preuve d'une sagesse et d'un sens des réalités rares même chez nous <sup>21</sup>.

Toi-même tu ne peux répondre lorsqu'on te demande pourquoi la vie est ainsi. C'est ainsi qu'elle doit être. Toutes nos coutumes ont la vie pour origine et la vie pour but, Nous ne pouvons pas nous expliquer, nous ne croyons pas en ceci ou cela, mais la réponse se trouve dans ce que je viens de te dire.

Nous avons peur. Nous avons peur des éléments que nous devons combattre lorsque dans leur fureur ils cherchent à nous priver de nos aliments sur terre ou sur mer.

Nous redoutons le froid et la faim dans nos huttes de neige. Nous craignons la maladie qui sévit journallement parmi nous. Non pas la mort, mais la souffrance.

Nous avons peur aussi des âmes des morts, qu'ils soient hommes ou animaux. Nous redoutons les esprits de l'air et de la terre. C'est pourquoi nos pères instruits par leurs pères à eux, ont conservé toutes ces vieilles coutumes et ces vieilles règles, qui sont le produit de l'expérience et de la science de nombreuses générations. Nous ne savons pas pourquoi ni comment, mais nous y obéissons pour pouvoir vivre en paix. En dépit de nous, de nos angakok et de leur science des choses cachées, nous connaissons si peu de choses que nous redoutons quoi que ce soit d'autre.

Nous retrouvons chez d'autres tribus de chasseurs et de pêcheurs, telles que les Andaman, les Aïnu du Nord du Japon, les Fuégiens, les

---

<sup>21</sup> Knud RASMUSSEN, *The Intellectual Culture of the Iglulik Eskimos*, Copenhague, 1929, pp. 55 et suiv.

Semang de la Péninsule malaise et de nombreuses peuplades de l'Amérique du Nord, cette même tendance chez le magicien à systématiser et à élaborer une théorie en vertu de laquelle lui seul est en communication avec le surnaturel. Les divinités et les esprits eux aussi revêtent des formes mieux définies qu'ils doivent à leur [51] étroite connexion avec les problèmes économiques et le sentiment de la peur est mis en évidence. Par contre on constate dans ces groupes une concentration des forces créatrices de la pensée sur les problèmes éthiques de la philosophie de préférence aux spéculations d'un caractère purement religieux. Dans les civilisations de ce type, les besoins et les aspirations de l'humanité trouvent leur solution dans la magie et dans les rites coercitifs. Ces pratiques sont fort évoluées et entièrement sous le contrôle des hommes-médecine. Là où s'est développée la conception d'un Être suprême originel, elle est l'apanage exclusif des chamans qui en outre prétendent être en rapport étroit avec ce dieu. La fonction de cette divinité suprême est d'être le créateur de toutes choses. L'intérêt qu'elle manifeste pour les choses de la morale peut être interprété comme une tentative faite par une aristocratie intellectuelle et une classe spéciale pour affermir sa position et pour entourer ses représentants d'une atmosphère de demi-sainteté.

Ce n'est que lorsque l'agriculture fut promue au premier rang de l'activité économique et que les progrès techniques eurent écarté la menace de la famine, que commencèrent à surgir des groupes sociaux ou politiques où les rapports de l'individu avec le surnaturel furent analysés et où se manifesta un changement dans la notion du surnaturel que l'on peut qualifier à proprement parler de « religion ». Il est facile de démontrer que cette analyse et cette synthèse sont l'œuvre de l'homme-médecine, ou du prêtre, quel que soit le nom qu'on lui donne.

La pratique de l'agriculture n'implique pas forcément une organisation politique et sociale parfaitement harmonieuse. Elle manque par exemple chez les Kiwai de la Nouvelle-Guinée anglaise en dépit de l'existence de clans. La terre est très fertile dans cette région et les aliments sont obtenus sans trop de peine. Tout le monde a de quoi vivre. Par conséquent les magiciens n'ont jamais eu l'occasion de s'organiser entre eux ou de saisir le pouvoir. Le résultat est que la tradition

folklorique règne sans conteste. Les rites et pratiques magiques forment alors la base de la religion et les rapports de l'individu avec le surnaturel ou une définition précise du surnaturel sont autant de problèmes que l'on néglige. Ces cas extrêmes sont rares.

Ce n'est qu'exceptionnellement que le systématisateur religieux cherche à préciser la personnalité des divinités ou à mettre en valeur les aptitudes subjectives requises pour entrer en contact avec le sacré ou le divin. Sa préoccupation essentielle est de conquérir et de posséder le pouvoir et l'indépendance économique et il réussit plus facilement en refondant et en combinant diversement les traditions magiques déjà existantes qu'en se livrant à des analyses raffinées des concepts spirituels. Cependant un système économique [52] fondé sur l'agriculture se prête plus aisément que les autres à une conquête permanente du pouvoir par le magicien. Naturellement des difficultés s'élèveront et le nombre des rivaux s'accroîtra en raison de celui des profits. Sur le chemin du pouvoir des alliances se formeront entre compétiteurs civils et religieux. Des classes et des castes surgiront et une société hiérarchisée naîtra.

La lutte pour la conquête du pouvoir entre individus ou entre des groupes ou des classes n'est qu'un aspect des conditions créées par un plus grand bien-être économique et une plus grande stabilité. L'agriculture est accompagnée presque universellement d'une organisation en clans totémiques - à l'exception de la Polynésie et de la Malaisie - et correspond à un type de société où les activités de l'individu sont subordonnées à des unités sociales parfaitement homogènes et associées à des conceptions mystiques. La propriété communale qui se développe à ce stade d'évolution contrôle les ressources économiques et limite considérablement la propriété individuelle. La victoire des tendances communistes propres aux sociétés totémiques ne fut jamais complète à cause de la présence dans ces sociétés d'un groupe organisé d'individus, les hommes-médecine, les chamans ou prêtres dont la condition dépend d'aptitudes ou de dons spécifiquement personnels et qui symbolisent pour la masse du peuple la continuité d'un passé étroitement uni à un type particulier de société et à une attitude spécifique envers le surnaturel. La société totémique était en même temps hostile et accueillante à ce point de vue religieux. Dans ce heurt entre

forces individuelles et collectives l'homme-médecine perdit l'indépendance dont il jouissait auparavant. Il se rendit compte qu'il ne pouvait pas exister seul, mais qu'il avait besoin de la protection de ceux qui régissaient les destinées du groupe, généralement les anciens. Si son indépendance fut diminuée, ses fonctions furent mieux définies et sa condition mieux assurée. Il eut dès lors plus de loisirs pour réinterpréter en sa qualité de théologien l'ensemble du système magico-religieux et le marquer du sceau de son imagination. Avec le temps son pouvoir politique s'accrut et les nouvelles interprétations qu'il donna de la religion furent admises par le groupe. Le plus souvent elles restèrent l'apanage d'un petit nombre d'individus et furent incluses dans un rituel représentant un compromis entre son point de vue et celui de la majorité des autres membres du clan...

La religion primitive a été généralement étudiée sans que le facteur économique eût reçu autre chose qu'une admission partielle et insuffisante qui l'opposait à la vague action de l'ordre social. La plupart des savants ont traité de ce sujet comme si les peuples primitifs ne vivaient que dans un monde de concepts ou au contraire dans un univers sans concepts. Si l'analyse de la religion doit avoir un sens, elle doit porter sur la façon dont la religion est intégrée dans [53] la vie et non pas examiner seulement les croyances, le rituel et les spéculations théologiques. Il est souvent plus commode d'examiner les diverses formes d'expression religieuse en dehors des facteurs économiques qui les conditionnent et sans leur contenu social. C'est ce que je ferai moi-même, car les phénomènes religieux qui sont fondamentalement des sous-produits du système social et économique sont précisément les plus significatifs dans l'histoire générale de la religion et ceux qui peuvent être considérés le plus aisément une fois qu'ils ont été artificiellement dissociés de leur cadre. Je dois cependant mettre le lecteur en garde contre tout oubli du milieu où ces phénomènes ont pris naissance et ont prospéré. A l'instar du philosophe esquimau, nous dirons que la religion vient de la vie et s'oriente vers la vie. En elle-même elle n'est rien.

[55]

La religion primitive.  
Sa nature et son origine. (1941)

## Chapitre IV

---

### LE SUBSTRAT MAGIQUE

[Retour à la table des matières](#)

La magie est aussi ancienne que l'homme. En fait, on peut même dire qu'elle lui est antérieure, car elle implique des problèmes de l'ordre de ceux que les singes ont à résoudre. Bref, voici ce dont il s'agit : comment contraindre l'objet d'un désir. La solution consiste à s'en emparer aussi promptement et aussi efficacement que possible avec le minimum de danger. Bien que l'homme cherche à contraindre l'objet de son désir pour des raisons analogues à celles des animaux, son but peut être quelquefois différent et sans rapport avec ses besoins végétatifs. L'attitude de l'homme en face de l'objet de sa convoitise se prête à l'observation et le sujet lui-même nous renseigne sur ses faits et ses gestes. Ses explications peuvent être contrôlées ou interprétées par autrui.

L'attitude générale observée en ces cas est rarement analysée. Par contre les actes, les paroles qui les accompagnent et les explications des rapports qu'ils entretiennent avec le but à atteindre ont été dis-

séqués et commentés à l'envie. Nous sommes par conséquent à même de les classer, et d'évaluer leur signification dans l'histoire de la pensée en général et dans celle de la religion en particulier.

Or ceci a été l'occupation favorite des théoriciens du XIXe siècle et du début du XXe : Tylor, Robertson-Smith, Frazer et Marett en Angleterre, Durkheim, Hubert et Maus en France, Preuss en Allemagne. Tous ces savants s'accordent sur un point : dans le long apprentissage qu'est la civilisation, la magie fut la première application du principe de causalité, la première explication des rapports réciproques entre le moi et l'objet. Tous postulent donc ce principe à la seule exception de Lévy-Bruhl, qui, comme on le sait, est porté à refuser aux primitifs la connaissance des processus logiques élémentaires. Il doute qu'ils soient capables de polariser l'objet et le sujet de façon à donner un sens au principe de causalité tel que nous le concevons. Nous ne pouvons pas entrer dans cette interminable discussion et nous nous contenterons de dire qu'aucun ethnologue avec quelque expérience des civilisations primitives ne peut accepter [56] ses théories. Ce désaccord en lui-même ne constitue pas une réfutation valable de ses vues, cependant il n'en représente pas moins un fait important qui, dans les discussions concernant la mentalité primitive, mérite d'être considéré. Lévy-Bruhl n'en a tenu aucun compte.

Donc au début il y avait la magie, la magie était avec Dieu et Dieu était avec la magie. Mais dans cette formule, qui est Dieu ? Traduite sous une forme plus concrète pour les besoins de la discussion, cette équation signifie que le moi est avec l'objet et que le moi est l'objet. En fait, c'est une des préoccupations essentielles de tout acte ou rite magique que d'établir avec l'objet un rapport de telle nature qu'il ne forme qu'un tout avec le moi et soit entièrement absorbé en lui. La primauté apparente d'une telle équation dans l'histoire de l'humanité a, à juste titre, frappé les psychanalystes. Elle représente pour eux une manifestation de ces deux impulsions névrotiques qui jouent un rôle si important dans les actes des enfants et des psychopathes. Les Freudiens les interprètent comme des phénomènes de régression vers un type généralisé de mentalité infantile. Ils ont raison pour autant que les fonctions mentales représentent une impulsion névrotique. Il ne fait aucun doute que ces analogies sont chargées de significations.

Cependant les interprétations et les conclusions des psychanalystes dans le domaine de l'histoire des civilisations sont, même si nous voulons être généreux, de vagues anticipations de la vérité, plutôt que la vérité elle-même. Les méthodes dont ils usent pour leurs démonstrations sont fausses et répugnent à notre sens critique et à notre logique. Ils doivent probablement se sentir à leur aise avec la mentalité prélogique de Lévy-Bruhl <sup>22</sup>. C'est bien d'ailleurs le cas de la plupart d'entre eux, en particulier de Jung et ses disciples.

L'essence de la magie est donc la contrainte, une contrainte qui s'exerce dans l'intérêt de nos impérieux besoins organiques : la satisfaction de la faim et de nos instincts sexuels. C'est donc autour des aliments et de la femme que nous trouverons groupées les formules et les pratiques magiques les plus anciennes et les plus typiques. Cependant les dangers inhérents à tout acte de contrainte sur un objet ont été dès l'origine un des motifs de préoccupation pour la magie et se sont cristallisés assez tôt dans des rites et des attitudes destinés à protéger l'officiant dans un rite magique contre les dangers qu'entraîne toute tentative de coercition. Ces deux types de magie, la magie positive aussi bien que la magie négative, ont survécu longtemps après que la magie a cessé d'être la seule méthode employée par l'homme dans ses rapports entre lui et le monde extérieur.

La religion est toute pénétrée de magie. La religion, à son tour, [57] influence et rétroactivement recrée les matériaux que la magie lui fournit. Comme la religion représente toujours un type de pensée et d'analyse supérieure, cette transformation prend toujours la forme d'une systématisation et d'une réinterprétation symboliques. Les incantations magiques, les charmes, les formules et les rites tels qu'on les trouve dans toutes les civilisations, à l'exception des plus primitives, ont déjà été soumises à l'influence définie des spéculations religieuses. Cette influence a un côté économique aussi bien qu'idéologique. C'est aussi bien dans son propre intérêt que dans celui de son groupe, que l'homme-médecine ou le chaman insiste sur les difficultés et les dangers qui environnent la mise en œuvre d'une contrainte sur le royaume des choses nécessaires et désirables. Ces difficultés s'ex-

---

<sup>22</sup> Cf. G. ROHEIM, *Animism, Magic, and the Divine King*, New-York, 1930.

priment de façons fort différentes : un besoin méticuleux d'exactitude, l'observation pédante de détails de pure forme, etc... Toutes ces préoccupations sont destinées à prolonger l'intervalle entre le début du rite et la réalisation du but poursuivi.

Les psychanalystes formuleront certainement des objections à une telle interprétation. Pour eux les similitudes entre les rites magiques des primitifs et les impulsions névrotiques dont souffrent nombre de nos contemporains leur apparaissent si profondes qu'ils considèrent cette recherche de facteurs économiques comme artificielle et fausement rationnelle. Pour eux la magie est le jeu normal de la vie psychique à un stage ancien, à un moment de l'évolution où l'homme était exclusivement dominé par l'inconscient et fatalement la proie de l'obsession. Leur thèse n'est cependant pas défendable : les sociétés primitives jouissaient d'assez peu de sécurité économique pour que cet état ait déterminé l'instabilité psychique à la racine de ces troubles névrotiques. Les analogies entre les rites magiques des peuples primitifs et certains comportements chez les névrosés ne peuvent pas représenter une forme primitive de la pensée, donc être ramenés à des cas de réversion. Tout au plus peut-on interpréter ces ressemblances comme étant, pour les uns comme pour les autres, des réversions vers une mentalité infantile. Même si les psychanalystes avaient tant soit peu raison, ceci ne diminuerait en rien l'aspect économique des rites magiques utilisés selon les principes esquissés plus haut. La soif du pouvoir et le besoin de sécurité ont toujours fait bonne compagnie et il a dû en être ainsi en tous les temps.

Malinowski a démontré de façon magistrale, à propos des Trobriandais, que les éléments constitutifs de la magie pouvaient devenir des œuvres d'art. Il a mis en lumière à quel point la situation générale s'y prêtait avec les gestes des acteurs, la récitation des formules et l'énonciation du but poursuivi. Néanmoins il laisse entrevoir que le tout est pénétré de motifs politiques et économiques parfaitement sentis. À l'en croire, les indigènes se représentent [58] la magie comme un pouvoir spécifique qui, dans son action, est essentiellement humain, autonome et indépendant.

Le pouvoir magique consiste en certains mots, accompagnés d'actes spécifiques qui peuvent être accomplis uniquement par un individu qui y

est autorisé par sa position sociale. Les mots et les gestes qui leur sont associés possèdent ce pouvoir par eux-mêmes. Leur action est directe et ne s'exerce par l'intermédiaire d'aucun autre agent. Elle ne dérive pas non plus d'êtres surnaturels théoriquement pas plus que n'importe quel autre élément de cet ensemble magique.

Je choisirai comme exemple d'une de ces unités magiques une incantation associée au kula, ce système d'échanges à la fois sociaux et économiques qui forment le caractère original de l'ordre social des Trobriandais. Le charme se rapporte au rite exécuté sur une branche de menthe aromatique quelques jours avant qu'un canot soit prêt à mettre à la voile. Le charme se compose de trois parties, chacune ayant un nom technique. Le début est la fondation, le milieu le corps et la troisième partie le sommet. Les noms se rapportent à un arbre ou à un poteau. Le texte est comme suit :

*Fondation ou début.* Qui coupe la menthe de Labai ? Moi, Kwoyregu, ensemble avec mon père, nous coupons la menthe de Labai. Le *sulumwoya* grondant, gronde le *suluniwoya* caquetant, caquète, le *sulumwoya* toussant, bout.

*Le corps ou centre.* Elle bout, elle bout, elle bout, ma menthe bout. La spatule à chaux bout. Mes ornements d'herbe sont en train de bouillir ; mon récipient à chaux bout ; mon peigne bout, ma natte bout, mes objets de parade sont en train de bouillir ; mon grand panier bout ; mon panier personnel bout ; mon nez bout ; mon occiput bout ; ma langue bout ; mon larynx bout ; ma langue bout ; ma bouche bout ; mon hula bout.

*Sommet ou conclusion.* Nouvel esprit, mon oncle maternel, Mwoyalowa, tu souffles le charme sur la tête de Monikinikini, tu souffles le charme sur la tête de mon bois léger. Je donne un coup de pied à la montagne, la montagne se renverse, elle s'affaisse, la montagne ; elle s'ouvre, la montagne ; elle jubile, la montagne ; elle s'écroule, la montagne. Je souffle mon charme sur la tête de Koyarau. Je charme l'intérieur du canot de Siyaygana. Je noie le waga. je submerge les lattes.

Non pas ma renommée, mon tonnerre renommé, non pas ma marche, le bruit des pas des sorciers qui s'enfuient, tududu <sup>23</sup>.

Cette incantation est récitée d'une façon tout à fait conventionnelle (2). La voix du magicien monte et descend à des endroits déterminés. Certains des mots sont récités lentement, d'autres rapidement et d'autres sont nettement modulés. Certains mots sont répétés, d'autres pas. Seuls ces détails prosodiques sont exigés de l'exécutant. Le groupe se désintéresse de son état émotif.

[59]

À première vue rien n'est plus éloigné de la religion que cette incantation, cependant il ne faut que peu de changements pour la transformer en une invocation ou une prière. En fait, il est bien des chances que cette incantation s'incorpore dans un complexe de caractère religieux. Il est inévitable que, dans une société dont la structure économique est aussi développée que celle des Trobriands, cette invocation devienne une véritable prière qui se combinera à des offrandes, des sacrifices et finalement à la présence de divinités que l'on implorera ou que l'on menacera. Pratiquement toutes les étapes conduisant du charme à la prière se retrouvent chez les Trobriandais. Malinowski, lui-même, publie de nombreux charmes dans lesquels on invoque des esprits et auxquels on fait des offrandes. Bien que ces esprits ne soient pas considérés comme les agents du magicien qui exécutent sa volonté, nous n'en sommes pas moins autorisés à considérer ces invocations ou incantations comme de vraies prières. Peut-on imaginer plus complète réadaptation que cette formule : « Prends ta part, ô esprit, de ce paiement (en nourriture) et fais réussir ma magie », ou bien que la croyance que, si quelque chose ne va pas dans une pratique magique, les esprits en concevront de la colère ?

Parfois les esprits apparaissent au magicien en rêve pour lui conseiller ce qu'il doit faire. En ces cas la formule magique cède définitivement à la religion, comme par exemple dans le récit suivant :

Les possesseurs de la magie du poisson rêvent souvent que les poissons sont abondants. La cause de cette abondance est l'esprit ances-

---

<sup>23</sup> B. MALINOWSKI, *Argonauts of the Western Pacific*, pp. 427, 439-440.

tral du magicien. Un tel magicien dira : « L'esprit ancestral m'a instruit au cours de la nuit d'aller attraper des poissons. » En fait, lorsque nous nous rendons à l'endroit indiqué, nous trouvons des poissons en grand nombre et nous jetons nos filets.

C'est alors seulement que l'on se livre à la magie.

Il est encore un fait plus important que cette influence des réinterprétations de la religion, c'est que la magie qui est ainsi réajustée est précisément celle qui est associée aux activités d'ordre économique : jardinage, pêche, et magie du temps. Le théoricien se trouve spécialement à son aise avec le kula, la plus importante entreprise sociale et économique de ces indigènes.

La magie des Trobriandais montre que chaque fois que le point de vue religieux se manifeste, une autre tendance se fait jour : l'aspect coercitif du rite est mitigé de même que ce qu'il y a de tendu et d'intense dans l'attitude du magicien. En d'autres termes, le subjectivisme empreint d'obsession qui se manifeste dans l'individu se dissipe. C'est là que commence le long et tortueux cheminement qui nous conduit, à travers le domaine religieux, vers le pôle contraire : celui de la conception d'une divinité suprême dans les mains de laquelle l'homme n'est que cire ou un faible roseau.

[60]

Nous n'avons jusqu'ici traité de la magie que pour autant qu'elle a trait à la nourriture et au bien-être économique. La magie qui se rapporte aux fonctions et aux appétits physiologiques est tout aussi importante et a peut-être derrière elle une plus longue histoire. On sait qu'elle a persisté au travers de toute l'évolution humaine et qu'elle dure encore aujourd'hui au sein même de nos civilisations les plus raffinées. Nous ne pouvons nous en occuper ici, car l'intérêt que nous portons à la magie ne s'étend qu'à son action sur la religion. Nous nous bornerons à montrer de quelle façon et dans quelle mesure les rites et les doctrines magiques ont été remodelés et transformés par les spéculations religieuses et nous chercherons à établir jusqu'à quel point ils ont été incorporés dans un système strictement religieux.

Les phénomènes physiologiques fondamentaux tels que la naissance, la puberté, la grossesse, le coït n'ont été attribués à des êtres surna-

turels, même dans des sociétés qui possèdent des systèmes religieux bien coordonnés, que de façon vague et uniquement en vertu d'une théorie générale attribuant à un esprit ou à une divinité la création du cadre social. Ce n'est guère que dans les religions évoluées, telles que celle des Grecs et des Romains, que l'on trouve des dieux présidant à la naissance, à la grossesse et à l'amour. On ne les trouve pas chez les primitifs. Mais si l'on ne peut découvrir des divinités qui président à ces fonctions, cela ne veut pas dire qu'elles n'ont aucun rapport avec elles. En fait ces rapports sont inévitables, mais ils appartiennent à ce que nous sommes autorisés à considérer comme la plus ancienne étape de l'histoire humaine. Ceux-ci sont néanmoins d'un ordre moins défini et en cela entièrement différents de ceux qui se font jour dans la quête de la nourriture quotidienne.

Tout d'abord il faut se rappeler que formules et rites magiques sont élaborés dans l'intérêt de la communauté et qu'ils sont soumis à cet aspect de l'évolution sociale qui dépend de l'âge et de l'acquisition d'un état-civil.

La naissance est associée à l'apparition d'un nouvel individu dans le monde ; la puberté à l'admission d'un nouveau membre dans la tribu. L'union sexuelle, telle qu'elle s'exprime légalement dans le mariage, marque le passage au rang de membre actif du groupe social. C'est ainsi qu'est née cette série de rites et de rituels qui entourent les périodes critiques de la vie physiologique de l'homme et que l'on a qualifiés de « rites de passage ». A la naissance, à la puberté et à l'amour, on peut ajouter la mort, car elle est aussi une transition d'un état physiologique à un autre et d'un état social à un autre.

Les rites qui ont le plus retenu l'attention du théologien primitif sont ceux de la puberté. Ce n'est pas s'avancer inconsidérément que de faire remonter cet intérêt au temps où les concepts religieux [61] étaient encore dans un état amorphe et la magie toute puissante. Les rites d'initiation sont déjà fort complexes dans des tribus qui n'ont qu'un système économique rudimentaire, chez des peuples pêcheurs et chasseurs par exemple. Il suffit d'énumérer à ce propos les Australiens, les Andamans, les Fuégiens, les Aïnu et les Indiens de la Californie. On ne saurait donner meilleure preuve de la primauté du facteur économique-social sur tous les autres facteurs. Dans la suite, nous trou-

verons, il est vrai, des esprits surnaturels associés à ces rites, mais ils n'ont jamais affecté leur signification première et leur fonction. Il en découle une conséquence d'importance fondamentale : les formules et les pratiques magiques sont restées immuables dans leurs traits essentiels et n'ont été soumises à aucune réinterprétation ou revalidation sociale. Même si une telle explication doit être repoussée, ce rejet ne saurait infirmer nos conclusions, car d'autres facteurs sont entrés en jeu qui de toutes façons auraient exclu les pratiques magiques de toute attention spéciale. Les phénomènes physiologiques ne peuvent être contraints. Ils apparaissent d'eux-mêmes et n'obéissent qu'à eux-mêmes. Rien d'étonnant si c'est seulement dans les mythes et uniquement dans leurs parties les plus archaïques que les premières manifestations de ces phénomènes ou leur répétition sont attribués à un ou à plusieurs agents extérieurs.

Le cas est tout autre avec les états physiologiques tels que la maladie et la mort. On peut en effet exercer une contrainte sur eux. Ils peuvent être dominés. Comme manifestement personne ne cherche à s'infliger des maux ou la mort, on suppose que le moi est la victime d'une contrainte extérieure. Toutes les énergies de l'individu se dépensent à se protéger et à contraindre un objet pour que l'influence maligne qui s'en dégage atteigne quelqu'un d'autre. Depuis l'aube des temps humains, la magie sous sa forme négative a toujours eu tendance à s'attacher à la maladie et à la mort. Dans l'histoire des religions, ce côté négatif de la formule magique, en vertu de laquelle le moi est contraint au lieu que ce soit lui qui impose sa volonté sur quelque chose, a toujours été de la plus grande importance. Comme on peut s'y attendre c'est un des aspects de la pensée qui, même dans les plus anciennes périodes de la société, ne pouvait pas aisément, ni surtout continuellement, faire partie des obsessions subjectives. Nous savons que la mort et la maladie peuvent être conçues comme ayant été déterminées par soi-même et que la destruction d'un individu peut être envisagée comme provoquée par lui-même et émanant de son moi. Cependant une telle interprétation exerce une action délétère sur l'obsession subjective. En fait, cette conception a pris corps, mais à une époque relativement tardive de l'histoire de la religion primitive.

Il était difficile dans l'enfance de l'entendement, alors que le fait [62] de pensée était à peu près exclusivement une forme de contrainte non comprise, de ne pas postuler l'existence d'un intermédiaire entre le sujet et *l'objet* ou de concevoir un rapport entre les deux autrement que sous la forme d'un moyen terme. J'en veux pour preuve les différentes théories échafaudées pour expliquer la maladie et la mort. Presque partout les maladies sont attribuées à l'introduction d'un corps étranger dans le corps ou à l'absence temporaire de l'âme. La mort, elle aussi, est expliquée par la présence d'un objet qui s'est logé dans le corps. Dans les deux cas on croyait que l'accident n'aurait pu se produire sans l'action directe de quelque autre agent. À aucun moment de l'histoire de l'humanité, la mort et la maladie n'ont été conçues comme se logeant d'elles-mêmes dans le corps d'une personne. Elles n'ont été personnifiées sous forme d'esprits qu'à une époque relativement récente. Une telle conception est l'antithèse même du postulat fondamental de la magie en vertu duquel la contrainte est nécessairement exercée par un individu. C'est en raison même de ce caractère de la magie dans ses rapports avec la maladie et la mort que l'on peut dire que la religion a commencé avec les tentatives faites pour comprendre et expliquer l'état de maladie et de mort.

Les agents qui par leurs activités provoquaient ces états furent presque toujours dans les sociétés simples considérés comme humains. Même là où les esprits ou les divinités sont envisagés comme les causes directes ou indirectes de la mort, c'est l'homme qui est tenu pour responsable de leur intrusion dans le corps d'un individu. C'est toujours un homme qui est derrière l'objet qui apporte la maladie ou la mort. De tout temps les sociétés ont eu leurs sorciers, hommes ou femmes. Nous traiterons plus loin de leur rôle dans l'évolution des religions primitives. Nous nous bornerons ici à des remarques générales sur la nature des pratiques magiques associées à la maladie et à la mort pour autant qu'elles ont influencé la religion ou ont été incorporées par elle.

Des deux théories expliquant la cause des maladies, celle qui les attribue à l'intrusion d'un objet dans le corps, semble avoir persisté avec peu de changements depuis les temps paléolithiques jusqu'à notre

époque <sup>24</sup>. La seconde conception qui veut que la maladie soit la conséquence d'un départ momentané de l'âme a été soumise à des transformations continuelles et puissantes. Les pratiques et les formules magiques qui se rattachent à cette notion avaient surtout en vue le moyen d'induire l'âme à réintégrer son domicile. Ces procédés ont été absorbés en bloc dans le cadre de la religion et sans grand changement. Il était aisé d'attribuer la perte de l'âme [63] permanente ou temporaire à l'action de quelque divinité. Dans la présente discussion, ce qui nous intéresse et ce qui montre la mentalité magique active, c'est le fait que l'être surnaturel tenu pour responsable est fréquemment représenté comme se manifestant non par sa volonté propre, mais par contrainte. Il est souvent capturé et forcé de restituer l'âme. L'exemple suivant que je donnerai tout au long mettra en évidence l'existence de tout l'appareil magique, même là où les croyances et les pratiques religieuses ont atteint leur plein développement.

Il y avait une fois une jeune fille qui était malade et ses parents ne savaient pas ce qu'elle avait. Ils avaient l'habitude de donner des présents à un homme-médecine pour le prier de soigner leur enfant, mais ce docteur trouvait toujours que son traitement n'était pas assez fort. Ils appelèrent alors un devin pour savoir si quelqu'un était cause de cette maladie. Le premier devin qu'ils convoquèrent ne put rien trouver. D'autres essayèrent sans plus de résultat.

Finalement ils entendirent parler d'un homme qui était un devin hors pair. Il n'était rien qu'il ne connût lorsqu'on lui posait une question. Ils l'envoyèrent chercher. Ils lui offrirent un cheval, des vêtements, du tabac s'il pouvait seulement découvrir ce qui rendait la jeune femme malade. Il leur dit qu'il allait essayer, mais tout d'abord il leur apprit ce qu'il attendait d'eux. Tout d'abord ils devaient chercher douze solides piquets, les enfoncer dans le sol à une profondeur de quatre pieds, car s'ils n'étaient pas solidement fixés, ils ne pourraient supporter l'effort. Un pampre de vigne devait être attaché autour des piquets. Il leur enjoignit d'élever trois de ces petits échafaudages, faits de quatre piquets chaque. Lorsqu'ils eurent dressé ces échafaudages, ils dirent au devin qu'ils étaient prêts pour le recevoir.

---

<sup>24</sup> F. E. CLEMENTS, *Primitive Concepts of Disease*, University of California, Publications in American Archaeology and Ethnology, vol. 32, 1932.

Cette même nuit, il y eut de nombreuses personnes qui vinrent voir comment il allait s'y prendre pour découvrir la cause de la maladie. Le devin chanta d'abord auprès du premier échafaudage et jeta sa chemise à l'intérieur, car l'échafaudage était ouvert en haut.

Tout à coup un coup de vent se mit à souffler et l'échafaudage trembla. Ils entendirent bientôt un bruit. C'étaient les animaux et les insectes qui accouraient pour lui dire pourquoi la jeune fille était malade. L'homme alors se rendit dans la seconde cabane et chanta une chanson. Il jeta de nouveau quelques pièces de son vêtement à l'intérieur. Le vent devint plus fort et la maison se mit à trembler. Ils entendirent encore plus de bruit, car d'autres animaux arrivaient. Le devin alla vers le dernier échafaudage et chanta encore un chant. Il y entra. Le vent se déchaîna avec encore plus de violence et les trois cabanes se mirent à osciller au point que les piquets en furent presque arrachés et les pampres brisés. Ils entendirent bientôt à l'intérieur une voix qui demandait pourquoi ils avaient été appelés. L'homme leur dit qu'une jeune fille était malade et qu'il désirait savoir pourquoi elle était ainsi et personne ne semblait capable de le lui dire. Ils entendirent quelqu'un dire que l'esprit qu'il fallait n'était pas encore là, mais qu'il était en route. Lorsqu'il arriva, ils lui demandèrent s'il savait pourquoi la jeune fille était malade, mais il l'ignorait. De nouveau, ils entendirent quelqu'un dire que celui qui savait n'était pas encore là, mais qu'il ne saurait tarder. Ils [64] entendirent quelqu'un arriver et la Tortue lui demanda s'il savait pourquoi la jeune fille était malade. La réponse fut : « Oui, je sais, c'est la Lune qui la rend malade. »

Le devin demanda aux parents ce qu'ils attendaient de lui : devait-il demander à la lune la raison pour laquelle elle rendait la jeune fille malade ou devait-il la laisser partir ? Les parents dirent : « Interroge la Lune. » Bientôt un groupe d'animaux particulièrement forts partit en quête de la Lune. La Tortue fut au nombre de ceux qui partirent. Les gens racontèrent que lorsqu'ils se rendirent chez la Lune, il faisait noir et qu'ils ne pouvaient la voir. Lorsqu'ils furent arrivés là-bas, la Lune leur demanda ce qu'ils voulaient. Ils lui répondirent qu'ils étaient venus la chercher. La Lune consentit à les suivre, mais en cours de route changea d'idée, si bien qu'on dut la traîner. Les gens entendirent la Tortue qui disait aux autres : « Soyez forts, tirez dur ! » Finalement

ils entraînent la Lune dans l'échafaudage où se tenait le devin. L'homme demanda à la Lune : « Pourquoi fais-tu souffrir cette jeune fille ? » La Lune dit : « Pourquoi ? Quand cette jeune fille jeûnait, je la bénis. C'est pourquoi elle devra souffrir toute sa vie, car je souffre tout le temps et il en sera de même pour elle. » L'homme ne put rien faire à la Lune et il la laissa partir. La jeune fille souffrit jusqu'à sa mort. <sup>25</sup>

Ici, l'esprit de la lune est capturé exactement comme un sorcier, Dans l'évolution de la religion, tout essai de réinterprétation tend, idéalement parlant, à trois choses : l'élimination de ces analogies, la transformation de la contrainte en un acquiescement volontaire et la substitution à l'ancienne interprétation de la maladie d'une nouvelle théorie en vertu de laquelle la cause en est attribuée aux erreurs et aux péchés du patient. Ce réajustement radical est généralement tardif et jamais complet. Il n'est pas rare que la maladie soit mise au compte d'erreurs commises par un individu. Une telle attitude est en rapport étroit avec la conception du tabou et est observée partout où le système du tabou est fort, comme par exemple chez les Esquimaux et dans la plupart des sociétés totémiques.

Dans ces sociétés le rapport entre la maladie et la mort d'un côté et les esprits de l'autre est manifestement la conséquence de ce travail d'adaptation des hommes médecine et des prêtres et cette croyance est limitée à eux. Pour le commun des hommes, maladie et mort sont envisagées comme étant provoquées par l'homme. Cette conviction s'explique non seulement par le fait qu'elle est une des plus anciennes croyances humaines, mais elle a été singulièrement renforcée par la peur des machinations malveillantes de l'âme des morts et par le culte des ancêtres.

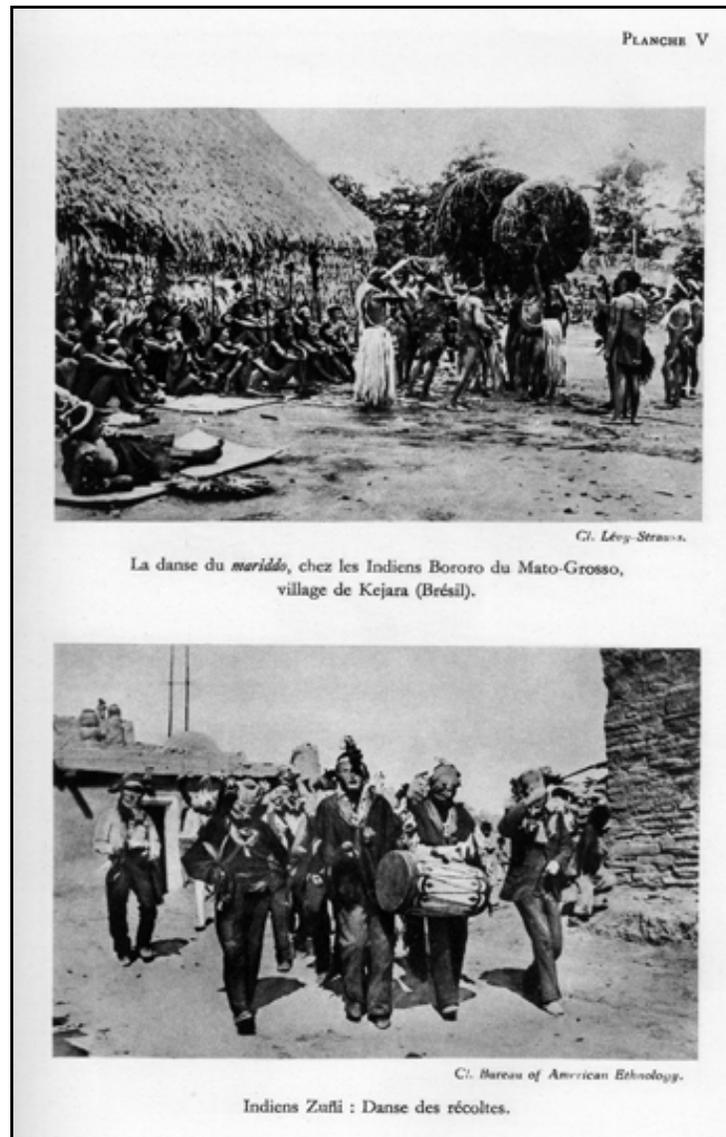
---

<sup>25</sup> P. RADIN, *The Story of the American Indian*, New-York, 1934.

## PLANCHE V

La danse du *mariddo*, chez les Indiens Bororo du Mato Grosso, village de Kejara (Brésil). - Indiens Zuñi : Danse des récoltes

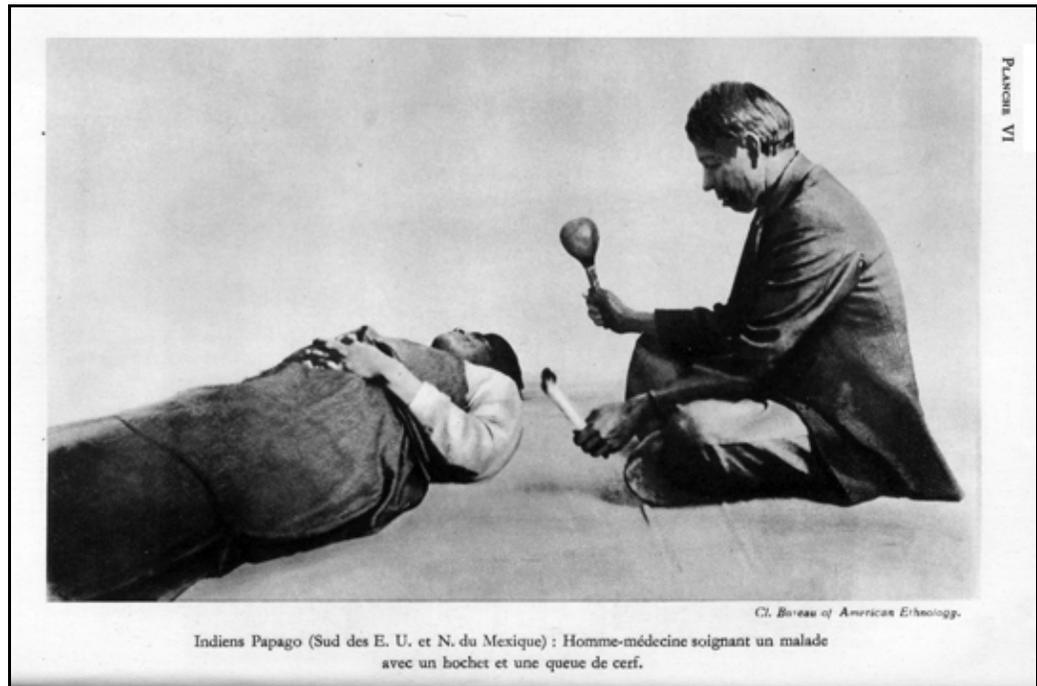
[Retour à la table des matières](#)



## Planche VI

Indiens Papago (Sud des E.U. et N. du Mexique) :  
Homme-médecine soignant un malade avec un hochet  
et une queue de cerf

[Retour à la table des matières](#)



Cependant la croyance que la mort est causée par un esprit est beaucoup plus commune qu'on ne le croit, même dans les sociétés dominées par la magie. Ceci ne doit pas nous surprendre outre mesure. La mort, rappelons-nous, n'est jamais conçue comme [65] l'anéantissement de l'individu. Elle est simplement une transformation des rapports entre un individu et les autres. Elle est avant tout une séparation - tout comme la maladie. Mais si la maladie est une séparation temporaire d'avec le reste du groupe, la mort est une absence permanente. Le problème que les survivants ont à affronter est de rendre cette séparation aussi complète et durable que possible et chercher à éloigner le mort de ce monde de façon complète et définitive. Cette

tâche est difficile et dangereuse car les liens qui unissent le mort aux vivants sont multiples, intimes et palpables et ne sauraient être négligés. Les morts ont des biens, ils ont eu des parents, des enfants, des femmes, des maris... Plus encore, aucun d'eux qui n'ait eu dans sa communauté son rang établi, qui ne soit attaché à la vie par le souvenir de mille activités partagées avec autrui, par des dons ou des attentions. Il n'est pas non plus d'âme qui ne conserve de cette existence des causes d'amertume, de haine ou d'envie. Les morts comme les vivants ont longue mémoire. Il n'est pas difficile de comprendre pourquoi les morts ne veulent pas oublier et pourquoi les vivants doivent recourir, comme Frazer l'a expliqué, dans son œuvre récente, *La Crainte des morts*, à la force et à la fraude lorsque les tentatives de persuasion et de conciliation ont échoué. Les morts doivent oublier et, s'ils ne le veulent pas de leur plein gré, ils doivent y être contraints.

Nous ne pouvons entrer dans le détail des pratiques et des rites magiques inventés par l'homme pour hâter le départ des esprits. Frazer les a énumérés tout au long dans l'œuvre que nous avons mentionnée plus haut. D'ailleurs nous pouvons nous en passer ici. Notre but est de déterminer les raisons qui font que les esprits, à une date ancienne de l'histoire humaine, ont été mis en rapport avec les observances et les rites concernant la mort. La réponse à cette question doit être claire. Ils ont été associés à eux parce que le mort et les fantômes des morts ont servi de matière à l'élaboration du concept d'esprit. C'est là naturellement une vieille théorie associée au nom d'Herbert Spencer. Elle a été quelque peu injustement reléguée à l'arrière-plan par le succès de l'interprétation purement psychologique depuis la publication du livre de Tylor, *Primitive culture*, en 1871. Son exactitude et son bien-fondé me semblent hors de doute. Dans les rapports des hommes entre eux vivants et morts, on retrouve tous les éléments constitutifs nécessaires à la religion.

Qu'on me permette de les énumérer à nouveau. Il n'en est fondamentalement que deux : des réactions spécifiquement émotives et l'offrande de dons qui impliquent des obligations mutuelles entre les deux parties, le donateur et le récipiendaire. Pourquoi vouloir que ces éléments changent sitôt qu'un homme meurt ? Est-ce que [66] les savants et les théoriciens n'introduisent pas des notions propres à notre

propre civilisation lorsqu'ils assurent qu'un changement d'attitude est la réaction finale de l'homme en face de cette situation particulière ? Tous ne partagent pas ce point de vue et Lévy-Bruhl est à cet égard une brillante exception. Les psychanalystes, en adoptant l'interprétation de Freud dans *Totem et tabou*, ont polarisé, dans l'intérêt de leur point de vue général et de leur théorie du symbolisme, toute la situation au point de déformer les faits. Le contraste marqué qu'ils postulent n'est pas justifié. Le seul changement d'attitude qui doit avoir eu lieu sitôt après la mort était la constatation que les rapports entre les vivants et les morts étaient modifiés. Mais rien d'autre. Les êtres étant ce qu'ils sont, c'était déjà là quelque chose de suffisamment fondamental. Les vivants devaient avoir compris que quelle que fût la nature de la présence du mort au sein de l'univers, il était absent dans le sens ordinaire et pratique du terme. De même qu'il semblait naturel à certains individus de profiter de l'absence d'un homme vivant, il était tout aussi normal d'agir ainsi lorsqu'il était mort. Dans le dernier cas cette conduite était encore plus justifiée. Le mort n'utilisait plus ses biens, visibles ou non, et pour cette raison on pouvait prétendre qu'il n'y avait plus droit. Les peuples primitifs attribuaient au mort un sens suffisant des réalités pour supposer qu'il les comprenait.

Les émotions les plus contradictoires résultèrent du jeu complexe de ces facteurs. L'ambivalence de sentiments et d'émotions qu'ils déterminèrent se fait jour dans cette étrange combinaison de rites magiques et de pratiques observés en cas de deuil et aussi dans la réinterprétation de ces rites et dans leur incorporation dans l'unité religieuse en soi à une époque fort ancienne.

Les rites de magie positive et négative présents dans les cérémonies funéraires ont pour cause la nécessité de se rendre le mort propice et en même temps celle de se défendre contre lui. Ces deux attitudes devinrent des éléments constitutifs de la religion proprement dite. L'universalité de ces deux attitudes ne saurait nous surprendre puisqu'ils sont des facteurs essentiels dans les rapports entre vivants. On peut fort bien considérer la religion, par opposition à la magie, comme s'étant originellement différenciée de la magie et comme s'étant développée à la faveur de cette projection sur les morts des attitudes et des comportements propres aux rapports entre vivants.

Ici rien ne manque : une émotion initiale intense, des offrandes et des propitiations, des obligations, l'ambivalence des sentiments. Les morts furent ainsi aisément transformés en êtres surnaturels et servirent de prototypes pour la personnification et la déification du monde extérieur qui jouèrent un rôle si important dans les religions [67] primitives. Il n'est pas nécessaire de supposer que le culte des ancêtres suivit immédiatement celui des esprits des morts. En fait le culte des ancêtres s'est développé tardivement. On n'en peut trouver de trace authentique ni chez les peuples vivant de la cueillette, ni chez ceux vivant de la chasse ou de la pêche.

Dans la systématisation de la religion, ces deux types de magie, à la fois contradictoires et complémentaires, furent adaptés aux préoccupations dominantes du théologien et la part de contrainte qui était en elles fut réduite à sa plus simple expression. Si l'on songe aux difficultés qu'une telle entreprise devait rencontrer on comprend que sa réussite n'ait été que partielle. Les explications données pour expliquer le phénomène de la mort ainsi que les innombrables coutumes qui s'y rattachent sont en conséquence toujours restées dominées par la mentalité magique.

Il est un aspect de la mort - le destin et les aventures de l'esprit après qu'il a dépouillé son enveloppe terrestre - au sujet duquel les spéculations étaient non seulement permises mais encouragées. C'est à cela plus qu'à toute autre opération de l'imagination populaire qu'il faut attribuer ce développement luxuriant des théories concernant l'âme, l'immortalité et le séjour des morts.

Dire que la religion est spécifiquement issue de la magie est manifestement faux, mais il ne fait pas l'ombre d'un doute que la magie a précédé la religion. Les rapports précis entre la magie et la religion ont été l'objet de vives discussions au cours de deux générations. Quelques remarques à ce sujet ne seront pas hors de propos. Je ne puis malheureusement qu'effleurer la question.

L'ethnologie moderne peut être considérée comme ayant débuté avec le livre de Tylor, *Primitive culture*. Une génération s'était à peine écoulée que la principale théorie de Tylor, celle de l'animisme, était soumise aux pénétrantes critiques de différents savants. On mit en évidence le fait que Tylor avait négligé un des aspects les plus fonda-

mentaux de la civilisation primitive, à savoir le rôle de la magie. On se consacra donc à l'élucidation de ce rôle et à l'analyse de ses rapports avec la religion. Toutes ces nouvelles interprétations prirent comme bases deux aires ethnographiques : l'Australie dont les indigènes avaient été étudiés dans les fameux ouvrages de Spencer et Gillen et de Howitt et la Mélanésie que l'œuvre non moins célèbre de Codrington avait révélée à la science. Rien n'indique mieux que le problème était mûr pour la discussion que l'apparition un an après la publication de l'ouvrage de Codrington, en 1892, de l'œuvre de J.-H. King, intitulée : *Le Surnaturel, ses origines, sa nature et son évolution.*

Sur la base des faits concernant ces deux aires se sont développées les préoccupations dominantes des ethnologues au cours de ces quarante dernières années. Dans le domaine religieux on commença [68] par la théorie préanimiste qui fut formulée dans l'article de Margett sur la religion préanimiste (paru en 1899). L'interprétation magique de la religion a été exprimée tout d'abord par Frazer dans sa grande œuvre *Le Rameau d'or* publiée en 1890 et dans une édition complètement révisée en 1900. Depuis la parution de ces deux ouvrages la théorie d'une période préanimiste précédant l'animisme et d'une pensée magique antérieure à la pensée rationnelle a été généralement acceptée. Ce point de vue a été analysé à fond uniquement en France et en Angleterre. Un seul ethnologue allemand s'est occupé de ce sujet, K.-T. Preuss, mais il l'a fait d'une façon si arbitraire et superficielle qu'on ne saurait en tenir compte. Pour des raisons faciles à comprendre la seule critique sérieuse et systématique qui ait été faite de ces théories a été formulée par le célèbre prêtre allemand le Rév. P. W. Schmidt. Nombre de ses attaques sont fondées, mais il est si nettement un apologiste chrétien que la force de ses arguments en est singulièrement diminuée. En dépit de son sens critique aiguisé, l'on ne peut que se montrer défiant envers la façon dont il traite les faits chaque fois qu'ils pourraient contredire les dogmes de l'Église. Malheureusement dans l'histoire religieuse peu nombreux sont les domaines où ce n'est pas le cas. En outre son nom est intimement lié à une théorie fort problématique et extrêmement dogmatique de l'évolution de la civilisation primitive.

En France nombre de savants ont contribué à l'élucidation et à la clarification de ces théories. On compte parmi eux des penseurs remarquables tels que S. Reinach, E. Durkheim, M. Mauss, H. Hubert et Lévy-Bruhl. A l'exception de Reinach tous appartiennent à l'école de Durkheim dont les conceptions ont été si complètement et si admirablement exprimées dans son œuvre fameuse. *Les formes élémentaires de la vie religieuse* et dans les différents volumes de *l'Année sociologique*. Il nous faut mentionner ici l'œuvre la plus féconde et la plus expressive de l'école Durkheimienne, à savoir l'article de Hubert et Mauss intitulé *Esquisse d'une théorie générale de la magie* qui a paru en 1904 dans *l'Année Sociologique*. Nous avons déjà mentionné l'œuvre de Lévy-Bruhl.

Les objections qui ont été faites aux membres de l'école Durkheimienne sont bien connues. Elle est aprioristique et arbitraire dans le choix de ses informations, elle ne fait pas toujours preuve de sens critique dans son choix et ne tient pas compte de l'individu. Ce sont là de graves reproches pour une école qui s'occupe de l'histoire de l'humanité et de la religion. Bien entendu ceci n'enlève pas son mérite à leur point de vue, mais signifie néanmoins que ce qu'ils avancent est extraordinairement irréel et inadéquat lorsqu'il s'agit de l'évolution de la société humaine. Celle-ci devient alors d'un type si général qu'elle en perd toute signification concrète.

[69]

En face de leurs généralisations on éprouve le sentiment que ces théories, loin d'être un relais d'où l'on contemple le passé et l'avenir, ont déjà atteint un état de cristallisation définitif. C'est là une position malsaine qui exerce une mauvaise influence sur la nature même des faits observés, d'où des confusions et des falsifications inconscientes.

[71]

La religion primitive.  
Sa nature et son origine. (1941)

## Chapitre V

---

### LES PÉRIODES CRITIQUES DE LA VIE ET LES RITES DE PASSAGE

[Retour à la table des matières](#)

On ne saurait s'étonner si les changements qui se produisent dans l'organisme furent les premiers à se cristalliser socialement et les premiers qui furent réorganisés et réinterprétés. Rien de surprenant non plus, si ce réajustement et cette réinterprétation n'ont jamais cherché à déguiser les faits et les actes biologiques qui y sont impliqués. Cela est particulièrement vrai des signes physiologiques de la puberté et des rapports sexuels<sup>26</sup>. Le symbolisme dans lequel cette réinterprétation s'est exprimée s'est maintenu dans les civilisations les plus raffinées. Tout aussi significatif est la façon dont le symbolisme sexuel a été étendu à tout l'Univers. Non seulement la Nature a été polarisée en éléments mâles et femelles - le ciel mâle, la terre femelle, le soleil mâle, la lune femelle - mais la sexualité et ses ramifications secondaires ont été mises en contact immédiat et fondamental

---

<sup>26</sup> A. E. CRAWLEY, *The Mystic Rose*, revised by T. Besterman, Londres, 1927.

avec toute la vie du groupe, particulièrement en ce qui concerne l'acquisition et la conservation des ressources alimentaires. Des pantomimes dansées et des rites coercitifs ont été leur expression sociale.

Cette socialisation des cycles sexuels a eu une répercussion directe sur l'histoire de la civilisation. Un de ses éléments constitutifs, la puberté, n'est pas devenu uniquement le signe de la maturité sexuelle, mais a encore été dramatisé comme la période de transition par excellence, comme le passage d'un état où l'individu est une charge aux autres à celui où il devient un soutien. Deux ordres de facteurs différents, les uns physiologiques et les autres économiques et sociaux, ont concouru pour centrer sur la puberté un faisceau d'intérêt, et pour faire de cette crise le prototype même des états de transition. Cette période fut d'abord marquée par la magie et ensuite sanctifiée par la religion et ses sacrements. L'importance économique et sociale de cette période est attestée par les rites compliqués qui s'y rapportent et que nous trouvons déjà chez des [72] tribus au stade de la cueillette et de la chasse. Ce sont là des rites fondamentaux de l'humanité. Ils ont été réorganisés, réajustés et réinterprétés des milliers de fois et d'eux sont dérivés par analogie de nouveaux types d'unité sociale tels que les sociétés secrètes et aussi de nouveaux systèmes idéologiques.

Cette source féconde d'inspiration religieuse et sociale a exercé, pour diverses raisons, son emprise sur la vie journalière des hommes et sur leur imagination. Nous avons mentionné les causes premières de ce phénomène : le fait que cette période est enchâssée dans une enveloppe physiologique, sociale, économique et magique. Quelques éléments physiologiques secondaires y sont aussi compris. La période comprise entre les premières règles, la grossesse et l'accouchement - états qui ont dû se succéder rapidement dans les premières phases de la civilisation - entraînait pour la femme l'exclusion complète, mais temporaire, des activités de son groupe. Cette séparation a été dûment dramatisée et ritualisée. De même la puberté éloigne le jeune homme des soins maternels et des femmes plus âgées qui s'occupaient de lui jusqu'alors. Cette période aussi a été dramatisée et ritualisée de diverses façons. Dans les deux cas la séparation est un prélude à une nouvelle introduction dans la vie du groupe. C'était à la fois une réintégration personnelle et sociale. L'homme-médecine et le théolo-

gien primitif s'en sont emparés pour en faire le point de départ d'une série d'interprétations symboliques. L'une d'elles reposait sur l'idée de la mort et de la résurrection de l'individu. Ceci devint le thème favori des spéculations philosophiques et éthiques de l'homme primitif.

Je comprends sans peine que la plupart des spécialistes en histoire des religions aient cherché à rattacher ce thème universel à la connaissance, quasi innée chez l'homme, de l'alternance des phénomènes naturels. Pour eux la première chose qui ait frappé l'homme est la mort et la résurrection annuelle du monde organique, le lever et le coucher du soleil, l'apparition et la disparition de la lune. On ne saurait trop insister sur le fait que ceci revient à renverser l'ordre de la connaissance. L'homme s'est d'abord analysé lui-même et cette analyse s'est exprimée dans les termes de ses rapports avec le monde social et économique tel qu'il est déterminé et circonscrit par le milieu physique. Les résultats de cette analyse ou prise de conscience ont été par la suite étendus, par analogie, au monde physique environnant.

C'est alors seulement qu'il est devenu conscient de la mort et de la résurrection annuelles de la nature. Ces phénomènes ne sont guère apparents pour des peuples qui ne pratiquent pas l'agriculture, sans compter que, dans le paléolithique supérieur, l'homme vivait probablement dans des régions du globe où le changement des saisons était peu marqué et où l'alternance de la mort et de la [73] naissance de la nature n'était pas spécialement manifeste. Les rites de fertilité, qui dépendent de cette connaissance, sont étroitement unis à l'agriculture qui, comme on le sait, correspond à une phase tardive de l'évolution humaine.

Des deux autres événements physiologiques les plus importants de la vie, la naissance et la mort, la mort seule est devenue le centre de complexes sociaux et rituels. La naissance était, somme toute, un incident particulier dans le cycle sexuel dont le centre est la puberté. Cependant le fait que la naissance n'ait jamais été considérée indépendamment n'est pas entièrement dû à ses liens avec la puberté, mais à son caractère de fait biologique simple dans une société sans base économique sûre et où une naissance n'était jamais favorablement accueillie. D'où d'ailleurs le grand nombre d'infanticides. Quels que fussent les profits futurs que le groupe pouvait retirer d'une naissance,

elle n'était pas tout d'abord un bienfait. Les pratiques et les rites qui environnent la naissance concernent plus les parents que l'enfant. Ils ne pouvaient devenir des rites de passage que lorsqu'ils représentaient réellement une transition. Une telle conception ne s'est fait jour que lorsque chaque naissance fut saluée comme le retour en ce monde d'un mort. Ceci ne veut pas dire que les rites négligeaient entièrement la naissance, mais ils en tenaient compte au cours d'une longue puberté. La naissance n'a jamais été regardée comme un drame isolé qui devait être l'objet d'une attention spéciale.

Les rites de puberté avaient pour objet la préparation d'un individu en vue d'une vie faisant partie intégrante de la communauté et étaient une initiation à son nouveau rang dans la société. Ceci est aussi vrai, en un sens, pour les rites funéraires. Les nouvelles activités pour lesquelles le mort était préparé et la nouvelle condition à laquelle il était initié participaient d'une double nature. Elles appartenaient en partie à ce monde et en partie au royaume de l'imagination. La différence cardinale entre rites de puberté et rites funéraires est que les premiers ont un caractère positif et symbolisent l'abandon d'un état socialement passif pour une période active, alors que les rites mortuaires symbolisent le départ d'une vie active pour une existence qui a cessé de l'être. Tel était du moins l'objectif des vivants. Naturellement nous n'ignorons pas que, dans ces rites de ségrégation, le désir était père de la pensée. On se rendit aisément compte que l'élimination complète du mort n'était pas une tâche aisée. On se contenta d'un compromis qui correspond plus exactement à cette forte ambivalence de sentiments que les vivants éprouvent vis-à-vis des morts. La séparation entre le monde des morts et des vivants devint partielle, graduelle et l'inactivité devint une hostilité latente.

En dépit d'autres éléments, les rites funéraires restèrent fondamentalement [74] des pratiques de ségrégation auxquelles on ajouta assez tôt un rituel favorisant l'entrée de l'âme dans un univers non humain et partant désirable. Un vaste champ s'ouvrait donc au philosophe primitif, à ce poète et ce penseur des temps anciens. Toute une littérature fleurit autour du thème de la séparation et du voyage de l'âme au pays des morts et des bienheureux. C'était en vue de ceux qui désiraient voir les morts se séparer complètement et irrévocablement

des vivants, que l'on brossa ces tableaux enchanteurs du port où les défunts abordaient, libres des incertitudes et des souffrances de ce monde. D'innombrables variations furent composées sur ce thème. Elles prirent pour motif favori le sujet de la renaissance. La mort devint une réintégration de l'ego pour de nouvelles activités dans un monde surnaturel ou enfin pour une nouvelle carrière sur cette terre. Le royaume des morts devait-il se faire autonome et la contrepartie de notre univers ? Les morts se réincarnaient-ils ? La différence entre la vie et la mort devait-elle être passée sous silence ou au contraire mise en évidence ? Tels étaient les problèmes qui s'offraient à la spéculation.

Dans les civilisations rudimentaires, avant le développement complet de l'agriculture, le premier de ces points de vue semble avoir prévalu. La croyance en la transmigration et en la réincarnation trouva son expression dans des conceptions analogues à celles des Winnebago pour qui la mort est une défaillance momentanée n'impliquant pas une perte de conscience quoiqu'elle implique un arrêt dans les rapports entre morts et vivants. Ces relations sont éventuellement reprises par le mort, du moins par quelques morts privilégiés, après de nombreuses souffrances et de nombreuses épreuves.

La naissance, la puberté et la mort furent reconnues, déjà à une époque ancienne, comme les phases d'un cycle ininterrompu au cours duquel un individu passait d'un niveau d'existence à un autre. Le niveau supérieur correspondait à la période de la vie comprise entre la puberté et les premiers signes de sénilité physique et sociale, c'est-à-dire à ce temps où l'individu sexuellement mûr remplit complètement ses fonctions sociales. La mort était leur négation et la naissance leur réaffirmation. C'est cette vue exclusive de l'homme en tant qu'élément actif dans ce monde qui explique l'attitude ambivalente inspirée par la mort. En tant qu'anéantissement biologique la mort n'est pas une source de terreurs. Les preuves en sont écrasantes. Par contre, la mort conçue comme une annihilation était la négation même des plus hautes et importantes fonctions qu'un individu connût. C'est pourquoi on l'interpréta comme un arrêt temporaire de l'activité, comme une sorte de vacance correspondant à la période comprise entre la naissance et la puberté.

Le phénomène de la puberté devint donc le foyer central et vivifiant [75] dont irradiaient rites et observances. Ses éléments constitutifs furent dissociés et la plupart d'entre eux devinrent l'objet d'un traitement spécial. Pour les femmes, les événements physiologiques : premières règles, grossesse, accouchement, prirent le pas sur les facteurs sociaux et économiques. Dans le cas des hommes ce furent les phénomènes physiologiques qui cédèrent devant les facteurs économiques et sociaux. Rien n'était plus naturel pour une période de l'existence humaine dans laquelle la position de la femme était tout au plus indifférenciée politiquement et économiquement. La portée économique et sociale de l'événement était beaucoup plus importante pour l'homme, aussi les rites de puberté qui le concernent sont généralement plus complexes et plus élaborés que ceux des femmes. Ces mêmes rites gagnèrent en complexité pour les femmes à mesure que leurs fonctions économiques devinrent plus importantes, après l'introduction de l'agriculture par exemple. En certains cas, comme par exemple en Afrique occidentale, ces rites ne sont célébrés que pour elle.

Nous allons traiter maintenant des rites de puberté chez les Arunta du Centre australien, chez les Selknam de la Terre de Feu, les Néo-Calédoniens, les Ashanti de l'Afrique occidentale et les Thonga de l'Afrique du Sud <sup>27</sup>.

Faute de place nous ne décrivons en détail que les rites des Australiens et des Thonga. Si nous nous attardons longuement à décrire des rites fondamentalement magiques, c'est avec l'intention de donner au lecteur une idée des éléments qui ont servi de base aux cérémonies plus spécifiquement religieuses et aux drames qui forment une partie essentielle de la vie de la plupart des civilisations agricoles chez les

---

<sup>27</sup> C. STREHLOW, *Das soziale Leben der Aranda-und Loritja-Stämme*, Francfort, 1913.  
 B. SPENCER and F. J. GILLEN, *The Arunta*, Londres, 1927.  
 M. GUSINDE, *Die Feuerland Indianer*, vol. 1, « Die Selknam », Anthropos Bibliothek, Moedling, Vienne, 1931.  
 M. LENHARDT, *Notes d'Ethnologie Néo-Calédonienne*, Travaux et Mémoires de l'Institut d'Ethnologie, vol. VIII, Paris, 1931  
 R. S. RATTRAY, *Religion and Art in Ashanti*, Oxford, 1927, pp. 69-76.  
 H. A. JUNOD, *The Life of a South African Tribe*, Neuchâtel, 1913, vol. 1, pp. 71-92

peuples primitifs. Souligner avec trop d'insistance le contenu magique et folklorique de ces rites équivaldrait à reprocher aux drames grecs d'avoir retenu des superstitions grossières ou de tracer des dieux une image archaïque. Cela reviendrait aussi à repousser tout le rituel de la Passion chrétienne comme étant par trop magique en raison des éléments primitifs et aberrants qu'elle contient.

Avant d'en arriver là, il convient d'analyser brièvement le point de vue de M. Van Gennep à qui nous devons les premières recherches d'ensemble sur les différents rites de passage <sup>28</sup>.

[76]

D'après lui les rites de passage se répartissent en trois groupes : rites de séparation, rites marginaux ou intermédiaires et rites de réunion. Personne ne contestera le bien-fondé de cette classification. Mais Van Gennep - et de nombreux savants le suivent dans cette voie - suppose que dans les religions primitives il existe une distinction marquée entre le monde profane et le monde surnaturel. Je ne puis le suivre dans la définition du sacré et du profane ni ne puis accepter sa conception du marginal ou intermédiaire comme étant féconde ou même valable. Néanmoins c'est une opinion fort répandue chez les spécialistes que la vie d'un individu dans les sociétés primitives oscille entre le profane et le sacré et tend dans une large mesure à la réalisation d'un état de sainteté, même temporaire. Je ne puis souscrire à cette théorie pour des raisons qui, maintenant, doivent apparaître clairement au lecteur.

Nous commencerons par les Arunta du Centre australien.

La vie économique des Australiens est basée sur la cueillette, la pêche et la chasse. En raison de la simplicité de leur mode de vie, leur civilisation fut considérée de bonne heure comme l'exemple classique d'une culture primitive archaïque. C'est à ce titre que tous les théoriciens s'en sont occupés, tout spécialement J.-G. Frazer et E. Durkheim. Au cours de ces dernières années, il est devenu de plus en plus évident que toute une évolution a précédé l'état actuel de la culture

---

<sup>28</sup> A. Van GENNEP, *Les Rites de Passage*, Paris, 1909, pp. 1-18 ; 93-125.

indigène. Quoi qu'il en soit, on ne saurait mettre en doute l'extrême antiquité des rites d'initiation.

Tout enfant australien lorsqu'il atteint la puberté doit être circoncis ou subincisé et participer à une série de cérémonies célébrées en cette occasion.

En dépit de la douleur qu'ils peuvent ressentir au cours de cette opération, pratiquée avec des moyens primitifs, ils doivent s'y soumettre allègrement, sans quoi ils ne sauraient prétendre au titre d'homme fait. Le missionnaire allemand Strehlow a décrit ces rites en faisant preuve de beaucoup de compréhension et il met en évidence leurs traits saillants et leur objectif de façon beaucoup plus claire que ses fameux prédécesseurs Spencer et Gillen. Comme son récit nous fait mieux voir le point de vue indigène, nous lui donnerons la préférence. La série des cérémonies forme les divers actes d'un long drame rituel. C'est sous ce schéma que je les présenterai :

*Acte I.* - On donne à cet acte le nom de *Jeté-vers-le-ciel*, car la partie essentielle de la cérémonie consiste à jeter le novice en l'air. Lorsqu'il retombe par terre, il est sévèrement battu. En le jetant en l'air on espère symboliquement favoriser l'accroissement de sa taille et en le battant lui inspirer la crainte de ses aînés.

Le garçon est immédiatement éloigné du camp des femmes [77] mariées et des jeunes filles non mariées et obligé de rester dans le camp des hommes non mariés. Cette séparation est le premier d'une série d'actes dont le but est de détruire la notion de la femme en tant que mère et asexuée pour substituer celle de la femme en tant qu'épouse et pourvue d'un sexe. Après avoir été peint et oint, le novice est conduit devant les hommes d'âge qui le jettent en l'air, le frappent et lui ordonnent de vivre en réclusion dans un endroit près de leur camp. Là l'enfant doit allumer un grand feu. Il ne peut manger que des plantes. Pour symboliser ce stade initial dans le passage de la condition d'enfant à une autre, on lui donne différents noms, d'abord « Celui-qui-est-barbouillé-de-graisse » et ensuite « Celui-qui-est-moralement-bon. »

*Acte II.* - Il comporte deux parties : la danse Ltata et les invitations passées au camp voisin pour assister aux rites d'initiation. La danse Ltata a pour objet de diminuer les craintes que l'enfant éprouve à la perspective de l'opération qui l'attend et de lui faire croire qu'on lui montrera réellement quelques cérémonies nouvelles et curieuses. Son but secondaire est d'agir comme un rite de magie sexuelle destiné à intéresser les femmes à l'activité des hommes.

*Acte III.* - La circoncision. Avant de procéder aux cérémonies de la circoncision, l'enfant est initié aux rites secrets qui sont en quelque sorte associés avec l'histoire mythique de cette opération. Après que les femmes ont dansé toute la nuit, le jeune garçon est éloigné du camp et ramené pour être conduit en cérémonie vers les différents points de la place d'initiation. Avant la tombée de la nuit on lui montre pour la première fois dans sa vie les *wonninga* sacrés. Le jour suivant il est de nouveau décoré, il reçoit un nouveau nom et on l'initie à la connaissance de quelques nouveaux rites. On choisit alors celui qui pratiquera la circoncision. Tout est prêt pour l'opération.

À un signal convenu, le novice qui est resté tranquillement assis avec la tête posée sur ses bras croisés, se dresse sur ses pieds et s'assied sur un bouclier que tient le frère de son père. Deux vieilles femmes qui lui sont apparentées s'approchent de lui et effacent la décoration qui a été peinte sur son front juste avant qu'il ait reçu son dernier nom et qui symbolise sa séparation complète d'avec les femmes et d'avec sa vie antérieure. On l'avertit alors d'éviter les sentiers suivis par les femmes et tout autre endroit où il pourrait les rencontrer. Les novices terrifiés sont refoulés par des hommes brandissant des bull-roarers (rhombes). Six hommes sont désignés pour former une « plateforme » humaine sur lequel le garçon est étendu pendant l'opération. Cette estrade est composée par un homme qui se tient à quatre pattes par terre et par cinq autres qui se placent en travers, chacun à angle droit. Enfin l'opérateur apparaît roulant [78] des yeux et simulant la fureur dans toute son attitude. Au moment où il saisit le prépuce du jeune homme, toute l'assistance des vieillards chante en cœur :

« Prenez garde à l'enragé. Laissez-le circoncire celui qui a été élevé au ciel. »

Il pratique ensuite l'opération. Le sang qui coule de la plaie est recueilli dans un bouclier et enterré dans un trou. Le prépuce est pressé contre l'abdomen du père du garçon et du frère aîné pour atténuer le chagrin qu'ils pourraient éprouver à voir souffrir le novice. Ensuite on enterre le prépuce en quelque endroit secret.

L'enfant est devenu maintenant un homme. Pour symboliser ce fait on l'initie à la vraie nature des « diables » de la façon suivante :

Nous t'avons toujours dit qu'il y avait un esprit appelé Tuanjiraka et que c'était lui qui vous a fait souffrir. Tu dois abandonner cette croyance et te rendre compte que Tuanliraka et le rhombe c'est une seule et même chose. Lorsque tu étais un enfant nous t'en parlions, de même qu'aux femmes, comme si c'étaient deux êtres différents., Maintenant il est temps que tu saches qu'ils sont identiques. Tu dois transmettre à tes enfants ce que nous t'avons raconté lorsque tu étais toi-même un enfant. On ne doit pas leur divulguer que Tuanjiraka n'existe pas réellement. Si ceci était connu de tous, nous disparaîtrions de la surface de la terre et ceux qui sont sous le ciel sauraient que nous avons été balayés.

Ainsi, jeune homme, tout comme nous tu ne dois jamais livrer ce secret et ne jamais permettre aux enfants de l'entendre. Garde la connaissance des rhombes secrète et répand le mythe de Tuanjiraka. Comme nos ancêtres, tu es devenu à ton tour un homme. Rappelle-toi que si les enfants apprenaient la vérité à ce sujet, tu deviendrais mortellement malade. Tout comme nous tu dois continuer à mentir et dire : « Quoi, naturellement, Tuanjiraka existe. » <sup>29</sup>

---

<sup>29</sup> STREHLOW, op. cit., pp. 25-26.

Les principaux participants du sexe masculin quittent la scène de l'opération et le novice est emmené à un endroit situé hors du camp où il est sous la surveillance de parents choisis à cet effet. Il reçoit deux nouveaux noms des hommes, « Celui-qui-est-avec-la-blessure ou Celui-qui-se-cache », et deux noms encore des femmes et des enfants respectivement, « L'enfant » et le « Petit-homme-caché. » Le jeune homme donne des noms de circonstance à tous ceux qui ont pris part à la cérémonie. Il s'appelle lui-même « Chien », l'opérateur, « Celui-qui-fait-mal. » Celui qui a tenu son prépuce pendant l'opération est : « Celui-en-présence-de-qui-on-observe-le-silence. » Les hommes qui ont recueilli son sang dans le bouclier sont désignés par lui comme « Ceux-qui-étaient-réunis-par-le-bouclier » ou « Ceux-qui-me-sont-liés-comme-un-père. » Il doit rester silencieux en présence d'un grand nombre de ces gens jusqu'à ce que sa blessure guérisse et il leur fait un cadeau de viande. [79] D'autre part on lui adresse un discours moral et on lui impose toute une série de tabous alimentaires. En fait, on ne lui permet de manger que des racines et la viande d'un petit nombre d'animaux. Il est menacé d'être jeté au feu s'il passe outre à cette défense. Ensuite on lui apprend un nouveau vocabulaire dont il doit se servir pendant son exil forcé. Enfin on le conduit encore plus loin du camp et le troisième acte est joué.

Acte IV. - La subincision. Elle commence six semaines après la circoncision. On envoie le jeune homme à la chasse, alors qu'on informe son père de la guérison de sa blessure. A son retour on lui ordonne de s'asseoir au milieu d'un cercle formé par les vieillards. Il tient sa tête entre ses mains pendant que les vieillards le mordent à tour de rôle jusqu'à ce qu'il soit couvert de sang. Cette pénible opération, expliquent les indigènes, est destinée à assurer la croissance des cheveux. Le jour suivant un long bâton d'eucalyptus enveloppé d'une corde de cheveux, décoré d'anneaux peints au charbon est couvert de duvet d'oiseau. Après quoi il est fiché en terre et dûment admiré. On le cache avant le soir pour le ramener après minuit.

Le soir un groupe d'hommes conduit le novice à un emplacement secret. Là les jeunes gens se peignent et s'ornent eux-mêmes avec un

accompagnement de chants entonnés par les vieillards. Dix jeunes gens se cachent dans le voisinage pour faire peu après une soudaine irruption et danser une pantomime compliquée. Une longue lance est placée sur le cou des dix danseurs et tous vont rejoindre les vieillards. Peu après minuit, les vieillards, qui jusqu'alors se reposaient, se lèvent et se rendent vers un emplacement désigné à l'avance près du camp. Ils allument un grand feu et ils dressent le bâton décrit plus haut. Ce long bâton symbolise la lance de l'un de leurs ancêtres. Au premier signe de l'aube, le novice est amené du camp. Le père presse l'abdomen de l'enfant contre le bois d'eucalyptus, probablement pour dissiper sa peur des souffrances qui l'attendent et pour lui donner du courage : « N'aie pas peur, lui dit-il pour le rassurer, reste tranquille, car aujourd'hui tu deviendras un homme. » On le couche sur une plate-forme vivante comme pour la circoncision et on accomplit l'opération.

Les deux autres actes du drame, les rites de noircissement et les rites pour faire pousser la barbe ne sont pas de grande importance.

Acte VII - L'acte final est appelé *Inhura*. Il consiste en une série de rites et de danses qui ont lieu deux ans après la circoncision. Ils durent parfois plus de deux mois. Les femmes y participent, mais seulement au début et à la fin.

Un terrain spécial est préparé près du camp où l'on célèbre les principales festivités et où sont cachés les rhombes empruntés des [80] camps voisins. Ceci fait, le chef retourne vers le camp principal et distribue des lances et des propulseurs aux novices, qui, les portant sur les épaules, marchent vers un emplacement réservé à l'acte final. On les envoie immédiatement à la chasse. Lorsqu'ils sont de retour avec leur butin, on prépare un repas et on les initie à la connaissance de quelques nouveaux rites secrets. Les hommes et les femmes peuvent prendre part à la cérémonie qui suit, mais ils doivent se tenir à une certaine distance des novices. A un moment déterminé, le chef appelle les novices qui viennent en courant et se jettent à terre en face de lui. On les place alors sur des branches fumantes d'eucalyptus jusqu'à ce qu'ils soient couverts de sueur. Puis, ils se lèvent et s'enfuient poursuivis par leurs gardiens officiels. Quand ils reviennent, ils découvrent que l'on a dressé une longue perche à laquelle sont atta-

chés de petits rhombes. Tout auprès se trouve une large fosse dans laquelle est assis le chef des cérémonies et ses assistants. Les novices se précipitent vers elle, sautent dedans et pèsent sur la tête du chef pour marquer la fin de la cérémonie. D'autres novices sont assis au bout de la fosse avec les pieds à l'intérieur. Un certain nombre de rites ont lieu autour de la perche et finalement vers le soir on envoie un messenger aux femmes pour les informer qu'elles peuvent venir voir leurs futurs maris. A leur arrivée, les vieillards peignent et décorent les novices qui grimpent sur le mât et se laissent glisser en bas. Ils trottent au pas de l'oie autour des femmes, en criant, hurlant et tenant leurs mains contre leur cou. Alors les femmes se retirent.

Les vieillards distribuent alors des rhombes aux novices qui s'éparpillent dans toutes les directions faisant tourner leurs rhombes sans arrêt, pour faire peur aux femmes. On croit aussi que cela excite leurs passions. Les jeunes gens reviennent et se couchent pour dormir.

Pendant leur sommeil, les vieillards enterrent le mât. Au cours de la nuit le chef allume un feu à tous les points cardinaux. À l'aube il réveille les femmes et leur ordonne de creuser un petit fossé, d'y allumer un feu et d'y jeter des branches. Les novices avancent par groupes de deux et se placent au-dessus des branches fumantes. Les vieillards appliquent leurs mains sur la poitrine et le dos des jeunes gens ainsi noircis et enlèvent leurs différents ornements. Le feu est éteint et le long drame est fini.

Avant de passer à l'autre exemple, quelques commentaires généraux s'imposent. L'interprétation de ces cérémonies, telle qu'elle est donnée par les indigènes <sup>30</sup>, est un modèle de réalisme. Leur objet est de procurer l'autorité et la richesse aux vieillards. De tous les buts envisagés par eux, un seul est entièrement d'ordre semi-magique :

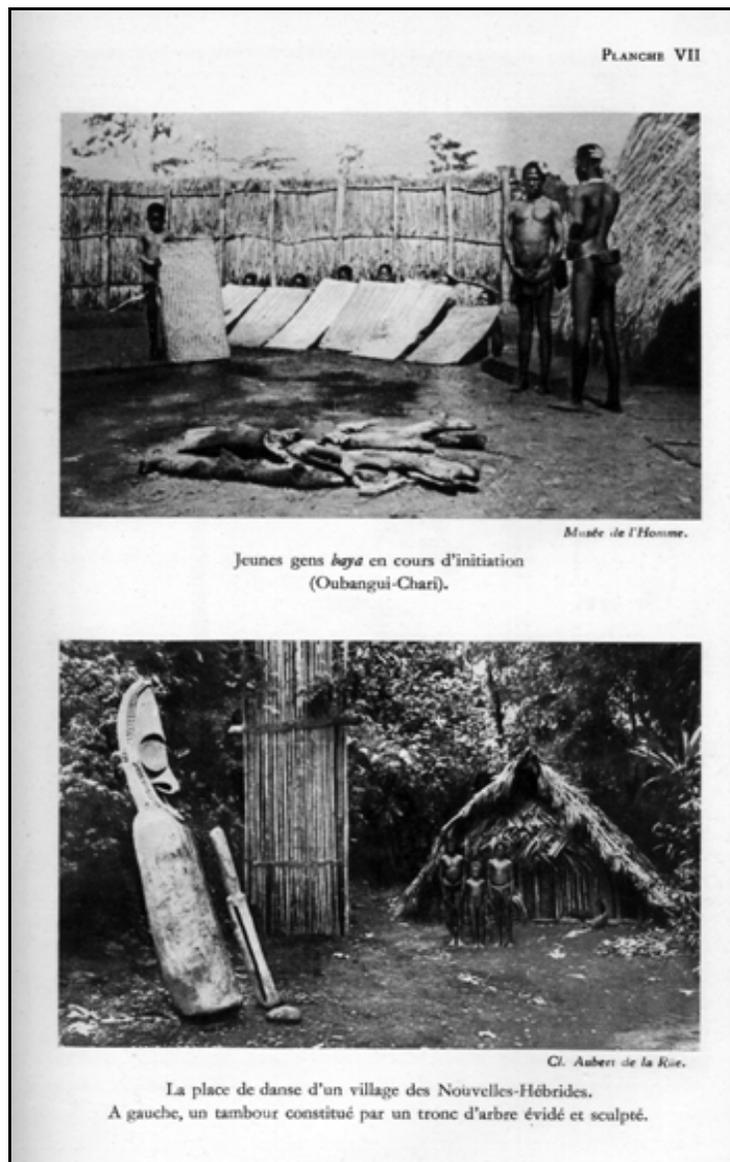
---

<sup>30</sup> Ibid., pp. 11-12.

## PLANCHE VII

Jeunes gens *baya* en cours d'initiation (Oubangui-Chari). - La place de danse d'un village des Nouvelles-Hébrides. À gauche, un tambour constitué par un tronc d'arbre évidé, et sculpté.

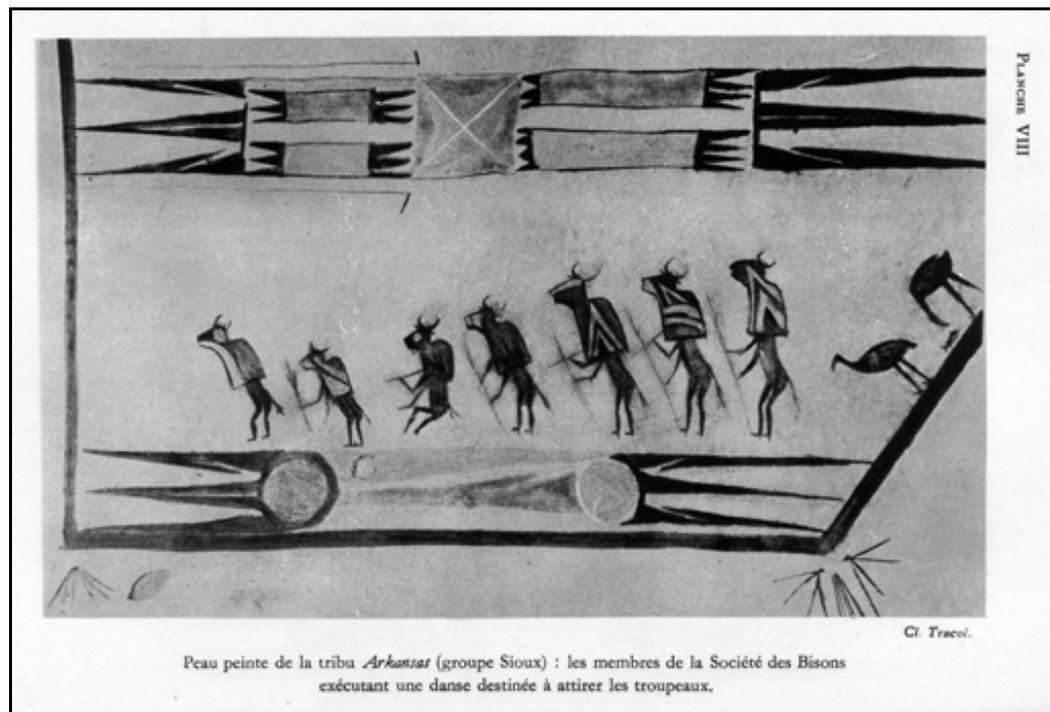
[Retour à la table des matières](#)



### PLANCHE VIII

Peau peinte de la tribu *Arkansas* (groupe Sioux) : les membres de la Société des Bisons exécutant une danse destinée à attirer les troupeaux.

[Retour à la table des matières](#)



[81] la subincision, qui est supposée donner au jeune homme de la souplesse et l'agilité nécessaire pour éviter les lances des ennemis. La circoncision est interprétée de diverses façons : elle empêche le prépuce de se fermer, elle modère les excès sexuels et inspire du respect pour les gens d'âge. Mais au-dessus de toutes ces raisons plane le but, cyniquement avoué par les vieillards, de voir les jeunes gens leur faire des présents de viande pendant de nombreuses années et de s'assurer l'usage exclusif des aliments taboués et des jeunes femmes.

Les psychanalystes n'admettent aucune de ces raisons. Il leur semble vain et ridicule de souligner les facteurs socio-économiques. Leurs

tendances au romantisme s'y opposent. Les cérémonies d'initiation en Australie sont pour eux une aubaine bénie. Les rhombes sont pour les indigènes soit des esprits ancestraux, soit leur matérialisation, soit un simple objet. Un Freudien tel que Roheim n'hésitera pas à les identifier au pénis.

Un objet de forme phallique que l'on trouve sur les tombes est interprété par eux comme « le représentant du second corps ou âme qui surgit quand un des ancêtres de l'Alcheringa meurt et dérive d'une cérémonie de castration atténuée (subincision). Elle marque le passage de et vers la terre au delà du tombeau... Nos sources appellent âme ce quelque chose qui se sépare du corps à ce moment. Différents caractères de croyances universellement répandues, telles que les âmes en forme de serpent et d'autres symboles phalliques de l'âme, l'analogie parfois exprimée entre la copulation, c'est-à-dire l'éjaculation du sperme, et l'extase, c'est-à-dire le départ de l'âme, de même que les facultés procréatrices qui lui sont attribuées, tous ces faits montrent que l'idée éternelle de l'âme est la sublimation pure et simple du membre viril. Cette conclusion ne saurait surprendre, car les idées surnaturelles ne sont que les représentations symboliques de faits biologiques. » <sup>31</sup>

Personne ne cherche à nier l'importance donnée à la sexualité dans les rites de puberté. Ceci est après tout naturel. Mais ce à quoi on a affaire est simplement un symbolisme et une figuration occasionnels de la sexualité. Il n'y a là rien d'ancien ou d'archaïque. Prétendre que nous avons affaire « à une survivance de l'antique multiplication par scission, cette phase du développement au cours de laquelle la propagation de l'espèce était accompagnée de la mort de l'individu », ainsi que le veut Roheim, à la suite de Ferenczi, représente un point de vue que l'on ne saurait qualifier que de sublimation romantique.

Il va sans dire que des rites d'une importance aussi vitale furent de bonne heure associés à la religion. Mais en Australie cette association est manifestement secondaire. Tout est en définitive subordonné [82] à un thème social conçu rituellement comme une séparation pro-

---

<sup>31</sup> G. ROHEIM, *Animism, Magic, and the Divine King*, pp. 20-25. Cf. aussi le grand ouvrage du même auteur : *Australian Totemism*, Londres, 1925.

gressive d'un type de vie et comme l'entrée dans une autre existence. C'est une progression qui comporte divers degrés que l'on trouve dans tous les rites de puberté dès qu'ils ont atteint quelque complexité.

Chez les Selknam de la Terre de Feu ce thème est accusé de façon encore plus dramatique. La séparation entre enfants et leur mère s'accompagne de tous les signes d'un chagrin intense. Les garçons sont initiés par des hommes masqués qui représentent des esprits avec lesquels ils doivent lutter. Ils sont vaincus. La lutte symbolise leur mort et leur renaissance. Bien qu'entremêlé à des croyances religieuses, le motif socio-économique se manifeste avec la même crudité que chez les Australiens. L'objectif fondamental et immédiat que l'on poursuit est le maintien du pouvoir par les vieillards et la sujétion des femmes. Au travers de tout le rituel la formule socio-biologique apparaît clairement : mort dans un état premier et renaissance dans une condition plus élevée. Le schéma complet, soit la conception de la mort comme une séparation de longue durée qui sert de transition à la naissance et à la répétition de tout le cycle de la vie, est inconnu en cette région.

Passons maintenant à une culture entièrement différente, celle des indigènes de la Nouvelle-Calédonie, culture qui repose sur l'agriculture et un système économique spécialisé. On peut dire que d'une façon générale, partout où l'agriculture s'est développée, les rites de puberté se sont simplifiés considérablement. Ils ont été remplacés par d'autres rituels plus spécialement associés à ce nouveau type de civilisation et qui de ce fait deviennent le centre des cérémonies religieuses.

Ici, comme dans d'autres régions du globe, les garçons sont strictement tenus à l'écart des femmes, Leenhardt écrit :

La cérémonie se passe toujours près d'un cours d'eau isolé, caché sous les arbres, et où aucun étranger ne puisse d'aventure pénétrer. Nulle femme ne doit approcher de la retraite et l'euphémisme employé pour désigner la circoncision, dans la conversation avec les femmes, indique bien ce caractère secret... Il y a ainsi dans l'emplacement des pilous toute une région interdite. Elle est limitée entre la pièce d'eau où se baignent les initiés, et l'endroit où sont déposés les crânes des an-

cêtres. C'est là que se trouve la case préparée pour les jeunes circoncis durant leur convalescence. <sup>32</sup>

La chasteté est considérée comme essentielle, non par scrupule moral, mais parce que l'on croit que des rapports sexuels avant l'initiation pourraient nuire à la circoncision. On a grand soin après l'opération de prévenir toute inflammation. Dès que les garçons entrent dans la période de convalescence, les vieilles femmes leur apportent à manger tous les cinq jours. Ils doivent manger seuls [83] et observer deux règles fondamentales : éviter d'être vus et éviter de manger un certain nombre d'aliments défendus.

Aussitôt que possible ils doivent chercher leur propre nourriture pour démontrer leur utilité à la communauté :

Ils vont la nuit sur les chemins fréquentés le jour, et creusent dans la terre des fosses sur les contours desquels ils dessinent les oiseaux, les roussettes, les poissons, qu'ils ont réussi à capturer et à manger... Pour preuves de leurs exploits (ils) mettent au fond des trous les arêtes et les détritrus de leurs vivres. Le public est très excité par les découvertes qu'il fait ainsi, le matin, en passant sur le chemin... Enfin, pour mieux marquer leur vitalité, les initiés plantent, en groupe ou chacun isolément, une grande perche sur un sommet. Cette haute perche annonce à tous que les jeunes gens se considèrent guéris désormais et qu'ils pourront faire leur rentrée dans le monde. Il marque une « finale » ; il s'appelle *ti*, et est une réplique du bois *haroti* planté pour rappeler le mort et fermer le sentier qui conduit vers lui. Le bois coupé et planté, le *ti*, rappelle le défunt, mais il pourrit rapidement et tombe. Pareil à lui le membre viril circoncis est une pensée au défunt, mais il demeure toujours...

Dans la communion de l'ancêtre rappelée par la mutilation, les jeunes circoncis ont conquis leur virilité sociale. Ils quittent

---

<sup>32</sup> LENNHARDT, op. cit., pp. 138-139.

le gynécée et sont admis dans la société des hommes, mais ils ne sont pas autorisés encore à toucher à une femme, si ce n'est à leurs risques et périls. Ils attendent la décision des vieux. Il va sans dire que ceux-ci la leur donnent... La femme qu'ils épouseront doit boire une eau lustrale qui enlève les derniers dangers de leur union <sup>33</sup>.

Le texte ci-dessus indique clairement que la séparation et la circoncision sont conçues comme une mort temporaire qui sera suivie par une nouvelle vie plus riche.

Chez les Ashanti <sup>34</sup> de l'Afrique occidentale, dans une civilisation du type le plus compliqué économiquement et politiquement parlant, la doctrine fondamentale est encore clairement visible. Mais ici ce sont seulement les filles qui passent par une cérémonie de puberté. Le thème de la naissance et de la mort est répété en toute occasion, Une vieille femme expliqua au Capitaine Rattray que si par exemple les femmes étaient portées à un certain moment des cérémonies, la raison en était qu'elles étaient considérées comme des nouveaux-nés incapables de marcher. De même les vieilles femmes de la tribu regardent toute la cérémonie avec une pointe de mélancolie car elle présage leur propre mort : « Une naissance dans ce monde est une mort dans le monde des esprits. Lorsqu'une mère conçoit, l'enfant d'une mère-esprit est mortellement malade. » Telle est la teneur d'un proverbe Ashanti. Les rites ne comportent pas ici, comme dans les exemples antérieurs, une séparation d'avec le reste de la communauté. Chez les Ashanti cet élément a été inclus dans les rites se rapportant à la naissance. Dans une certaine mesure, les rites de puberté ashanti peuvent être envisagés comme la phase [84] positive d'un long rituel d'initiation qui commence à la naissance et dont la naissance est le côté négatif ou neutre.

En ce qui nous concerne, l'aspect le plus important de ces rites est la persistance de l'arrière-plan magique et folklorique d'une part et l'étroite association avec la religion de l'autre. Ce rapport n'est pas

---

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 140.

<sup>34</sup> *RATTRAY*, op. cit., pp. 69-77.

toujours aussi évident dans les civilisations plus simples des peuples primitifs. Mais même en ce cas les dieux ne jouent pas de rôle spécifique. Ils ne sont pas même des protecteurs. Ce sont de simples auditeurs qui sont informés rituellement que quelque chose de définitif pour la vie des êtres humains est en train d'avoir lieu. L'arrière-plan magico-folkloristique conserve encore son autonomie. Ils ne demandent à être protégés que contre la mort, la mort par la main de la Mère-qui-habite-dans-la-terre-des-esprits. Dès qu'une jeune fille a annoncé à sa mère l'apparition de ses règles, celle-ci prend du vin et le répandant sur le sol fait la déclaration suivante à l'adresse des dieux - on ne saurait dire que c'est une prière.

Dieu suprême du ciel, qui seul est grand, sur lequel les hommes s'appuient et qui les empêche de tomber, reçois ce vin et bois.

Déesse de la terre qui est adorée le jeudi, reçois ce vin et bois.  
Esprit de nos ancêtres, reçois ce vin et bois.

Aujourd'hui l'état bara s'est produit chez cette petite fille que Dieu m'a donnée.

O mère qui habite dans la terre des esprits, ne viens pas me l'enlever et fais qu'elle n'ait pas menstrué uniquement pour mourir <sup>35</sup>.

Pour prendre une autre région, je choisirai comme dernier exemple-type de ce rituel, les fameuses cérémonies de la puberté chez les Thonga de l'Afrique du Sud si admirablement décrits par Junod <sup>36</sup>. Nous trouvons là tous les éléments du rituel parfaitement conservés. De même que dans de nombreuses tribus africaines et océaniques, tous les rites convergent autour de la circoncision et le cérémonial complet est considéré comme faisant partie de « l'École de circoncision. » Les aspects économiques de l'école sont mis clairement en évi-

---

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 70.

<sup>36</sup> JUNOD, op. cit., pp. 71-92.

dence dès le début. Elle est sous le contrôle du chef et les préparatifs sont faits par le concile des chefs qu'il préside. Le chef exerce un droit de supervision et reçoit les impôts payés par ceux qui sont sur le point d'être initiés. Le côté éminemment avantageux du rituel apparaît aussi dans le fait que les jeunes gens qui ont été initiés antérieurement - les intervalles entre ces initiations sont généralement de quatre ans - doivent suivre cette école en qualité de moniteurs et en tant que serviteurs des instructeurs.

Nous avons là un vrai drame rituel dont la signification est profonde. Je me propose de le décrire sous cet angle :

[85]

*Acte I.* - La circoncision. - Le moment de l'année le plus propice pour l'ouverture de cette école est le mois d'hiver où Vénus apparaît. On construit une cabane à une grande distance du village. Lorsque l'étoile du matin apparaît, les jeunes gens quittent le monde habité pour se rendre dans ce qui équivaut au désert et occuper la cabane qui est aussi appelée « le jardin des mystères. » C'est là le premier rite. Comme ils cheminent sur la route, ils rencontrent un feu fait de bois odorants. Ils doivent sauter au travers. Peu après ils entendent un bruit terrible, un battement de tambour et le son de cornes d'antilopes qui accompagnent une chanson. Les garçons doivent faire semblant de ne pas comprendre cette chanson. Ils s'arrêtent là et huit d'entre eux sont poussés en avant entre deux rangées de chanteurs qui les frappent vigoureusement à une extrémité et les dépouillent de leurs vêtements à l'autre. On leur coupe les cheveux et on les fait asseoir sur huit pierres placées près de l'entrée de la cour à un endroit appelé « la place du crocodile. » Sur huit autres pierres faisant face aux premières sont assis huit hommes appelés les hommes-lions. Ils ont la tête couverte d'une crinière de lion et leur aspect est terrifiant. Chaque enfant reçoit au moment de s'asseoir un fort coup sur la tête et lorsqu'il se tourne il voit un moniteur qui rit derrière lui. C'est le moment attendu par le circonciseur. Au moment où l'attention du garçon est distraite, il s'empare de son prépuce et de deux mouvements rapides le coupe. Parfois le garçon s'évanouit et on le ranime en lui jetant

de l'eau froide à la tête. Suivant le mot expressif des Thonga, le jeune garçon a « traversé ». On l'emmène dans la cabane.

*Acte II. - Les épreuves. - a) La cour des mystères. - La cour des mystères* ou sungi où se joue la seconde partie du drame est pleine de symboles. Elle est entourée d'une haute palissade faite de branches épineuses pour indiquer que tout ce qui s'y passe doit être tenu secret. Cette palissade est prolongée à l'entrée de façon à former une sorte de longue avenue que l'on doit suivre pour pénétrer dans la cour. Le chemin est prolongé par douze poteaux, six de chaque côté. La route passant entre ces poteaux est destinée aux seuls habitants de la cour. Les visiteurs, tous naturellement des hommes faits, tournent autour d'eux et traversent la route cinq fois avant de parvenir à l'entrée des hommes à l'autre extrémité. Ils ne font pas usage de l'entrée réservée aux candidats qui se trouve de l'autre côté. Au milieu de la cour centrale il y a un foyer appelé « l'éléphant » autour duquel les enfants s'asseoient pour se chauffer. On trouve souvent un arbre au milieu de la cour auquel l'instructeur grimpe lorsqu'il a des instructions à donner.

b) *Tabous sexuels et linguistiques. - Les rapports sexuels* sont naturellement interdits à tous les hôtes de l'enclos. La chasteté [86] n'est pas imposée aux gens mariés, dans le village, mais les co-épouses ne doivent pas se quereller par jalousie. Il est intéressant de noter que les conséquences de toute querelle sont purement économiques. Elles donnent aux moniteurs une excuse pour aller de nuit au village et le piller. L'aspect le plus intéressant de ces tabous sexuels est celui qui concerne le langage obscène. Même les mères ont le droit de chanter des chants obscènes lorsqu'elles pilent le millet pour les habitants de l'enclos. Comme chez les Arunta, on use de mots et d'expressions qui n'ont rien de commun avec le langage quotidien.

Le but poursuivi dans l'aménagement de l'enclos et les interdits que j'ai énumérés est manifestement le désir de mettre en relief le caractère absolu de la séparation qui vient de se produire d'avec le monde profane. L'existence de tabous pour de vieux mots et la liberté d'user d'un langage obscène, qui sont des coutumes que l'on trouve fréquemment associées aux rites mortuaires, accentuent le sentiment

qu'il existe un gouffre entre la vie ancienne et le présent, pour les enfants ainsi que pour les autres participants et les parents.

*c) Les six épreuves.* - Un proverbe thonga dit : « Ngoma (l'école de circoncision) est un bouclier en peau de buffle. C'est le crocodile qui mord. » Ceci veut dire que les candidats doivent s'y préparer pour les épreuves de l'initiation, car elles sont seulement une répétition des duretés de la vie. Les épreuves auxquelles ils sont soumis sont au nombre de six : coups au moindre prétexte, froid, soif, mauvaise nourriture, punition et mort. Je ne puis, faute de place, en mentionner qu'un petit nombre.

Chaque jour les novices s'asseoient autour de l'éléphant et font semblant de s'escrimer contre quelque objet avec un bâton. Pendant ce temps-là les hommes et les moniteurs dansent autour d'eux chantant la chanson suivante dont la teneur est symbolique : « La vache noire rue. Elle rue contre la jarre du babouin. » Les garçons représentent la vache que les pâtres traient et qui rue.

On ne fait rien pour préserver les novices du froid. Ils se couchent nus dans leur hangar, allument un feu seulement près de leur tête et restent étendus sur le dos. On ne les autorise pas à avoir des couvertures. A l'aube on les conduit à la rivière et ils doivent s'y tenir jusqu'au lever du soleil. On ne leur donne pas une goutte d'eau pendant l'initiation. Leur principale nourriture est une bouillie insipide qu'ils dévorent presque à la façon des animaux. On les punit au plus léger prétexte. La mort est souvent la conséquence d'infections causées par la circoncision. En ce cas aucun deuil n'est observé.

*d) Enseignement de formules.* - Lorsque les épreuves sont passées, on enseigne aux novices le texte des formules secrètes. Ces textes [87] sont généralement diminués de sens et sont réinterprétés symboliquement. Ainsi dans une de ces formules on trouve les phrases incompréhensibles que voici : « Le petit oiseau a chanté. Il a remué le manche des lances qui sont comme des lions. Elles se percent mutuellement. La course du sanglier, de la grenouille qui crie .....

Selon Junod ces phrases s'expliquent de la façon suivante :

« Les lances qui sont comme des lions prêts à se déchirer » représentent l'école à ses débuts réveillée par l'oiseau de l'hiver. La course du sanglier est la description de la vie de l'enfant qui s'écoulait oisive dans l'attente de l'initiation qui fait de lui un *homme*. Le *coassement* de la grenouille (*shinana*) est la stupidité enfantine. Le *shinana* est un animal étrange : c'est un petit batracien qui, s'il est attaqué, enfle considérablement. Il devient alors si dur que ses ennemis, même un coq avec son bec ne peuvent, à ce qu'on dit, le transpercer. L'enfant circoncis était avant l'initiation un *shinana* qui ne s'était pas encore gonflé <sup>37</sup>.

*Acte III.* - Retour dans ce monde. - Cet acte se divise en quatre parties : l'érection du poteau mulagaru, la danse masquée appelée *mayiwayiwane*, l'épreuve du réveil et la procession du caméléon. Ils représentent une série graduelle de réintégrations dans un nouveau monde et une nouvelle condition.

a) Le poteau mulagaru est dressé dans cette partie de la cour où les formules ont été enseignées. Un homme à moitié caché par des cheveux blancs se tient au sommet. On réveille alors les enfants. On les conduit vers le poteau et on leur dit de se tenir sur le dos. Puis on leur apprend à s'adresser au poteau en ces termes - « Bonjour grand-père. » L'homme au haut du poteau répond : « je te salue mon petit-fils. » Cette conversation avec le grand-père se répète pendant plusieurs jours. Les garçons sont autorisés à se plaindre de leurs souffrances et à demander à rentrer chez eux, ce qui est signe que la période de réclusion touche à sa fin. L'homme au sommet du poteau est, selon la version officielle, l'ancêtre du clan et c'est en parlant avec lui qu'ils commencent à être admis dans la vie des adultes de la communauté. Ensuite ils prennent une boisson purifiante et on les autorise à se désaltérer.

Les adolescents sont masqués pour la danse *mayiwayiwane* qu'ils exécutent avec des bonds devant les femmes convoquées à cette occasion. Les femmes ne doivent pas reconnaître les porteurs de masques qui passent pour des êtres surnaturels.

---

<sup>37</sup> Ibid., pp. 85-86.

Si par hasard un des danseurs vient à tomber, il est immédiatement couvert d'un tas d'herbe et déclaré mort. La doctrine officielle veut qu'aucun novice circoncis ne puisse tomber et rester en vie.

Après la danse *mayiwayiwane* vient ce que l'on considère comme [88] la plus grande des épreuves que les jeunes gens doivent subir : pendant toute une nuit on les empêche de fermer les yeux. Le matin suivant les morceaux de peau tombés au cours de l'opération de la circoncision sont ramassés, brûlés et transformés en poudre avec laquelle on oint le poteau *mulagaru*. Alors masques et mâts sont jetés sur le toit du hangar et à l'aube tous les garçons sont conduits, au trot, jusqu'à une mare. On ne leur permet pas de regarder derrière eux. Tout l'établissement est livré aux flammes. Les adolescents enlèvent l'argile blanche dont ils étaient enduits, coupent leurs cheveux, se frottent avec de l'ocre et arborent de nouveaux vêtements. Les femmes leur apportent maintenant de la bouillie assaisonnée. Enfin, comme dernière manifestation de l'explosion de la licence qui prévalait au temps de la cour des mystères, les bergers en recevant les jarres de la main des femmes sont maintenant autorisés à user de mots insultants à leur égard.

Puis vient alors le dernier rite : l'affirmation finale de la nouvelle vie qui a été atteinte. Il consiste en la procession du caméléon organisée par les initiés vers la capitale du chef. Couverts d'ocre et marchant sur des nattes étendues sur le sol, les garçons avancent tout d'abord lentement et pliant leurs genoux en avant. Tout à coup, leurs mouvements deviennent alertes et, étirant une jambe puis l'autre, ils pressent le pas imitant l'allure majestueuse du caméléon. Enfin ils pénètrent dans la capitale. Là, ils s'assoient, la tête baissée, sur la place centrale. C'est alors que leurs mères et leurs sœurs sont censées les reconnaître. Chaque mère tenant un bracelet ou tout autre présent se met en quête de son fils et, quand elle l'a trouvé, l'embrasse sur la joue et lui fait un présent. L'enfant se lève, donne un coup sur l'épaule de sa mère et prononce le nouveau nom qu'il s'est choisi. En guise de réponse, la mère commence à danser et à chanter les louanges de son fils. Le drame rituel est terminé.

J'ai dit plus haut que les rites de puberté représentent les rites de passage par excellence. D'innombrables croyances et pratiques se

rattachent à la naissance, au mariage et à d'autres événements de la vie, mais elles sont rarement aussi élaborées que les cérémonies de la puberté. Lorsqu'elles sont tout aussi développées, comme par exemple dans les sociétés agricoles avec couches sociales définies, le thème si apparent dans les rites de puberté s'y manifeste aussi, mais défiguré et réinterprété selon le nouveau milieu économique. Nous retrouvons le passage d'un état à un autre, d'une condition inférieure à une condition supérieure et, une fois encore, nous les voyons symbolisés par la mort et la renaissance. Les rites funéraires sont une exception, car, dès l'origine des sociétés, ils ont été apparemment regardés comme des rites de passage. Néanmoins un drame rituel comparable figurant la mort et la renaissance ne se trouve que [89] dans les cultures avancées. Pour la discussion de ce sujet, je renvoie le lecteur au chapitre XIV sur le Drame rituel.

Personne ne peut lire les descriptions des rites de puberté reproduits plus hauts sans être frappé par la façon dont des éléments de toutes sortes dérivés du substrat magico-folkloristique ont été intégrés en un tout consistant qui répond évidemment à des fins économique-sociales. Il est également visible que des fins économique-sociales n'ont pas toujours, ni même ordinairement, en vue le bien de la communauté, mais servent souvent les intérêts directs de certains groupes ou classes. Dans les cultures simples ce sont les anciens, dans les plus complexes des coteries définies ou des groupes que nous pouvons qualifier de classes économiques ou non.

Il est bien évident que dans ces occasions ce n'est pas le groupe en *entier* qui est à l'œuvre ni l'âme populaire qui s'exprime inconsciemment obéissant à quelque besoin mystique. Ces rites sont imposés par un certain nombre d'individus unis ou non, par une organisation ou par des personnalités assez fortes pour articuler leurs idées ou pour les ordonner en des systèmes cohérents. Ces systèmes naturellement sont tournés à leur profit et à celui de ceux qui leur sont alliés. Ici encore nous voyons l'action du théologien. Si, dans le drame associé aux rites de passage, son activité religieuse joue un rôle subordonné, la cause en est la nécessité de tenir compte du point de vue laïque et aussi le fait que les fins économique-sociales contrebalancent toute autre considération.

Cependant il est quelque rappel des sentiments religieux dans l'attitude de nombreux participants et d'observateurs de ces rites. Quel est cet élément et comment le décrire ?

Du moment que la croyance aux esprits et aux dieux ne fait pas partie intégrante de ces rituels nous devons chercher ailleurs les thèmes religieux qui y sont impliqués. Pour moi cet élément est inhérent à l'attitude des individus vis-à-vis des valeurs vitales. Elles sont faciles à trouver, si nous concevons la religion primitive de la façon élastique qui est devenue habituelle chez les théoriciens et les ethnologues. Examinons par exemple la définition de Van Gennep telle qu'elle est reprise par Rattray. Elle peut être considérée comme représentative. Parlant des rites de passage Rattray dit :

Considérés de l'angle que nous pouvons appeler religieux, c'est-à-dire celui du tabou, les rites caractéristiques, non seulement expriment l'intention prédominante d'atteindre à un état sacré, mais aussi dramatisent l'entrée et la sortie par lesquelles le fidèle abandonne et reprend en temps voulu le cours de sa vie profane <sup>38</sup>.

Rattray, comme on peut s'y attendre d'un tel réaliste, éprouve [90] des doutes au sujet de l'exactitude de cette définition. C'est cependant la plus couramment acceptée.

Selon ce point de vue, apparemment, tout arrêt dans le cours régulier de la vie profane doit être envisagé comme incompréhensible et d'origine non naturelle et, par conséquent, comme participant de la magie et de la religion. Arrêt, séparation, tabou doivent être mis sur le même pied et considérés comme des concepts essentiellement apparentés sinon identiques dans l'opinion de ces théoriciens. Leur interprétation est confirmée, pensent-ils, par l'existence de catégories dont le contraste est aussi marqué que la notion de profane et de sacré. Je ne puis m'empêcher de penser qu'ils ont été inconsciemment induits en erreur par la prééminence de ces catégories dans les gran-

---

<sup>38</sup> RATTRAY, op. cit., p. 49.

des religions historiques. Rattray, comme nous l'avons dit, et il est de nombreux ethnologues qui partagent ses doutes, est *extrêmement sceptique* au sujet du degré de conscience que le primitif a de l'état tabou et se demande jusqu'à quel point cet état manifeste une retraite spirituelle consistant en un réajustement à la *vie* par *ce qu'il* appelle la discipline de l'âme. Si Rattray avait considéré la religion comme l'expression d'un certain type de tempérament et non comme un trait général dans l'humanité, il aurait exprimé ses doutes de façon différente et aurait réalisé que, si la conception de retraite spirituelle du sacré et du profane existe, elle est l'œuvre d'un théoricien religieux. Le peuple y participe de manière inconsistante et le théologien ne peut être lui-même entièrement consistant, ni peut-être désire l'être.

Cependant cette création est suffisamment consistante pour servir de point de cristallisation à toutes ces craintes et émotions vagues qui naissent du conflit de l'homme avec le monde et de la claire conscience qu'il a des périodes critiques dans sa vie physiologique : naissance, puberté, rapports sexuels stabilisés par le mariage, et mort. Les intervalles entre ces crises sont interprétés comme profanes et ces périodes deviennent sacrées. C'est sur la base de ces distinctions que se développèrent les vrais sacrements. En d'autres mots la vie pouvait devenir entièrement sacramentelle. Toutefois cette sacralisation ne doit pas être regardée d'un point de vue trop idéologique. Il est éminemment pratique et réaliste. Comment en pourrait-il être autrement. A qui le devons-nous, quel est le tempérament dont elle est l'expression et à qui profite-t-elle ? La réponse est simple. Nous la devons au groupe même d'individus à qui l'on doit attribuer toutes les structures significatives de notre religion : le chaman, l'homme-médecine et le prêtre. Considérons donc le rôle de ces hommes et de ces femmes et examinons leur activité.

[91]

La religion primitive.  
Sa nature et son origine. (1941)

## Chapitre VI

---

### DU MAGICIEN AU PRÊTRE. Leur caractère et leur initiation

[Retour à la table des matières](#)

Dès leurs premiers contacts avec les peuples primitifs, les Européens ont adopté des attitudes variées envers les hommes-médecine et les chamans. Les uns les regardèrent en général comme des imposteurs conscients. D'autres comme des personnes sincères, dupes de leurs croyances et de leur imagination. L'opinion des Européens sur ce point importe peu. Il est, par contre, plus intéressant de savoir qu'une même divergence d'opinion existait chez les indigènes eux-mêmes. Comment interpréter ce fait ? Devons-nous adopter une explication d'ordre psychologique, telle que le ressentiment de l'homme moyen contre les faillites occasionnelles du chaman ou contre sa puissance et son prestige ? Devons-nous au contraire admettre un point de vue plus réaliste telle que la jalousie qu'inspire le bien-être économique du chaman, la colère que soulève les émoluments qu'il prélève ou le fait que les honoraires qu'il perçoit le mettent, à l'abri des inconvénients qu'entraîne la lutte pour la nourriture quotidienne. Toutes ces raisons

entrent en ligne de compte. Cependant ce n'est pas seulement l'homme moyen qui exprime ses doutes au sujet de l'habileté du chaman. Les chamans ne s'en privent pas. On peut s'y attendre en raison de la rivalité qui existe entre eux et qui est intense à peu près chez tous les peuples primitifs. Même après avoir envisagé toutes ces possibilités, quelque chose reste inexpliqué et pour cela nous devons examiner les traits saillants du caractère des chamans,

Les deux tempéraments, celui de l'artiste penseur et celui de l'homme ordinaire, dont l'influence est si marquée dans notre civilisation, se retrouvent dans les sociétés indigènes. Appelons-les natures intraverties et extraverties, quoiqu'une classification aussi rudimentaire ne puisse être ni exacte ni adéquate. Loin d'être moins accusé, le contraste entre ces tempéraments est dans les sociétés primitives plus accentué et plus tranché que dans notre civilisation, Point n'est besoin même d'avoir recours aux ethnographes pour [92] nous les désigner. Les indigènes eux-mêmes s'en rendent compte. Je ne puis songer à une *meilleure description* de cette opposition que *celle qui fut faite à Rasmussen par un chaman chez les Esquimaux caribou* :

« Nous chamans de l'intérieur », dit le vieillard, « nous n'avons pas de langue spéciale des esprits et nous estimons qu'un vrai chaman n'en a pas besoin. Au cours de mes voyages, j'ai assisté à des séances chez les riverains de la mer. Ces chamans ne m'ont jamais semblé dignes de confiance. *I/* m'a toujours paru qu'ils attachaient trop de prix à des tours qui étonnent l'auditoire, tels que les bonds sur le sol et leurs mensonges débités dans le soi-disant langage des esprits. Tout ceci me semblait amusant et bon pour impressionner les ignorants. Un vrai chaman ne saute pas sur le sol et ne fait pas de tours de passe-passe. *I/* ne s'aide pas non plus des ténèbres éteignant les lampes pour mettre les spectateurs mal à l'aise. Quant à moi, je ne crois pas que je sais beaucoup de choses, mais je ne crois pas que la sagesse ou la connaissance des choses cachées peut être obtenue de cette façon. *La vraie sagesse se trouve loin des gens, dans la grande solitude. On ne la trouve pas en se jouant,*

*mais en souffrant. La solitude et la souffrance ouvrent l'esprit humain et c'est là qu'un chaman doit chercher sa sagesse* <sup>39</sup>. »

La sagesse s'acquiert dans la solitude, par la souffrance. Quel est ce type d'homme qui parle ainsi ? Lorsque nous aurons appris quelque chose à son sujet, nous commencerons à comprendre ce qui au premier abord nous paraît étonnant dans la religion primitive.

Dans l'univers de l'homme primitif, *certaine forme* d'instabilité émotive et une sensibilité aiguë ont toujours été *tenuës comme les caractéristiques essentielles* de l'homme-médecine et du chaman. *Ceci s'applique tout particulièrement* aux sociétés simples où la magie joue un rôle de premier plan. Cette instabilité prend un grand nombre de formes. Nous savons qu'en Sibérie elle revêt des proportions pathologiques et que là les chamans sont choisis de préférence parmi ceux qui souffrent de *menerik*. C'est une affection nerveuse qui se traduit par des transes au cours desquelles le patient est inconscient. Bien que l'état *menerik* soit manifestement une maladie, la préférence que l'on donne aux chamans qui y sont sujets se reflète dans le caractère des chamans et des hommes-médecine un peu partout. Ils *doivent être des désaxés et souffrir*.

Il n'est pas difficile de se rendre compte de la raison pour *laquelle* dans les civilisations primitives les individus plus ou moins normaux attendaient des hommes-médecine un caractère comme celui qui vient d'être décrit. En ce temps-là la *pensée était* subjective au point d'en être obsédante et la contrainte était la seule forme de rapport possible *entre le moi et le monde objectif*. Le chaman, l'homme-médecine et le magicien incarnaient *cette attitude* dans sa forme [93] la plus pure et la moins déguisée. Ce qui est encore plus important c'est que seul il était capable de *décrire ses sensations, ses perceptions et ses actes*. Le monde qu'il décrivait était celui d'un névrosé exposé à toutes sortes de troubles intérieurs, physiques et mentaux. Alors que les autres membres du groupe étaient exposés seulement à un nombre restreint de heurts et de conflits avec le monde *extérieur et intérieur*, lui de-

---

<sup>39</sup> K. RASMUSSEN, *Intellectual Culture of the Caribou Eskimo*, Report of the Fifth Thule Expedition, 1921-1924, vol. V11, N° 21 pp. 54-55.

vait *recevoir tous ces chocs* et était contraint à s'y ajuster. L'intensité même de sa vie intérieure l'aiguillonnait et l'aidait à atteindre son but. Il n'est que trop naturel qu'il dût considérer le succès dans cette lutte avec le monde extérieur comme l'exposant même de la valeur de sa vie *intérieure et de son tempérament personnel*. Le même raisonnement était fait par l'homme moyen qui l'observait et le jugeait.

L'homme-médecine était contraint par son propre *tempérament* et par l'attitude de son groupe à analyser sa vie *intérieure de façon à ce qu'elle reflétât sa personnalité hors série* et fût en même temps intelligible au profane.

Cette analyse devait forcément *mettre en valeur les caractéristiques mentales du chaman* alors qu'il était engagé dans l'exercice de sa profession : ses transes, sa sensibilité de névrosé, et les conditions nécessaires pour obtenir cet état. Ceci revenait à exalter sa vie imaginative, ses illusions et ses hallucinations. À cet égard la différence *entre lui et les autres gens* de son groupe était une question de degré. Cependant cette concentration de l'attention sur le côté épileptoïde de cette mise en scène, sur les souffrances et les tortures éprouvées, signifiait une interruption des activités normales de la vie quotidienne et impliquait le refus de s'y soumettre pendant quelque temps. Donc si nous trouvons que dans l'initiation une grande importance est attachée à la souffrance et à la solitude comme conditions premières de la concentration et en plus une sanctification de l'interdit prenant la forme du tabou, nous en connaissons maintenant l'origine. À cela s'ajoutent des fantaisies imprévues et des hallucinations propres au chaman et qui indiquent la nature étroite de ses rapports avec le surnaturel et sa faculté de s'identifier à d'autres êtres, tels que les animaux en qui il peut se transformer.

Le chaman fut ainsi classé et mis à part par la nature de sa constitution psychique et par la volonté de l'homme normal. D'autres forces encore plus tyranniques sont responsables de cette ségrégation du monde ordinaire. Ce sont les exigences des vieux chamans qui l'ont choisi comme étant une nature spécialement qualifiée pour ce rôle. Ces maîtres réglaient les conditions préliminaires à l'initiation dans leur classe. Celles-ci étaient dictées par des considérations économico-

sociales : la soif de la richesse et du pouvoir. Nous allons nous en occuper tout à l'heure.

Nous devons nous rappeler dès le début qu'il existe un rapport [94] défini entre les sociétés simples, organisées sur une base non-agricole, et la prédominance des individus névrosés parmi les hommes-médecine. La cause de ce phénomène est purement économique. La compétition pour cette profession n'est pas très intense, car les bénéfices ne sont pas considérables. Il en résulte que peu d'hommes ou de femmes normaux ou réalistes sont attirés par cette profession, comme cela est le cas dans les communautés agricoles et pastorales plus évoluées. Les individus névrosés étaient donc parfaitement maîtres de choisir de nouveaux aspirants parmi les gens de même tempérament que le leur. Ce fait est clairement exprimé par trois choses : les épreuves ou ordalies auxquels les novices étaient soumis, tels que jeûnes, exposition et pénitences ; la forte pression exercée sur le choix des méthodes pour entrer en rapport avec le surnaturel et le nouvel état auquel le candidat devait être initié. Les premières de ces conditions représentent des systématisations et des généralisations d'impulsions auxquelles sont sujets les chamans particulièrement névrosés. Elles font partie intégrante de leur culture.

La nécessité de la souffrance - et ceci nous ne pourrons jamais assez le répéter - n'est pas une théorie développée par le chaman pour décrire et authentifier le contact entre l'homme et le monde surnaturel. La douleur et la souffrance étaient des faits concrets qui lui étaient imposés par la nature même de sa constitution physique et mentale. C'était l'expression d'un conflit qui se déroulait en lui-même, la rupture entre un état conscient et un état inconscient et ensuite le réajustement final sur un autre plan de la conscience. Cette synthèse était projetée à l'extérieur et était rejouée devant le monde comme le drame de la lutte pour le bien-être, un bien-être obtenu en devenant un avec l'occulte et le mystère.

Dans ces conditions il n'est pas difficile de comprendre qu'une transe épileptique a pu être interprétée comme le type même de la mort provisoire et de la résurrection. L'homme le plus ordinaire pouvait se rendre compte de cet état, car ses propres expériences l'avaient familiarisé avec certains contrastes tels que l'état de veille

opposé au sommeil et aux rêves, la santé par opposition à la maladie et au délire qui en est la conséquence. Il savait que ces phénomènes signifient une séparation temporaire et une nouvelle rentrée dans le monde et par conséquent offrent des analogies fécondes avec les transes du chaman. Ces notions psychologiques étaient encore renforcées par des états transitoires, physiques ou économique-sociaux, tels que ceux que nous avons exposés tout au long dans le chapitre précédent. L'attitude névrotique et le contenu de la conscience névrosée et épileptoïde du chaman devint un monde accepté par l'homme normal, non parce qu'il correspondait à son univers à lui, mais parce qu'il faisait partie d'un univers qui était systématisé à son intention par des individus exerçant une profession d'une [95] importance vitale grâce à des vertus que les profanes reconnaissaient comme réelles.

Des affirmations générales ne permettront pas au lecteur de comprendre la mentalité névrotique et épileptoïde dont nous avons parlé. Seuls peuvent la rendre intelligible des exemples concrets d'initiation de chamans et des méthodes mises en œuvre à cet effet. Dans ce chapitre je traiterai de l'initiation et donnerai un certain nombre d'exemples pour montrer l'universalité et la persistance de certains traits névrotiques et épileptoïdes dans les civilisations les plus complexes où le prêtre est devenu un personnage tout à fait différent du simple magicien ou chaman. Ils contribuent à montrer la nature des avantages économiques dont bénéficie dans la lutte pour la vie le chef religieux si on le compare aux profanes. J'apporterai à cette étude un certain luxe de détails et j'ai choisi avec grand soin des cas qui couvrent presque toutes les aires géographiques du monde et les civilisations les plus différentes. On verra défiler les chasseurs et pêcheurs sans clans, les communautés à clans, mais non agricoles, les communautés agricoles avec clans et associées à une monarchie et les sociétés agricoles divisées par un rigoureux système de castes. Les tribus choisies sont les Esquimaux de l'Amérique arctique <sup>40</sup>, les Arunta du Centre Australien <sup>41</sup>, les Winnebago du Wisconsin <sup>42</sup>, les Malekula des

---

<sup>40</sup> *Ibid.*, pp. 52 et suiv.

<sup>41</sup> C. STREHLOW, *Des soziale Leben der Aranda-und Laritja-Stämme*, vol. IV, Part II, pp. 38 et suiv.

<sup>42</sup> P. RADIN, *The Winnebago Tribe*, pp. 270-275.

Nouvelles-Hébrides <sup>43</sup>, les Mentawai des Indes hollandaises <sup>44</sup>, les Amazulu de l'Afrique du Sud <sup>45</sup>, les Ashanti de l'Afrique occidentale <sup>46</sup> et les Tahitiens de la Polynésie <sup>47</sup>. À l'exception des Arunta ils représentent des récits faits par des prêtres indigènes et rapportés mot à mot. Je commencerai avec les Esquimaux bien que leur organisation sociale et économique soit plus complexe que celle des Arunta, car ici l'élément névrotique est exprimé de façon claire et complète.

### **I. - INITIATION DU CHAMAN ESQUIMAU.**

Lorsque je m'apprêtais à devenir chaman, j'ai choisi de souffrir dans les deux choses qui sont le plus dangereuses à l'homme : la faim [96] et le froid. J'ai eu faim pendant cinq jours et je fus ensuite autorisé à boire une gorgée d'eau chaude. Les vieux disent que c'est uniquement si l'eau est chaude que Pinga et Hila remarqueront le novice et l'aideront. Ensuite je souffris de la faim pendant quinze jours et encore une fois l'on me donna une gorgée d'eau chaude. Ensuite je jeûnais encore pendant dix jours. Je pus alors recommencer à manger, mais uniquement des aliments non prohibés, de préférence de la viande maigre, mais jamais d'intestins, de tête, de cœur ou d'entrailles ni de la viande touchée par des loups ou « wolverines » dans une cache. J'ai dû observer cette diète pendant cinq mois. Les cinq mois suivants j'ai pu manger n'importe quoi. Mais après cela je fus de nouveau forcé à suivre la diète

- 
- <sup>43</sup> J. W. LAYARD, *Flying Tricksters, Ghosts, Gods and Epileptics*, Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland, vol. LX, Londres, Juillet-Décembre 1930, pp. 507-509.
- <sup>44</sup> E. M. LOEB, *Shaman and Seer*, American Anthropologist, vol. XXXI, Menasha, Wis., pp. 66-71.
- <sup>45</sup> Canon CALLAWAY, *The Religious System of the Amarulu*, Natal, 1870, pp. 259. 266.
- <sup>46</sup> R. S. RATTRAY, *Religion and Art in Ashanti*, pp. 40-47.
- <sup>47</sup> Teuira HENRY, *Ancient Tahiti*, Bernice P. Bishop Museum, *Bulletin 48*, Honolulu, 1928, pp. 153 et suiv.

carnée qui est prescrite pour tous ceux qui font pénitence afin de devenir purs. Les vieillards attachent une grande importance à la nourriture que le futur chaman mange. Ainsi un novice qui désire devenir habile à tuer ne peut jamais manger d'une certaine espèce de saumon. S'il en mange, au lieu de tuer autrui, il se tuera lui-même.

Mon instructeur fut le père de ma femme, Perqanaq. Perqanaq construisit une petite hutte de neige à l'endroit où je devais me tenir. Cette maison de neige était juste assez grande pour m'abriter et me permettre de m'asseoir. Je ne reçus pas de peaux pour me protéger du froid pendant mon sommeil, je n'eus qu'un morceau de peau de caribou pour m'asseoir. J'y fus enrhumé. La hutte de neige où j'étais assis était loin du sentier suivi par les hommes et lorsque Perqanaq trouva l'endroit où il pensait qu'elle pourrait être construite, il arrêta le traîneau à une certaine distance et je dus rester assis jusqu'à ce que la hutte de neige fût prête. Pas même moi qui, cependant, devais rester là, je ne pus imprimer ma trace autour de la hutte et le vieux Perqanaq dut me porter du traîneau jusqu'à la hutte pour que je pusse m'y glisser. Dès que je fus seul, Perqanaq me dit de penser à une seule chose et ceci devait attirer l'attention de Pinga sur ma présence et sur mon désir de devenir un chaman. Pinga devait me posséder.

Mon noviciat eut lieu au milieu de l'hiver le plus froid, et moi qui n'avais rien pour me chauffer et ne pouvais bouger, j'ai eu très froid. Il était si fatigant d'avoir à s'asseoir sans oser se coucher que c'était comme si je mourais un peu. C'est uniquement à la fin d'une période de trente jours qu'un esprit servant vint me trouver. C'était un merveilleux et magnifique esprit comme je n'aurais jamais pu l'imaginer. C'était une femme blanche. Elle vint à moi alors que j'avais succombé à l'épuisement et que je dormais. Mais je la vis comme au naturel s'empressant autour de moi. Depuis ce jour je n'ai jamais fermé les yeux ou rêvé sans la voir. C'est précisément ce qu'il y a de remarquable avec mon esprit : je ne le vois jamais à l'état de veille, mais seulement en rêves. Elle est venue de la part de Pinga pour me signifier que Pinga m'avait remarqué et avait l'intention de me donner les pouvoirs qui feraient de moi un chaman.

Quand la nouvelle lune brilla et eut la même forme que celle qui brillait lorsque nous quittâmes le village, Perqanaq revint avec le petit traîneau et s'arrêta loin de ma maison de neige. A ce moment-là je n'étais plus tout à fait en vie et je n'avais pas la force de me dresser. En fait je ne tenais plus sur mes jambes. Perqanaq me tira hors de la hutte, me porta sur le traîneau et me ramena à la maison de la même façon qu'il m'avait conduit à Kingarjuit. J'étais si maigre que les veines de mes mains, de mon corps et de mes pieds avaient entièrement disparu. Pendant longtemps je ne pus manger que très [97] peu pour dilater mes intestins. Ensuite vint la diète qui devait ni aider à me purifier.

Pendant un an je ne dus pas coucher avec ma femme qui cependant préparait mes aliments. Pendant un an je dus avoir ma petite marmite particulière et mon plat à viande. Personne ne pouvait manger de ce qui avait été cuit pour moi.

Plus tard, lorsque je fus redevenu moi-même, je compris que j'étais devenu le chaman de mon village. Les gens du voisinage ou venus d'ailleurs me visitaient pour que je guérisse les malades ou que je fisse des pronostics s'ils devaient voyager. Quand ces consultations avaient lieu, je convoquais les gens de mon village et je leur disais ce que l'on attendait de moi. Alors je quittai la tente ou la maison de neige et je me retirais dans la solitude loin des demeures des hommes. Ceux qui restaient derrière moi devaient chanter sans arrêt pour rester vifs et joyeux.

Ces jours consacrés à la quête de la connaissance sont très fatigants, car il faut marcher tout le temps quel que soit le temps et l'on ne peut se reposer que par moments. Je suis alors rendu, fatigué, non seulement dans mon corps mais aussi dans ma tête lorsque j'ai trouvé ce que je cherchais.

## **II. - INITIATION DE L'HOMME-MÉDECINE ARUNTA.**

Les mauvais esprits s'emparent d'un individu oisif et le privent de ses sens pour en faire un homme-médecine. Il se met alors à courir ça et là, comme un fou et ne prend plus aucun repos ni de jour ni de nuit. Les mauvais esprits lui jettent des pierres qui entrent dans toutes les parties de son corps. Ces pierres magiques sont de la grosseur d'un pois et sont différemment colorées. En fin de compte le mauvais esprit conduit l'homme vers la porte occidentale de sa demeure et là il est battu à plusieurs reprises jusqu'à ce qu'il tombe sans conscience par terre. Alors qu'il se trouve dans cet état *akanga*, un tibia lui est enfoncé dans l'occiput et des pierres *ngankara* sont placées sur ses épaules, ses flancs et son estomac.

À l'aube deux mauvais esprits le ramènent dans son camp. Il est encore inconscient et lorsqu'ils sont près de sa résidence ils éclatent d'un rire moqueur assez haut pour que les autres membres de son groupe puissent les entendre. Les deux plus vieux hommes-médecine apparaissent immédiatement, l'embrassent et chassent les mauvais esprits. Ils le conduisent alors vers sa demeure où il ne reconnaît plus personne. Ils introduisent des pierres *ngankara* dans ses oreilles pour qu'il puisse entendre à nouveau. Il est cependant si malade et si fatigué qu'il dort pendant plusieurs jours d'affilée et devient de plus en plus maigre. Les deux vieux hommes-médecine lui construisent une hutte à part lui donnent de l'eau à boire, un peu de viande tendre à manger et le portent ensuite dans sa hutte. Là ils le mettent debout et le peignent comme il sied. Lorsque ce rite est terminé, ils vont chasser et à leur retour ils roussissent leur butin sur le feu et frottent les poils de l'animal sur le corps du novice. Alors ils rôtissent l'animal et donnent au novice les intestins rôtis et le foie.

Après le repas ils lui font les recommandations suivantes : « Ne te couche jamais par terre ni ne t'agenouille lorsque tu veux boire,

mais fais toujours usage d'un petit récipient. Ne mange jamais les parties dures d'un animal, mais toujours les parties tendres telles que le [98] foie, les poumons, le cœur, les intestins, etc... Si tu veux manger un peu de la viande, mange-la toujours à moitié cuite. Ne mange jamais de graisse. Ne l'utilise que pour frotter ton corps. Tu dois t'acquitter envers les vieux hommes-médecine en leur apportant de la viande. » S'il désobéissait, les pierres magiques dans son corps couperaient sa chair et il perdrait son habileté de praticien.

Enfin un des vieux hommes-médecine perce l'index du novice avec une baguette magique acérée. Cette opération le rendra capable d'extraire les objets qui rendent malades ses futurs patients. Le novice doit placer alors son doigt sur un plat et l'y maintenir jusqu'au matin suivant. Le lendemain les vieillards des environs se réunissent et les vieux hommes-médecine saisissent la langue du novice et y font un trou avec une pointe aiguisée. Ceci lui permettra de sucer les forces magiques qui se trouvent dans le corps de ses futurs patients. Le jeune novice est alors devenu homme-médecine et on lui enjoint d'observer le silence.

L'acte final de l'initiation consiste à placer entre le plus vieux hommes-médecine et le novice une sorte de pain cuit sous la cendre. Le premier plonge son doigt dans cette partie de la galette qui n'est pas encore cuite. Alors il fait gicler sur son jeune collègue une substance appelée *urbanama*. Les autres hommes-médecine présents s'asseoient en cercle autour du pain et, se tenant tête contre tête, ils l'éparpillent sur le nouveau magicien. Quand la galette est usée, car elle est restée collée sur les doigts de ceux qui la manipulent, le jeune collègue est relevé de son vœu de silence et la cérémonie est finie.

### **III. - L'INITIATION DE L'HOMME-MÉDECINE WINNEBAGO.**

Je viens d'en haut et je suis sacré. Ceci est ma seconde vie sur terre. De nombreuses années avant cette existence présente je vivais sur la terre. A cette époque-là, tout le monde semblait être

sur le sentier de la guerre. Au cours d'une de ces expéditions je fus tué. Il me paraissait cependant avoir seulement trébuché. Je me levai et j'allai droit devant moi jusqu'à ce que j'eusse atteint ma maison. À la maison je trouvai ma femme et mes enfants, mais ils ne voulurent pas me regarder. J'adressai alors la parole à ma femme, mais elle ne sembla pas avoir notion de ma présence. « Qu'est-ce qu'il y a, me dis-je, à moi-même, pourquoi ne fait-on pas attention à moi et pourquoi ne me répondent-ils même pas quand je leur parle ? » Tout-à-coup il me vint à l'idée que je pouvais bien être mort. Je me dirigeai immédiatement vers l'endroit où j'avais probablement dû être tué et, bien sûr, je trouvai là mon corps. C'est alors que je sus pour de bon que j'avais été tué. J'essayai de retourner là où j'avais vécu de mon vivant, mais je ne pus y parvenir.

Une fois je fus transformé en poisson. En une autre occasion je devins un petit oiseau, puis ensuite un bison. Après avoir été bison, je fus autorisé à aller dans le pays des esprits supérieurs d'où j'étais venu. Celui qui a charge de cette terre des esprits est mon grand-père. Je lui demandai la permission de retourner sur terre. Il refusa d'abord, mais lorsque je le lui eus demandé quatre fois, il finit par m'y autoriser. Il me dit : « Mon petit-fils, tu ferais bien de jeûner avant ton départ et, si quelque esprit a pitié de toi, tu peux aller et vivre en paix sur la terre. » Je jeûnai pendant quatre ans et tous les esprits d'en-haut, même dans le quatrième ciel, approuvèrent ma venue. Ils me bénirent. Ils me dirent que je réussis toujours [99] dans mes projets. Ils décidèrent alors de mettre mes pouvoirs à l'épreuve. Ils placèrent un esprit ours invulnérable à un bout de la hutte et chantèrent la chanson que je devais entonner à mon retour sur terre. Je marchai alors autour de la loge tenant un charbon ardent dans la paume de ma main et je dansai autour du foyer disant : wahi-i et frappant la main contenant la braise avec mon autre main. L'ours invulnérable tomba à plat sur le sol et une substance noire coula de sa bouche. Ils me dirent : « Tu l'as tué. Tu as même été capable de tuer un si grand esprit. Rien ne pourra se mettre en travers de ton chemin. » Ils prirent l'ours que j'avais tué et le découpèrent en petits morceaux avec un couteau, entassèrent ces pièces de viande au milieu de la hutte et les couvrirent

avec une matière noire. « A présent, dirent-ils, tu dois de nouveau mettre ton pouvoir à l'essai. » Je leur demandai les objets dont je devais user, et ils me donnèrent une flûte et une calebasse. Je me fis sacré. Je marchai autour des objets entassés au centre de la loge et je soufflai sur eux. Je fis cela quatre fois et l'esprit ours se leva et s'en alla sous forme humaine. « C'est bien, dirent-ils, Il l'a ressuscité. Il est certainement sacré. » Ensuite ils me dirent de nouveau : a Ce que tu as accompli ici tu pourras le refaire ici-bas. Chaque fois que tu le voudras, tu pourras tuer une personne ou la ressusciter. »

Ils placèrent une pierre noire dans la hutte du chaman qui se trouvait en haut. Ils mirent encore une fois mes pouvoirs à l'épreuve. Je soufflai quatre fois sur la pierre et j'y fis un trou. C'est pour cette raison que si quelqu'un est malade je n'ai qu'à souffler sur lui pour chasser son mal. Peu m'importe la maladie, mon esprit a été sanctifié par les esprits.

Les esprits de dessus et de dessous la terre mirent aussi mon pouvoir à l'épreuve. Ils placèrent un vieux tronc pourri devant moi. Je soufflai sur lui quatre fois, je crachai de l'eau sur lui et il se releva sous forme d'un être humain et il s'en alla.

Mon talent à cracher de l'eau sur les gens que je traite me vient d'une anguille, du chef des anguilles qui vit au centre et au plus profond de l'océan. Chaque fois que je crache de l'eau, elle est inexhaustible, car elle me vient d'elle, de l'anguille.

Lorsque j'arrivai sur cette terre, j'entrai dans une cabane où je naquis une seconde fois. Comme je l'ai dit, je croyais pénétrer dans une cabane, mais en fait j'entrais dans le sein de ma mère. Même dans mon existence prénatale, je n'ai jamais perdu conscience. Je grandis et souvent je me livrai au jeûne. Tous les esprits qui m'avaient béni autrefois m'envoyèrent encore une fois leur bénédiction. Je peux dicter ma volonté à tous les esprits qui existent. Tout ce que je dis se réalise. Le tabac que vous et mes clients m'offrez, je ne l'emploie pas moi-même. Il est pour les esprits.

#### *IV - L'INITIATION DE L'HOMME-MÉDECINE MALEKULA.*

Un Bwili de Lol-narong reçut la visite du fils de sa sœur qui lui dit : « Je désire que tu me donnes quelque chose. » Le Bwili dit : « As-tu rempli les conditions ? » « Oui, je les ai remplies. » Il dit encore : « N'as-tu pas couché avec une femme ? » Le neveu répond : « Non ». Le Bwili dit : « C'est bien. »

Il dit alors à son neveu : « Viens ici. Couche-toi sur cette feuille. » Le jeune homme se coucha sur elle. Le Bwili se fit un couteau de bambou. Il coupa le bras du jeune homme et le plaça sur deux feuilles. [100] Il rit de son neveu et celui-ci répondit par un éclat de rire. Il coupa alors l'autre bras et le plaça sur les feuilles auprès du premier. Il revint et les deux rirent. Il coupa une jambe à la hauteur de la cuisse et il la plaça à côté des bras. Il revint et il rit ainsi que le jeune homme. Il coupa alors l'autre jambe et l'éten-dit auprès de la première. Il revint et rit. Le neveu riait toujours. Enfin il trancha la tête et il la tint devant lui. Il rit et la tête aussi riait.

Il remit ensuite la tête à sa place. Il reprit les bras et les jambes qu'il avait enlevés et il les remit en place. Il couvrit le jeune homme tout entier avec les feuilles rouges du roware. Il appela son propre fils et dit : « Surveille ce garçon et regarde ce qui va lui arriver aujourd'hui. »

Le Bwili s'éloigna quelque peu, resta tranquille et dit soudainement : « ko », et, transformé en poule, il sauta en l'air pour voler vers son neveu sur lequel il se posa. Le garçon ne broncha pas. Il vola de nouveau et dit « ko » pour la seconde fois. Il reprit sa forme première et revenant il dit à son fils : « Tu as vu une poule voler ici dedans et se poser sur ce garçon. Est-ce qu'elle a fait quelque chose ? » Le fils dit : « Non, elle n'a rien fait. » « C'est bien, dit le père, reste ici et regarde. »

Il s'en alla pour la seconde fois et dit : « ko ». Il redevint une poule, il vola et se posa sur son neveu. Le garçon frémit. Alors il vola à nouveau et revenant sous forme d'homme il dit : « As-tu revu

cette poule qui volait ici. Est-ce que le garçon a fait quelque chose ? » Le fils dit : « Oui, il a tremblé violemment. » « Bon, dit le Bwili, reste ici et continue à regarder. »

Il s'en alla, se transforma de nouveau en poule et se posa sur le neveu. Le jeune homme se redressa. Quand le Bwili se fut envolé et fut revenu sous sa forme ordinaire, il trouva le neveu debout. Il rit de lui et le jeune homme rit aussi.

Il dit alors : « Viens ici. » Le jeune homme vint. Il dit : « Fais ceci. » Ils firent un bruit comme s'ils éclaircissaient leur gorge et le neveu devint immédiatement un porc et le Bwili, une truie, sa mère. Ils allèrent tous deux vers la maison du père du neveu. Là le Bwili se coucha par terre et le neveu but son lait. La mère du neveu appela son mari : « Viens et regarde cette belle truie avec ce cochon de lait. Nous devrions en avoir une ainsi. » Ils se tenaient là plein d'admiration.

Quand ils retournèrent dans la maison, le Bwili et le neveu grognèrent de nouveau et immédiatement ils devinrent des poules. La mère sortit et vit les poules. Elle dit : « Regarde ces splendides oiseaux. » Le père dit : « Regarde ce qu'ils sont lourds. Je dois nourrir mes poules de façon à ce qu'elles leur ressemblent. » Il alla chercher son arc et ses flèches et tira contre les oiseaux qu'il manqua. Ils l'attirèrent en s'enfuyant et en revenant. La mère appela encore : « Elles sont de retour. » Il tira encore et manqua son coup.

Finalement les poules retournèrent à la maison du Bwili et le Bwili dit à son neveu : « Demain tu dois rentrer chez toi. » Le lendemain matin le jeune initié rentra chez lui sous sa forme ordinaire et dit : « Mère, as-tu vu une des truies de mon oncle et un petit cochon de lait ? » « Tu es venu trop tard », dit-elle. Elle était là hier, mais elle est partie, Si tu étais venu hier tu les aurais vues. » Il demanda ensuite : « As-tu vu deux poules qui lui appartiennent. » Elle dit : « Oui, elles étaient aussi ici. Que n'es-tu venu hier ? » « Oh, dit-il, nous les cherchions hier, mais nous ne pûmes les trouver. C'est pourquoi nous sommes venus ici aujourd'hui. »

Cette nuit-là, le neveu dormit chez lui et il entendit son père dire à sa mère : « Demain je vais aller couper des wulu-wana (racines aériennes de l'arbre wawa). » Le jour suivant il les suivit pour voir dans quelle direction ils allaient. Prenant une autre route, il se glissa devant eux et se changea en un bel arbre wawa. Lorsque la mère arriva auprès de l'arbre et le vit si beau, elle dit : « Ici il y a un arbre splendide. Je vais couper ses racines. » Mais lorsqu'elle saisit une racine et essaya de la couper avec un couteau, celle-ci sauta de côté. Elle appela son mari et dit : « Viens et regarde cet arbre. Je ne puis le couper. » Le mari essaya à son tour sans plus de résultat. Il se rendit compte alors du pouvoir du Bwili et dit : « Je crois que c'est ton frère qui nous joue des tours. » Il ne soupçonnait pas son fils. Mais la mère continuait à penser à toutes ces choses et enfin elle dit : « Ce n'était pas mon frère, mais bien mon fils. Pourquoi est-il resté si longtemps avec mon frère ? Il a été chez lui sept jours. »

En rentrant chez eux ils y trouvèrent leur fils. Sa mère était furieuse contre lui et elle lui dit : « Qu'as-tu fait pendant les sept jours que tu étais chez ton oncle ? » « Rien de spécial, dit-il. » « Oh ! dit-elle, me prends-tu pour une sotte ? Tu m'as trompée trois fois. D'abord tu as fait semblant d'être un porc, ensuite une poule et maintenant tu t'es changé en wawa et m'as fait manquer mon coup chaque fois. Ne me trompe plus. Parle-moi de cela. » Il dit : « Oui, c'était moi. »

## ***V. - INITIATION DE L'HOMME-MÉDECINE MENTAWEI.***

Un homme et une femme peuvent devenir des voyants s'ils sont physiquement enlevés par les esprits. Selon l'histoire de Sitakigagailau, le jeune homme fut emporté au ciel par les esprits du ciel où il reçut un corps merveilleux semblable au leur. Il revint sur la terre où il fut un voyant et les esprits du ciel l'aidaient dans ses cures. En retour il faisait des sacrifices aux esprits du ciel à l'épo-

que de la cérémonie du *punen* (cérémonie religieuse) qui est célébrée pour traiter les maladies.

Pour devenir voyants, jeunes gens et jeunes filles doivent subir une maladie, avoir des rêves et passer par une période de folie passagère. La maladie et les rêves sont envoyés par les esprits du ciel ou de la jungle. Le rêveur s'imagine qu'il monte au ciel ou qu'il va dans les bois en quête de singes. Dans les deux cas, qu'il s'agisse d'une maladie ou d'un rêve, il perd provisoirement son âme. On convoque un voyant pour rétablir le jeune homme ou la jeune fille.

Quand le voyant entre dans la maison, il commence par chanter devant l'autel domestique. Les habitants de la maison entendent seulement sa chanson, mais en fait le docteur est en conversation avec les esprits de l'autel. Il cherche les causes de la maladie. Alors le voyant dit au jeune homme (garçon ou fille) : « Qu'as-tu mangé ? Qu'as-tu planté ? Qu'as-tu fait pour être malade ? As-tu fait quelque chose de déplaisant pour ton père, pour les esprits des bois et ceux qui sont dans le ciel ? Tu dois arrêter tout travail et ne plus manger les choses tabous. Tu ne dois pas manger de la mauvaise viande (écureuils ou oiseaux) ».

Lorsque la cure est terminée, le garçon se rétablit. Si sa convalescence est lente et si les esprits l'oppressent à nouveau, le père se sent mal à l'aise. Il dit au garçon : « Mon enfant, pourquoi ta maladie ne *finit-elle pas* ? Tu ferais mieux de te marier, ta façon de vivre en [102] sera améliorée. Cela mettra un terme à tes erreurs de régime et à tes péchés. »

Entre temps le voyant réitère ses visites et interroge encore les esprits de l'autel. « Esprits de l'autel, Esprits de l'autel, qu'est-ce qui a causé la maladie de votre père (le garçon) ? Parlez ne cachez rien. »

Les esprits de l'autel répondent : « Oui, voyant, tu désires connaître quels sont les péchés de mon père. Il a cessé de manger des nourritures interdites. Cependant les esprits des cieux inférieurs désirent qu'il acquière la puissance magique. Si mon père tarde à acquérir la puissance, les esprits des cieux inférieurs lui apporteront du ciel la folie. »

Alors le garçon promet de devenir un voyant. Il dit : « Vous, esprits des bois, rendez mon corps robuste. Je veux acquérir la puissance magique sur le champ. Je la veux. » Aussitôt on convoque le voyant pour donner au jeune homme son pouvoir.

Dès son arrivée, l'instructeur va dans les bois pour recueillir des herbes magiques. Elles sont destinées aux purifications, qui libéreront le jeune homme de tout mal qui est en lui. L'instructeur revient avec les herbes qu'il enroule avant de les charmer. « Nous vous ferons de nombreux sacrifices, esprits des talismans. Vous, esprits, esprits de la plante umbau, jetez tout ce que votre père a eu le tort de manger. Chassez ce qu'il a mangé, ce qu'il a planté. Tombez, esprits de la nourriture, esprits de ce qu'il a planté ». Enfin l'initiant jette le talisman dans la rivière.

Quand toutes les mauvaises influences ont été nettoyées, grâce aux plantes énumérées ci-dessus, l'instructeur rassemble des plantes aux influences salutaires. Il les charme avec ces mots : (c Nous vous ferons beaucoup de sacrifices, esprits du talisman, pour que par votre magie l'initié obtienne des yeux clairs, pour que ses yeux changent. Bientôt il verra de ses yeux nos pères et nos mères, les esprits des cieux inférieurs. » Alors l'initié emporte chez lui le talisman et le fixe au mur de sa maison. C'est par l'intermédiaire de ce talisman que l'apprenti magicien s'entretiendra plus tard avec les esprits protecteurs, ceux des cieux inférieurs.

Le maître lave aussi les cheveux du jeune homme et tous deux vont dans la forêt pour chercher des herbes qui donneront à l'apprenti le don de double vue. Pendant qu'ils cueillent les plantes, l'instructeur leur chante : « Esprits du talisman, révélez-vous. Clarifiez les yeux de ce garçon pour qu'il puisse voir les esprits. » Le talisman répond : « Voici ton pouvoir magique. Si tu veux clarifier les yeux de ce garçon, prends telle ou telle autre plante. » Maître et apprenti recueillent les plantes nécessaires et rentrent chez eux.

Dans la maison du maître, celui-ci prend une tasse dans laquelle on invoque les esprits. L'initiant prononce le charme suivant : « Laisse tes yeux devenir clairs, laisse tes yeux devenir clairs, pour que nous puissions voir nos pères et nos mères dans les cieux infé-

rieurs. » Pendant que le maître chante, lui et son élève sonnent des cloches. Après cette invocation, le maître frotte les yeux de son disciple avec les herbes. Pendant trois jours et trois nuits les deux hommes se tiennent l'un vis-à-vis de l'autre, chantant et sonnant leurs cloches. Ils ne prennent aucun repos jusqu'à ce que les yeux de l'apprenti magicien soient devenus clairvoyants. À la fin du troisième jour ils retournent dans la forêt pour chercher de nouvelles herbes qu'ils mettent dans une demi-noix de coco. Ces herbes ont pour vertu de rendre le corps des esprits beau et brillant de sorte [103] qu'ils n'éprouveront aucune honte à se révéler au jeune homme. Le maître place la noix de coco entre lui et son élève et récite un charme : « Ici, faites-vous briller pour votre père, mes enfants (les esprits des bois). Esprits des bois, vous êtes les maîtres. Brillez devant ses yeux pour que vos corps lui soient visibles. Ne lui dissimulez pas vos corps. » Ceci clarifie un peu les yeux du jeune homme. Au cours des deux jours suivants, comme ni les esprits du ciel ni ceux des bois ne sont apparus, les deux hommes rassemblent encore plus d'herbes. Si au septième jour le jeune homme voit les esprits des bois, la cérémonie est terminée. Autrement ces sept jours de cérémonie doivent se répéter.

Il ne reste plus maintenant qu'à préparer le costume du nouveau voyant. Pour cela neuf jours sont nécessaires. Enfin le maître donne ses derniers charmes à son élève. Il dit d'abord « Est-ce que tes yeux sont devenus assez clairs pour que tu puisses voir tes pères et tes frères aînés ou cadets (les esprits) ? » « Oui, répond le jeune homme, je les vois clairement. » Le maître récite un charme : « Garçon, je serai à tes côtés quand tu seras dans le besoin, car c'est moi qui t'ai fait. Tu seras dès lors capable de donner des médecines aux gens de Mentawai avec des mains froides. Tu auras dorénavant des yeux clairvoyants pour voir les esprits des bois, des oreilles pour entendre les propos des esprits auxquels nous faisons des sacrifices sur les autels. Puisse ton pouvoir magique t'assurer une longue vie, puisse-t-il te rendre capable de visiter les villages des hommes et de soigner les malades. » Le maître place une coiffure sur la tête du jeune homme qui prononce un charme magique : « Je mets cette coiffure en guise d'ornement pour avoir la puissance magique, pour avoir la puissance dans les villages des étran-

gers. Les gens du village la contempleront, les gens des villages que je visiterai la contempleront ; les esprits sous le sol du village la contempleront ; les perches du village la contempleront ; tous les enfants de la *uma* (division du village) la contempleront. Puissè-je obtenir la puissance magique des voyants d'autres villages pour qu'il me soit possible d'interroger d'autres autels, et les esprits d'autres villages, pour qu'il me soit possible d'unir mes chansons à celles d'autres voyants qui sont aussi puissants. Puissent mes esprits régner sur d'autres villages et lorsque je mettrai ma coiffure pour savoir ce que j'ai à faire, faites que je réussisse mon traitement. Je prononce ce charme sur moi-même pour acquérir un corps robuste, une puissance magique durable et pour que ma vie soit longue. Amen (*bulatnia*), puisse cela être vrai ! »

Le maître ceint son disciple d'une bande autour de la poitrine et lui en met deux autres autour des bras. Il lui attache aussi une sorte de queue en feuilles. Son accoutrement magique est alors complet. Afin que ses clients soient aveugles pendant qu'il pratique ses tours de passe, le maître verse des gouttes de gingembre dans les yeux de l'apprenti qui ainsi est privé de la vue pendant deux ou trois jours. Cette opération s'accompagne de la récitation d'un charme : « Fleurs rouges du *laiga*, clarifie ses yeux ; puisse la face des esprits briller pour qu'il les voie. Puissent les yeux des gens être aveuglés par ce charme. »

Là-dessus le maître prend un récipient en bambou de la longueur de la main et ouvert aux deux extrémités. Il souffle dans les deux oreilles du candidat, faisant un charme. « Je souffle dans tes oreilles, ô mon enfant, ainsi tu pourras entendre les propos des esprits des bois et les discours de l'autel. Par moi tu auras des oreilles qui entendent, [104] des yeux qui voient et des mains froides. Je te communique le pouvoir magique. Grâce à moi tu pourras faire des visites en qualité de voyant. »

## **VI. - INITIATION D'UN DEVIN AMAZULU.**

L'état d'un individu qui est sur le point de devenir un devin est le suivant : à premier abord il est d'apparence robuste, mais au cours du temps il devient délicat, sans être précisément malade... Il se montre difficile dans le choix de sa nourriture et s'abstient de certains aliments. Il prie ses amis de ne pas lui donner ces mets, car ils lui font du mal. Généralement il choisit ce qu'il aime et même ainsi ne mange que peu. Il ne cesse de se plaindre de douleurs dans différentes parties de son corps. Il raconte à ses amis qu'il a rêvé qu'une rivière l'emportait. Il rêve de différentes choses. Son corps est affaibli et il est hanté de rêves. Il rêve de nombreuses choses et à son réveil il dit à ses amis : « Mon corps est brisé aujourd'hui. J'ai rêvé que de nombreuses personnes étaient en train de me tuer. Je me suis échappé, je ne sais trop comment. À mon réveil une partie de mon corps éprouvait des sensations différentes de l'autre. Mon corps n'était plus partout le même. » À la fin l'homme devient très malade et l'on va consulter les devins.

Les devins ne se rendent pas compte tout d'abord qu'il est sur le point d'avoir une tête molle. Il leur est difficile de découvrir la vérité. Ils ne cessent de dire des sottises et de faire de fausses déclarations jusqu'à ce que tout le bétail de leur client soit dévoré par leur ordre...

Les gens approuvent les dires des devins, car ils croient qu'ils en savent long. À la longue toutes les propriétés de l'homme sont dépensées mais il reste toujours malade. Ils ne savent plus que faire, car il n'a plus de bétail et ses amis l'aident à subvenir à ses besoins. Finalement (lorsque tous ses biens ont été dépensés) un devin vient et dit que tous les autres ont tort. Il dit : « jJ sais que vous êtes venus me trouver, car vous n'avez pas été capables de faire quelque chose pour cet homme et que vous n'avez plus guère envie de croire qu'un devin peut vous aider. Mes amis, les autres devins se sont trompés. Cet homme est possédé d'un *itongo*. Il n'y a rien

d'autre. Vos gens font pression sur lui. Ils sont divisés en deux groupes. Les uns disent : « Non, nous ne voulons pas que notre enfant soit souffrant. » C'est pour cette raison-ci et pour aucune autre qu'il ne se rétablit pas. Si vous créez des obstacles à *l'itongo*, vous allez le tuer, car il ne deviendra pas un devin, mais il ne sera jamais plus un homme comme autrefois. Il restera ce qu'il est. S'il n'est pas malade, il deviendra délicat et faible d'esprit. Il ne pourra plus rien comprendre. Laissez-le seul et considérez le résultat auquel cette maladie aboutira. N'avez-vous pas vu que pendant la journée il n'a pas pris de remède et qu'il a tout juste absorbé une bouchée de nourriture ? Ne lui donnez pas de remèdes. Il ne mourra pas de maladie, car il aura ce qui lui convient. »

Ainsi cet individu pourra être malade pendant deux ans sans amélioration et même plus longtemps encore. Il peut laisser la maison pour quelques jours et les gens commencent à penser qu'il va aller mieux. Mais non, il reste enfermé chez lui. Cela continue jusqu'à ce que ses cheveux tombent. Son corps devient dur et dardreux. Il n'est plus ce qu'il était jadis. Les gens s'étonnent des progrès de la maladie. Mais sa tête *commence* à donner des signes de ce qui va [105] arriver. Il montre qu'il est sur le point de devenir un devin en bâillant à tout instant et en éternuant sans arrêt. Les gens disent : « Non, vraiment il semblerait que cet homme va être possédé par un esprit. » Ceci se *manifeste aussi* par sa propension à priser.

Sur ce il devient malade. Il est secoué de légères convulsions et on lui jette de l'eau pour les faire cesser. Généralement il verse des larmes, tout d'abord modérément, mais ensuite il sanglote à haute voix. Au milieu de la nuit, quand les gens dorment, on l'entend faire du bruit. Il réveille les gens en chantant : c'est qu'alors il a composé un chant et hommes et femmes se réveillent et vont l'accompagner.

Son état est tel que l'on attend sa mort d'un jour à l'autre. Il n'a plus que la peau et les os et l'on croit que le soleil ne se couchera pas avant sa mort. Les gens s'étonnent de l'entendre chanter et ils frappent leurs mains à l'unisson. Ils commencent à reprendre courage et disent : « Oui ! Nous voyons maintenant que c'est la tête. »

Pendant le temps qu'il passe par cette initiation les gens du village souffrent du manque de sommeil, car un homme qui commence à devenir un *inyanga* est la cause de grands dérangements. Il ne dort pas et son *cerveau travaille* sans arrêt. Son sommeil est constamment interrompu et il se réveille en chantant de nombreuses chansons. Les gens qui vivent près quittent leur village la nuit quand ils l'entendent chanter à haute voix et vont chanter à l'unisson. Il peut même chanter jusqu'au matin sans que personne n'ait dormi. Les gens du village claquent des mains en cadence jusqu'à les meurtrir. Alors il sautille comme une grenouille autour de la maison. Celle-ci devient trop petite pour lui. Il sort sautant et chantant et tremblant comme un roseau dans l'eau, le corps ruisselant de sueur.

Pendant ce temps-là on consomme beaucoup de bétail. Les gens l'aident à devenir un *inyanga*. Ils ont des moyens de rendre *l'itongo* blanc de façon à ce qu'il fasse des prophéties claires. Enfin on lui désigne un autre *inyanga* célèbre. Pendant la nuit, alors qu'il dort, *l'itongo* lui donne des ordres et lui dit : « Va chez tel ou tel. Va chez lui et il barattra ton *bulawo*, de sorte que tu puisses devenir entièrement un *inyanga*. » Il reste tranquille pendant quelques jours, après être allé chez *l'inyanga* pour qu'on lui baratte son *bulawo*. Quand il est de retour, il est un autre homme, car il a été purifié et il est devenu un *inyanga*.

S'il doit avoir des esprits familiers, il entend continuellement une voix qui lui dit : « Tu ne parleras pas avec les gens. Nous leur dirons tout ce qu'ils demandent. » Il ne cesse de raconter ses rêves aux gens. Il dit : « Il y a des gens qui viennent me dire la nuit qu'ils parleront eux-mêmes à ceux qui viendront les interroger. » A la longue ceci se trouve être vrai. Quand il commence à prophétiser, son pouvoir cesse complètement et il entend les esprits qui parlent en sifflant et il leur répond comme il ferait à un homme. Il les fait parler en leur posant des questions. S'il ne comprend pas ce qu'ils disent, ils lui font entendre toutes les choses qu'ils voient.

## VII. - L'INITIATION D'UN PRÊTRE ASHANTI.

La majorité des prêtres et des prêtresses assurent qu'ils ont adopté leur profession parce qu'ils ont soudainement découvert qu'ils étaient possédés par l'influence de quelque esprit. Cette révélation se produit généralement sans qu'ils s'en rendent compte, alors qu'ils sont à vaquer à quelque occupation coutumière ou au cours d'une cérémonie [106] religieuse... Ils entendent la voix de quelque dieu et ils tombent dans un état de crise ou de transe. Un prêtre qualifié est alors appelé pour interpréter le phénomène. Il finit par conclure qu'un esprit particulier ou un dieu désire épouser la personne souffrant de cette affection. C'est à elle de décider ce qu'elle veut faire. Si le possédé y consent, il entre au service de quelque prêtre attitré du dieu qu'on lui a dit se manifester en lui.

Le noviciat dure trois ans au cours desquels le néophyte réside avec son nouveau maître. S'il est marié, il lui faut abandonner sa femme avec laquelle il ne peut plus avoir aucun rapport avant que son apprentissage soit terminé. Cet apprentissage comporte trois périodes, chacune d'un an. La première année se passe en ablutions cérémonielles, « en bains avec des médecines. » L'officiant recueille les feuilles de certaines plantes pour « fortifier ses chevilles » (pour la danse) et pour « faire en sorte que le dieu reste avec lui. » Le novice doit se laver pendant sept jours dans une décoction faite de ces feuilles. Alors les feuilles des autres plantes sont mêlées avec de l'argile blanche et frottées contre ses yeux « pour qu'il puisse voir le dieu tous les jours. » Si l'esprit de la possession ne veut pas se manifester à lui, le prêtre prend les feuilles d'autres plantes et les exprime sur les yeux, la jointure des genoux et les plantes des pieds du novice, « alors l'esprit s'en retournera d'où il est parti. »

On met certaines feuilles sous l'oreiller du novice qui ne peut entendre la voix de son dieu. Après quoi, l'officiant recueille les

feuilles de n'importe quelle plante poussant sur une tombe dans ce qu'on appelle « le bosquet des esprits. » Il les apporte au village où il les met dans un pot. Des œufs et une poule sont alors sacrifiés. Le pot qui les contient est placé sur le tombeau d'où l'on a arraché les feuilles. Le novice reçoit l'ordre d'aller seul au milieu de la nuit dans le « bosquet des esprits » et de se baigner avec la médecine contenue dans le pot. Les esprits le frapperont et l'on entendra ses cris, mais il doit néanmoins se baigner.

Ces lustrations et quelques autres sont destinées à attirer « l'esprit de la possession » sur le novice. Le bain dans le cimetière n'a d'autre raison que d'établir un contact avec les esprits des morts. Il se baigne avec ces esprits, usant de diverses plantes et racines. C'est alors que l'« esprit de la possession » vient sur lui, petit à petit. On peut le voir trembler.

En plus du tabou concernant les rapports sexuels, le novice doit observer les tabous de son propre dieu et ensuite ceux du nouveau dieu dont il cherche à devenir le prêtre. Dans ce cas particulier, il lui est en outre défendu d'extraire du vin de palme, de placer des trappes à poisson, de cueillir des noix de palme et de flâner dans la maison d'autres gens.

Pendant tout ce temps-là il vit avec le prêtre, il l'aide dans les travaux de sa ferme et, pendant la nuit, il dort dans le temple à côté du dieu au service duquel il est entré. Le vieux prêtre qui l'instruit, le surveille constamment. S'il se montre désobéissant et peu attentif aux leçons, on informe sa famille qu'il ne fera pas un bon prêtre et son instruction cesse.

L'instruction au cours de la seconde année est assez semblable à celle de la première année, sauf qu'on fait porter au novice divers fétiches et qu'on lui apprend les tabous propres à chaque fétiche. On ne lui apprend pas encore à les établir ou à les rendre efficaces. Il lui est alors permis de se baigner dans l'eau sans médecine et d'user d'une éponge. On le prévient d'avoir à s'abstenir de beaucoup de [107] choses : de boire des boissons alcooliques, de médire, de se quereller ou de se battre, de jamais invoquer son dieu pour tuer quelqu'un, de jamais aller à la cour du roi à moins qu'il n'y soit convoqué, de sortir la nuit pour rejoindre d'autres gens. On lui ap-

prend à saluer ses aînés en fléchissant le genou droit et en touchant le sol avec la main droite.

Pendant la troisième année on lui apprend à contempler l'eau, à deviner, à introduire des esprits dans les charmes ; on lui révèle les arbres qu'il doit saluer et la façon de s'y prendre et quels sont les animaux vindicatifs dont les esprits sont plus redoutables que d'autres.

C'est ainsi qu'on lui apprend ce qu'il y a au fond de l'eau. De l'eau fraîche est puisée à la rivière et de la force magique y est introduite par une incantation récitée par le prêtre, alors que le novice est agenouillé auprès d'un pot contenant du vin de palme, de l'huile de palme, sept œufs, du sang, des intestins, le cou et les pattes d'une poule.

« Vous dieux, venez et acceptez ce vin et buvez.

« Vous esprits, venez et acceptez ce vin et buvez.

« Arbres et lianes, venez et acceptez ce vin et buvez.

« Etre suprême, qui seul es grand, c'est toi qui m'as créé, viens et accepte ce vin et bois.

« Esprit de la terre, viens et accepte ce vin et bois.

« Esprit des étangs, viens et accepte ce vin et bois.

« Restez derrière moi avec votre présence et faites que je sois possédé par une bonne possession.

« Ne prends pas d'eau ni ne la garde dans ta bouche lorsque tu me parles (adresse-toi à moi clairement).

« Si quelqu'un est malade, laisse-le soigner.

« Lorsque je suis possédé et prophétise pour un chef, fais que ce que j'ai à lui dire ne soit pas mauvais.

« Ne me laisse pas devenir impotent.

« Faites que mes yeux ne soient pas voilés.

« Faites que mes oreilles ne soient pas bouchées.

« Faites que mon pénis ne réduise pas mon cou en esclavage. »

Ensuite on jette de nouveaux ingrédients dans le pot : un poids ashanti, un néolithe, plusieurs semences de l'abrus precatorius, divers cailloux blancs, un grain de collier rouge appelé urine de Cheval, l'os d'un mouton qui a été sacrifié au dieu local de l'individu, un grain de collier appelé *akomen*, un cauris, une houe en miniature et une semence *ate*. Le pot est placé sur un appui-tête et on dit au novice de regarder dedans. Il peut alors contempler les visages de ses ancêtres, il peut aussi voir son dieu, c'est-à-dire que l'eau est troublée. Un proverbe dit : « Aucun prêtre ne peut regarder la face de son dieu et vivre. » Il prend une cuiller en bois, remue le contenu du pot et sort quelque chose avec la cuiller. On lui apprend ensuite la signification symbolique des objets mis dans le pot. L'abrus precatorius, les grains de collier *ahomen* et l'urine de cheval, par exemple, signifient : « peine » ; le poids ashanti, « dette » ; le cauris, « ridicule » ; la semence *ate*, « pleurs » ; le *néolithe*, « qu'une rainure sera creusée » ; la houe en miniature, « mort » ; la patte de poule, « que le sentier que tu dois suivre est libre », etc... L'eau est considérée comme la femme du dieu. Le novice ne pourra pendant de nombreuses semaines regarder l'eau courante sans y voir les visages des esprits de ses ancêtres.

La dernière phase de l'initiation est maintenant prête à commencer. [108] Le candidat est averti d'avoir à s'approcher avec révérence de certains arbres. Il doit leur dire : « Bonjour, grand-père, tiens-toi derrière moi dans une posture favorable. » On l'instruit aussi dans l'art de tirer des présages d'après la couleur des reins des poulets.

À la fin de la troisième année il passe au rang de prêtre attitré, non pas cependant avant que le rite suivant n'ait été accompli. Un pot est placé près de quelques poutres situées en dehors de la maison du vieux prêtre. A la tombée de la nuit, tambourineurs et chanteurs s'assemblent et on met le feu aux poutres. Le feu doit être allumé avec un silex et un morceau de fer. Le nouveau prêtre porte un jupon en fibres de palmes et arbore tous ses charmes. On lui coupe les cheveux, qui sont mis dans un pot, et le vieux prêtre exa-

mine la tête de l'initié pour en enlever tous les mauvais « esprits de la possession », car ce sont eux qui, placés là par des fées, sont tenus pour responsables des erreurs du prêtre. Le nouveau prêtre danse toute la nuit au son des tambours et des chants. Le matin, tôt, le pot est placé sur la tête de quelque jeune garçon à qui l'on dit de courir où il veut et de poser là sur le sol le pot renversé. Finalement le nouveau prêtre « coupe » un mouton pour son dieu et prie :

« Dieu tel et tel, accepte ce mouton et mange-le ; aujourd'hui tu t'es marié avec moi. C'est un mouton que je te donne de mes mains, tiens-toi derrière moi dans une posture favorable. »

### **VIII. - INITIATION DU PRÊTRE TAHITIEN.**

Les individus choisis pour la prêtrise y étaient aptes physiquement et la plupart d'entre eux étaient de haute taille. Ils ne présentaient aucun défaut corporel, car les dieux, croyait-on, répudiaient ceux qui avaient une infirmité telle qu'un dos bossu, une tête chauve ou un regard louche. Ils devaient aussi être adroits de leurs mains et avoir le pied sûr pour ne pas faire preuve de gaucherie pendant le service des dieux.

Une fois au courant de la science du pays, le candidat prêtre était séparé de sa famille et des autres gens pour se consacrer à son noviciat avec les prêtres. Là, il apprenait toutes les prières et les rites mystiques. Il communiait avec les dieux dans la solitude. Ses rapports avec les divinités avaient lieu de nuit ou dans des cavernes obscures dans lesquelles il se rendait pour prier. Ainsi il s'immunisait contre le contact avec les dieux et les mauvais esprits,

Il apprenait à réciter sans hésitation les morceaux suivants : les prières du temple (marae) ; les discours religieux ou politiques pour le public ; les chants de guerre et les enchantements avec les feuilles de ti : la façon de plaider la paix ; comment abréger une prière

en cas d'urgence ; les invocations pour investir des idoles ou d'autres objets de la dignité de dieux ; des invocations pour attacher des prisonniers avec des cordelettes en fibres de coco ; des exorcismes contre la magie noire ; des invocations nocturnes ; des invocations pour la pêche.

Les invocations nocturnes, étaient enseignées dans les ténèbres, ou au clair de lune sur des collines boisées ou le long du rivage. Les novices apprenaient ainsi à lire des présages dans le ciel ou sur la route qu'ils suivaient. La chute de météores, la fuite des nuages, les cris des oiseaux ou des insectes étaient autant de signes. L'invocation finale était la suivante :

« O hôte des dieux ! La prière doit finir. Chassez l'obscurité et [109] envoyez la lumière comme le flot d'une inondation. Faites-la bouger et courir, faites-la vibrer pour qu'elle remplisse complètement, faites-en un moyen d'accomplir de grandes choses.

Donnez-moi le don de la prière, faites de moi un héraut, un orateur, en une nuit, ô dieux ! Volez vers le soleil levant, avec le soleil levant est la vie, ô dieux. »

Lorsque le novice avait atteint une certaine expérience dans ces récitations, il était obligé de comparaître devant la confrérie appelée *autahua* pour faire montre de son éloquence. S'il commettait la moindre erreur en débitant ses textes, il devait reprendre des leçons et se représenter à un nouvel examen. S'il était reçu avec honneur, il était accueilli dans le corps sacerdotal en qualité de *utupa'a* (« endurci des lèvres »), il était alors prêt pour l'inauguration appelée *amo-o-upu* (avant-coureur des prières). Cette cérémonie consistait en une belle fête préparée par les parents du novice exclusivement pour les prêtres et célébrée sur le terrain du temple. Les mets étaient solennellement mangés par les prêtres après qu'une offrande appropriée eût été déposée sur l'autel pour les dieux. À partir de ce moment le nouveau prêtre faisait définitivement partie de la confrérie. Si quelqu'un doutait de ses droits, il pouvait fièrement lui répondre :

« Je ne suis pas un mendiant. Je ne me nourris pas de restes. Je suis un invocateur de Ta-ere (le dieu et la source de toute connaissance) ».

J'ai apporté de l'écorce à mes maîtres ; j'ai coupé du poisson pour mes maîtres ; j'ai donné des vêtements fins à mes maîtres ; j'ai donné des nattes à mes maîtres ; j'ai écrasé des fruits pour mes maîtres ; j'ai apporté des porcs appartenant à la famille à mes maîtres. »

Il énumérait ensuite toutes les écoles qu'il avait fréquentées et les prêtres réputés qui avaient été ses maîtres, ce qui lui permettait de revendiquer la place qui lui revenait.

Les exemples que nous avons donnés dans ce chapitre montrent que la condition première, pour devenir un chaman dans des sociétés simples comme celles des Esquimaux ou des Arunta, consistait à jouer d'un tempérament sujet à la névrose. Lorsque nous nous trouvons en présence de tribus dont l'organisation est plus compliquée, cette prédisposition entre en ligne de compte, mais est subordonnée à d'autres facteurs. Nous avons déjà expliqué ce changement : les honoraires attachés à cette profession, en devenant plus conséquents attiraient vers la prêtrise des gens parfaitement normaux. Le comportement-type observé pour parvenir à cet état avait été fixé *antérieurement et* le chaman, même non névrosé, était obligé de s'adapter à des règles établies et fixées par ses prédécesseurs qui, eux, étaient affectés de troubles nerveux. Ce schème comportait trois aspects - tout d'abord un état névrotique et des souffrances endurées au cours de transes, deuxièmement un isolement complet, physique et mental, et troisièmement une concentration obsessionnelle sur le but à atteindre. Les épreuves auxquelles les novices sont soumis dérivent du premier de ces aspects, l'importance revêtue par les tabous et les purifications, du second, et de la troisième phase [110] découle l'idée de la possession par l'esprit, que le chaman soit l'agent actif ou passif de cette possession.

*Ce qui tout d'abord était dû à des nécessités psychiques devint une formule prescrite et mécanique à l'usage de tous ceux qui désiraient devenir prêtres ou entrer en contact avec le surnaturel. En d'autres termes, certains problèmes fondamentaux de la religion furent envisagés, heureusement ou malheureusement, sous l'angle de phénomènes très spéciaux et tout à fait anormaux.*

Comme on peut aisément l'imaginer il y avait là de nombreuses possibilités de conflits intérieurs ou extérieurs, surtout si l'on songe que la religion primitive visait surtout au maintien des valeurs essentielles de l'existence et était rigoureusement déterminée par les exigences économiques de la communauté.

Dans l'évolution qui fit du théologien primitif un magicien puis un prêtre, ces conflits ont pris des formes différentes et leur nature s'est adaptée aux circonstances auxquelles ils devaient se soumettre. Aussi longtemps que la religion fut aux mains d'individus névrosés et épileptoïdes, les aspects de la religion reflétant leur mentalité particulière restèrent au premier plan. C'est ce qui explique pourquoi les rites et les pratiques magiques furent traités par eux avec une telle minutie et avec une telle dévotion. Nous reviendrons sur ce sujet, mais auparavant il nous faut ébaucher la nature des fonctions de l'homme-médecine et du chaman ainsi que les transformations que celles-ci subirent au cours des âges.

[111]

La religion primitive.  
Sa nature et son origine. (1941)

## Chapitre VII

---

### DU MAGICIEN AU PRÊTRE. LEURS FONCTIONS

[Retour à la table des matières](#)

Dans le chapitre précédent nous avons parlé de la personnalité du chaman et de l'homme-médecine pour autant qu'elle se reflétait dans les descriptions et les analyses qu'eux-mêmes tracent de la façon dont ils ont acquis leur pouvoir et dans les objectifs qu'ils se proposent. Le caractère du magicien apparaîtra encore plus distinctement lorsque nous examinerons plus en détail sa méthode et les occasions dans lesquelles on a recours à lui. Ces deux aspects sont si inextricablement entremêlés qu'il ne sera pas toujours possible de les distinguer.

La technique du magicien est une simple application à un autre individu de l'analyse qu'il a faite de lui-même et des différentes crises mentales par lesquelles il a passé. Le principe est simple, comme nous l'avons vu : souffrance, isolement, un état de transe ou son équivalent symbolique et un retour à la normale, une réintégration. Tout le monde connaît les maux fondamentaux et constants de la vie : la maladie et

l'insécurité économique. Tout individu pouvait au moins comprendre la cause de la misère matérielle et l'affronter, mais la maladie le déroutait et il se sentait impuissant en face d'elle. C'est alors qu'il éprouvait le besoin d'un autre être, de quelqu'un qui fût qualifié pour l'aider. Voilà pourquoi le chaman était avant tout un médecin et un guérisseur. Sa nature de névrosé lui était utile en ces circonstances, car n'était-il pas lui-même, en un certain sens, périodiquement malade ? Il différait du reste des hommes, cependant, moins en raison de sa mentalité anormale et pathologique, que par le pouvoir qu'il avait de se guérir lui-même.

Un vieil Esquimau raconta à Rasmussen que jadis il n'y avait pas de chaman. Seule la maladie existait à cette époque et ce fut la peur de la maladie et des souffrances qui créa, qui fit surgir le premier chaman officiel. Les êtres humains, disait-il, ont toujours craint la maladie. Acceptons la déclaration du vieillard et demandons-nous quels étaient ces pouvoirs en dedans et en dehors du chaman qu'il jugeait nécessaires pour effectuer une cure. En aucun cas, même pas dans les [112] tribus les plus simples, la cure n'était effectuée par quelque pouvoir miraculeux inhérent à la nature intime du magicien ou acquise du simple fait de son initiation. Le don de guérison était toujours dérivé. Ici encore notre vieil Esquimau vient à notre aide pour nous dire la nature et les limites de sa profession avec une admirable clarté : « Ce n'est pas suffisant, dit-il, pour un chaman, d'être capable d'échapper à lui-même et à son entourage. Ce n'est pas suffisant de pouvoir extraire son âme de ses yeux, de son cerveau et de ses entrailles, de retirer son esprit de son corps pour entreprendre de grands vols à travers l'espace et la mer ; il n'est pas suffisant par la vertu de son pouvoir d'abolir toutes les distances, de voir à distance toutes les choses, si éloignées soient-elles. Il ne pourra jamais conserver ces facultés s'il n'est soutenu et aidé par des esprits servants... Il doit s'attacher lui-même ces esprits servants. Il lui faut les rencontrer personnellement. Il ne peut même pas chérir ceux qu'il veut avoir. Ils viennent à lui de leur propre volonté, forts et puissants. » <sup>48</sup> Cette théorie ne contredit pas la croyance commune que les maladies sont causées par les ma-

---

<sup>48</sup> K. RASMUSSEN, *Intellectual Culture of the Caribou Eskimo*, p. 113.

chinations malveillantes d'autres individus, car leur force mauvaise, à son tour, dérive de quelque esprit ou de quelque divinité.

Le diagnostic et le traitement des maladies sont, dès le début, intimement associés avec le développement de la croyance aux esprits, à des esprits qui, comme les Esquimaux le disent fort joliment, « existent pour être interrogés. » Pour l'évolution de la pensée objective, pour la libération de l'individu de l'emprise de l'obsession subjectiviste, ces deux fonctions de l'homme-médecine ont une signification fondamentale. D'autre part, la théorie du chaman en vertu de laquelle la cure a ses racines dans une doctrine qui est la *projection* de son esprit névrosé, contrecarre cette objectivité et vient faire le jeu de l'obsession subjectiviste, contribuant ainsi à maintenir la magie sous une forme quelque peu grossière et indifférenciée. L'acuité de ce conflit ne fut pas diminuée par les aspects plus matériels de la médecine tels que bains de vapeur ou l'usage d'herbes et de purgatifs.

Ici encore c'est par des exemples que nous rendrons notre point de vue plus clair. Ceux que j'ai choisis ont pour but de montrer comment les problèmes personnels du chaman sont devenus la base de doctrines générales qui se sont cristallisées de différentes façons selon les tribus. En second lieu ils mettront en lumière l'effort tenté par le chaman pour unir en un tout cohérent les éléments contradictoires qui forment l'essence même de l'une des crises les plus difficiles et les plus constantes de la vie humaine.

Je prendrai mon premier cas chez les Esquimaux : ici un individu [113] est malade par sa propre faute, pour avoir violé un tabou. Les esprits jouent un rôle peu important, car on ne fait que leur demander de dire quel tabou a été violé et par qui. Le rôle même qui leur est attribué est devenu dans cet exemple un cliché de rhétorique, car, une fois la question posée à l'esprit, on ne se soucie plus de lui. C'est le patient lui-même qui répond <sup>49</sup>.

---

<sup>49</sup> Ibid., pp. 133 et suiv.

## PLANCHE IX

Statue magique bavili, servant à des opérations d'envoûtement  
(Moyen-Congo)

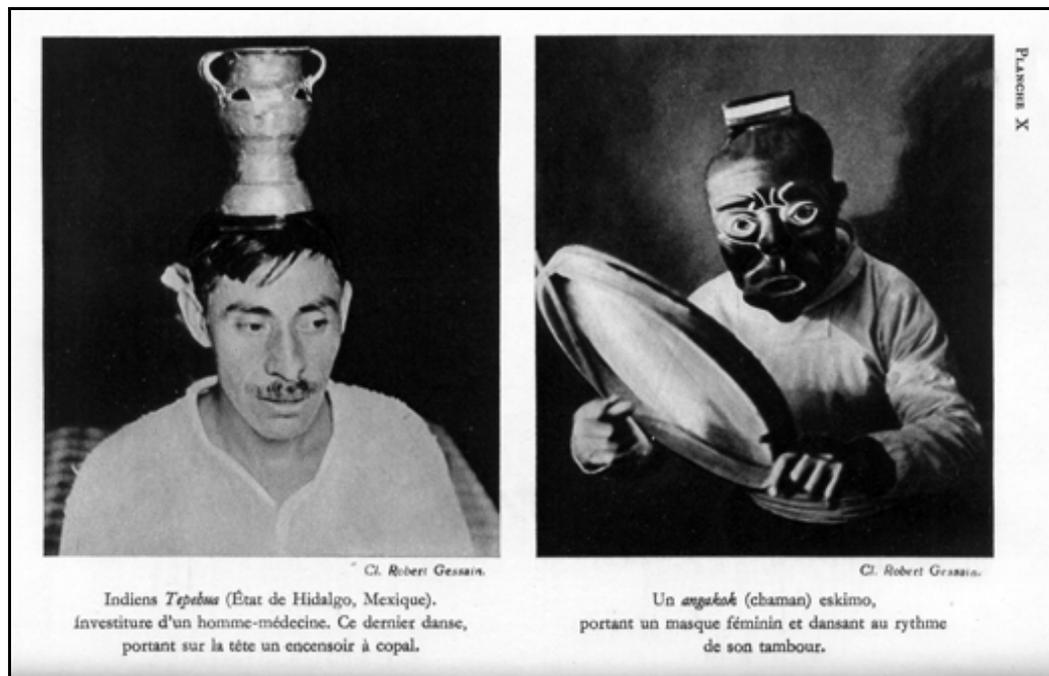
[Retour à la table des matières](#)



**Planche X**

Indiens *Tepkua* (Etat de Hidalgo, Mexique), Investiture d'un homme-médecine. Ce dernier danse, portant sur la tête un encensoir à copal. - Un *angakok* (chaman) eskimo, portant un masque féminin et dansant au rythme de son tambour

[Retour à la table des matières](#)



Une femme appelée Nanoraq, épouse de Makik, était étendue, souffrant de douleurs dans tout le corps. La patiente, bien que se trouvant mal, au point de ne pouvoir se tenir debout, fut placée sur un banc. Tous les habitants du village furent convoqués et Angutingmarik interrogea ses esprits sur la cause de la maladie. Le chaman arpentait le sol, balançant en avant et en arrière ses bras revêtus de mitaines. Il parlait par grognements et par signes, sur des tons différents, et par instants il respirait profondément comme

s'il était soumis à une forte pression. Cela dura longtemps et enfin il dit :

« Si tu es Aksharquarnilik, je te demande, mon esprit servant, d'où vient la maladie dont cette femme est affligée ? Est-elle due à quelque chose que j'ai mangée en dépit des tabous, récemment ou jadis ? Où est-ce que ceci est dû à celle qui couche à mes côtés, à ma femme ? Ce mal a-t-il été provoqué par la malade elle-même ? Est-elle la cause de sa maladie ? »

La patiente répond : « Cette maladie est due à ma faute. J'ai mal rempli mes devoirs. Mes pensées ont été méchantes et mes actes mauvais. »

Le chaman : « Je distingue quelque chose de sombre à côté de la maison. C'est peut-être un morceau d'os à moelle ou simplement un bout de viande bouillie qui se tient droit, ou peut-être est-ce quelque chose qui a été fendu avec un ciseau ? Quelle est la cause ? A-t-elle fendu un os à viande qu'elle n'aurait pas dû toucher ? »

L'audience « Fais qu'elle soit délivrée de son offense ! tauva ! »

Le chaman « Elle n'est pas libérée de son mal. Il est dangereux. Il y a de quoi s'inquiéter. Esprit servant, qu'est-ce qui la tourmente ? Qui en est cause, elle ou moi ? »

Angutingmarik écoute, dans un silence tendu, et alors, parlant, comme s'il avait arraché avec peine cette information de son esprit servant, il dit : « Elle n'est pas encore libérée. Je vois une femme dans votre direction, vers l'assistance, une femme qui semble demander quelque chose. Une lumière brille devant elle. C'est comme si elle demandait quelque chose avec ses yeux, et en face d'elle il est quelque chose qui ressemble à un trou. Qu'est-ce ? Qu'est-ce ? Est-ce cela, je me demande, qui la fait choir sur sa face, tomber malade, en danger de mort ? Est-ce quelque chose qui ne pourra pas être arraché d'elle ? Ne sera-t-elle pas libérée ? Je vois encore devant moi une femme avec des yeux suppliants, avec des yeux

tristes et elle a avec elle une dent de morse dans laquelle on a creusé des rainures. »

Les auditeurs : « Oh, est-ce tout ? C'est une pointe de harpon qu'elle a taillée sur laquelle elle a fait des rainures à un moment où elle n'aurait rien dû toucher qui ait appartenu à un animal. Si c'est tout, fais qu'elle soit libérée. »

[114]

Le chaman : « Maintenant ce mal est écarté, mais à sa place quelque chose d'autre peut se manifester ; peut-être s'agit-il de cheveux peignés ou de cordelettes de tendons. »

La *patiente* : « Oh, j'ai peigné mes cheveux une fois, après un accouchement. Je n'aurais pas dû me peigner. Je me suis peignée loin de tout le monde pour ne pas être vue. »

Les auditeurs : « Oh, c'est une bagatelle ; fais qu'elle soit libérée. »

Le chaman : « Ressuscite. Je te vois revenir en bonne santé parmi les vivants, et, toi, puisque tu es aussi un chaman, fais que tes esprits servants t'assistent. Donne-nous encore un autre cas de nourriture interdite, dis avec quels hommes tu as couché alors que tu étais impure, confesse les nourritures que tu as avalées, tes offenses anciennes ou récentes, les activités interdites auxquelles tu t'es livrée ou était-ce une lampe que tu as empruntée ? » -

La *patiente* : « Hélas, oui, j'ai emprunté la lampe d'un mort. J'ai utilisé la lampe qui a appartenu à un mort. »

Les auditeurs : « Même s'il en est ainsi, fais que son mal soit extirpé. Fais que ses maux soient écartés, fais qu'elle guérisse. »

Arrivé à ce point, le chaman termine ses exorcismes qui ont commencé tôt le matin et qui furent répétés à midi et le soir. La *patiente* était si fatiguée qu'elle pouvait à peine se tenir assise. Toute l'assistance quitta la hutte convaincue que les péchés et les offenses qui avaient été confessés avaient annulé la virulence du mal et que la femme allait bientôt guérir.

Chez les Mentawai de l'Indonésie, une communauté sans clans avec un système économique simple fondé sur l'agriculture, les esprits jouent le même rôle subordonné que chez les Esquimaux. Ce sont essentiellement des auditeurs qui obéissent aux injonctions du chaman ou du prêtre. Comme chez les Esquimaux ils disent au chaman la cause du mal. Pas plus que chez les Esquimaux ils n'en sont responsables et ne *peuvent y porter remède*. Ce résultat est obtenu par des remèdes destinés à extraire du corps du patient l'objet qui a provoqué la maladie. Tout ce que les esprits peuvent faire et tout ce que l'on attend d'eux est d'aider le prêtre. Ils lui donnent son diplôme au moment de l'initiation et l'investissent des pouvoirs magiques du voyant. Le prêtre officiant implore les esprits :

Que notre enfant obtienne de vous longue vie et un corps robuste. Révélez-lui les fautes commises par les gens de notre maisonnée, révélez-lui ce que vous désirez qui soit fait. Voici votre viande, ô esprit des bois, le foie d'un porc. Octroyez à notre enfant le pouvoir magique. Il est votre père. Et vous, esprits et maîtres de cette maisonnée, bénissez-le et donnez-lui la clairvoyance. Bénissez-le et faites que ses oreilles dans lesquelles on a soufflé puissent entendre. Octroyez-lui la grâce des mains froides, des mains avec un pouvoir magique, des mains qui peuvent extraire le poison, octroyez-lui la grâce d'avoir un grand pouvoir magique. Assistez-le quand il traite ses patients, quand il recueille des herbes, soyez avec lui quand il chante, soyez avec lui quand il prépare ses drogues <sup>50</sup>.

[115]

La situation change du tout au tout lorsque nous avons affaire à une organisation de clans pratiquant l'agriculture comme chez les Winnebago. Les rapports entre les esprits et le traitement du patient sont beaucoup plus étroits et l'on s'adresse directement aux esprits au

---

<sup>50</sup> E. M. LOEB, *Shaman and Seer*, p. 74.

cours de la cure. Voici, à titre d'exemple, l'invocation du prêtre-docteur avant de commencer son traitement <sup>51</sup> :

Esprits, cette personne est malade et m'offre du tabac. Je suis sur *terre pour l'accepter et essayer de la guérir.*

Tu vivras (ceci est dit au patient), aide-toi toi-même autant que tu peux pour devenir fort. Alors que j'offre ce tabac aux esprits tu dois m'écouter et, si tu sais que je dis la vérité, tu te sentiras plus fort.

*Haho !* Voici du tabac, Feu. Tu m'as promis que si je t'offrais du tabac tu m'accorderais toute requête que je t'adresserais. Maintenant je mets du tabac sur ta tête comme tu m'as dit de le faire lorsque je jeûnai pendant quatre jours et que tu m'as béni. Je te transmets la prière d'un homme qui est malade. Il veut vivre. Ce tabac est pour vous et je te demande que cet homme récupère la santé dans quatre jours

Je t'offre du tabac, chef des anguilles, qui vit au centre de l'Océan. Tu m'as accordé la grâce de souffler et d'user de tes inépuisables réservoirs d'eau. Tu m'as dit que je pouvais user de toute l'eau des océans. Un homme est venu à moi et m'a demandé de vivre. Quand je cracherai sur le malade fais que le pouvoir de ma salive soit aussi grande que la tienne. C'est pourquoi je t'offre du tabac.

Je t'offre du tabac, ô Tortue, qui veille sur la cabane du chaman, toi qui m'as béni après que j'eusse jeûné sept jours et qui a conduit mon esprit dans la maison où j'ai trouvé des oiseaux de proie en grand nombre. Tu m'as dit que toutes les fois qu'un être humain aurait quelque maladie, je pourrais la guérir. C'est pour cette raison que tu m'as appelé « Celui qui chasse la douleur. » Maintenant j'ai auprès de moi un homme qui éprouve une grande douleur et je souhaite la chasser. C'est ce que les esprits m'ont dit lorsqu'ils me bénirent avant de venir sur terre. C'est pourquoi je m'en vais le guérir.

<sup>51</sup> P. RADIN, *The Winnebago Tribe*, pp. 270 et suiv.

Je t'adresse ma prière, ô toi qui as charge de la cabane des serpents, toi qui es parfaitement blanc, Serpent à sonnette. Tu m'as accordé la grâce de me donner les sonnailles que j'ai attachées à ma calebasse et après que j'eusse jeûné quatre jours, tu m'as dit que tu m'aiderais. Tu m'as dit que je ne connaîtrais pas d'échec dans mes entreprises. Maintenant que je t'offre du tabac et que je fais tinter ma calebasse, fais que mon client puisse vivre et que la vie s'ouvre devant lui.

Je vous salue, aussi, Esprits de la Nuit. Vous m'avez béni après que j'eusse jeûné neuf jours et vous m'avez conduit à votre village qui se trouve à l'Est ; là vous m'avez donné les flûtes que vous me dites être sacrées. Vous avez rendu ma flûte sacrée. C'est en leur nom que je vous offre ma requête, car vous savez que je dis la vérité. Un malade est venu à moi et m'a demandé de le guérir et c'est parce que je veux qu'il vive que je m'adresse à vous.

Je t'offre ce tabac, ô notre Grand'mère, la Terre. Tu m'as dit que je pourrais utiliser les meilleures herbes qui poussent sur toi et que [116] je serais toujours capable de guérir avec elles. Ce sont ces herbes que je te demande et je te demande aussi de m'aider à soigner ce malade. Fais que mes remèdes soient efficaces...

Je vous offre du tabac à vous tous qui m'avez béni...

Alors le chaman joua de sa flûte, souffla sur le malade et chanta quatre fois. Il marcha autour de la loge et cracha de l'eau sur le patient. Après quoi il chanta quatre fois et s'arrêta. Les esprits allaient lui dire si le patient devait vivre ou mourir.

Il est intéressant de constater l'importance accrue des esprits à mesure que l'organisation tribale devient plus complexe et la doctrine religieuse plus claire et plus systématique. Chez les Tinguian, une tribu malaise des Philippines sans clans et vivant de l'agriculture, les esprits prennent une part directe dans ces opérations. Cole a donné un excellent aperçu de leur activité :

Une femme de Lagangilang souffrait de dysenterie. Un médium, en ce cas un homme, fut instruit pour faire « Fawak ». Il commença par convoquer les esprits en frappant un plat avec sa hache. Bientôt il se couvrit la face avec les mains et commença à se balancer de çà de là et à chanter des paroles inintelligibles. Tout à coup il s'interrompit et dit qu'il était l'esprit Labotan et il dit que sa volonté était que du riz et du sang fussent placés sur le fer de sa hache et ensuite déposés sur le ventre de la femme. Il donna l'ordre ensuite de donner à manger au porc qui était attaché par terre. « S'il mange, la cérémonie est réussie et tu guériras. » Le porc refusa la nourriture et après avoir exprimé ses regrets de ne pouvoir être plus utile, l'esprit partit et fut remplacé par *Binongon*. Celui-ci donna immédiatement des instructions pour que le porcelet fût sacrifié et ordonna que son cœur palpitant fût placé sur le ventre de la malade et ensuite appliqué sur chaque personne présente dans la chambre en guise de protection contre tout mal. Tout d'abord il se refusa à boire la boisson qui lui fut offerte car elle était fraîche et âpre. Mais lorsqu'il eut appris qu'il n'y en avait pas d'autre, il la but et s'adressa au patient en ces termes : « Tu as mangé quelque chose qui était défendu. Il est aisé de te guérir si ce sont les esprits qui t'ont rendu malade, mais si quelqu'un a pratiqué de la magie contre toi, tu peux mourir. » Sur ces paroles consolantes l'esprit s'en alla et fut remplacé par *Ayaonwan*. Il enjoignit à une vieille femme de donner du riz et de l'eau à la patiente et alors sans autre forme de procès, il dit : « Les esprits ne m'aiment pas beaucoup et c'est pourquoi je ne puis aller chez eux. Je suis allé chez eux, mais ils m'ont dit de méchantes choses. Je leur offris du *basi*, mais ils ne voulurent pas en prendre. Je leur demandai de m'indiquer la route et ils me montrèrent la demeure d'autres esprits. J'étais pauvre et n'avais rien à manger à raidi et le soir. Sur rua route je rencontrai de longs serpents que je dus chasser pour pouvoir marcher. Je rencontrai de nombreuses anguilles et je leur demandai la route, mais les anguilles me mordirent et me prirent dans leur ventre pour m'emmener à Luluaganan, au puits là-bas. Alors je mourus. Les gens qui se rendaient au puits disaient : « Pourquoi *Ayaonwan* est-il mort ? Nous avons maintenant de mauvaises odeurs. » Les anguilles dirent : « De qui est-il le fils ? » Ils frottèrent mon esprit mort et

je revins à la vie. Je pris alors avec moi au ciel du riz et du sang, pour les autres anguilles, pour faire « Sayang ». Les anguilles me donnèrent de l'or pour mes [117] poignets. Les singes me donnèrent de l'or pour mes dents et mes cheveux. Les cochons sauvages me donnèrent des bracelets. Il est bien d'autres choses que je dois vous dire, mais il me faut partir maintenant. » L'esprit partit et un autre fut convoqué. L'esprit prit sa javeline dans une main et après avoir chanté pour la maladie de la femme, il but du *basi* dans un plat, assis sur le tranchant de la hache. Alors tout en chantant, il plongea la lance dans de l'huile et la fit tomber goutte à goutte sur le ventre de la malade. Il toucha ensuite avec sa lance la tête de tous ceux qui étaient présents, disant :

« Vous ne serez plus jamais malades. » Ensuite il partit <sup>52</sup>.

En certaines occasions tout recours à la magie et aux dieux est éliminé et l'homme-médecin devient un simple médecin. C'est en cette qualité que nous est décrit un certain Tiurai, un docteur tahitien <sup>53</sup> :

Un jeune homme de Raiatea souffrait depuis plusieurs semaines d'un mal de gorge.

On avait vainement essayé tous les remèdes de son district et consulté même les *tahua*, les plus réputés de l'île. Le mal ne faisait qu'empirer, lorsque les parents du jeune homme décidèrent de l'amener à Tahiti, pour voir Tiurai.

En arrivant chez le sorcier, le jeune homme, dont la gorge était très enflée et la mâchoire raide, avait de la peine à articuler quelques mots.

Son vieux père, qui l'accompagnait, expliqua à Tiurai que le mal datait de plus d'un mois et que l'enflure, depuis quelques jours,

<sup>52</sup> F. C. COLE, *The Tinguian*, Field Museum of Natural History, Anthropological Series, vol. XIV, N° 2, Chicago, 1922, pp. 318-319.

<sup>53</sup> O. WALKER, *Tinrai le Guérisseur*, Bulletin de la Société des Etudes Ccéaniennes, N° 10, juillet 1925, pp. 7-10.

était devenue telle que le jeune homme ne pouvait plus manger et que c'était tout juste s'il pouvait avaler un peu d'eau de coco.

Tiurai, qui avait écouté sans mot dire, fit signe au jeune homme d'avancer, et lui dit d'ouvrir la bouche ; mais la douleur était telle qu'il ne put pas même desserrer les dents.

« À genoux ! » cria alors Tiurai. - Le jeune homme avec mille précautions obéit lentement en tremblant ; le moindre effort qu'il faisait lui causait des élancements douloureux dans la gorge.

Voyant l'hésitation du malade, Tiurai cria encore plus fort :

« À genoux, je te dis, et mets tes mains par terre en avant de toi, et marche à quatre pattes comme si tu étais un porc. »

Tiurai continua : « Cours maintenant, tel que le cochon poursuivi par une meute de chiens, cours donc ! »

Le jeune homme obéit encore, quoique près de succomber à la douleur.

« Cours encore, dirige-toi vers ce régime de bananes vertes qui est devant toi », dit Tiurai, le montrant du doigt, « et mords-en une, comme si tu étais un porc affamé. »

Le jeune homme arriva tout haletant près du régime de bananes, mais il était si faible qu'il ne put pas exécuter le dernier ordre donné, et il resta en arrêt implorant un meilleur traitement.

« Mords ! » hurla Tiurai, « je te dis de mordre, et avec tes dents arrache un fruit. »

Le jeune homme terrorisé obéit et poussa un long gémissement.

[118]

Le mouvement subit qu'il fit pour ouvrir sa bouche fit crever l'abcès qui était dans la gorge et l'on put voir le pus blanc et jaune couler abondamment d'entre ses lèvres.

Tiurai, lui dit alors d'un ton moins autoritaire : « Baisse la tête, et lève ton postérieur », ce que fit docilement le malade qui déjà se sentait mieux.

Toujours assis sur le bloc de corail d'où il n'avait pas bougé, Tiurai se tourna alors vers le père et lui dit : « Prends donc un de ces jeunes cocos (il montra un paquet qu'on venait de lui apporter quelques minutes avant), ouvre-le et porte-le à ton fils pour qu'il puisse se rincer la bouche. »

Le vieillard tout ému, mais émerveillé, obéit et porta le coco à son fils, le tenant de façon que ce dernier pût en aspirer le liquide pour se laver la bouche.

« Maintenant », continua Tiurai, « ouvre un autre coco, et donne-le à ton fils pour qu'il puisse se gargariser la gorge. »

Le vieillard obéit une deuxième fois et Tiurai ordonna alors au jeune homme de se tenir debout et de se gargariser la gorge.

« Allez maintenant », continua-t-il, « dans quelques jours vous ne vous souviendrez plus lequel de vous deux était malade. »

« Mon fils », ajouta-t-il, en s'adressant au jeune homme, « gargarise-toi la bouche avec de l'eau de coco, au moins trois fois par jour, et plus souvent si tu le peux. »

Je demandai à Tiurai, pourquoi toute cette mise en scène, et il me répondit : « C'est bien simple, pour soigner mes compatriotes, il faut que les choses les plus simples leur soient présentées comme très compliquées et ce n'est qu'une fois le résultat obtenu qu'ils s'aperçoivent que j'ai raison. Si j'avais expliqué à ce vieux et à son fils tout ce que je leur ai fait faire avant de leur ordonner, j'aurais perdu mon temps. Cela me fait penser à Mihaela qui m'a raconté l'histoire de l'œuf et du blanc qui a atterri le premier en Amérique. Lorsqu'il eut fait tenir un œuf debout, il répondit à ceux qui disaient qu'ils auraient pu faire de même : C'est bien simple mais il fallait y penser. Je voyais que ce garçon souffrait beaucoup, et par la forme de l'enflure de son cou, j'ai vu qu'il s'agissait d'un abcès dans la gorge. Je n'aurais jamais pu percer cet abcès avec mon couteau, car le malade ne pouvait pas desserrer la mâchoire. En lui ordonnant de tenir entre ses dents une banane, je savais très bien que l'abcès, s'il était à point, s'ouvrirait de lui-même et que le pus se dégagerait par la bouche, je lui ai fait baisser la tête pour que le pus ne descende pas dans son estomac. L'eau de coco pour laver sa

plaie est l'eau la plus pure que l'on puisse trouver, elle est naturellement stérilisée. Comme vous voyez, je n'ai pas eu à le toucher, et mon malade est parti satisfait et persuadé que je suis un grand homme, tandis que je n'ai fait que ce que tout autre aurait pu faire, inspiré par le bon sens. »

Point n'est besoin d'ajouter que toute la théorie du chaman-prêtre des temps préhistoriques à nos jours est contenue dans cette simple phrase : « *il faut que les choses les plus simples leur soient présentées comme très compliquées et ce n'est qu'une fois le résultat obtenu qu'ils s'aperçoivent que j'ai raison.* »

Ceci confirme la thèse que j'ai avancée dans un chapitre antérieur la tâche première du chaman est de mettre en vedette et d'exagérer [119] les obstacles qui se dressent entre l'homme et son adaptation naturelle et pratique au monde extérieur. C'est en vertu de l'excellence et de l'efficacité de cette « technique des obstacles » qu'il gagne sa vie et retient son pouvoir sur l'imagination du peuple. Ceci ne signifie pas qu'il soit un imposteur, une dupe ou un individu poussé par des raisons mesquines. Si l'on tient compte de son tempérament et de ce qui le sépare des laïques, il peut être à la fois altruiste et sincère. S'il ne le fut pas en plus d'une occasion, la faute en est à la nature de sa profession et à ses liens subtils avec le cadre économique.

Je m'en vais donner maintenant deux exemples : l'un tiré de la riche civilisation des Amazulu et l'autre des Zandé. Dans les deux cas nous avons un échantillon du scepticisme et du réalisme bien connu des Noirs de l'Afrique.

## **CONSULTATION D'UN DEVIN CHEZ LES AMAZULU<sup>54</sup>.**

Si un homme est malade les gens vont consulter un devin pour l'interroger à son sujet. Celui-ci dit que l'homme souffre de quelque maladie ou qu'il est la victime de quelque sorcier. Ils rentrent à la maison sans connaître l'individu qui a fait acte de sorcellerie.

D'autres discutent et disent : « Non, le devin ment ; cet homme-là, n'est pas un sorcier. » D'autres disent : « Il a dit vrai ». Finalement l'homme apprend que le devin l'a désigné comme étant sorcier. Il est furieux, quitte cet endroit et va s'établir comme un subalterne chez d'autres gens. Quelques personnes croient à ce que le devin dit, d'autres non.

Si l'homme est malade, ils vont consulter un devin. Il dit : « Cet homme a été rendu malade par les *idhlozi*. Faites-leur manger un bœuf ; l'homme guérira s'ils mangent un bœuf. » Ils prennent un bœuf. Ils adorent les amatongo, et le tuent.

Après qu'ils ont mangé toute la viande, si l'homme ne guérit pas, mais est constamment malade au point d'en mourir, certaines gens disent : « Le devin ment. » D'autres disent : « Il fut appelé par les amatongo ; un devin ne peut conquérir les amatongo. »

Lorsqu'il est mort, ils vont s'enquérir du devin. Il dit « Il a été appelé par les amatongo ; ils veulent sa mort pour qu'il aille vivre avec eux. » Cependant les gens n'ont cessé de consulter le devin. Ils disent tantôt qu'il a tort, tantôt qu'il a raison. Lorsque quelqu'un est malade, ils consultent le devin. Le devin leur dit que s'ils tuent un bœuf, l'homme guérira. Ils tuent un bœuf, l'homme guérit et ils croient en la parole du devin. Cependant l'homme aurait guéri de toutes façons après quelque temps, mais les gens croient qu'il a été sauvé par les amatongo.

---

<sup>54</sup> Canon CALLAWAY, *The Religious System of the Amazulu*, pp. 311-313.

Lorsqu'un homme est malade, ils appellent des docteurs pour le voir. Ils le soignent et, lorsqu'il guérit, demandent du bétail et lui disent qu'il doit payer car ils l'ont guéri. Le patient paye et après avoir payé il retombe malade et va consulter encore les mêmes docteurs qu'il a payés. Le docteur le soigne, mais n'extrait pas le mal quoiqu'il dise qu'il en est maître. Le malade réclame son bœuf pour qu'il puisse aller chez un autre docteur. Il va chez d'autres [120] docteurs. Ils le traitent et parfois le guérissent. Le premier docteur est alors blessé et assure que le malade a été guéri par lui. Mais les gens ont payé l'homme qui a été le dernier à administrer un remède.

Lorsqu'un docteur traite un malade, il tue un bœuf, coupe les tendons de la jambe, les mêle à des drogues et les expose au feu, jusqu'à ce qu'ils soient secs. Lorsque ces substances sont sèches, elles sont pulvérisées et la poudre est introduite dans des scarifications opérées sur le malade. La bile est versée sur lui pour que les *amatongo* viennent le voir et le lécher pour qu'il guérisse.

Les gens vont consulter le devin pour qu'il leur dise ce qu'ils désirent savoir. Ils vont simplement le trouver. En arrivant, ils ne lui disent pas l'objet de leur visite. Ils sont silencieux. Mais il leur dit qu'ils sont venus pour une affaire importante. Ils l'admettent en frappant le sol. S'ils frappent le sol avec véhémence, ils manifestent ainsi que le devin mentionne des choses qu'ils connaissent et au sujet desquels ils sont venus à lui. S'il mentionne des choses qu'ils ignorent, ils frappent le sol légèrement. S'il mentionne des choses qu'ils connaissent, ils frappent avec force.

## **COMMENT LE MAGICIEN ZANDÉ BADOBO SOIGNE SES CLIENTS <sup>55</sup>.**

Badobo me dit qu'avant de commencer à traiter un patient, je devais couper un morceau de *togoro ranga* et le tailler avec un couteau jusqu'à ce qu'il devînt semblable à un objet magique. Je devais le cacher entre mes doigts ou autrement, le mettre sous l'ongle. Il me dit de rester tranquillement assis et de laisser un laïque préparer le cataplasme. Au moment où celui-ci m'était tendu, je devais l'arracher vivement, le presser entre mes doigts et y insérer adroitement le petit objet que j'avais sous l'ongle. Il me fallait constater qu'il était bien en place et le déposer sur la partie malade de mon client.

D'abord je devais froter le remède *mbiro* sur la bouche de mon patient et ensuite prendre une gorgée d'eau qu'il me fallait cracher après m'être gargarisé. Je devais après cela commencer à masser le patient, et ceci fait, enlever le cataplasme. Le tenant dans ma main je devais l'examiner et y trouver l'objet magique. Une fois en possession de celui-ci, je devais le montrer à l'assistance et dire : « Heu ! ma foi. Voici l'objet dont il se mourait. »

Un homme accomplira cette sorte de chirurgie par trois fois avec un seul objet. Lorsqu'il l'aura extrait du cataplasme, il le posera sur un tronc d'arbre près de là et avertira tout le monde de n'avoir pas à le toucher car l'objet a été en contact avec la magie. Il le reprendra encore, le cachera sous son ongle une seconde fois et pratiquera une opération avec lui. Celui qui excelle à ces trucs usera du même objet trois fois.

On me dira à ce sujet : « Ils vont guérir un malade et le trompent disant qu'ils ont extrait un objet magique de son corps, alors qu'ils ne l'ont pas retiré du tout. D'autre part ils ont mis du *mbiro*

---

<sup>55</sup> E. E. EVANS-PRITCHARD, The Zande Corporation of Witchdoctors, Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland, vol. LXIII, 1933, pp. 83-84.

sur la bouche du patient et ils ont coupé sa peau, là où il souffre, et ils ont frotté du *mbiro* sur sa plaie. » Si l'homme guérit, les gens diront que les magiciens sont habiles, alors que c'est le *mbiro* qui, en réalité, [121] guérit les gens et que c'est le *mbiro* qui leur donne la santé quand ils sont traités par les médecins. Les gens pensent que la guérison a été causée par l'extraction de l'objet et seuls les magiciens savent que c'est le *mbiro* qui guérit. Les gens ne savent pas la vérité car seuls les magiciens la connaissent et ils en font un secret. Ils ne divulguent pas leur secret et n'en parlent qu'à ceux qui ont mangé leurs médecines, car leur traitement est trompeur.

Pour ce qui est de l'usage des araignées, ils coupent leur tête et avec un bâtonnet ils remplissent le corps mutilé d'un suc rouge tiré d'une incision faite dans l'arbre *bahuli*. Lorsque l'araignée est pleine de suc rouge, ils la mettent entre leurs doigts et ensuite l'introduisent dans le cataplasme au cours du traitement. Après avoir massé le patient pendant quelque temps, ils enlèvent le cataplasme et y découvrent l'araignée qu'ils montrent au malade, lui disant : « Heu ! Regarde l'araignée qui te faisait mourir. » Ils montrent aussi l'araignée à l'assistance, disant : « Heu ! Regardez le sang du malade dans le corps de l'araignée. » Ils pressent le ventre de l'araignée entre leurs doigts et expriment le suc de l'arbre *bakuli*. Cependant, c'est le suc du *bakuli* et non le sang du malade. C'est avec le suc du *bakuli* que les sorciers trompent les gens.

Il est des insectes qui se propagent dans une herbe creuse (*mbepe*) et donnent naissance à des petits semblables à des chenilles (*agbile*). Un magicien ouvre cette herbe creuse et les enlève. Il va creuser un petit trou après avoir caché ces insectes dans sa corne. Il enfonce une corne dans la terre là, et une autre là-bas, laissant le trou entre les deux.

Le docteur regarde fixement le malade alors qu'il vide ses chenilles dans le petit trou et replace rapidement la corne dans le soi. Il prend alors un cataplasme *kpyo* et le met sur ces chenilles. Il dit alors au malade : « Viens et couche-toi. » Il vient se coucher sur son ventre au-dessus du trou. Le magicien prend une gorgée d'eau, la crache et commence à masser le patient pendant quelque temps. Lorsqu'il a fini il dit : « Maintenant, lève-toi. » Il prend dans le

creux de sa main de l'eau et le *kpyo*, cherche et trouve les chenilles. Il dit alors au malade : « Heu ! Voici la maladie dont tu te mourais, voici, ces *akirima*. » Le patient est frappé d'étonnement à cette vue. Le docteur prend son couteau et pratique quelques incisions transversales sur le ventre du patient. Il saisit sa corne et l'enfonce dans le sol en face de lui. Il prend alors les mains du patient et les place sur les bords de la corne. Il les frotte avec du mbiro (il saisit les deux mains du patient dans ses deux mains à lui). Le patient saisit la corne. On lui dit alors de la lâcher. Le docteur place son pied sur le pied du malade, lève ses bras et les secoue de haut en bas. Il lui dit : « Cours et pose ton pied contre un tronc d'arbre. » Le patient court sur une courte distance et pose son pied contre un tronc et les *ahirima* s'accrochent à l'arbre.

Les docteurs prennent les intestins d'un petit rat appelé *ndakatakpwoli* et les coupent jusqu'à les réduire à un petit morceau qu'ils font sécher au soleil. Après quoi quelqu'un convoque le docteur pour qu'il danse afin de montrer l'*abise*. L'*abise* est le *likikpwa* d'un homme que les sorciers ont extrait de son corps et ont caché pour qu'il meure. Ils disent : « Convoquez un magicien pour qu'il vienne danser et découvre le *likikpwa*. » Lorsque le docteur apprend qu'il lui faut venir et danser pour produire le *likikpwa* d'un homme qui en a été privé par un sorcier qui l'a caché, il prend l'intestin de rat et le dissimule dans la paume de sa main derrière le manche de ses [122] sonnailles. Il danse pendant quelque temps et fait passer l'intestin dans sa main. Il réunit les gens dont les *likikpwa* ont été cachés par les sorciers. Il les met par terre en plein air et danse autour d'eux en rond. Il tire le nez de l'un d'eux. Il fait creuser un trou au milieu de la maison de façon à ce qu'il puisse en retirer les *lihikpwa*. Lorsque le trou est creusé, le docteur rassemble ceux dont le *likikpwa* a été enlevé et les fait asseoir un par un autour du trou. Il les fait tomber sur un genou, puis sur l'autre et il les frotte avec la paume de la main sur la tête et sur le dos. A vrai dire le *likikpwa* est en réalité dans la paume du docteur pendant tout le temps. Il dit alors à l'homme dont l'esprit (*mbisimo*) a été caché par le sorcier : « Lève-toi et sors du trou. » (Il était assis avec les deux jambes au-dessus du trou et maintenant il lève les deux pieds et les tourne d'un côté). Le docteur se jette tout à coup sur le sol

près du trou et enfonce ses mains dans le fond de la cavité sans lâcher les sonnailles. Il s'écrie alors qu'il a trouvé le *likikpwa*. Il dit : « Regardez ! La sorcellerie a caché le *likikpwa* de cet homme. Regardez ! Le voici. » Les gens sont frappés d'étonnement et disent : « Phew. Ce docteur est merveilleux car il a découvert le *likikpwa* de cet homme qui avait été enlevé et caché. » En fait, ce qu'il avait n'était que de la tripe de rat qu'il avait caché dans sa main pendant la danse pour les tromper.

Ces exemples nous montrent le curieux mélange de religion et de magie si commun dans le traitement des maladies. Le théologien primitif est encore sous la domination de la mentalité magique. Les fonctions de magicien et de prêtre sont encore unies même si elles sont différenciées en d'autres aspects de la civilisation. Il est certain que les éléments religieux augmentent en raison même du degré d'organisation des hommes-médecine. Esprits et déités sont à l'origine des créations des chamans et des prêtres à en juger par la manière dont ils sont représentés : ils s'occupent surtout du bien-être de leurs créateurs.

La magie passe au second plan et sa pratique devient, après un certain temps, moins aristocratique et décidément plébéienne. Mais même le prêtre d'une civilisation supérieure ne peut en faire fi, à moins de perdre sa clientèle. En toute connaissance de cause, il organise les pratiques et rites magiques et en même temps cherche à séparer tout le domaine de la magie de celui de la religion. Il ne réussit dans cette tâche que dans les rares cas où les prêtres formèrent un groupe à part séparé du reste de la population. Mais même en ces occasions, la religion véritable et les spéculations religieuses restèrent essentiellement du ressort particulier des prêtres philosophes et artistes. Ces deux préoccupations furent réservées aux grands problèmes de la vie. Les petits problèmes ou incidents de la vie journalière sont encore l'apanage de la magie. Il doit en être ainsi. De même que chez nous un médecin spécialiste peut condescendre à traiter un rhume, chez les primitifs un homme-médecine ou un prêtre qui s'occupe exclusivement de religion peut consentir à pratiquer un rite magique.

Qu'y a-t-il d'étonnant à ce que dans les sociétés agricoles l'acquisition des biens terrestres soit saturée de magie ? Ces biens terrestres sont obtenus par la magie et les succès ou la santé sont également le fruit de la magie. Point n'est besoin d'exemple, c'est là une chose que nous sommes tous à connaître. Un seul point est digne d'être souligné : quelle que soit la spiritualité de sa religion élaborée par le sacerdoce, la vie journalière de l'homme reste toujours dominée par la magie. Si chez les Zandé la nielle détruit la moisson d'arachides, c'est *mungu* (magique) ; si l'on brûle en vain la brousse pour chasser du gibier, c'est *mungu* ; si les femmes vident un étang pour n'attraper que quelques poissons, c'est encore *mungu* ; si les termites ne s'élèvent pas comme on s'y attend et si l'on passe toute une nuit froide à les attendre, c'est encore *mungu* ; si une femme boude et fait grise mine à son mari, c'est encore une fois *mungu* ; si un chef se montre froid et distant envers ses sujets, c'est *mungu*. Si un rite magique ne réussit pas, c'est aussi *mungu*. Les rapports étroits de la magie et de l'économie se manifestent d'autre part chez les Bukaua de la Nouvelle-Guinée allemande. Nous avons là une magie du porc dont l'objet est le suivant : faire en sorte que les cochons qui sont amenés au marché ne meurent pas, qu'ils fassent un bon prix et que les affaires se traitent au marché dans une atmosphère de paix et d'amitié.

Là où la population est clairsemée, comme dans les tribus non agricoles, les fonctions du chaman et de l'homme-médecine sont généralisées. Ceci ne veut pas dire que les chamans n'y sont jamais organisés, mais ce type d'organisation est bien différent de celui que l'on retrouve dans des régions densément peuplées de l'Afrique, de l'Océanie et de l'Amérique, sans parler des anciennes civilisations du Mexique et du Pérou avec leurs nombreuses classes sociales et leurs castes. Cette hiérarchie se reflète dans leur panthéon et dans les subtilités de leur religion, comparable, à bien des égards, à celle des peuples civilisés. Je ne puis m'étendre sur ce sujet et je me bornerai à donner en exemple les Maori de la Nouvelle-Zélande et les Ewé de l'Afrique occidentale. Ils illustreront cette complexité de l'organisation religieuse et la multiplicité, des fonctions qu'elle implique.

Chez les Maori, une longue préparation était nécessaire avant de devenir prêtre. Le candidat devait apprendre le contenu de trois « pa-

niers de la connaissance ». Le premier contenait la connaissance de la paix, de la bonté et de l'amour ; le second des prières, des incantations et des rituels, et le troisième la connaissance des guerres, de l'agriculture, de la charpenterie, de la maçonnerie, du travail de la terre, en un mot de tout ce qui se rapporte à la vie terrestre. Le prêtre devait en plus connaître la divination, avoir le don de seconde vue, être familier des techniques d'exorcisme, savoir apaiser les esprits. Quoi d'étrange si nous avons ici toute une hiérarchie définie de [124] fonctionnaires ? Le grand prêtre était appelé *ahurewa* ; un prêtre de haut rang, *tawa* ; *pukenga* était un instructeur en sciences occultes ; *tuanopaki*, un acolyte ; *puri*, un sorcier ; *tauira*, un jeune prêtre ; *matakite*, un voyant ; *makutu*, un magicien ; *kehua*, un chaman de basse classe et *kokatangi*, un expert en astronomie. Les Tahitiens, proches parents des Maori, avaient plusieurs catégories de prêtres : le grand expert ou grand-prêtre, l'expert en prières ou prêtre, l'expert en médecine ou docteur, l'expert en temples ou directeur des constructions sacrées, l'expert en maisons ou constructeur, l'expert en canots ou technicien, l'expert de la pêche ou autorité à la saison de pêche. Si complexe que soit l'organisation religieuse de la Polynésie, elle est relativement simple si on la compare aux surprenantes cultures de l'Afrique occidentale. Cette organisation compliquée était la conséquence du grand nombre de cultes qui existaient là, des multiples rapports entre les autorités religieuses et civiles et des violentes transformations historiques auxquelles ont été soumises les cultures de cette partie du monde au cours de ces cinq cents dernières années.

Prenons l'exemple des Ewé. Nous avons tout d'abord le culte du Dieu suprême et de son entourage immédiat ; deuxièmement, les cultes des dieux des diseurs de bonne aventure ; troisièmement, le culte des esprits indigènes appelés *trowo* ; finalement le culte des *trowo*, des esprits introduits de l'étranger. Il y en a 112 dans le premier groupe et 26 dans le second. En plus il existait des organisations cultuelles en rapport avec les sociétés secrètes, la magie, privée et publique. Pour tous ces cultes, il était besoin d'un grand nombre de prêtres et de serviteurs. je ne mentionnerai que le culte de la Divinité suprême, *Mawu*.

Le prêtre de *Mawu* est toujours nommé par le prêtre des cultes des *trowo*. Il est toujours choisi parmi les membres riches et honorés du groupe et il est toujours un vieillard. Il doit passer par une longue initiation. Après qu'il a été initié et mis en charge du culte, il doit observer un certain nombre de tabous. Il ne peut pas manger de viande pourrie, ni de serpents, rats, des porcs-épics, chats sauvages et singes. Il doit s'habiller exclusivement en vêtements blancs et bleus. Il ne peut cependant arborer ces vêtements à des funérailles. Il ne peut manger de la nourriture cuite par une femme qui a ses règles. Les plats et les ustensiles de cuisine doivent être placés dans une position spéciale lorsqu'ils sont portés dans son enclos. Certains bois ne peuvent être brûlés à son foyer. Il doit observer certains rites, journaliers, hebdomadaires ou saisonniers. Chaque fois qu'il se lève le matin, il doit aller au sanctuaire du dieu, prendre de l'eau du bassin et s'y laver les mains et la face. Il doit en prendre trois gorgées, les cracher et invoquer les différents noms du dieu : « Je ne cherche la mort de personne, mais si quelqu'un veut me tuer, il mourra. » Il doit faire de même le soir.

[125]

Le jour du marché propre à son clan, c'est-à-dire tous les quatre jours, il doit rester à la maison et ne peut parler à personne avant d'avoir exécuté certains rites. Lorsqu'ils ont été accomplis, il se retire dans sa chambre et, versant une libation de vin de palme à terre, il prie le dieu en ces termes : « J'ai besoin de viande et de vin de palme. Que les gens m'en apportent aujourd'hui. » Chaque samedi matin, il se peint avec de l'ocre blanche, s'habille en blanc et noue une bande d'étoffe autour de sa tête. Il doit porter ces accessoires jusqu'au soir. Il ne peut sortir de toute la journée et il ne peut que manger, boire et converser avec d'autres prêtres de *Mawu* ou avec des gens de sa famille.

Outre ces multiples fonctions, en tant que prêtre de *Mawu*, il lui faut soigner les maladies et prier pour les femmes stériles.

Je n'ai pas besoin de continuer. Ces citations suffiront à montrer la nature propre des devoirs qui incombent à un prêtre et illustreront ce mélange étrange d'éléments religieux, économiques et magiques qui font partie du culte, même de celui d'un être suprême.

Nous avons cherché à prouver que les doctrines et les techniques utilisées par l'homme-médecine sont la projection d'attitudes particulières à des névrosés. Même si dans le cours du temps elles ont été modifiées par la présence d'individus plus normaux qui sont entrés dans la profession, leur origine pathologique est encore apparente. Ceci est particulièrement vrai des aspects de la religion dont je vais m'occuper dans le chapitre suivant.

[127]

La religion primitive.  
Sa nature et son origine. (1941)

## Chapitre VIII

---

### LE CONTACT AVEC LE SURNATUREL

[Retour à la table des matières](#)

Il ne fait aucun doute que le chaman qui est un névrosé ou un « épileptoïde » ait la notion de sa double personnalité et de la différence marquée entre ces deux êtres qui sont en lui. Mais comment interprète-t-il le rapport existant entre cette personnalité qui se révèle au cours d'une transe ou dans des séances spirites et le moi normal ? Son attitude envers le surnaturel est impliquée dans la réponse qu'il fait à cette question, car la solution qu'il apporte à ce problème témoigne de la forme spécifique que le surnaturel prend à ses yeux et du contact étroit qu'il maintient avec lui. Naturellement ceci n'est pas sans affecter la nature de ses rapports en tant que chaman ou homme-médecine avec le reste de la communauté. Si le nouveau moi n'était que le prolongement du moi normal, il ne serait qu'un spectateur passif des scènes qui se déroulent devant ses yeux lorsqu'il pénètre en état de transe dans le monde des hallucinations. En un tel cas il n'existe aucune différence dans la nature de ce type d'expérience et les rêves or-

dinaires. Divers faits cependant s'opposent à cette dernière façon d'envisager les choses. Tout ce que cette transformation a de soudain, de violent, toutes les souffrances qu'elle implique, la catalepsie qui en est la conséquence, contribuent à distinguer nettement ces états des phénomènes analogues se produisant pendant le sommeil. Il ne saurait s'y méprendre : pendant la transe, il n'est plus entièrement le même être. Comment alors est-il possible que, temporairement du moins, il devienne quelqu'un d'autre ? La physiologie nous est là d'un précieux secours. Pendant la crise le chaman, par exemple, a perdu connaissance à la suite d'une complète débâcle mentale. A son réveil il se sent épuisé et en proie au souvenir d'une expérience brutale qui s'impose à son cerveau tyranniquement et demande à être formulée.

Mais du moment qu'il était quelqu'un d'autre, qui était-il ? Maintes réponses peuvent être faites à cette question. Il a peut-être été le fantôme qu'il deviendra après sa mort, la réincarnation d'un autre lui-même dans une existence passée, quelque ancêtre réincarné, [128] et enfin il a peut-être été quelqu'un d'entièrement différent sans aucun lien avec le moi normal. Mais jusqu'à quel point a-t-il changé ? Du moment qu'au sortir de sa transe il redevient son moi normal, la réponse à cette question ne saurait être malaisée. Il est tout cela à la fois : son esprit, la réincarnation d'une existence antérieure, un ancêtre réincarné, un être totalement différent, mais seulement pour une courte période. En d'autres termes, il a été provisoirement possédé par tous ces êtres. Une fois ceci admis, on peut découvrir une raison d'être à ses souffrances physiques et mentales, à l'isolement qu'il s'impose et aux aspects particuliers de cette expérience psychique si profondément différente des rêves de la vie courante. Tous ces états et ces phénomènes sont en étroit rapport avec la présence d'un esprit qui possède le magicien, et qui est la cause de changements qui s'opèrent en lui. Avec cet esprit qui est en partie en lui et en partie hors de lui, le magicien doit avoir des relations objectives. Il y parvient en répétant publiquement une expérience toute personnelle, qui n'est autre qu'une expression des troubles mentaux dont il souffre. Ses dédoublements, ses hallucinations, ses voyages à travers l'espace et le temps deviennent un rituel dramatique et serviront un jour de modèle pour les idéaux du *chemin de la perfection religieuse*.

Parlons d'abord des rapports entre l'individu et les esprits qui le possèdent <sup>56</sup>. La possession démoniaque est envisagée soit comme un phénomène à peine perceptible et paisible, soit comme une intrusion violente. Là où l'on croit que n'importe qui peut être possédé, là où règne le culte des ancêtres, la première de ces conceptions est de beaucoup la plus commune, bien qu'elle se manifeste aussi dans beaucoup de régions où le culte des ancêtres n'existe pas. Dans l'aire de diffusion du chamanisme - la Sibérie et les régions contiguës de l'Amérique du Nord et dans une large mesure en Malaisie et en Mélanésie - c'est le second type de possession qui est considéré comme le plus commun.

Il est d'extrême importance pour l'intelligence du sujet de noter que c'est partout le guide religieux de la communauté, le chaman proprement dit, l'homme-médecine ou le prêtre qui sont possédés. L'intrusion violente n'est pas la seule façon dont l'esprit saisit un homme, mais c'est la plus commune. Ne peut-on pas voir là une simple projection, une sorte d'objectivation d'un état réel de possession dont est affecté le chaman, névrosé ou épileptoïde. Lorsque le chaman esquimau, en quête d'un esprit servant, est en proie à une terreur inexplicable, ne reflète-t-il pas l'horreur de ce qui se passe en lui ? L'esprit est représenté comme un assaillant brutal et mystérieux dans le sens littéral du mot. L'esprit de l'hermine de [129] mer, à ce qu'il prétend, s'élançe sur lui avec une telle brusquerie qu'il ne peut songer à se défendre. Elle se glisse dans sa manche et court sur son corps le remplissant d'un tel frémissement d'horreur qu'il en perd conscience sur le champ.

Cette interprétation de la part de terreur dans la technique du magicien me semble parfaitement justifiée. En outre la névrose dont souffre le magicien se reflète dans les procédés qu'il a imaginés pour entrer en contact avec le surnaturel, en dépit même des changements, additions, réinterprétations et transfigurations symboliques auxquels ces techniques ont été soumises au cours des temps sous l'influence de collègues plus normaux.

---

<sup>56</sup> Cf. T. K. OESTERREICH, *Possession*, New-York, 1930.

**PLANCHE XI**

Mallicolo (Nouvelles-Hébrides).  
Statue d'ancêtre à deux têtes surmodelées

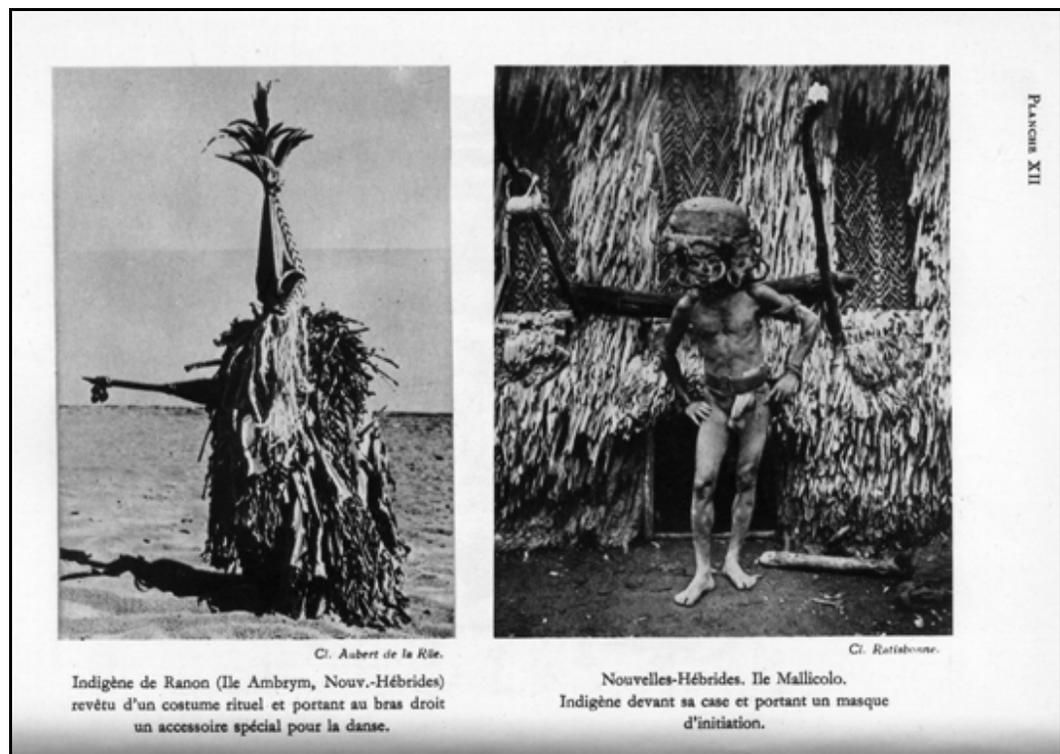
[Retour à la table des matières](#)



## PLANCHE XII

[Illustration à gauche] Indigène de Ranon (Ile Ambrym, Nouv.-Hébrides) revêtu d'un costume rituel et portant au bras droit un accessoire spécial pour la danse. [Illustration à droite] Nouvelles-Hébrides. Ile Mallicolo. Indigène devant sa case et portant un masque d'initiation.

[Retour à la table des matières](#)



La tâche qui attend le chaman en sa qualité de théologien devient clair. Il doit en tout premier lieu analyser sa méthode pour entrer en contact avec le surnaturel et donner à tous les éléments constitutifs de cette méthode une individualité propre et leur assigner un ordre précis dans leur expression. Il lui faut aussi établir une série de gradations dans ses rapports entre lui et l'esprit et préciser la nature du rapport existant entre lui et la communauté qu'il sert. En fin de compte il doit systématiser le tout.

Nous avons déjà signalé que la plus ancienne de ses fonctions et celle qu'il ne perdra jamais est de guérir les malades. Il a pour le guider dans ce domaine l'image de son propre mal et la façon dont il en est soulagé. Dans le chamanisme proprement dit, la souffrance l'a mis en contact avec l'esprit qui le possède. Le système qu'il élabore veut qu'il s'expose à une souffrance volontaire pour guérir son client.

Théoriquement l'idée d'un sacrifice divin par procuration aurait dû se développer tout naturellement. A vrai dire, on en trouve des anticipations nombreuses. Cependant elles ne se matérialisent dans la personne d'un sauveur qu'au moment où un nouvel ordre social et économique produit une centralisation de pouvoir entre les mains d'un prêtre-roi qui devient alors l'objet d'un culte. Cela, nous le savons, s'est produit dans les anciennes civilisations orientales, en Égypte et à Babylone tout d'abord, et ensuite en Palestine. Nouvellement certains savants prétendent, à juste titre me semble-t-il, que les fêtes annuelles des anciennes civilisations d'Égypte, de Babylone et de Palestine possèdent des traits uniformes que l'on peut énumérer de la façon suivante :

1. La représentation dramatique de la mort et de la résurrection du dieu.
2. Le récit ou la représentation symbolique de la légende de la création du monde.
3. Le combat rituel où est représenté le triomphe du dieu sur ses ennemis.
4. Le mariage rituel.

[130]

5. La procession triomphale où le roi joue le rôle du dieu, suivi d'un cortège de dieux secondaires ou de dieux étrangers.

Le drame rituel d'un grand nombre de peuples primitifs contient également la plupart de ces éléments. Toutefois la grande synthèse historique qui devait produire l'idée d'un sauveur-messie et la Passion Chrétienne ne pouvaient se réaliser que dans une civilisation érigée sur

une base économique et sociale tout à fait différente de celles que l'on trouve dans les sociétés primitives. Il fallait encore que dominât une idéologie où la souffrance terrestre fût érigée en valeur et où le pays des morts fût transformé en un domaine confus conçu à l'image des désirs humains. Lorsque Freud apparente la religion à la névrose, il doit songer à ce développement. Mais la religion ne peut être conçue comme une névrose qu'à un certain point de vue, à savoir qu'elle perpétue une interprétation du rapport entre l'homme et le monde extérieur élaborée par un névrosé. Donc il faut y voir une névrose laïcisée, pour ainsi dire, et rendue normale. Mais revenons à notre prêtre-chaman.

Du traitement des maladies ce rituel de la souffrance a été élargi au point d'embrasser tous les autres aspects importants de la vie et trouve son expression finale dans l'épreuve du jeûne qui est pratiquée partout dans le monde primitif.

Le concept qui est à la base de la pratique du jeûne devient clair. Celui qui jeûne doit poursuivre un but et être prêt à souffrir dans ce but. Il lui faut ou devenir complètement inconscient ou semi-conscient et dans cet état se rendre au pays des esprits, ou recevoir la visite d'esprits à l'endroit même où il jeûne. Parfois il peut même être identifié aux esprits. Cette pratique a été petit à petit adoptée par les prêtres et les laïcs réalistes et la signification première de l'épreuve s'est perdue. La souffrance est devenue l'attribut indispensable que le croyant doit devoir adopter en présence de son dieu. Elle a pris un nouveau sens et est devenue une sorte de purification, de catharsis, une retraite volontaire du monde profane pour être mieux en état de continuer son chemin dans la vie sur un plan plus élevé et pourvu d'un témoignage de la faveur divine. On conçoit aisément que pour l'élu la terreur du chaman, conditionnée à l'origine par des raisons physiologiques, devienne le *tremendum* dont parle le philosophe Otto. Le désir de solitude et sa retraite du monde deviennent son *mysterium* et ses hallucinations dans la transe, son autre lui-même, la vision béate des mystiques. Cette gradation qui commence à la *via hallucinatoria* passe par la *via purgativa* pour aboutir à la *via mystica*.

Dans les régions où le chamanisme fleurit, la seule condition requise pour répondre à cet appel est une tendance naturelle aux états neuro-

tiques qui conduisent à l'extase et à la transe. Le chaman n'a nul besoin d'une âme humble et pure, on ne lui demande que de [131] souffrir physiquement. Au dire de Bogoras, beaucoup de jeunes Chukchee préfèrent la mort à l'appel des esprits, car les souffrances physiques et les peines mentales qui les attendent sont trop intenses. Bogoras ajoute que les moyens mis en œuvre pour obtenir l'inspiration sont si pénibles, en raison de leur tension mentale pour résister à l'appel, que l'on raconte qu'ils ont le front et les tempes ruisselantes d'une sueur de sang. Une fois soumis à l'appel, l'esprit exige d'eux l'impossible, comme de ne montrer aucun signe de fatigue après qu'il les a fait danser violemment pendant très longtemps. Parfois les esprits « jouent avec eux », disent-ils non sans euphémisme.

Sternberg nous fait part de ses observations sur le cas d'un jeune Giliak de douze ans qui était possédé de deux esprits et d'un chaman qui avait quatre esprits à son service. Un beau jour le jeune garçon fut arraché à son sommeil et il commença à se jeter de côté et d'autre et à crier comme le font les chamans. Lorsque la crise fut finie, le visage de l'enfant était fatigué et ses traits tirés. Il raconta à Sternberg que pendant qu'il sommeillait avant la transe, ses deux esprits servants lui étaient apparus et il les reconnut : c'étaient ceux qui avaient appartenu à son père. Ils lui dirent : « Nous avons l'habitude de jouer avec ton père, jouons avec toi aussi. »

Les souffrances des chamans Yakut dont l'esprit servant est un chien sont encore pires car cet esprit passe pour insatiable. Il ronge avec ses dents le cœur du chaman et déchire son corps en lambeaux <sup>57</sup>. Toute la longue et pénible initiation du chaman sibérien tend à adoucir cette rencontre avec l'esprit. On n'encourage pas pour cela la vie contemplative et on n'inculque pas aux chamans des vertus telles que l'humilité et l'abnégation. Non que cela ne puisse être, car le chaman esquimau qui affirmait que la solitude et la souffrance ouvrent l'esprit de l'homme à la vraie sagesse était, n'en doutons pas, au courant des avantages de la vie contemplative et avait par surcroît quelques notions d'humilité. Mais une telle ligne de conduite n'était pas

---

<sup>57</sup> Cité d'après M. A. CZAPLICKA, *Aboriginal Siberia*, Oxford, 1914, pp. 182-183.

officiellement requise et le chaman n'augmentait pas son prestige en la préconisant.

Pour rendre ces rapports avec le surnaturel acceptables aux gens d'une intelligence normale, il fallait procéder à une réinterprétation des hallucinations du chaman névrosé en prenant pour base les vertus morales indispensables pour aborder le sacré. Ces vertus ne pouvaient prendre de l'importance que dans une société qui permît à l'individu de s'exprimer, telles que les communautés démocratiques des indigènes de l'Amérique du Nord ou les sociétés hiérarchisées de l'Afrique et de la Polynésie. Ce n'est que dans une société à individualisme militant, comme celle des Sioux, qu'un homme pourra dire : « que [132] pour réaliser ses désirs un homme doit se rendre digne de présenter sa requête » ou fera remarquer qu'il est indécent de sortir et de présenter une requête à Wakan Tanka (le grand esprit). Il faut être un prêtre winnebago pour se tenir debout en pleurant devant l'esprit et en lui disant qu'on souffre dans le plus profond de son cœur.

Là où le croyant insiste sur la notion de purification subjective, la représentation qu'il se fait des dieux se purifie. De même les révélations du voyage à la terre des esprits deviennent plus cohérentes et perdent beaucoup de leur caractère terrifiant.

Pour illustrer ce changement dans la conception des esprits qui, d'êtres terrifiants, deviennent des guides bienveillants, je veux reproduire le texte winnebago <sup>58</sup> suivant :

Près de la place où nous vivions il y avait trois lacs et le nid d'un faucon noir. Tout près de l'arbre sur lequel se trouvait le nid, ils élevèrent une hutte et y mirent les paquets sacrés de la guerre. Mon frère aîné et moi-même devions passer la nuit là. On dit que si quelqu'un jeûne en cet endroit pendant quatre nuits, il recevra la bénédiction de la victoire et le pouvoir de guérir les malades. Tous les esprits le béniront.

Voici, raconta-t-on, les choses qui devaient nous arriver. La première nuit nous nous figurerions être entourés d'esprits dont

---

<sup>58</sup> P. RADIN, *Crashing Thunder*, pp. 17-20.

les chuchotements se feraient entendre autour de nous. Ces esprits siffleraient aussi. On m'avertit que j'aurais peur, que je serais nerveux et que si je restais là, je serais dérangé par de grands monstres à l'aspect terrible. Il y avait de quoi épouvanter même l'individu le plus brave. Si je parvenais à bien passer la nuit, la nuit suivante je serais dérangé par des revenants qui parleraient dehors. Ce qu'ils diraient serait de nature à me faire fuir. On ajouta qu'à l'aube ces esprits viendraient même me prendre mes couvertures. Ils me saisiraient et me chasseraient de la hutte. Ils ne s'arrêteraient qu'au lever du soleil.

Si j'étais capable de supporter tout cela une troisième nuit, alors les vrais esprits s'adresseraient à moi. Ils me béniraient et me diraient : « Nous te bénissons. Nous avons l'intention de te livrer aux monstres et aux mauvais esprits et c'est pourquoi ils sont d'abord venus vers toi. Mais tu as été plus fort qu'eux et dorénavant ils ne pourront rien sur toi. Maintenant tu peux t'en retourner chez toi, car nous te conférons victoire et longue vie. Nous t'accordons le pouvoir de guérir les malades. Les biens ne te manqueront pas. Maintenant rentre chez toi car bientôt tu seras attaqué par une troupe ennemie. Au lever du soleil le cri de guerre retentira et si tu ne rentres pas chez toi, tu seras tué. »

C'est ainsi que les esprits me parleraient. On me dit aussi que si je ne voulais pas faire la volonté d'un esprit en particulier, un autre s'adresserait à moi et me répéterait la même chose. Ainsi les esprits parleraient alternativement jusqu'à la naissance du jour. Peu avant le lever du soleil, un homme revêtu d'un attirail guerrier viendrait jeter un coup d'œil dans la hutte. Ce serait un éclaireur. C'est à ce moment que je réaliserais qu'une troupe armée est en marche contre nous. Peu après un autre esprit viendrait pour me dire : « Mon petit-fils, [133] j'ai eu pitié de toi et je vais te gratifier de toutes les bonnes choses qu'il y a sur terre. Rentre chez toi, car une troupe de guerriers est sur le point de foncer sur toi. » Si je rentrais alors au village le cri de guerre retentirait à l'aube. Tous les membres de cette troupe armée pousseraient en même temps le cri de guerre. Les ennemis se précipiteraient sur moi, me feraient prisonnier et après qu'un « coup » aurait été compté sur moi

(c'est-à-dire après que j'aurais été touché) ils me diraient :  
 « Maintenant, petit-fils, nous avons agi de la sorte pour t'instruire.  
 C'est ainsi que tu dois agir. Ton jeûne est terminé. »

C'est ainsi que les esprits me parleraient me dit-on. Cette troupe de guerriers se composerait réellement d'esprits, esprits du ciel et de la terre. À vrai dire tous les esprits existants seraient là. Tous me béniraient. On me prévint aussi que ce serait chose difficile que d'obtenir cette bénédiction particulière.

C'est ainsi que je jeûnai au nid du faucon noir où une hutte fut bâtie pour moi. La première nuit que je passai là je me demandai si quelque chose allait m'arriver. Mais rien n'eut lieu. La seconde nuit, assez tard, mon père vint et ouvrit le paquet sacré de la guerre d'où il retira unealebasse avec laquelle il se mit à chanter. Je me tenais près de lui sans autre vêtement que mon cache-sexe et avec du tabac dans chaque main j'adressais ma plainte aux esprits :

« O esprits, je vous implore d'un cœur humble.

Mon père a chanté les chansons du paquet sacré de la guerre et il a pleuré en chantant. J'ai aussi pleuré en exhalant ma plainte aux esprits. »

Le contraste est grand entre ce que l'on vient de lire et les visions de terreur où règne la croyance en la possession par les esprits. Ici le sentiment de peur n'est pas absent, mais il est associé avec les mauvais esprits et le jeûneur est mis en garde contre eux. Dans une autre épreuve de même nature, il est entendu que si le jeûneur accepte les promesses fallacieuses des mauvais esprits, il manifeste par là qu'il manque de force et du réel désir d'attendre la bénédiction des esprits bons et véridiques.

Le sentiment de peur a été transformé et le jeûneur ainsi que les divinités auxquelles il s'adresse ont été purifiés. De même le voyage au pays des esprits qui est l'essence même de la vision du chaman en état de transe a été dégagée de la gangue matérialiste dont il est généralement entouré. Le contraste entre ces deux types de contact avec le surnaturel est frappant si nous comparons le voyage d'un chaman esquimau chez le terrible Takanakapsaluk avec le récit winnebago repro-

duit à la page suivante. Selon Rasmussen <sup>59</sup>, le chaman qui désire visiter Takanakapsaluk ne doit porter rien d'autre que sa kamik et ses mitaines. Il reste assis en silence pendant quelque temps et commence par s'entretenir avec ses esprits servants. Il dit : « La route m'est ouverte, la route m'est ouverte ». Alors lorsqu'ils arrivent et que le sol s'ouvre sous lui, il doit combattre longtemps avec les forces cachées jusqu'à ce qu'il entende le cri : « Maintenant [134] la route est ouverte. » Dans son vol vers le centre de la mer, il rencontre de nombreux dangers, Les plus redoutés de ces obstacles sont trois grandes pierres qui roulent et s'entrechoquent et au milieu desquelles il doit passer la nuit. Ensuite il parvient à un sentier large et bien rebattu, le sentier du chaman, et il suit un rivage assez semblable à celui de la terre jusqu'à ce qu'il arrive chez la redoutable Takanakapsaluk. En dehors de sa maison on peut entendre les animaux haleter et souffler. Un chien féroce rongeur un os est couché au travers du passage conduisant à la divinité. Seuls les magiciens doués d'un grand courage peuvent passer à côté de lui. Enfin le chaman voit la terrible Takanakapsaluk qui est toujours en colère. Elle a les cheveux qui lui tombent sur un côté du visage et leur masse emmêlée l'empêche de regarder. Ce sont les méfaits et les offenses des hommes qui s'accumulent sur son corps sous forme de saletés et d'impuretés. Les fétides émanations des péchés la suffoquent. Le magicien saisit Takanakapsaluk par l'épaule et tourne sa face vers la lampe et les animaux, râcle ses cheveux pour les démêler et ensuite les peigner pour que la divinité se calme. Alors il s'adresse à elle : « Ceux d'en haut ne peuvent plus aider les phoques à monter en saisissant leurs nageoires de devant. » Elle répond dans la langue des esprits : « L'inconduite des femmes et la violation des tabous, lorsque de la viande bouillie a été mangée, empêche les animaux de venir. » Tout doucement le chaman l'apaise et finalement la divinité de meilleure humeur prend les animaux et les laisse tomber à terre. De l'eau coule du bassin et les animaux disparaissent dans la mer.

Ceci est manifestement la vision d'un esprit désordonné, une vraie vie hallucinatoire. Cependant il n'était pas impossible, pour une élite, même dans une société très primitive, de transformer cette rando-

---

<sup>59</sup> K. RASMUSSEN, The Intellectual Culture of the Caribou Eskimo, pp. 124-127.

née en quelque chose d'assez semblable au fameux voyage du Dante avec ses étapes respectives : via purgativa, via illuminativa et via unitiva. Faisant montre d'une plus profonde perspicacité que le grand Florentin, cette élite a transporté dans ce monde ce voyage divin qui est devenu une préparation pour les épreuves terrestres et non *vice-versa*. Même au risque de lasser le lecteur, qu'il me soit permis de peindre à grands traits ce voyage sur la route de la vie qui conduit à la terre des esprits et vous ramène sur cette terre. Je reproduis ce récit dans les termes mêmes dont s'est servi un philosophe winnebago <sup>60</sup> :

Lorsque tu chemines sur la route de la vie, ne sois pas saisi du doute. Ta première chose que tu verras dans ce voyage est un ravin qui s'étend à ses deux extrémités jusqu'au bout du monde. En dépit de son aspect dangereux, passe au travers. Le ravin signifié que tu [135] vas perdre un enfant et que dans ton chagrin, des pensées de mort te viendront. Si tu as peur et si tu t'appesantis trop sur ta peine, cette épreuve sera ton tombeau.

Ensuite, au cours de ton voyage, de méchants oiseaux rempliront tes oreilles de leur tapage et feront tomber leurs excréments sur ton corps. Tu ne dois pas y prendre garde et il n'est pas convenable de nettoyer ces excréments. Ce n'est pas ainsi que tu te prépares pour les biens réels de la vie. Ces excréments ne sont-ils pas les commérages malveillants de gens jaloux et mesquins. Pourquoi t'en irriter, mieux vaut se maîtriser et conserver la paix de son âme.

Tu arriveras ensuite à un grand feu qui encercle la terre et qu'il te semblera impossible de franchir.

Au risque de t'y roussir ou de t'y brûler, tu dois passer au travers. Ce feu signifie que ta femme va mourir. Ici encore tu ne dois pas te décourager, mais aller de l'avant. Enfin tu arriveras à des falaises terriblement escarpées. Tu dois les escalader et parvenir sain et sauf de l'autre côté. Tu seras seul, car tous ceux que tu ai-

<sup>60</sup> P. RADIN, *Crashing Thunder*, pp. 105-110.

mes seront morts et tu t'étonneras de ne pouvoir les rejoindre. Il est difficile de continuer mais tu dois persévérer.

(Ainsi finit la via purgativa. La via illuminativa va commencer.)

Il y a quatre collines que tu dois gravir. Derrière tu rencontreras un long cortège d'hommes et de femmes. Lorsque tu monteras sur la troisième colline, il n'y aura que peu de gens devant toi et un grand nombre derrière. A mi-côte de cette colline tu devras te reposer et si tes yeux regardent devant toi tu verras une vapeur rouge qui s'étend à travers le pays. Ce n'est pas la région qui est couverte d'une brume rouge, mais toi-même, car maintenant tu es un vieillard. Tes yeux sont troubles et tes cheveux gris.

Enfin tu arriveras à la quatrième et dernière colline que tu pourras gravir qu'avec peine. Maintenant plein d'années, mais aussi plein de science et de sagesse tu dois te préparer à mourir.

(Ici se termine la via illuminativa et la via unitiva commence.)

Lorsque tu seras sur la quatrième colline, tu verras près de toi une hutte ovale. Approche-toi. Un homme te demandera : « Comment as-tu agi dans la vie. » Tu répondras : « Je ne sais pas. » Sur ce il te dira : « Mon petit-fils, je sais. » Il te donnera quelques aliments. Après en avoir goûté tu deviendras inconscient pour un instant. Ton corps mourra, mais tu vivras sous forme d'esprit comme si tu n'avais fait que trébucher. Tu as encore une grande distance à parcourir avant d'atteindre le Créateur de la terre. Tu devras d'abord gravir les arbres qui forment échelle jusqu'au ciel. Ils sont glissants, sales et usés par ceux qui t'ont précédé. Lorsque tu les auras gravis, tu parviendras à la terre où vit le Créateur. Tu trouveras là de nombreuses huttes et tous tes parents qui ont réussi à franchir les nombreux obstacles qui obstruent la route de la terre au ciel. Tu habiteras dans ce pays quelque temps. C'est une terre heureuse. Il n'y a pas de nuage au ciel, il n'y a pas de nuit, on n'y travaille pas et personne n'y est dans le besoin. Bien que tu sois un homme fait, tu reposeras sur le giron de ceux qui sont là. Mainte-

nant tu es prêt pour ta rencontre avec le Créateur. Tu le verras face à face et il préparera ton retour dans le monde des hommes. »

Et tel que Dante après avoir marché droit devant lui dans la forêt noire où il s'est perdu, notre sage Winnebago laisse la route cachée pour se retrouver à ciel ouvert et voir de nouveau les astres.

[137]

La religion primitive.  
Sa nature et son origine. (1941)

## Chapitre IX

---

### COMMENT SE CONCILIER LE SURNATUREL ET SE LE RENDRE PROPICE

[Retour à la table des matières](#)

Les méthodes mises en jeu pour se concilier le surnaturel et celles destinées à prendre contact avec lui font partie intégrante du même phénomène. L'un dérive de l'autre. Ces procédés sont à leur tour déterminés par la conception particulière du surnaturel qui existe dans une région donnée et par la nature de ses rapports avec les objectifs sociaux et économiques du groupe. L'attitude de l'individu sur ce point dépend en grande partie de son tempérament et de la position qu'il occupe dans la société. Une des principales erreurs commises dans l'interprétation des religions primitives est précisément qu'un sujet de cette ampleur et si riche en aspects différents ait été traité en termes généraux comme s'il n'affectait en tout et pour tout que les aspirations de mentalités naïves. Il est absurde de parler de l'homme primitif comme d'un être qui cherche à se concilier le surnaturel en

lui-même. Les ethnologues qui parlent de cette façon manifestent par là, sans le savoir peut-être, le degré auquel ils acceptent la théorie prédominante suivant laquelle pour l'homme primitif il n'existe qu'une mentalité tout-à-fait indifférenciée.

Nous avons mentionné à plusieurs reprises que la possession démoniaque se caractérise par sa violence. Cette violence est aussi bien le fait du chaman que de l'esprit. Étant donnée l'intimité de ce contact, il ne saurait être question pour le chaman de propitiation et de conciliation, pour autant que sa personne est en jeu. On peut même dire que son problème particulier est celui d'une adaptation. Cet ajustement est toujours une des activités essentielles de l'intermédiaire officiel entre l'homme et le surnaturel. Ainsi la violence dans ce rapport s'entend aisément. Maintenant il est aisé de comprendre l'élément de violence existant dans ce contact. Cette violence est un reflet extérieur de ce conflit et est aussi une manifestation de la névrose du chaman. Cependant le chaman, l'homme-médecine et le prêtre sont les intermédiaires officiels de gens parfaitement [138] normaux qui souhaitent attirer l'attention des esprits et des dieux sur leurs aspirations qui sont également normales. Comment, du point de vue psychologique, le magicien s'y prendra-t-il pour aborder le surnaturel dans les cas où il doit être à la fois passif et actif ? Il développera une des faces du sujet au détriment de l'autre. Les faits dont nous disposons indiquent de façon définitive que des considérations économiques influencent sa décision et que de façon générale il préfère être un intermédiaire entre les esprits et la communauté. Les magiciens concentrèrent leurs intérêts autour de l'élaboration d'une technique qui pût mettre les laïques en contact avec le surnaturel. Leurs rapports personnels avec les esprits passèrent au second plan.

Des considérations d'ordre sociologique et économique renforcèrent ces facteurs psychologiques si même elles ne les mirent pas en action. N'oublions pas qu'après tout l'homme-médecine gagne sa vie en qualité d'intermédiaire. Le profane s'intéresse médiocrement aux méthodes employées pour obtenir l'aide et la protection des esprits, même s'il n'y est pas tout à fait indifférent. Tout ce que l'on veut ce sont des résultats tangibles. La tâche de l'homme-médecine s'avérait donc évidente. Il doit d'abord asseoir sur une base solide ses rapports

avec ses clients. Ce n'est qu'ensuite, s'il en sent le désir, qu'il peut se consacrer à des spéculations concernant ses rapports avec la divinité. Ces spéculations n'étaient pas pour lui une source de prestige ; même, si elles étaient poussées à l'extrême, elles pouvaient être dénoncées comme antisociales ou dangereuses. Ceci ne revient pas à dire que l'on n'y fit pas attention. Nous avons en fait ample preuve du contraire. Les analyses complexes dont les rapports personnels du magicien avec le sacré furent l'objet à diverses reprises n'expriment pas un amour réel de la spéculation philosophique. Dans une large mesure elles sont une conséquence de la rivalité entre magiciens pour assurer leur prestige et leur influence. D'aucuns auraient préféré se baigner en permanence dans la fulgurance de quelque splendeur divine ou se noyer dans la béate contemplation d'une vision comme nos mystiques, Mais les sociétés primitives n'avaient heureusement pas de place dans la communauté pour de tels individus.

La fonction primordiale de l'homme-médecine était donc d'être un intermédiaire et sa principale tâche était d'élaborer une méthode pour communiquer avec le surnaturel qui fût au goût du profane et pût lui permettre d'expliquer à volonté ses échecs et ses succès. C'est ici que se montre avec le plus de force l'abîme qui sépare un tempérament religieux de celui qui ne l'est pas. L'homme religieux attache un grand prix aux vertus intérieures, ou du moins à un type déterminé de conduite. L'homme non-religieux ne demande que des garanties de succès, et est parfaitement indifférent aux [139] méthodes mises en œuvre quoiqu'il préfère celles auxquelles il est habitué. Nous connaissons ces procédés : ce sont les mêmes dont nous usons en affaires ou dans la magie. Toute transaction humaine implique un don et le repayement de ce don. La magie exige la coercition. Les esprits ne pouvaient décemment se montrer moins obligeants que les humains et les cadeaux que l'on attendait d'eux en retour devaient forcément avoir une valeur légèrement supérieure à celle des présents qu'ils avaient reçus. Telle était l'attitude du laïque.

La position du chaman était tout autre. Elle comportait des souffrances et une initiation ardue et douloureuse. C'est en combinant ces deux attitudes opposées en un système religieux que l'on est parvenu à une solution satisfaisante qui tint compte des deux aspects d'un pro-

blème d'apparence insoluble. L'historique des méthodes mises en œuvre pour se concilier le surnaturel est l'histoire même du rôle que la destinée assigna à ces deux éléments constitutifs de tout système religieux. Il ne saurait être question de nous adonner à cette tâche. Je préfère me limiter à certaines données du problème et montrer comment la contrainte fut remplacée par un échange librement consenti entre deux parties liées par un contrat ; comment ces présents devinrent de vraies offrandes et comment enfin charmes et incantations se muèrent en prières.

Nous pouvons être certains que les gens du profane ne prirent aucune part dans la transformation qui substitua la liberté de rapport à la contrainte. Cette tâche était réservée au théologien. Le magicien était enclin à l'objectivité en vertu même de sa nature de penseur et d'artiste, mais avant de s'abandonner à cette tendance, il devait remplir certaines conditions. Il lui fallait acquérir une certaine compétence dans sa profession et une certaine technique.

Sa qualité d'intermédiaire devait être reconnue et acceptée. Il était nécessaire aussi que son activité fût rémunératrice pour qu'il pût avoir un gagne-pain assuré et une certaine indépendance. Ces conditions requises, il lui était loisible de se consacrer au perfectionnement d'une technique pour atteindre le but conscient ou inconscient qu'il s'était proposé. Il pouvait s'inspirer, pour passer de la contrainte à la liberté, de deux sortes de pratiques qui lui étaient familières : la magie et le traitement des maladies. La magie a deux aspects : l'un négatif et l'autre positif. Tout charme peut être jeté ou rompu. De même le traitement des maladies a un aspect négatif et positif : l'âme d'un individu ou toute autre entité qui a été dérobée peut être remise en place ou des corps étrangers peuvent être extraits de la personne du patient. Ces pratiques fournirent au magicien un moule dans lequel il lui était facile de verser ses expériences et ses idées.

Historiquement la première question à résoudre était celle de la possession démoniaque. La méthode envisagée pour la solution du [140] problème s'imposait d'elle-même. Le magicien n'avait d'autre ressource que de se défendre lui-même. C'est ce qui devint l'élément essentiel du système imaginé par lui pour exprimer ses rapports avec le sur-

naturel. Il doit se garder contre lui, l'exorciser. Ces deux activités sont anciennes et profondément enracinées dans la mentalité magique.

Son activité ne se bornait pas à cela. Il en avait une autre à la fois importante pour lui-même et pour le service qu'il faut rendre à la communauté, une activité associée à la discipline qui lui avait été imposée alors qu'il était initié à la prêtrise et s'était préparé à recevoir le divin. La pratique fondamentale à la base de cette préparation était la conciliation et la propitiation. Ces deux activités sont historiquement les dernières que le chaman allait combiner avec son ancienne profession d'exorciseur. Entre autres, cette nouvelle orientation devait être le principe actif qui fit des dons à la divinité des offrandes et des sacrifices et qui transforma les incantations et les charmes en prières.

De façon plus concrète nous pouvons concevoir ces transformations comme suit. La possession par l'esprit, dans sa forme la plus simple, est invariablement accompagnée d'angoisses mentales et de souffrances physiques. Cela est vrai du chaman qui est un névrosé et un épileptoïde, mais cela l'est encore plus lorsque le magicien, à la demande d'un client, est obligé de déclencher artificiellement un état de transe ou de possession ou de le simuler. Le thème de la souffrance caractérise l'ensemble de la situation telle qu'il la conçoit. Tout d'abord il y a son angoisse personnelle, deuxièmement la souffrance provoquée par l'esprit qui entre en lui et enfin la pression que le client exerce sur lui pour qu'il atteigne un état qu'il considère comme la seule preuve que le chaman est de bonne foi et qu'il agit de façon correcte et efficace.

Le concept du mal est l'expression sociale de cette angoisse mentale et de cette peine physique. Manifestement ce n'est pas là la seule source d'où ce concept dérive. Cependant son importance ne saurait être diminuée et elle est en quelque sorte fondamentale dans la pensée religieuse.

Pour le chaman les esprits sont mauvais, ou du moins portés à être mauvais. Il en était de même pour les membres de son groupe qui étaient responsables de sa souffrance. Ne devenait-il pas mauvais lui-même lorsqu'il était pris au jeu ? C'était donc une tâche urgente que d'exprimer ce danger. La mentalité magique lui fut alors d'un grand secours. L'un des caractères essentiels de cette mentalité ne consistait-il pas précisément à se défendre contre les dangers en accom-

plissant certains actes et en s'abstenant d'autres ? Ces deux attitudes sont devenues des éléments fondamentaux dans les rapports de l'homme et du surnaturel. Elles ont revêtu une forme significative [141] du fait des fonctions religieuses du chaman. Il leur fallait encore être définitivement reconnues et recevoir leur expression sociale et économique dans l'institution du tabou.

Quelle que soit l'origine du tabou, il ne fait aucun doute que ce sont le chaman, l'homme-médecine et plus tard le prêtre, qui l'ont élaboré et qui ont fixé les formes précises qu'il allait prendre. Eux aussi étaient ceux qui étaient le plus intéressés à son fonctionnement. Ils devaient aussi être ceux qui allaient percevoir les bénéfices les plus considérables de cette institution. Ce qui nous intéresse ici ce n'est pas le tabou en lui-même, mais le fait que le tabou représente la première étape dans les efforts qui devaient aboutir à dissiper la contrainte qui marquait les rapports entre le magicien et l'esprit qui le possédait. Cette rupture aboutit à associer le mal, non plus avec l'esprit, mais avec certaines activités déployées par les profanes. En d'autres termes, le chaman devait transférer la cause de sa souffrance de l'esprit aux individus qui lui forçaient la main.

Le tabou est le premier chaînon de l'évolution qui devait aboutir à la création de rapports objectifs entre le fidèle et son dieu. Le tabou fut la forme première de la conciliation. Sa nature ambivalente a maintes fois été signalée. Elle a sa source dans l'homme et non pas dans la nature ambivalente du surnaturel. On connaît la définition de Maret <sup>61</sup> : « négativement, le surnaturel est tabou, ne peut être approché à la légère, parce que positivement il contient du mana, c'est-à-dire un pouvoir au-dessus de la normale. » Une telle affirmation est typique du genre de résultat que l'on obtient lorsqu'on donne libre cours à l'idéologie pure. Les phénomènes et les concepts religieux sont alors attribués en termes généraux à des hommes ou à des femmes qui ne sont là que pour donner quelque lien à des idées vagues et à des émotions encore plus vagues. Le tabou doit être envisagé comme une forme initiale de la conciliation du surnaturel, et il doit être aussi considéré dans le milieu personnel et économique dont il dérive. Ce

---

<sup>61</sup> R. R. MARETT, *The Threshold of Religion*, Londres, 1914, p. 99.

n'est qu'alors qu'il cesse d'être vainement désigné comme un attribut inhérent de l'activité humaine. Il prend alors la place qui lui est due dans une histoire de l'évolution de la conscience humaine en général et de la religion en particulier.

Le tabou est seulement étape préliminaire à une véritable conciliation des esprits. Il n'a pu cependant en lui-même conduire à une théorie évoluée de l'offrande et du sacrifice. Il était pour cela trop profondément enraciné dans la magie. Or la mentalité magique a toujours été une menace et un obstacle au progrès de la religion. Mais si le concept de tabou n'a pas eu d'influence perceptible sur une conception raffinée de la notion d'offrande, il a néanmoins été utilisé et mis en œuvre par le chaman et le théologien primitif pour [142] d'autres concepts religieux - par exemple dans l'élaboration de l'idée du sacré et de la notion du péché.

Le même conflit qui a conduit le chaman à élaborer l'idée de tabou dans ses efforts pour alléger la pression que les esprits exerçaient sur lui, l'a amené à considérer le mal comme un des attributs essentiels des esprits. Ceci est mis en évidence par les séances qui ont lieu dans les tribus où le chaman exerce une influence complète. Je prendrai comme exemple les Bagobo des Philippines <sup>62</sup>. Certains esprits qui pénètrent dans le corps du magicien sont en rapport avec les maladies et les épidémies et prennent un malin plaisir à effrayer leurs victimes. « Je suis la maladie de Malik », s'écrie l'un d'eux. « Je voyage autour du monde pour rendre les gens malades et c'est moi qui donne les rhumes et la toux <sup>63</sup>. » Un autre se plaint que les tabous ont été violés. « Malik ne me respecte pas car il a parlé à quelqu'un pendant la période de huit jours où cela lui était interdit. Maintenant je suis fâché contre lui. Il doit me donner huit morceaux de feuilles de bétel ou huit morceaux de noix d'arek <sup>64</sup> » Un autre esprit dit : « Si vous ne vous

---

<sup>62</sup> Laura BENEDICT, *A Study of Bagobo Ceremonials, Magic and Myth*, Annals of the New-York Academy of Sciences, vol. XXV, 1916, pp. 1-308.

<sup>63</sup> Ibid., p. 196.

<sup>64</sup> Ibid., p. 198.

dépêchez pas de célébrer le Ginum, vous serez bientôt en proie à la maladie que je vais envoyer <sup>65</sup>. »

Dans l'intérêt de la communauté et pour le plus grand profit du chaman, les mauvais instincts des esprits et les machinations de ceux qui étaient foncièrement méchants durent être contrecarrés. On y parvenait en leur faisant des cadeaux. C'est à cette solution que doivent être attribués les rites de conciliation que nous trouvons chez les primitifs. Selon cette conception originelle, l'offrande était destinée à détourner le mal. Les présents étaient à la fois des paiements faits au chaman et à l'homme-médecine et des offrandes pour les esprits. Lorsque les rapports entre le magicien et l'esprit furent devenus plus clairs et lorsque la physionomie des esprits devint plus précise, une fiction se forma en vertu de laquelle les offrandes appartenaient aux esprits et étaient acceptées par eux sinon matériellement, du moins en essence. La dernière étape dans cette évolution fut franchie lorsque les offrandes ne représentèrent plus des objets utilisables par l'homme et lorsque la divinité ou les esprits furent censés les recevoir non plus physiquement mais uniquement à titre symbolique. C'est une croyance commune dans de nombreuses tribus que les dieux ne mangent pas la nourriture qui leur est offerte mais son essence. La notion d'offrande se purifia en même temps que l'attitude subjective du magicien s'affina.

[143]

Des facteurs d'ordre économique sont largement responsables de ces nombreux changements. Ils ne furent pas les seuls, car comme je l'ai déjà indiqué le personnel de la religion officielle avait changé. Cette situation se modifia lorsqu'en plus des névrosés épileptoïdes, des gens normaux devinrent des hommes-médecine et des prêtres. Il en résulta un nouveau sens des valeurs et un nouveau réalisme quelque peu cynique se développa, mais par contre le niveau intellectuel de la profession fut élevé. En particulier elle fut moins étroitement et directement dépendante de la communauté. Les intellectuels y gagnèrent des loisirs pour élaborer des théories sur les qualifications éthiques

---

<sup>65</sup> *Ibid.*, p. 199.

des rapports avec le surnaturel. Ils parvinrent ainsi à une conception plus raffinée et plus abstraite de la notion d'offrande. La notion d'offrande présente trois étapes dans son histoire. La première étape est celle où l'on cherche à s'écarter de la proximité peu désirable d'un esprit. La seconde étape est celle d'un libre échange de dons et de politesses entre les deux parties contractantes. L'étape finale exprime la gratitude et la reconnaissance d'un humble suppliant envers une divinité sage et compatissante. Nous avons donné ailleurs des exemples de cette évolution, cependant je veux encore illustrer la dernière étape par un fait concernant les Indiens Zuñi du Nouveau-Mexique. Je montrerai ainsi comment les offrandes ont été transformées et transfigurées et comment les rapports entre le suppliant et la divinité ont été recouverts d'une enveloppe mystique. Ce développement obscurcit le fait que nous avons là un simple échange de biens entre la divinité et l'homme. Voici la prière qui accompagne l'offrande <sup>66</sup> :

Aujourd'hui mes enfants ont préparé la nourriture pour votre rite, pour leurs pères et leurs ancêtres, pour vous qui avez atteint la lointaine région des eaux (de la mort).

Maintenant notre père le soleil est allé s'asseoir à la place sacrée. J'ai pris la nourriture que mes enfants ont préparé sur leur foyer et je suis venu.

Ceux qui possèdent nos routes (les êtres surnaturels), les prêtres de la nuit (la nuit elle-même) en montant vers leurs places sacrées nous rencontreront sur notre chemin,

Cette nuit j'ajouterai à vos cœurs. Avec votre sagesse surnaturelle, vous ajouterez à vos cœurs. Qu'aucun de vous ne manque, mais ajoutez à vos cœurs. Ainsi de tous côtés vous allez parler ensemble.

---

<sup>66</sup> Ruth L. BUNZEL, Zuñi Ritual Poetry, Forty-Seventh Annual Report of the Bureau of American Ethnology, pp. 621-623.

De l'endroit où vous êtes assis, vous allez nous envoyer pour qu'ils siègent avec nous les petits nuages qui soufflent, vos nuages légers, vos nuages massifs. Vous allez passer près de nous sur la route avec la fine pluie qui caresse la terre, avec toutes vos eaux.

Vos eaux, vos graines, la promesse de la route (longue vie), votre grand âge, vous allez nous les donner.

C'est pourquoi j'ai ajouté à vos cœurs. À jamais, mes pères, mes enfants, vous allez nous protéger. Tous mes enfants au bas de l'échelle [144] termineront leur route. Ils deviendront vieux. Vous nous accorderez la bénédiction de la vie.

Dans sa forme la plus hautement idéologique, l'offrande perd naturellement sa raison d'être en tant que valeur d'échange. Elle devient un sacrifice, un don chargé d'émotion, un vrai symbole pour le suppliant. Mais, même en ce cas, elle perd rarement sa nature primitive d'offrande proprement dite et elle baigne dans un contexte qui est proprement magique. Ce qui la distingue des offrandes, quelque raffinées qu'elles soient, c'est la perte de sa valeur d'échange. C'est uniquement à ce type d'offrande que l'on peut appliquer le terme de sacrifice. Une telle notion ne peut germer que dans l'esprit d'un homme purement religieux. Il s'ensuit que même si nous avons affaire à une offrande proprement dite, cette offrande peut devenir un véritable sacrifice au point de vue du fidèle. C'est ainsi que les caractères essentiels du sacrifice - la mise à mort d'un animal, d'un être humain ou une mutilation, - peuvent exister dans des sociétés qui ignorent le sacrifice bien organisé d'hommes ou d'animaux. Si le sacrifice apparaît sporadiquement partout et si, partout, il a trouvé une expression bien organisée, l'explication doit en être cherchée dans le fait que pour le théologien primitif un simple don pouvait revêtir ce caractère sans que la conception plus réaliste et pratique du commun en fût affectée. La conséquence de ceci est une confusion de forme et de sens et le développement de types « mixtes ». En fait ces phénomènes mixtes sont plus communs que les « purs ». Ces derniers faits ne se rencontrent

que dans les civilisations supérieures où un corps de prêtres organisés et indépendants a pu se développer. De même dans les sociétés démocratiques où une grande liberté est laissée à l'individu, du moins dans les affaires qui sont considérées comme de peu d'importance pour le groupe.

Nous pouvons donc nous attendre à trouver la notion de sacrifice associée à des éléments appartenant aux différentes étapes de l'évolution religieuse. Aussi rien de surprenant si des mobiles purement idéologiques et désintéressés se trouvent étroitement mêlés à des motifs égoïstes ou dictés par une forme primitive d'exploitation. Chez les Bechuana de l'Afrique du Sud <sup>67</sup> nous trouvons un exemple de cette attitude dans le « sacrifice de la réconciliation. » Deux animaux de couleur différente sont choisis, l'un noir est pour les péchés et l'autre blanc sert à la purification du pécheur. Seul le contenu de l'estomac et les entrailles de l'animal sacrifié sont employés dans la cérémonie de purification du pécheur. Lorsque ce rite est accompli pour un individu, le pénitent se tient les [145] genoux ployés pendant que l'animal est sacrifié. Il a dû au préalable faire une confession plénière de ses péchés. La personne pour qui le sacrifice est fait boit le sang frais qui a été extrait du cœur et de la panse de la bête avant sa mort. Après qu'il a bu, les membranes graisseuses qui entourent l'intestin sont placées sur sa tête. Le prêtre crie alors que ceci est un sacrifice de réconciliation et invoque le nom de l'ancêtre ou du dieu irrité.

Les sacrifices sont généralement associés à des rites de purification de ce type. Parfois ils peuvent se rapporter à des fins magiques de caractère simple, comme par exemple chez les tribus de la Haute-Volta en Afrique occidentale. Lorsqu'un chasseur a tué un lion, il doit se soumettre à une purification rigoureuse qui s'accompagne d'un sacrifice. Le sacrificateur prend un petit poulet et invoque son protecteur divin en ces termes : « Nous allons donner à cet homme la médecine appelée *kele* pour le libérer de toutes les impuretés qui peuvent être en lui, de sorte qu'il ne devienne pas malade. Si vous y consentez acceptez ce poulet sinon refusez-le <sup>68</sup>. » Ceci est simple et direct. La

<sup>67</sup> J. Tom BROWN, *Among the Bantu Nomads*, Londres, 1926. Cité d'après W. C. WILLOUGHBY, *The Soul of the Bantu*, New-York, 1928, pp. 357-358.

<sup>68</sup> H. LABOURET, *Les Tribus du Rameau Lobi*, p. 440.

victime est alors sacrifiée et l'on prend grand soin qu'elle expire dans la position requise. Après quoi on tranche la gorge d'un autre poulet et l'on fait couler son sang sur l'épaule gauche de l'homme qui est purifié ainsi que sur celle de ses parents et des autres personnes qui ont tué des lions.

### PLANCHE XIII

Table de pierre servant aux sacrifices propitiatoires  
(Iles Nias du Sud)

[Retour à la table des matières](#)



## PLANCHE XIV

Un devin consultant l'oracle du Fa,  
à l'aide de moitiés d'amandes de palme

[Retour à la table des matières](#)



Là où l'on pratique des sacrifices humains, nous retrouvons ce mélange d'éléments grossiers et raffinés et de mobiles altruistes et égoïstes. A Tahiti, par exemple, les sacrifices humains sont nés traditionnellement en une période de sécheresse après que tous les moyens mis en œuvre pour apaiser les dieux eurent échoué. Le roi aurait dit : « Humilions-nous devant Dieu. Tremblons de peur. Offrons un sacrifice humain pour apaiser des offenses involontaires et regagnons ainsi la faveur du dieu en cette période de calamité <sup>69</sup>. »

---

<sup>69</sup> T. HENRY, *Ancien Tahiti*, pp. 196-197.

Les sacrifices humains jouèrent un rôle plus important que les autres formes de sacrifice dans les groupes exerçant une hégémonie et sous l'influence de l'égotisme religieux. Il faut chercher la cause de ce phénomène dans le fait que le sacrifice humain peut se transformer en une tendance analogue à la contrainte tyrannique déployée par un homme qui cherche le pouvoir ou le prestige. Cette institution devient une arme trop utile pour qu'une caste ou une société au pouvoir ne s'en serve pas.

Un exemple du premier cas nous est fourni par l'homme-médecine winnebago qui cherche à obliger la divinité suprême à apparaître devant lui en lui offrant son seul enfant. Le second cas est [146] illustré par le récit que Miss Henry nous donne de la façon dont les victimes étaient désignées à Tahiti <sup>70</sup>.

Les victimes d'un sacrifice humain étaient toujours saisies à l'improviste. C'étaient des hommes pris parmi les prisonniers de guerre, parmi les gens du dernier rang ou des hommes choisis parmi la classe *moyenne* et qui s'étaient montrés hostiles à ceux au pouvoir. Lorsqu'un membre d'une famille était pris, les autres étaient condamnés à le suivre. Les victimes potentielles s'enfuyaient saisies de terreur et se cachaient toutes les fois que l'occasion se présentait pour un tel sacrifice. Ils ne respiraient librement que lorsque le tambour annonçait qu'un homme avait été capturé, offert sur l'autel et enseveli. De cette coutume est née l'ironique raillerie : « Qui es-tu ? Le laisser pour compte d'un sacrifice ? »

Ce mélange incongru d'ingrédients divers est illustré par la croyance prévalente aux Marquises que, bien que les dieux consomment seulement la partie immatérielle du sacrifice, tout individu dont l'essence corporelle a été dévorée en un repas anthropophagique est destiné à

---

<sup>70</sup> Ibid., pp. 186-187.

être immolé quelque temps après <sup>71</sup>. Nous avons ici exactement une idée contraire à celle des Winnebago. Pour ces Indiens, les esprits des bisons se matérialiseront en véritables bisons pour être tués s'ils inhalent la fumée du tabac qui leur est offert sur la terre.

Notre dernier exemple nous amène à un autre aspect important du sacrifice : son importance en tant que rite de consécration. Dans les religions historiques de l'Europe ou de l'Asie, la notion de consécration a été associée aux éléments les plus abstraits et les plus ostensiblement éthérés de la foi. Mais l'idée première de consécration dans la religion n'a pas cette portée. Sa seule signification est que l'objet du sacrifice et la divinité ont été nettement définis et esquissés et que leur rapport est plus spécifiquement circonscrit que ce n'est le cas dans l'offrande simple.

Même dans le sacrifice-consécration, l'offrande peut conserver sa valeur d'échange sous la forme grossière d'un don et ses motifs peuvent être tout aussi cyniquement égotistes et utilitaires. Tel est généralement le cas des sacrifices humains. Ainsi chez les Maori nous avons un chef qui sacrifia son fils favori pour consacrer une nouvelle maison <sup>72</sup>. Le sacrifice d'un esclave n'eût pas été suffisant.

En fait, la consécration est simplement une méthode plus raffinée pour contraindre la divinité. Handy <sup>73</sup> a signalé le fait que chez les Marquisiens le but essentiel du sacrifice était d'attirer la divinité tribale vers son temple et son prophète. La consécration d'un objet [147] ou d'une personne par un sacrifice ne peut donc être regardée comme un moyen d'ennoblir le suppliant ou le lieu sacré. C'est le fait simple d'une forte organisation sacerdotale, avide et sans scrupule. L'idée de la consécration prend un aspect tout différent lorsqu'un individu se sacrifie lui-même ou quelque partie de son corps.

Même si nous devons accepter l'hypothèse qu'en Polynésie la consécration équivaut à une libération du tabou et revêt l'individu d'un pouvoir surnaturel, nous devons nous rappeler que ce rite était accom-

---

<sup>71</sup> E. S. C. HANDY, *Polynesian Religion*, Bernice P. Bishop Museum, Bulletin 34, Honolulu, 1927, p. 184.

<sup>72</sup> E. TREGGAR, *The Maori*, Wanganui, New-Zealand, 1904, p. 280.

<sup>73</sup> HANDY, op. cit., p. 185.

pli dans l'intérêt d'un petit groupe délimité ou pour le profit d'un individu. La consécration par le sacrifice de soi-même ou son substitut, l'auto-mutilation, a pour objet le bien-être de toute la communauté. Ce but forme le centre même de ce type de sacrifice. C'est pour cette raison que nous le trouvons fréquemment associé à des rites élaborés comme ceux de la Danse du Soleil chez les Indiens des Prairies américaines. Si, de façon générale, cette forme du sacrifice se retrouve rarement dans les religions primitives, c'est parce que l'auto-destruction est socialement justifiable uniquement lorsque le sort de la communauté ou d'êtres aimés est en jeu. Telle est la réponse que nous pouvons donner aux historiens des religions qui prétendent que la conception « eucharistique » du sacrifice, c'est-à-dire libérée du désir d'obtenir des bénéfices matériels dans l'avenir, n'existe pas dans les civilisations primitives. On peut affirmer dogmatiquement, que personne dans ses rapports avec autrui - que cet autrui soit humain ou divin - ne peut s'élever au-dessus du système d'échanges économiques qui prévaut dans sa société. Dans toutes les sociétés primitives un don entraîne toujours un don en retour d'une valeur supérieure au premier. La théorie du sacrifice n'a changé que lorsque le système d'échange s'est modifié. Ceci est aussi vrai pour notre société que pour les groupes plus primitifs. Dans les deux cas, ceux qui faisaient violence à cet ordre et substituaient des valeurs absolues à des valeurs d'échange furent traités par leurs contemporains comme des individus antisociaux <sup>74</sup>.

Avant d'aborder l'étude de la prière, jetons un coup d'œil sur les discussions qui ont eu lieu au sujet de la notion de sacrifice. Nul thème dans l'histoire des religions n'a joué un aussi grand rôle et n'a été plus souvent traité que celui qui nous occupe ici.

Le premier en date de ces travaux est dû à W. Robertson Smith <sup>75</sup>. Ses idées, en particulier sa célèbre théorie du repas sacramentel, qui unit la communauté et le dieu par un lien commun, ont influencé les recherches ultérieures. La plupart des théoriciens anglais ou [148] fran-

---

<sup>74</sup> M. MAUSS, *Essai sur le don*, L'Année sociologique, N. S., Paris, 1925, pp. 30-186. [Texte disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#). JMT.]

<sup>75</sup> W. ROBERTSON SMITH, *Lectures on the Early Religion of the Semites*, Third Edition, Londres, 1917.

çais ont suivi, à quelques réserves près, la voie tracée par cet esprit fécond et audacieux. Durkheim <sup>76</sup>, puis Hubert et Mauss <sup>77</sup> se sont le plus nettement détournés de cette conception. Leurs critiques s'adressent au rôle exclusif que Robertson Smith assigne au repas sacramentel. Durkheim, le plus important de ces adversaires, accepte comme seule valable la définition du sacrifice donnée par Hubert et Mauss. Selon cette définition, l'essence du sacrifice se trouve dans la consécration de la victime. Selon Durkheim, les rites préliminaires au sacrifice font de la victime un objet sacré dont la sainteté se communique aux fidèles qui le consomment <sup>78</sup>. Les discussions antérieures ont suffisamment montré notre point de vue à cet égard. Aucune de ces explications ne nous satisfait pour autant qu'elles se réclament de faits concernant les primitifs. La théorie de Hubert et Mauss se fonde sur l'Inde ancienne et les vues de Durkheim reposent sur une interprétation particulière et injustifiée de la civilisation australienne. Si les rites de *l'intichiuma* chez les Australiens représentent une forme initiale du sacrifice, on peut proclamer au même titre que le chaos est la forme initiale de l'ordre et le zéro celle d'un chiffre entier.

S'il peut sembler aventureux de disposer du problème du sacrifice en quelques pages, il l'est encore plus d'entamer de la même façon ceux qui concernent un sujet tel que la prière. Heureusement la plupart des gens connaissent par expérience directe la nature et la portée de ce rite. La prière dans sa forme la plus générale consiste en deux parties : tout d'abord l'énonciation d'un désir et deuxièmement une énumération de faits quotidiens. L'homme n'est pas porté naturellement aux monologues à moins d'être un mystique.

Par conséquent les affirmations contenues dans une prière devaient, dès l'origine, être adressées à quelque personne ou à un objet. Les essais de réalisations de désirs accompagnent constamment les menus événements de la vie quotidienne, mais ces essais ne suffisent

---

<sup>76</sup> E. DURKHEIM, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, 1912. [Livre disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#). JMT.]

<sup>77</sup> H. HUBERT et MAUSS, *Essai sur la nature et la fonction du sacrifice*, Mélanges d'histoire des religions, Paris, 1909. [Livre disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#). JMT.]

<sup>78</sup> DURKHEIM, op. cit., pp. 481-482.

pas pour constituer une prière. Celle-ci exige un enracinement nouveau, des termes plus propres et conformes à la nature de la prière. Elle résulte d'un attachement aux êtres surnaturels créés par l'homme pour satisfaire et fortifier ses valeurs fondamentales. C'est à eux que l'on s'adresse. La prière est, en un sens, le débordement d'un esprit trop plein plutôt que le déversement d'un cœur trop chargé. On s'adresse à la divinité non seulement pour lui demander de continuer à répandre ses bienfaits, mais aussi pour aider les individus ou le groupe au moment du danger.

Aucun des aspects de la religion ne s'est montré plus réfractaire [149] à la réglementation officielle que la prière. Ceci s'entend facilement. Les désirs sont personnels, personnels sont aussi les misères, les angoisses les chagrins, les inquiétudes qui demandent tyranniquement à s'exprimer. C'est pourquoi des prières simples et spontanées ne sont pas étrangères à des civilisations raffinées. Les prières des primitifs peuvent différer des nôtres par la forme, mais non par leur contenu ou par l'attitude des individus. Les variations qui caractérisent le thème des prières faites par les civilisés réapparaissent chaque fois que nous sommes en présence des mêmes conditions sociales et économiques. Un aristocrate polynésien ne prie pas comme un bourgeois ou un esclave. Un roi de l'Afrique occidentale ne s'adresse pas à la divinité comme un agriculteur ou un marchand.

Il en est de même pour les divergences de forme et d'expression. La gamme des variations est énorme : elle va de la prière consistant en un simple « Aide-moi » jusqu'à la prière qui dure une demi-journée, chez les Batak, de l'exclamation rudimentaire de l'individu en détresse jusqu'aux prières rythmées de l'Afrique occidentale, de la Polynésie et des Zuñi. Si par la forme et le contexte ces prières sont souvent différentes des nôtres, c'est que leurs rapports avec les charmes et les incantations sont encore apparents et qu'elles n'ont pas encore rompu leurs liens intimes avec les réalités de ce monde. En fait les prières sont souvent de longs rapports adressés à la divinité concernant les affaires mondaines ou des conversations prolongées entre un homme et son dieu.

L'espace restreint dont nous disposons nous oblige à nous limiter à deux phases seulement de notre sujet : tout d'abord les étapes dans

l'évolution du charme à la prière et deuxièmement l'évolution de la prière qui, d'une simple requête toute spontanée, devient une invocation complexe, raffinée et impersonnelle. Je renvoie le lecteur à l'exposé relativement complet, quoique dénué parfois de sens critique, que F. Heiler <sup>79</sup> a consacré à ce sujet. Nos meilleures sources sur la prière sont le fameux essai de Marett <sup>80</sup> et la discussion fort utile de J.-W. Hauer <sup>81</sup>.

Prenons d'abord le plus simple des rites magiques : un charme ainu contre la palpitation du cœur. Après avoir frotté sa poitrine six fois le patient dit : « Comme je ne veux pas entendre encore de mauvaises nouvelles, je me frotte maintenant six fois. <sup>82</sup> » Nous assistons ici à la désagrégation de l'acte magique. S'il s'était agi d'un véritable acte magique, la formule eût dû être : « En me frottant six fois, je m'évite de recevoir de mauvaises nouvelles. » Il est aisé [150] de voir que les mots : « Je me frotte moi-même six fois » pourraient être omis. L'acte lui-même est accompli de toute façon. L'énoncé pourrait être : « Puissè-je ne pas recevoir de mauvaises nouvelles » et le nom de la divinité pourrait être ajouté. Nous aurions alors une véritable prière. Ce résultat a été atteint par le moyen simple et naturel qui consiste à transformer le rapport coercitif entre le souhait et l'action motrice en deux actes distincts. Si l'on objecte que ce raisonnement pêche par excès d'intellectualisme, je répondrai que l'évolution n'est pas faite du charme au souhait, mais précisément dans le sens contraire, du souhait au charme. Le charme est le moule dans lequel s'exprime le souhait. Il ne perd jamais son dynamisme inhérent. Un souhait est toujours sur le point de devenir une prière. Ainsi donc c'est l'enveloppe magique qui est secondaire et instable et non la prière-vœu. Cette dernière précède la religion et est au moins contemporaine de la magie.

---

<sup>79</sup> F. HEILER, *Das Gebet*, Munich, 1923.

<sup>80</sup> R. R. MARETT, *From Spell to Prayer*, *Folklore*, vol. XV, 1904, pp. 132-165.

<sup>81</sup> J. W. HAUER, *Die Religionen. Erstes Buch : Das religiöse Erlebnis auf den unteren Stufen*, Berlin, 1923.

<sup>82</sup> John BATCHELOR, *The Ainu and Their Folklore*, Londres, 1901, p. 305.

Cependant la magie est tout autant la servante de la prière qu'elle l'est des besoins vitaux de l'homme. Il est aisé de démontrer jusqu'à quel point ceci est vrai. Je ne peux entrer ici dans de longues discussions et je me contente de renvoyer le lecteur aux preuves qu'il peut trouver dans les œuvres de Malinowski <sup>83</sup>, de W.-W. Skeat, etc... <sup>84</sup>.

Maintenant nous devons envisager la prière proprement dite. Point n'est besoin de nous arrêter sur de simples appels comme : « Aide-nous », « Sauve-moi », « Ne nous ennuie pas. » « Donne-nous de la pluie. » « Nous pouvons considérer les prières qui ont un plus riche contenu. Aucune prière n'est à cet égard plus instructive que celle qui fut adressée au Jésuite Allouez lorsqu'il visita les Algonquins <sup>85</sup> :

Il est bien, robe noire, que tu sois venu nous visiter. Aie pitié de nous. Tu es un manitou et nous te donnerons de quoi fumer. Les Naudouessies et les Iroquois nous avalent. Aie pitié de nous. Nous sommes souvent malades et nos enfants meurent. Ils sont affamés. Aie pitié de nous. Écoute-nous, ô manitou, Que la terre donne du maïs, que les rivières nous donnent du poisson, que les maladies ne nous harcèlent pas et que la faim ne nous tourmente pas. Écoute-nous, ô manitou, nous te donnerons du tabac à fumer.

Ce texte contient la formule complète de la prière, - un appel à l'esprit, l'énoncé de l'état des choses, une déclaration générale concernant les maux de cette vie, une requête pour que les aliments continuent à affluer et pour que les maladies et les misères soient épargnées à la communauté. Le tout se termine par un paiement sacramentel fait à l'esprit. Cette prière diffère de celle d'un chrétien [151] en ce que rien ne nous est dit de l'attitude du suppliant et de la nature de la divinité à laquelle cette prière est adressée.

---

<sup>83</sup> B. MALINOWSKI, op. cit., et *Coral Gardens and Their Magic*, New-York, 1935.

<sup>84</sup> W. W. SKEAT, *Malay Magic*, Londres, 1900.

<sup>85</sup> Cité d'après F. HEILER, op. cit., p. 52.

L'attitude subjective du suppliant s'exprime ou non selon le tempérament particulier du suppliant et la plus ou moins grande emprise des règles imposées par le théologien primitif. L'absence de ce caractère n'implique pas qu'il n'existe pas. Le cas est différent en ce qui concerne la définition précise de l'esprit ou de la divinité. On la trouve rarement dans les civilisations primitives. Je donnerai les raisons de ce phénomène dans le chapitre suivant. Je signalerai simplement qu'il existe un rapport étroit entre cette description de la divinité et les facteurs économiques et l'ordre social. Ce n'est que dans les sociétés possédant un corps de prêtres organisé que l'on trouve une prière-psaume comme celle des Yoruba que je reproduis ici :

O Sango, tu es le maître.  
 C'est toi qui tiens dans ta main les pierres de feu,  
 Pour punir les coupables et apaiser ta colère.  
 Tout ce qu'elles frappent est détruit.  
 Le feu dévore les bois,  
 Les arbres sont brisés et s'écroulent,  
 Tout ce qui existe est menacé de destruction <sup>86</sup>.

Où trouvons-nous dans les religions supérieures un hymne prière qui ait la beauté de celui-ci recueilli en Côte-d'Or :

Le torrent coupe la route  
 Et la route coupe le torrent :  
 Dis, quel est le plus ancien ?  
 N'avons-nous pas suivi la route pour rencontrer ce courant ?  
 Mais le torrent existait bien avant, ou bien avant tout cela.  
 Il a son origine chez le Créateur,  
 En celui qui a créé toutes choses  
 Saint, saint Tanno <sup>87</sup>.

---

<sup>86</sup> D. WESTERMANN, *Africa, vol. I*, 1928, p. 195.

<sup>87</sup> *Ibid.*, p. 200.

[153]

La religion primitive.  
Sa nature et son origine. (1941)

## Chapitre X

---

### DES ESPRITS AUX DIEUX : REVENANTS, ESPRITS ET TOTEMS

[Retour à la table des matières](#)

Il n'est pas toujours certain que l'homme crée des dieux à son image, par contre il ne saurait faire de doute qu'il ne les crée que s'il y est poussé par la structure sociale et économique de son groupe. Rien de plus défini que les rapports entre un certain type d'économie et la nature des dieux reconnus par une société donnée et par les sujets religieux en particulier. C'est moins l'état économique en lui-même qui entre en ligne de compte que le champ qu'il offre au développement d'une classe sacerdotale et que le besoin que cette classe éprouve d'élaborer des idées des êtres surnaturels.

L'agriculture fleurit en Mélanésie et en diverses régions de l'Amérique du Nord et du Sud, mais les différences de caste et de classe y sont peu marquées, aussi les divinités proprement dites y sont, à peu d'exceptions près, presque inexistantes. Dans la plupart des cas, à moins que l'on ait une véritable distinction de classes, on ne prête que

peu d'attention à la forme que l'esprit revêt. Dans les civilisations vivant de la cueillette ou de la pêche, l'on ne rencontre généralement que la croyance en des esprits mal définis. Ceci ne veut pas dire qu'en certaines occasions ces esprits ne soient représentés comme des êtres humains ou des animaux réels ou imaginaires. Cependant le concept de dieu possède, entre autres, quelque chose de fixe et de statique. La ligne de démarcation entre dieux et hommes d'une part et animaux de l'autre est nettement tracée et ne saurait être franchie. Si les dieux adoptent parfois une forme humaine ou animale, ce n'est là qu'un de leurs attributs ou déguisements.

On comprendra sans peine pourquoi il en est ainsi. Dans les civilisations rudimentaires, le chaman ou homme-médecine était trop sollicité par l'exercice de ses fonctions pour perdre son temps à des pensées et des théories qui n'étaient pas essentielles à son métier, de peu d'intérêt pour ses clients et qui en plus ne lui auraient rapporté ni avantage ni bénéfice. Je ne saurais assez répéter que [154] l'exercice officiel de la religion dans les sociétés simples était une affaire d'ordre pratique, l'une des méthodes reconnues pour acquérir biens et confort matériel, souvent même par l'usage de la terreur. Cet aspect de la vie religieuse est fort bien exprimé dans un passage des *Relations des Jésuites*<sup>88</sup> ayant trait aux Hurons. L'auteur insiste sur le fait que l'activité des sorciers est une source de ruine pour beaucoup de gens dans la communauté. Si un individu a mené une entreprise à bien, s'il a été heureux à la chasse ou en affaires, quelque magicien l'ensorcellera lui ou un membre de sa famille pour l'obliger à dépenser ce qu'il aura acquis. De tels personnages ne sauraient s'intéresser aux spéculations philosophiques.

Le caractère mal défini des esprits ne peut s'interpréter uniquement en termes économiques ; il est aussi un facteur psychologique qui ne saurait être négligé. La seule chose par exemple qui intéresse un réaliste - et sa manière de voir est celle qui prédomine dans les sociétés simples - est la preuve qu'un agent surnaturel a contribué *au* succès d'une entreprise. On attendait des chamans qu'ils fournissent cette preuve. Le reste n'était que d'importance secondaire. Ces dé-

---

<sup>88</sup> The Jesuit Relations and Allied Documents, édités par R. G. THWAITES, Cleveland, 1896-1901, VIII, p. 123.

monstrations variaient : elles pouvaient être une énumération minutieuse des détails révélant la présence de l'esprit ou être une simple affirmation générale et futile de son existence. Ainsi un Indien peut prétendre à faux, comme le fit un de mes informateurs winnebago, qu'il a été béni par un esprit et qu'il a reçu de lui le pouvoir de guérir certaines affections. Par la suite il peut se demander si après tout il n'a pas été réellement béni, au cas où sa cure aurait eu plein succès. Le succès n'implique-t-il pas la présence d'un esprit ?

Dans une telle atmosphère les esprits ne peuvent revêtir le caractère ou les attributs de véritables divinités. L'instinct religieux des chamans s'est tourné vers l'élaboration de nouvelles méthodes pour communiquer avec les esprits. Le problème qu'il leur incombait de résoudre était la nature de l'âme, ses vicissitudes après la mort et la façon de communiquer avec les esprits. Il était encore plus important pour le chaman désireux de donner libre essor à son imagination créatrice et à son talent d'organisateur, de décrire et d'analyser les rites préliminaires à l'initiation qui lui ouvrait les portes de sa profession. Nous en avons déjà parlé dans le chapitre précédent. Nous devons maintenant poursuivre notre description et notre analyse du divin si nous voulons comprendre l'évolution de la croyance aux esprits et de la foi en Dieu.

J.-W. Layard<sup>89</sup> a fort heureusement résumé les caractères essentiels [155] du chamanisme à Malekula et les a comparés aux attributs des chamans sibériens. Ses conclusions sont les suivantes :

L'initiation du *bwili* (l'individu qui à Malekula correspond au chaman) consiste en une mort rituelle et en une résurrection qui confère au candidat la condition et le pouvoir surnaturels des esprits - pouvoir que ceux-ci obtiennent en s'associant aux dieux (« esprits », dans l'acception que je donne à ce terme). À ce caractère divin s'ajoutèrent une seconde série de traits de

---

<sup>89</sup> J. W. LAYARD, *Flying Tricksters, Ghosis, Gods and Epileptics*, *Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, vol. LX, 1930, pp. 501-524 ; et *Shamanism : An Analysis Based on Comparison with the Flying Tricksters of Malekula*, *ibid.*, pp. 525-550.

nature épileptoïde dus à la mort et à la résurrection apparentes des épileptoïdes au cours de leurs attaques. Finalement la double nature, surnaturelle et irresponsable des esprits, est le résultat de la fusion de ces deux ordres d'idées <sup>90</sup>.

Nous ne pouvons accepter toutes les vues de Layard, en particulier ses efforts pour associer les personnages légendaires de Malekula avec le rituel d'Osiris. Il est là cependant des rapprochements qui méritent de retenir notre attention et qui rentrent dans le cadre de notre discussion.

Dans quelle mesure, dans les sociétés primitives, surtout dans les plus simples, l'esprit du chaman diffère-t-il de celui d'un homme ordinaire ? S'il est des différences, en quoi consistent-elles ? La réponse est simple. L'esprit d'un chaman possède tous les caractères assignés à l'âme d'un homme ordinaire, plus certains autres qui sont étroitement associés aux occupations du chaman et à son pouvoir. Nous savons ce qu'ils sont : son habileté à tomber involontairement dans un état de transe, son pouvoir de transformation en un animal et la faculté dont il jouit de se déplacer à travers le temps et l'espace vers le monde des esprits. Finalement le chaman est possédé par un esprit qui lui est soit étranger soit apparenté. À ces traits ajoutons encore sa double nature : il est tantôt inconscient et tantôt conscient au point même de faire montre d'un grand sens pratique. La différence entre l'âme d'un homme du commun et celle d'un chaman repose probablement sur l'aisance avec laquelle l'âme du chaman devient un esprit.

Aucune théorie satisfaisante ne peut être avancée au sujet de l'origine de la notion d'esprit. Nous pouvons cependant nous demander pourquoi les fantômes sont universellement représentés comme mal-faisants lorsqu'ils rencontrent des êtres humains. La jalousie peut être considérée comme une des causes de ce sentiment. La jalousie des esprits et des dieux est une notion qui s'est maintenue jusque dans les temps historiques <sup>91</sup>. Elle n'est pas seulement la rancune des

---

<sup>90</sup> J. W. LAYARD, *Shamanism : An Analysis Based on Comparison with the Flying Tricksters of Malekula*, p. 526.

<sup>91</sup> S. RANULF, *The Jealousy of the Gods*, Londres, 1933-1934.

morts contre les vivants. C'est aussi la rancune des morts [156] qui ne pourront plus jamais revenir à la vie contre ceux qui le peuvent. En d'autres termes, c'est la continuation de l'une des attitudes adoptées par le profane envers le chaman quand tous deux étaient en vie. Dans l'atmosphère raréfiée du monde des ombres, ce sentiment prend la forme généralisée de la méchanceté. Mais cela aussi est un des caractères propres aux esprits des sorciers. Nous avons manifestement ici le reflet de l'attitude inconsciente du profane envers eux lorsqu'ils sont en vie. Point n'est besoin d'être psychanalyste pour comprendre ceci. La jalousie et la malignité qui est son équivalent, ainsi que le mal, ne sont pas des attributs inhérents du surnaturel mais des qualités associées avec des êtres humains déterminés. Ce n'est qu'ensuite que ces défauts sont projetés dans le surnaturel. La dualité de la personnalité du chaman et l'attitude ambivalente de la communauté envers lui le met à part du reste du groupe. En un sens on peut dire qu'il projette constamment devant lui l'ombre de sa future divinité.

Manifestement l'esprit du chaman n'est pas la seule origine de la notion du surnaturel. Cependant sa personnalité, sa vie, sa mort symbolique et sa naissance, ses expériences hallucinatoires forment le moule concret dans lequel on a jeté le surnaturel. C'est lui qui infuse dans les revenants le peu de sang et de chair qu'il possèdent, c'est lui qui injecte en eux quelque vie et quelque force active. En plus de ceci il sert à désigner le résultat final : *il est ce qui réussit*. La tragique figure de ce névrosé renforce et anthropomorphise constamment la notion d'esprit et c'est elle aussi qui, avec l'aide de facteurs sociaux et économiques, transformera les esprits en divinités, de même que jadis il a fait de revenants de vrais esprits. La fascination exercée par le magicien est telle que même dans des sociétés raffinées, telle qu'Athènes au temps de Périclès, un homme d'une intelligence aussi avisée que Socrate pouvait justifier certaines croyances en disant qu'elles avaient été formulées par « des prêtres et des prêtresses qui avaient souffert pour comprendre les actes qu'ils accomplissaient. »

Nous pouvons maintenant répondre à cette question : comment l'âme d'un chaman peut-elle devenir si aisément un esprit ? La réponse est : le chaman pendant longtemps fut un des instruments décisifs dans la formation du concept d'esprit. Sans l'image du chaman qui est

venue s'ajouter comme un ingrédient dans le concept d'esprit, celui-ci serait demeuré à l'état amorphe et la religion ne se serait jamais distinguée de la magie.

On peut assurer que les hommes ont tout d'abord créé les esprits et les divinités selon l'image qu'ils se faisaient du chaman. Sa personnalité, son pouvoir, ses expériences, en un mot, sa vitalité et sa via servent de moule à la divinité. Ceci ne veut pas dire, comme le prétendent certains évhéméristes, que les esprits et les dieux soient [157] des chamans déifiés ou des rois ou que, comme le veulent ces pseudo-évhéméristes que sont les psychanalystes, que nous ayons affaire là à des phallus ou des symboles divinisés de la castration.

Cette hypothèse nous empêche de tomber dans ces excès psychologiques qui firent les délices de Durkheim, de Marett et tout particulièrement de Lowie. Pour ces savants le divin, le surnaturel sont versés copieusement et généreusement dans l'homme. Lowie <sup>92</sup>, pour définir son point de vue, commence par la fameuse dichotomie de l'univers entre le sacré et le profane, proposée par Durkheim. Cependant il l'interprète dans le même sens que Marett comme une réaction différente selon qu'elle est provoquée par des facteurs normaux ou anormaux. Cette réaction, dit-il, est faite « d'étonnement et d'effroi et elle est la source du surnaturel, de l'extraordinaire, de l'étrange, du sacré, du saint, du divin. » <sup>93</sup> Aussi nous ne saurions être surpris si en décrivant la religion des Crow il nous entraîne dans des envolées éthérées : « La religion des Crow consiste dans le souvenir d'une expérience ineffable et d'un caractère extraordinaire. Les phénomènes accessoires sont sublimés par l'excitation <sup>94</sup>. »

La psychologie sublimise les facteurs concomitants ! Telle est la débâcle qui menace la méthode idéologique lorsqu'elle est appliquée avec une précision logique. « Dans l'étude comparée des religions, dit Lowie, c'est le point de vue psychologique qui mérite d'être souligné. Quel que soit la part de l'histoire dans l'explication de la psychologie,

---

<sup>92</sup> R. H. LOWIE, *Primitive Religion*, New-York, 1924.

<sup>93</sup> *Ibid.*, p. 322.

<sup>94</sup> *Ibid.*

son rôle est ancillaire <sup>95</sup>. » C'est dire, l'histoire et les phénomènes économiques ne sauraient être appliqués et la religion devient une entité en elle-même entièrement dissociée des autres aspects de la vie individuelle et collective. Un théologien catholique tel que le P. W. Schmidt, un mystique protestant tel que Otto peuvent fraterniser avec un ardent évolutionniste tel que Marett et un ethnographe anti-évolutionniste du type de Lowie. Ceci peut sembler fort désirable et satisfaisant du point de vue des amitiés internationales mais ne nous aide pas à élucider le problème fondamental de la religion. Au lieu de cela, nous avons un théoricien aussi avisé que Lowie qui cherche à dégager le dénominateur commun dans tous les phénomènes religieux <sup>96</sup>, en d'autres termes qui se livre à cette splendide partie de golf intellectuel dont j'ai parlé dans ma préface. Quel est le résultat de cette attitude ? Celui-la même auquel parviennent tôt ou tard tous les systèmes [158] idéologiques, à savoir une noble sérénité envers le rôle des religions établies <sup>97</sup>.

On peut se demander : ce que j'avance ici ne contredit-il pas le fait que tous les primitifs partagent la croyance en un monde animé ? L'animisme n'est-il pas leur religion fondamentale ? Nous répondrons que l'animisme n'est pas une religion, mais une philosophie. La croyance que toute la nature est animée n'a rien à faire avec le surnaturel. Un objet animé ou inanimé dérive ses qualités surnaturelles d'associations avec différents éléments et du transfert à lui-même de certaines idées, concepts et activités.

De nombreux et divers éléments entrent dans la notion d'esprit. En premier lieu il y a toute la relation magique entre l'agent et l'objet, c'est-à-dire d'une contrainte et d'une tension qui doit être adoucies. Il y a aussi les idées et les émotions accumulées autour des liens entre les vivants et les morts et enfin l'antagonisme entre vivants et morts qui doit être résolu.

En fin de compte, il y a l'exemple du chaman symbolisant en sa personne le principe « contrainte-sujétion » et « vie-mort » - deux no-

---

<sup>95</sup> *Ibid.*, p. v.

<sup>96</sup> *Ibid.*, p. 321.

<sup>97</sup> *Ibid.*, pp. 329-330.

tions qui demandaient à être élaborées. La magie a ainsi doté le concept d'esprit de l'élément « contrainte ». Les souvenirs attachés aux morts, la persistance de leur forme corporelle ou d'une partie de leur personne ont contribué à la formation de la notion de revenant. Finalement le type du chaman a produit l'image concrète et dynamique qui agit comme une sorte d'agent catalyseur. Si les objets animés ou inanimés agissent en tant qu'esprits, c'est en raison de la fusion de ces éléments ou plus exactement en vertu de la synthèse qui résulte de leurs interactions positives ou négatives. C'est uniquement en ce sens que l'animisme peut être considéré comme une religion.

Tylor <sup>98</sup>, avec sa pénétration habituelle, avait raison de dire que l'animisme répondait à un besoin intellectuel. Malheureusement il n'a pas réalisé - et ceci est fort excusable pour qui écrivait en 1871 - quels étaient ceux dont les besoins étaient ainsi satisfaits. Il ne s'est pas rendu compte que les exigences du chaman, du théologien primitif étaient différentes de celles des laïques et que leurs points de vue étaient même contradictoires. Si parfois l'animisme fait figure de système philosophique ou d'une théorie de l'âme, cette impression est tout à fait justifiable. En fait il s'agit d'une théorie, d'un système propre à un individu doué d'un tempérament et d'une éducation définis et jouissant d'un rang social à part. Cet individu est l'homme-médecine. Si cette philosophie est pleine d'inconsistances et de contradictions, rien de plus naturel : le chaman peut-il échapper [159] tout à fait au milieu ambiant qu'il organise ? La vision du laïque, s'il en est une, était en partie différente, en partie hostile. Ces deux facteurs, entre autres, s'opposaient au développement d'un système consistant de pensée et c'est à eux que sont dues les physionomies différentes revêtues par les esprits selon les pays et les inconsistances dans la façon dont ils sont définis et dans l'attitude que l'on observe à leur endroit.

Ceci dit, passons à des exemples concrets. Je prendrai tout d'abord des tribus à l'étape de la cueillette, et de la pêche et de la

---

<sup>98</sup> E. B. TYLOR, *Primitive Culture*, publié en 1871. Cf. le fameux chapitre XI sur l'Animisme.

chasse. Les Wintun de la Californie du Nord <sup>99</sup> peuvent servir d'échantillon pour une société fondée sur ces deux types d'économie. Ces Indiens sont fameux en ethnographie américaine pour la notion bien définie qu'ils possèdent d'un Être suprême, notion qui est fort bien analysée par un excellent observateur <sup>100</sup>. Des recherches ultérieures ont démontré que ce concept ainsi que le caractère systématique des légendes de la création étaient l'œuvre d'un seul individu doué de forts penchants mystiques. On ne saurait rêver de meilleure preuve du rôle que peut jouer le théologien primitif. Cependant lorsque Miss Cora Du Bois assure que le concept de l'Être suprême était immanent dans la pensée *wintun*, elle perd quelque peu pied <sup>101</sup>. C'est uniquement dans la pensée du chaman *wintun* que cette croyance était immanente. Comme elle le remarque elle-même, les gens du commun n'ont qu'une vague idée de cet Être suprême. Pour eux les esprits étaient tantôt nettement définis, comme par exemple l'esprit du chaman, ou indéfinis lorsqu'il s'agit de l'âme d'un individu ordinaire, qui se manifeste dans des tourbillons de vent et à qui l'on offre de la farine de gland. D'autre part un objet naturel aussi précis que le soleil peut n'avoir qu'un rôle trivial dans la satisfaction des besoins fondamentaux de l'homme. Prenons par exemple, la prière suivante qui est l'énoncé d'une situation donnée et qui exprime le désir de voir la vie suivre son cours normal. L'être auquel on s'adresse est parfaitement indifférent ainsi que son apparence. Chacun peut se l'imaginer selon ses goûts et son tempérament. La prière est la suivante :

Contemple le soleil au Sud  
 Jette un regard sur moi au Nord.  
 Permets-moi de laver mon visage avec de l'eau, laisse-moi  
 manger,  
 laisse-moi manger de la nourriture  
 Je ne souffre pas.

---

<sup>99</sup> Cora Du Bois, *Wintun Ethnology*, University of California Publications in American Archaeology and Ethnology, Berkeley, Cal., vol. XXXV1, pp. 1-148.

<sup>100</sup> J. CURTIN, *Creation Myths of Primitive America*, Boston, 1898.

<sup>101</sup> Du Bois, op. cit., p. 73.

Laisse-moi laver ma face avec de l'eau.  
 Donne-moi de tuer un cerf et de l'apporter à la maison pour  
 le manger.

[160]

Jette un regard sur moi au Nord, grand-père Soleil, vieil  
 homme. Aujourd'hui je serai heureux <sup>102</sup>.

Chez les *Wintun*, à ce que nous dit Miss Du Bois, la majorité de la tribu communiquait avec le surnaturel. Un chaman se distinguait d'un homme ordinaire par l'intensité de ses rapports avec les esprits <sup>103</sup>. Les fonctions du chaman en tant que théoricien étaient secondaires à son importance dans la vie sociale et économique. Il ne le cédait en rang qu'au chef.

Tout ceci est mis en évidence par l'absence d'une théorie cohérente concernant les esprits. Si nous comparons ces observations avec celles faites chez les Esquimaux, la différence apparaît immédiatement. Ces derniers étaient eux aussi une tribu de pêcheurs, mais chez eux le chaman dominait toute la vie du groupe. Aussi nous avons là une théorie compliquée et compréhensive des esprits. On se les représente comme dispersés sur mer et sur terre. Chaque esprit occupe cependant une place à part et nous avons une doctrine spécialisée du tabou. Un Esquimau, à qui nous avons demandé de nous expliquer l'absence d'ours alors qu'il aurait dû y en avoir, dit : « Les ours ne sont pas venus parce qu'il n'y a pas de glace et il n'y a pas de glace parce qu'il y a trop de vent, et il y a trop de vent parce que nous avons offensé les puissances <sup>104</sup>. » La théorie religieuse du théologien primitif règne ici sans conteste : tous les événements sont attribués à la présence des esprits.

Les Bochimans et Hottentots, tels que Schapera <sup>105</sup> les décrit, nous donnent une idée des formes diverses que peut revêtir la croyan-

---

<sup>102</sup> *Ibid.*, p. 73.

<sup>103</sup> *Ibid.*, p. 118.

<sup>104</sup> Cité d'après E. M. WEYER, *The Eskimos*, New-Haven, 1932, p. 241.

<sup>105</sup> 1. SCHAPERA, *The Khoisan Peoples of South Africa*, Londres, 1930, pp. 178 et suiv.

ce aux esprits lorsqu'elle est systématisée. Chez ces peuples, les hommes-médecine sont considérés comme investis de pouvoirs surnaturels et, dans un sens, peuvent devenir des esprits après leur mort. En certains cas, des faiseurs de pluie et des magiciens, spécialistes de la chasse, peuvent être invoqués pour envoyer de la pluie ou pour être heureux à la chasse. Les formes que prend cette activité systématique chez les hommes-médecine sont tournées vers les corps célestes - le soleil, les étoiles et en particulier la lune - et vers l'individualisation de vagues esprits associés avec le besoin fondamental de la communauté : la pluie. Dans les civilisations les plus simples, les points de vue de l'homme ordinaire détruisent toutes les tentatives de schématisation et de clarification faites par le chaman ou le théologien. Il n'est pas surprenant de trouver chez ces deux peuples la figure du dieu de la pluie dénuée de toute précision ou représentée comme un taureau ou une antilope. Parfois aussi cette [161] divinité est un vague animal vivant dans un point d'eau ou, selon d'autres, une bête imaginaire qui est accompagnée des animaux qu'elle protège : grenouilles, poissons, tortues, serpents. Ce sont les traditions générales du peuple qui déterminent les attributs que le dieu doit revêtir. On croit que la pluie, lorsqu'elle est en colère, emporte les gens dans un tourbillon et les transforme en différents objets. Les jeunes femmes en particulier sont menacées et elles doivent en conséquence se rendre propice le point d'eau où l'Homme de la pluie réside, par des offrandes de plantes aromatiques.

Miss Bleek <sup>106</sup> a recueilli une invocation adressée à la Pluie qui exprime fort bien l'arrière-plan folklorique. Le premier verset fait allusion aux morts qui chevauchent la Pluie, conçue en ce cas comme un animal magique.

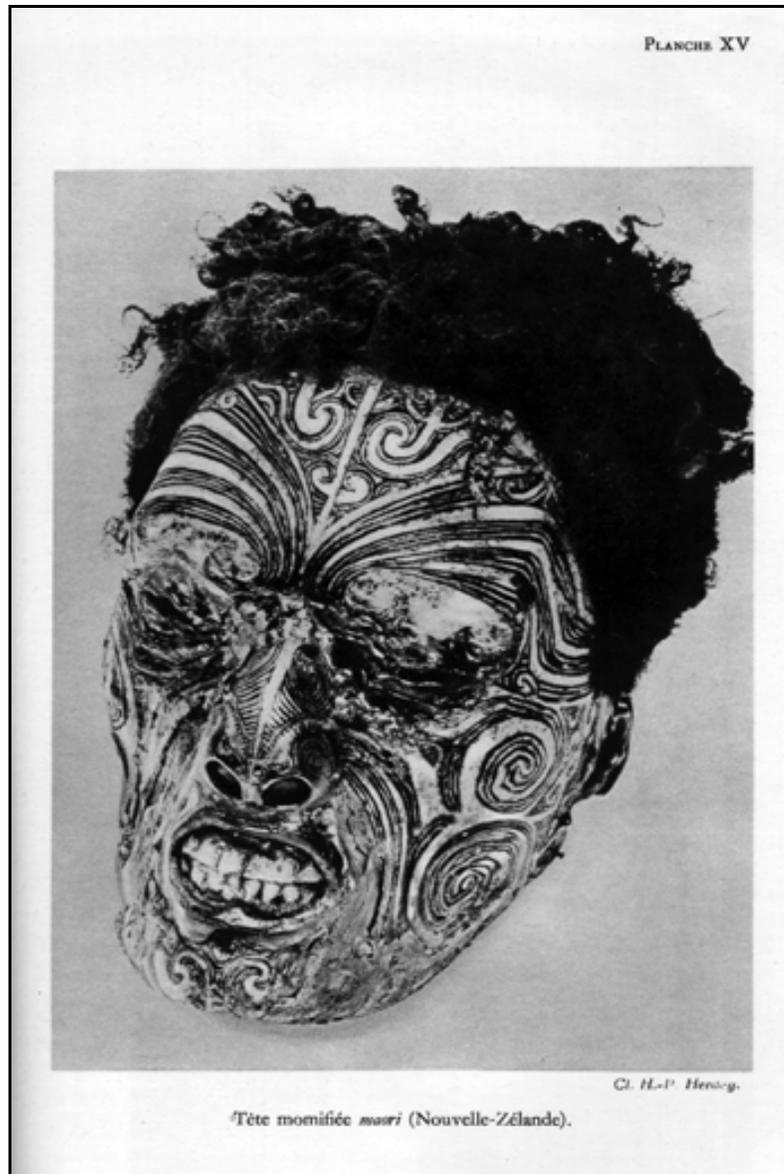
---

<sup>106</sup> D. F. BLEEK, *Bushman Folklore, Africa*, vol. II, 1929, p. 308.

**PLANCHE XV**

Tête momifiée *maori* (Nouvelle-Zélande)

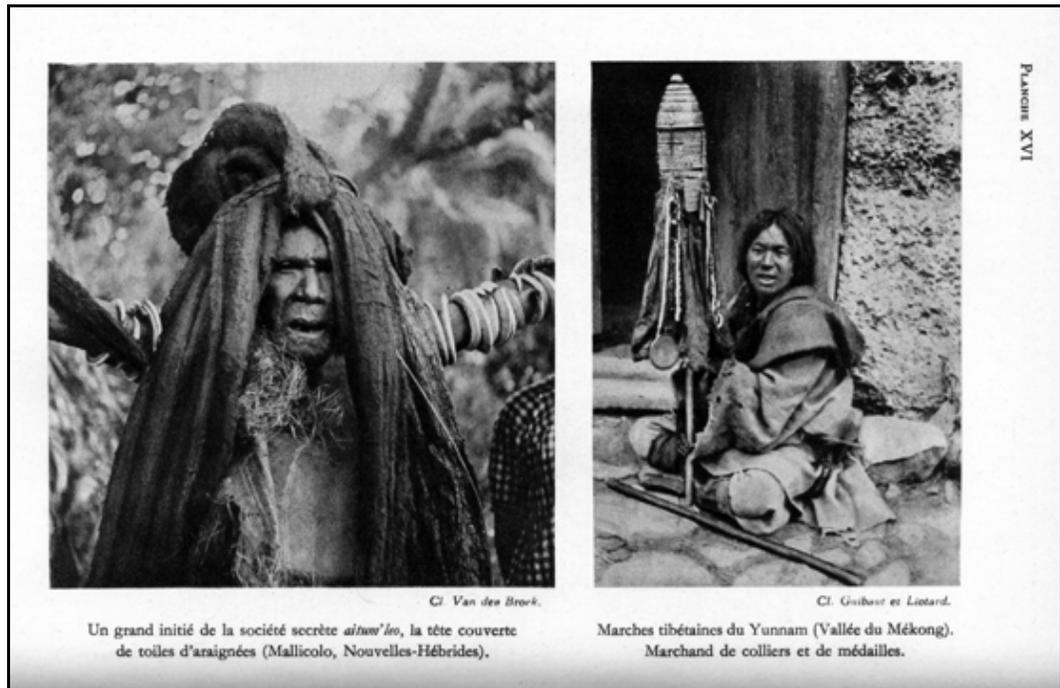
[Retour à la table des matières](#)



## PLANCHE XVI

Un grand initié de la société secrète *aitum'leo* la tête couverte de toiles d'araignées (Mallicolo, Nouvelles-Hébrides). Marches tibétaines du Yunnan (Vallée du Mékong). Marchand de colliers et de médailles.

[Retour à la table des matières](#)



I

O vous qui galopez, vous qui galopez, me connaissez-vous ?  
Vous ne semblez pas connaître ma hutte.

II

Tu devrais mettre ta queue entre les jambes  
Car les femmes sont choquées par ta vue ;  
Tu devrais mettre ta queue entre les jambes à cause des enfants.

Ce sont ces mêmes traditions populaires qui ont imposé la figure du Faiseur-de-Tours à l'attention du théologien primitif. Chez les Bochimans, le Faiseur-de-Tours a le nom de la Mante. C'est une sorte de héros-bouffon pour le vulgaire, à la fois méchant, stupide et pervers. Quand le théologien l'eut élevé à la dignité d'esprit, il se dût de lui donner un côté positif dans la mesure du possible. Les penseurs ont été partout affrontés par le même problème et apparemment ont tranché la difficulté en faisant du Faiseur-de-Tours l'objet d'un culte. Il devint le premier être qui créa toutes choses : le soleil, la lune, les étoiles et les animaux. Chez les Basuto Bochimans on l'appelle Cagn et une simple prière lui est adressée :

O Cagn ! Ne sommes-nous pas tes enfants, ne vois-tu pas notre faim ? Donne-nous à manger.

Interrogé sur le lieu où Cagn vivait, un informateur bochimane répondit :

Nous ne savons pas, mais les antilopes-élans le savent. N'avez-vous pas chassé et entendu son cri, lorsque les élans bondissent soudainement et courent après lui ? Là où il est, les élans vivent en troupes comme du bétail <sup>107</sup>.

[162]

Peut-on souhaiter un exemple plus parfait d'une imagination extravertie chez un profane ? C'est un pragmatiste des pragmatistes. La mentalité laïque apparaît dans toutes leurs prières. Lorsqu'ils invoquent la nouvelle lune, ils pensent à une contrainte magique formulée en ces phrases : « Nouvelle lune, viens, donne-nous de l'eau ; fais tom-

---

<sup>107</sup> SCHAPER, op. cit., p. 181.

ber de l'eau avec le tonnerre, verse de l'eau <sup>108</sup>. » La même idée de contrainte se manifeste dans cette prière à Canopus, quoique là elle soit atténuée par la notion d'un échange mutuel de présents. Ils s'écrient :

O étoile qui viens ici, fais-moi voir un bouquetin, donne-moi d'extraire des fourmis avec mon pieu à fouiller. O étoile qui viens ici, je te donne mon cœur et toi donne-moi le tien. Laisse-moi manger, remplis mon corps de sorte que je puisse me coucher et dormir cette nuit <sup>109</sup>.

Les sociétés dont nous nous sommes occupés étaient toutes non totémiques. Dès que nous abordons les sociétés totémiques, un nouvel élément entre dans la notion d'esprit. La grande majorité des sociétés totémiques pratiquent l'agriculture. Il est quelques exceptions telles que les tribus de collecteurs et de chasseurs de l'Australie et ces pêcheurs avancés que sont les Indiens de la Colombie britannique.

Nous ne pouvons ici discuter le problème du totémisme, mais quelques points demandent à être éclaircis. Les différentes théories émises au sujet du totémisme ont été résumées dans l'œuvre de M. Van Gennep, *L'état actuel du problème totémique* <sup>110</sup>. Le nombre de ces théories est légion. Van Gennep les a cataloguées et définies dans un tableau d'ensemble. Il montre qu'à partir de la découverte du terme totémisme jusqu'à nos jours, les explications du système ont oscillé entre deux extrêmes : d'une part nous avons les théories individualistes et de l'autre les théories collectivistes, et celles qui s'inspirent de la magie et de la religion auxquelles s'oppose le point de vue économique et profane <sup>111</sup>.

La plus satisfaisante de ces théories serait celle qui combinerait les vues de J.-G. Frazer, telles qu'il les exprima en 1899 en se basant

---

<sup>108</sup> BLEEK, cité dans Schapera, op. cit., p. 176.

<sup>109</sup> BLEEK, op. cit., p. 307.

<sup>110</sup> A. VAN GENNEP, *L'État actuel du problème totémique*, Paris, 1920.

<sup>111</sup> VAN GENNEP, op. cit., p. 341.

sur les cérémonies de l'*intichiuma* australien, et que Van Gennep qualifie de *magico-économiques* avec la théorie de Durkheim que le même Van Gennep désigne comme *emblématique-collectiviste*. Nous n'avons pas à nous préoccuper de ces théories, mais de la plus ou moins grande influence qu'une organisation sociale déterminée, avec ses traits particuliers, exerce non seulement sur la notion d'esprit [163] mais aussi sur la catégorie des esprits choisis pour être soumis au jeu de création et de mise au point.

Bien que le totem d'un groupe puisse être en principe n'importe quel objet, organique ou inorganique, naturel ou artificiel, dans la plupart des cas le totem est un animal ou une plante. Moins fréquemment, quoique ce ne soit pas rare non plus, nous avons des objets ou phénomènes naturels : le soleil, la lune, les étoiles, le ciel, le feu, des éléments du paysage, etc... Tout le monde s'accorde à dire que le totémisme animal en est la forme originale et la plus ancienne <sup>112</sup>.

Quelle fut l'attitude de l'homme envers le totem animal ? La réponse des ethnographes et des sociologues a toujours été la même : êtres humains et animaux sont identifiés et mis sur le même pied. Ceci reflète la mentalité primitive. On cite souvent l'anecdote contée par Taplin, un des premiers auteurs qui ait observé les Australiens : lorsque les Narrinyeri virent les premiers Blancs à cheval, ils furent convaincus que les chevaux étaient leurs mères, car ils les portaient comme les mères australiennes portent leurs enfants. De même les Indiens du Xingu, dans le centre du Brésil, assurèrent à Von den Steinen que la seule différence entre les hommes et les animaux était que les premiers pouvaient faire des arcs, des flèches et des hamacs alors que ces derniers en étaient incapables. Il est assez curieux qu'aucun des spécialistes qui ont écrit sur ce sujet avec une telle abondance ne se soit inquiété des sources de son information. S'ils s'en étaient souciés, ils auraient peut-être trouvé la solution de maints problèmes, entre autres celui des contradictions qui se manifestent dans les rapports entre les individus et leur totem. Sur ce point comme sur d'autres, ils auraient certainement trouvé de grandes différences entre

---

<sup>112</sup> Cf. E. VATTER, *Der Australische Totemismus*, Mittheilungen aus dem Museum fuer Volkerkunde in Hamburg, 1929 vol. X et l'œuvre fameuse de J. G. Frazer, *Totemism and Exogamy*, Londres, 1910.

les opinions du vulgaire et celles du théologien primitif. Il est aussi inexact qu'indéfendable de parler d'un clan ou d'une tribu ayant en général telle ou telle croyance. Je veux illustrer cette diversité d'opinions au sein d'une communauté primitive par l'exemple des Indiens Winnebago.

Les Winnebago ont quatre explications différentes pour les rapports entre l'homme et son totem : l'homme est descendu des animaux ; il est un animal qui a été transformé en homme lorsque le clan s'est constitué ; le nom totémique du clan est celui d'un animal, bien que l'on n'affirme aucune descendance ; enfin l'homme peut avoir hérité de son nom totémique du fait que l'un de ses ancêtres imitait les actes d'un animal. Il y avait de même deux conceptions différentes de l'animal clanique originel. Selon la première, c'était un animal véritable, selon la seconde c'était un esprit généralisé [164] qui prit la forme d'un animal déterminé lorsqu'il apparut sur la terre. En raison de cette dernière croyance, l'homme du clan cerf ou bison ne tuait pas son animal totémique.

Comment expliquer ces différences ? Devons-nous les négliger sous prétexte qu'elles sont inhérentes à cette cailisation particulière ou devons-nous chercher des rapports plus spécifiques ?

C'est seulement la dernière méthode qui donne les résultats intelligibles et significatifs. Ceci est apparent aussitôt qu'on l'emploie. Puis nous trouvons qu'il existe une croyance universelle selon laquelle la vie a à peu près le même caractère pour les animaux et pour les hommes : leurs fonctions mentales sont les mêmes et leur lutte pour l'existence identique. Cependant les notions de métamorphose d'êtres humains en animaux et d'animaux en êtres humains sont des spéculations des chamans. En fait, c'est le chaman qui passait pour avoir ce pouvoir. L'homme ordinaire, comme nous avons pu nous en rendre compte, ne faisait montre d'aucun intérêt pour ces questions et il acceptait ces interprétations avec la même facilité qu'il reconnaissait le pouvoir du chaman de se transformer en un animal. Lorsque ces théories furent adoptées par le chaman, elles furent soumises à toutes sortes de transformations, déviations et inconsistances.

Le caractère religieux de l'animal totémique est le produit des spéculations d'esprits mystiques, stimulés par l'analyse de leurs propres

expériences hallucinatoires. Nous avons déjà décrit celles-ci à plusieurs reprises. Y avait-il dans la nature économique ou sociale du groupe une raison à cette importance accordée au caractère divin ou semi-divin des animaux ? Qu'est-ce qui a pu donner son cachet particulier à la religion dans les sociétés totémiques ?

Ici encore nous sommes dans le domaine des hypothèses, mais je tiens à en formuler une. Laissant de côté d'autres aspects importants des sociétés totémiques, on peut se représenter le totémisme comme une attaque du groupe contre le pouvoir et l'autorité des chamans et des hommes-médecine, comme une tentative de l'esprit laïque pour subjuguier l'esprit religieux.

Ceci nous expliquerait pourquoi, dans l'évolution qui se produisit depuis le niveau indifférencié des chasseurs jusqu'aux sociétés totémiques à base agricole, la religion n'a guère gagné en complexité et pourquoi les esprits n'ont pas été définis avec plus de rigueur. Tout au contraire une grande importance est accordée aux animaux et leurs aventures forment la matière des mêmes sujets traités par les hommes-médecine qui les mêlent à toutes leurs spéculations. La subjugation de l'esprit religieux par l'esprit laïque doit être attribuée à un nouveau type d'économie, à l'agriculture, qui s'est développée dans des aires déterminées ou a été introduit d'ailleurs.

L'agriculture, par la force des choses, détermine la formation de [165] sociétés plus étendues et plus homogènes. Elle unit les individus en des groupes fondés sur la coopération. Ces liens les protègent contre le terrorisme qui régnait si fréquemment dans les sociétés plus simples. Il était difficile à un individu dans ces sociétés de résister aux exactions des chamans surtout lorsque ces derniers se liguèrent avec les chefs. L'agriculture ainsi accrut le bien-être et l'indépendance de chacun. La condition de la femme en fut améliorée, car c'est elle qui travaillait la terre. À partir de ce moment, n'importe quel homme ou n'importe quelle femme eut son mot à dire alors que précédemment il n'y pouvait songer. Les chamans durent se soumettre à la volonté des masses et non plus les masses à la volonté des chamans. Il en résulta un compromis. Les chamans adoptèrent les traditions populaires, chères aux gens du commun, qui leur étaient imposées. Ils les réinterprétèrent et les reformulèrent à leur façon de manière à favoriser

leurs intérêts et à assurer leur confort et leur influence. Ces innovations reflétèrent aussi, d'une part, le tempérament intellectuel et artistique du chaman.

Les chamans consacrèrent toute leur énergie à cette adaptation à la mentalité laïque et collective. Les pures envolées spéculatives furent peu encouragées, à moins qu'elles ne fussent associées au rituel ou aux sociétés secrètes. Celles-ci étaient entièrement et ostensiblement entre les mains des hommes-médecine et des prêtres.

Pour les laïques aussi bien que pour les hommes-médecine la structure totémique de la société entraîna un surcroît d'organisation. Les signes de la naissance d'un esprit national sont : l'apparition de nouvelles unités sociales telles que le clan ou la phratrie, la notion d'une commune origine pour tous les membres du clan et le sentiment familial étendu au reste du groupe social. Ce lien dépassa les frontières de la tribu, puisque tout homme du clan de l'ours fut apparenté aux membres des clans « ours » quels que fussent leurs rapports politiques ou linguistiques. La formation de cette unité tribale s'accompagna de nouveaux dangers. La communauté de descendance, le respect accordé à un totem déterminé, certains tabous et d'autres particularités différencièrent nettement les clans entre eux, d'où des causes d'inimitié et de jalousie.

Le facteur qui dans les sociétés totémiques tendit à arrêter ces tendances désaggrégatrices fut la loi de l'exogamie qui contraignit les membres d'un clan à épouser les femmes d'un autre clan. Lorsque les clans étaient groupés en phratries ou lorsqu'ils étaient divisés en deux phratries ou « moitiés », les liens du sang ou quelque chose d'approchant comprenaient parfois la moitié de la tribu. En dépit de ces liens du sang déterminés par l'exogamie, la tendance naturelle de ces larges unités était de s'affronter l'une l'autre dans des rivalités amicales ou hostiles. Tout homme dut faire acte de loyauté envers deux groupements sociaux, sa tribu et son clan ou sa phratrie, [166] mais ces attaches avec ces deux derniers groupes furent toujours les plus forts.

Cette situation contradictoire eut des résultats intéressants. Les membres d'un clan n'avaient rien à redouter des extorsions et du terrorisme exercé par les chamans de leur groupe, par contre ils devaient se défendre contre les magiciens des autres villages. Cette lutte se

poursuivit longtemps sur un plan différent et d'une façon beaucoup plus subtile.

En dernière analyse, les faits que nous avons mentionnés affermi-  
rent le pouvoir des chamans. Leur puissance fut consolidée aussi par la  
cristallisation de la position du chef et par la création de nouveaux  
postes administratifs imposés par la nature de l'organisation totémi-  
que. En outre, l'influence des cultes nouveaux et des sociétés secrètes  
ne fit que s'accroître.

Bien que les chefs fussent souvent en état de rivalité avec les  
hommes-médecine, en plus d'une occasion, ils collaborèrent avec eux  
et ces deux fonctions furent soudées en une seule. Les rois divins que  
l'on trouve presque partout dans le monde - dans le bassin de la Médi-  
terranée, en Afrique, en Asie, en Océanie et en Amérique - sont les  
derniers représentants de cette fusion <sup>113</sup>.

Bref, tel est le cadre social et économique dans lequel les faiseurs  
de système devaient se mouvoir au cours de cette longue période de  
l'histoire humaine pendant laquelle furent élaborés les concepts d'es-  
prits, de totems et d'êtres surnaturels.

La tâche du systématisateur dans les sociétés totémiques fut ainsi  
nettement circonscrite. Voyons maintenant quelles furent ses nouvel-  
les interprétations de la nature et de la mythologie populaire. Mon  
exemple portera sur une société totémique sans agriculture : celle des  
indigènes de l'Australie.

La différence entre hommes et animaux, telle qu'elle est conçue  
par les Indiens du Xingu, se fonde uniquement sur le fait que les pre-  
miers ont des outils alors que les seconds n'en possèdent pas. Cette  
distinction est caractéristique de la mentalité du laïque. Aussi, là où  
nous avons affaire à des animaux considérés comme des esprits ou des  
semi-esprits, nous devinons l'influence du chaman. Pour les Arunta de

---

<sup>113</sup> Cf. les œuvres célèbres de J. G. FRAZER : *Lectures on the Early History of Kingship*, Londres, 1905 ; et le *Golden Bough*, Part 1, *The Magic Art and the Evolution of Kings*, troisième édition, 1910 ; et pp. 1-175 dans l'édition en un seul volume du *Golden Bough*, Londres, 1928.

l'Australie centrale, chaque homme est la réincarnation d'un esprit déposé par un ancêtre totémique dans les temps mythologiques <sup>114</sup>.

Les rapports mutuels entre tout individu et son totem ont été clairement définis grâce aux spéculations des hommes-médecine et à [167] leur amour de la systématisation. Le principal devoir de tout homme, bien entendu, est de ne pas manger son totem. Quoique le totem fût respecté, il ne fut jamais adoré. Toute la conception du totem et des liens qui l'unissent aux humains est magique et non religieuse. Cette mentalité magique se traduit dans le but que se proposent de nombreux rites totémiques. Ceux-ci avaient pour objet d'accroître le nombre des choses ou des espèces animales dont le groupe totémique tirait son nom. Nous sommes encore dans le domaine de la contrainte, dans le royaume où la pensée subjective est toute puissante. Cette mentalité se fait jour aussi dans le genre de services que l'individu attend de son totem. Que doit-il faire ? Il doit le protéger, l'aider, l'avertir lui et ses compagnons de tout danger menaçant, en se manifestant en chair et en os, où en rêve. Il doit aussi être un messager lorsqu'un ami ou un parent se trouvent dans le besoin <sup>115</sup>.

Les totems australiens ne sont pas de vrais esprits. On peut même dire que l'animisme en tant que religion est peu développé dans ce continent. Cet état de choses s'explique par le fait que la notion d'esprit telle qu'elle existait précédemment fut complètement dominée par celle d'animal totémique et par la mythologie de même source. Cette manière de concevoir le totémisme australien est confirmée par le développement particulier des grands dieux en Australie. En dépit de sa saveur philosophique, ce concept du grand dieu est profondément enraciné dans la mythologie australienne. Van Gennepe a prouvé que ces grands dieux sont soit des développements de vagues êtres mythiques, soit des transformations de héros culturels. Peut-être même sont-ils nés de la fusion ou de la confusion <sup>116</sup> de ces deux no-

---

<sup>114</sup> B. SPENCER et F. J. GILLEN, *The Native Tribes of Central Australia*, 1899, Londres, p. 174.

<sup>115</sup> VATTER, op. cit., pp. 82-85.

<sup>116</sup> A. VAN GENNEPE, *Mythes et légendes d'Australie*, Paris, 1905.

tions. Les critiques du Rév. P. W. Schmidt n'infirmen pas cette théorie <sup>117</sup>.

Les nouveaux concepts introduits par le totémisme reléguèrent à l'arrière-plan les anciennes idées religieuses et obligèrent les théologiens à recommencer leur tâche, pour un certain temps, du moins. Le cas australien est un bon exemple, car, en dépit d'évolutions particulières, il représente une forme ancienne du totémisme, celui où la société est essentiellement démocratique et n'a pas été transformée fortement par l'apparition de sociétés religieuses ou de fraternités secrètes.

Une nouvelle attitude envers le totem se fit jour dans toutes les sociétés pratiquant l'agriculture, même chez celles où elle était encore à l'état embryonnaire. Prenons le cas des Ojibway qui vivent au Nord des États-Unis et dans le Sud du Canada. Le mot totem [168] a été emprunté à leur langue. Nous savons qu'agriculture et totémisme leur sont venus du Sud à une époque relativement récente, environ mille ans. Cette structure totémique vint se superposer à la culture d'un peuple de chasseurs et de pêcheurs dont l'activité religieuse tournait autour du thème de la possession démoniaque. Lorsque le clan se forma, le concept d'un animal totémique ancestral fut confondu avec celui de l'esprit de la possession. Les pratiques magico-religieuses associées aux esprits furent associées aux totems. Du fait que la société totémique était essentiellement démocratique, la notion de la possession démoniaque devint générale, tout en se transformant.

En lieu et place de l'esprit de la possession surgit l'idée d'un esprit gardien et d'un protecteur qui devint l'objet d'un culte et fut traité de la même façon qu'un esprit ordinaire ou que toute autre divinité. Chez les Ojibway, le nouveau monde de la civilisation totémique ne submergea pas l'ancien, comme ce fut le cas en Australie, mais au contraire le raffermi. Mais du moment que le milieu individualiste et anarchique des pêcheurs et chasseurs devait céder au système de coopération démocratique des peuples totémiques et agriculteurs, toutes les énergies intellectuelles des systématisateurs furent orientées

---

<sup>117</sup> Pater W. SCHMIDT, *Der Ursprung der Gottesidee*, Munster, 1926, vol. I, pp. 319-334.

vers la classification et la réinterprétation des nouveaux thèmes et peu d'attention fut prêtée à une stricte définition des esprits. La tâche de l'homme-médecine fut comme d'habitude de transformer les animaux totémiques en esprits dans le plus bref délai possible.

Les civilisations totémiques restèrent sur ce plan jusqu'à ce que, sous l'impulsion de facteurs économiques inconnus, mais probablement en rapport avec les efforts des chamans et hommes-médecine pour garder le pouvoir et l'étendre, des organisations cultuelles et des fraternités secrètes prirent une forme plus complexe et commencèrent à élaborer des rites extrêmement subtils. A ce stade de l'évolution, les totems furent relégués à l'arrière-plan, à moins qu'ils ne fussent devenus des esprits ou des divinités sans attaches totémiques.

À strictement parler, nous avons dépassé cette phase de l'évolution religieuse dans lequel les êtres surnaturels sont représentés exclusivement comme des esprits et nous entrons dans la période où ils peuvent prétendre au titre de dieux, c'est-à-dire d'êtres surnaturels pourvus d'une certaine individualité qui doivent être distingués des âmes des morts, d'un côté, et, de l'autre, des êtres semi-divins de la mythologie. Mon exemple sera pris chez les Winnebago.

Les Winnebago nous offrent un problème historique, car il est possible, sinon probable, que sous l'action de la civilisation européenne certaines croyances religieuses se soient hypertrophiées alors que d'autres se soient détériorées. Sous réserve de ces changements, les Winnebago nous offrent l'image de la période intermédiaire [169] dans l'évolution du totémisme. Cette étape, d'une extrême importance, est à peu près identique en Amérique, en Afrique, en Asie et en Océanie.

Les traits les plus saillants de la société totémique des Winnebago est une organisation dualiste typique et l'existence de clans aux fonctions distinctes et à tendances individualistes. Lorsqu'ils furent découverts par les Blancs, les Winnebago vivaient dans de vrais villages dans lesquels tous les clans étaient représentés. Leur économie avait une double base : ils vivaient de l'agriculture, de la pêche et de la chasse. Les techniques pour la conservation des aliments étaient, relativement, assez avancées et leur permettaient d'affronter le rigoureux hiver du Wisconsin. Cet ajustement à leur milieu n'était cependant pas parfait et cette insuffisance jointe à la pression de leurs voi-

sins furent des facteurs contraires à la stabilité de leurs établissements et eut pour corollaire l'exaltation de l'esprit guerrier.

Le dualisme tribal eut des conséquences opposées. D'une part il fut un agent de cohésion et de solidarité en élargissant la conception de l'unité d'intérêt de divers clans appartenant à la même phratrie. Il étendit aussi les liens du sang à la phratrie. D'autre part, il accentua l'esprit de rivalité entre les deux sections et accrut les différences entre les fonctions économiques, sociales et religieuses et par conséquent augmenta la spécialisation des clans. N'oublions pas non plus qu'il n'est qu'une seule cérémonie winnebago qui ne tienne pas compte des affiliations claniques et des esprits gardiens. Ceci dit, nous pouvons examiner les forces créatrices du panthéon winnebago et de sa théogonie.

Puisque le systématisateur est l'agent décisif dans l'expression des formes religieuses, commençons par cette cérémonie winnebago qui est essentiellement sienne, la Danse-médecine. À bien des égards elle est la plus ancienne des manifestations culturelles et celle qui était ouverte à tous les membres de la tribu. Que trouvons-nous là ? Un cérémonial extrêmement complexe qui traite du thème de la mort et de la résurrection et qui est nettement la réinterprétation d'une cérémonie magique et chamanistique. Une grande importance est accordée à la réincarnation. Le concept du dieu créateur est clairement défini et d'une haute tenue morale.

Ce sont là, à l'exception de ce dernier trait, les éléments de base des civilisations non-totémiques. Ils appartiennent à la couche ancienne de la culture winnebago et ils ont été assemblés, combinés avec de nouveaux éléments, et fusionnés en un tout cohérent par les chamans eux-mêmes qui avaient le plus profité de l'ancien état de choses. Lorsque celui-ci fut dominé par la société totémique et plus tard par le Christianisme, ils perfectionnèrent leur organisation et leur technique d'une façon fort dramatique et efficace. Cet ancien ordre de choses était lâche et individualiste. Nous pouvons nous [170] en faire une idée par analogie avec les civilisations plus simples qui se sont maintenues autour des Winnebago. Ce même éclectisme, ce travail de refonte et de réinterprétation se manifeste dans toute la structure de la cérémonie. C'est, en fait, un vaste agglomérat de pratiques et de croyan-

ces propres à divers âges et d'origines variées. La force motrice à l'arrière plan de l'activité créatrice du chaman était le nouvel ordre totémique avec sa coopération démocratique, sa domination du chaman, l'importance accordée aux rapports avec les animaux, les plantes, les objets et les phénomènes de la nature.

Toute société totémique comporte naturellement des cultes totémiques et des sociétés religieuses. Leur action favorisait à la fois l'homme du commun et l'homme-médecine. Tous deux s'organisèrent. On peut supposer que l'homme-médecine fut passif et que sa liberté d'action se limita à tenter un compromis. Ce compromis, dans le domaine religieux, fut la fusion de l'esprit avec l'animal du clan et la généralisation du concept de l'animal totem. Le résultat de cette union, l'esprit gardien, exerça une influence prédominante dans la vie de l'individu. Chaque individu put et dut en obtenir un. Cette technique pour communiquer avec le surnaturel fut essentiellement démocratique et à l'opposé même de l'attitude sectaire et aristocratique qui aboutit à la formation de sociétés religieuses ayant pour objet le culte de l'esprit gardien. Le nombre de leurs membres fut restreint et tous devaient avoir été bénis par le même esprit. Un autre élément de différenciation fut fourni par les fêtes claniques en l'honneur de l'ancêtre.

Le théologien primitif avait ample occasion de faire montre de ses talents au milieu de ces éléments contradictoires : participation massive au culte de l'esprit gardien et culte de l'esprit totémique. Ceux-ci allaient directement à l'encontre de ses efforts pour éclaircir, clarifier et abstraire. On peut entendre ce poète et ce penseur des anciens âges répéter les fameux propos du directeur dans le prologue de Faust :

*Was hilft's wenn ihr ein Ganzes dargebracht.  
Das Publikum wird es euch doch zerpluecken.*

Cette situation n'était pas seulement particulière aux seuls Winnebago et aux tribus américaines qui leur ressemblent. Elle est aussi typique pour différentes nations de la Mélanésie et de l'Amérique du Sud. Nous ne saurions insister avec assez de force sur le fait que les

sociétés totémiques reposent sur une base égalitaire, favorable à l'esprit de coopération, autant de facteurs qui militaient contre un individualisme propice à la formation de divinités bien marquées. Ce n'est que lorsque les conditions économiques évoluèrent que cette situation se modifia, comme par exemple chez les Trobriandais et les Indiens de la côte Nord-Ouest du Canada chez qui [171] nous avons un commerce organisé, des unités d'échange, des classes et des castes.

Le tableau d'ensemble qui se dégage de cette fusion des esprits animaux totémiques ne diffère pas en somme de celui que nous offrent les dieux du monde homérique. Lorsque dans la grande épopée en prose des Winnebago, intitulée *Les Jumeaux*, les héros divins : Faiseur-de-tours, Tortue, Blaireau, Lièvre, Soleil, Corne rouge et Terre se rassemblent dans le ciel pour demander à l'Être suprême, Faiseur-de-terre, de les aider à venger les outrages infligés à leur collègue, Étoile du matin, l'atmosphère est celle d'une assemblée des dieux sur l'Olympe. Faiseur-de-terre, comme son prototype homérique Zeus, n'a aucune illusion sur le but réel de leur visite. « Sans doute, mes enfants, vous êtes venus ici dans un but défini. Je ne vous ai jamais vu arriver sans quelque intention cachée. » Est-ce que ceci ne rappelle pas le Zeus de l'Iliade ? Tout aussi amusant est le ton de la divinité suprême lorsqu'elle fait remarquer à Faiseur-de-tours la différence entre la façon dont il parle du but auquel il vise et la façon dont il s'est comporté en une mission semblable. C'est ainsi que nous avons aussi toute une théorie du sacrifice qui est analogue à celle de la Grèce : le suppliant offre et le dieu accepte. Écoutez cette prière :

Écoute, Père, qui vis en haut et qui as créé toutes choses. Nous voulons te faire une offrande qui t'est toujours agréable - une poignée de tabac, du cuir pour des mocassins et un animal au poil blanc cuit à point pour que toi et les tiens puissent t'en régaler. Donne-nous en échange les honneurs que nous désirons, l'occasion de conduire victorieusement une expédition guerrière et le privilège de tuer un ennemi au milieu d'une bataille et à la vue de tous.

Que demande l'âme du mort lorsqu'elle a atteint la terre des esprits ?

J'allais demander la vie. Que les flammes de nos cabanes montent, droit vers le ciel. Car les vivants seraient satisfaits, m'ont-ils dit, à mon départ, si les flammes oscillaient de çà et de là.

Dé façon typiquement homérique, on nous dit que « notre maître, Faiseur-de-terre, hoche la tête en signe d'assentiment et exprime son approbation avec les mots de sa bouche. »

Le panthéon winnebago, tel qu'il nous est peint dans cette épopée, est un mélange d'éléments anciens et nouveaux. Nous y rencontrons Faiseur-de-tours, Tortue, Blaireau, les plus anciennes figures de la mythologie exotérique, celle du peuple. Lièvre est aussi un personnage essentiel de la mythologie, mais il a été purifié à souhait en raison de la mission qui lui a été confiée. Corne rouge est un mélange d'une ancienne figure mythologique et des étoiles. Le Soleil et la Terre sont les plus anciens esprits. Si Étoile du Matin [172] et Lune ne sont pas présents dans l'épopée, c'est qu'ils sont les principaux auteurs du drame. L'Étoile du Matin a été décapitée et sa tête doit être recollée. La Lune, sa sœur, donne naissance à des héros qui accompliront cet exploit. Évidemment on ne pouvait résister à la tentation d'élever les héros de l'ancienne mythologie au rang d'esprits puis enfin de dieux. La technique de cette transformation fut trouvée dans les cultes. Ils individualisèrent les esprits et les dieux et ces derniers les aidèrent à différencier les cultes. Ainsi Lièvre qui était autrefois un parfait faiseur de tours et un héros culturel embryonnaire devint le patron de la danse médecine. Inversement la Danse médecine fit de sa vita l'incident cardinal dans la légende de la création. Les esprits de l'oiseau du Tonnerre devinrent les patrons des « paquets » sacrés de guerre appartenant aux clans. Leur importance fut accrue de trois façons : d'abord comme totems de clans ; deuxièmement, comme esprits gardiens ; et troisièmement, comme esprits présidant aux rites attachés aux « paquets » sacrés de la guerre. En plus ces esprits étaient des

figures populaires dans la mythologie. Cette ébauche met bien en évidence la part du penseur religieux dans la doctrine de l'ancêtre totémique, des esprits, des dieux, et montre à quel point son rôle fut déterminé par des conditions politiques et économiques.

[173]

La religion primitive.  
Sa nature et son origine. (1941)

## Chapitre XI

---

### DES ESPRITS AUX DIEUX : LES ESPRITS ANCESTRAUX, ÊTRES SURNATURELS ET DIEUX

[Retour à la table des matières](#)

Dans le chapitre précédent nous avons montré que des forces complexes variées et contradictoires se sont manifestées dans l'histoire des civilisations totémiques ; elles ont agi tantôt sur un aspect, tantôt sur l'autre pour le mettre en évidence. Cependant le théologien primitif semble s'être restreint à un sujet fondamental jusqu'au moment où intervint un nouvel état des choses. Le développement de ce nouvel ordre fut entièrement subordonné au monde totémique, à ses forces intrinsèques et aux événements qui en découlèrent. Appelons, faute de mieux, ce moment, l'étape polymorphe de la société totémique. Il est caractérisé par l'apparition de classes sociales, et par un système économique fort complexe. Là où il y avait une hiérarchie sociale, celle-ci reposait sur la différence entre hommes libres et esclaves, bien qu'il y eût fréquemment deux classes : celle des nobles et celle des

hommes du commun auxquelles s'ajoutait une population flottante d'esclaves.

À quelques exceptions près, les traits fondamentaux du totémisme se maintinrent sans altération bien que l'éclosion des classes et des castes lui imposèrent d'importantes modifications. L'agriculture resta à la base du système économique. Cependant, au lieu de villages, on eut des agglomérations qui prétendaient au titre de villes. La population s'accrut par sauts. Le surpeuplement, des contacts amicaux avec d'autres civilisations, des invasions, des conquêtes, tout contribua à ajouter au désordre et à la confusion. Les transformations que nous connaissons par l'histoire écrite se sont produites au sein de ces civilisations sans écriture. Tout ceci rend la compréhension et l'exposé des idées religieuses de ces peuples une tâche presque impossible. A ces difficultés il faut encore ajouter la pauvreté de notre documentation.

Je vais toutefois faire un essai et illustrer aussi bien que je le puis les traits saillants des divinités conçues par ces civilisations. Je me bornerai à prendre mes exemples chez les Baila de la Rhodésie [174] du Nord, chez les Nouveaux-Calédoniens, les Ewé de l'Afrique occidentale, les Tanala de Madagascar et les Zuñi du Nouveau Mexique. Je connais les reproches que ce choix peut susciter ainsi que l'audace qui me pousse à tirer des conclusions générales d'un nombre d'exemples aussi restreint. Je considère cependant que ce risque peut être affronté et que ma méthode est plus sage que celle qui consiste à faire des généralisations dans l'espoir que le lecteur cherchera les preuves pour son propre compte.

Chez les Baila <sup>118</sup>, les principes égalitaires immanents dans les formes totémiques de la société sont encore actifs quoique la population se divise en deux groupes distincts : les hommes libres et les esclaves. Théoriquement les esclaves ne sont rien, en pratique il en est autrement.

Le vaste territoire sur lequel les Baila sont étendus entraîna une exacte répartition de la terre. Il existe aujourd'hui près de 80 communes avec une aire et une population variables, mais aux frontières

---

<sup>118</sup> R. W. SMITH et A. M. DALE, *The Ila-Speaking Peoples of Northern Rhodesia*, Vol. I, pp. 283-315. Londres, 1920.

nettement déterminées. Chaque commune comporte un certain nombre de villages dont l'importance peut varier ou être sensiblement la même. Les classes d'âge ont été pour l'ordre totémique un élément de désintégration plus effectif que tout autre facteur. Tous ceux qui sont nés la même année et ont passé en même temps à travers les épreuves de l'initiation forment une classe d'âge et se considèrent comme unis par des liens particuliers. Cette institution menace l'intégrité du clan qui en fait est devenu, comme Smith *et* Dale <sup>119</sup> l'ont observé, une société d'entr'aide mutuelle. En fin de compte, d'autres éléments ont pénétré la structure du clan, comme l'indiquent les noms différents qui lui sont donnés. Ainsi, le clan *du* buffle est connu d'abord sous le nom de l'animal ; deuxièmement sous une appellation honorifique ; troisièmement sous le nom de l'homme qui en fut le chef et finalement par le nom de quelque endroit. Si toutes ces forces ne détruisirent les clans que partiellement, c'est grâce à l'organisation industrielle de la tribu et à l'existence d'esclaves dont l'activité empêcha les chefs ou les prêtres de centraliser ou d'affermir leur pouvoir au détriment de leur propre peuple. La civilisation baila resta en fin de compte totémique et démocratique et ceci se reflète dans sa conception de la divinité.

L'emprise de la société totémique sur l'ordre ancien des choses fut si fort chez les Baila que la tâche essentielle du théologien consista à développer une théorie des esprits qui fût au-dessus des groupes et des moindres associations. La métempsychose et la réincarnation, au lieu d'être limitées à quelques individus, devinrent le privilège de chaque personne. On trouva des esprits partout et ils furent transformés [175] en n'importe quoi. Ils pouvaient aussi bien vivre dans un arbre, un rocher, une termitière. Ils pouvaient devenir animaux, mauvais esprits, divinités pourvues d'un culte ; et même ils pouvaient posséder des individus. Par malheur nos autorités ne nous disent pas quel est le rapport entre les types de transformations par lesquels l'âme passe et la condition de l'individu de son vivant.

Cette théorie des esprits met en évidence le fait que, comme d'habitude, l'homme-médecine et le penseur commencèrent par essayer de

---

<sup>119</sup> *Ibid.*, p. 296.

coordonner en un système les aspects de la religion primitive en rapport avec leur pouvoir et en particulier avec leurs expériences personnelles. Celle destinée à jouer le plus grand rôle était celle de la possession démoniaque. J'ai déjà expliqué au sujet des Winnebago pourquoi la possession jouait un si grand rôle dans les sociétés totémiques. Nous retrouvons chez les Baila la même fusion de la possession démoniaque avec la notion d'animal totémique et la même signification attachée à l'esprit gardien. La ressemblance ne va pas plus loin, car l'esprit gardien, au moins de façon générale, est assimilé à l'esprit d'un proche parent. En d'autres termes, le culte de l'esprit est devenu le culte d'un ancêtre. Chez les Baila le culte des ancêtres est encore à l'état embryonnaire et témoigne encore de ses affinités originelles avec la croyance en l'esprit qui possède le chaman. En dépit de ces développements secondaires, les liens du clan s'étendent pratiquement sur toute chose. L'esprit gardien d'une femme ou l'esprit de son clan peuvent faire du mal à son enfant, mais pas celui de son mari, car les Baila sont matrilineaires et l'enfant appartient au clan de la mère.

Il est difficile d'expliquer pourquoi la croyance en la possession chamanistique qui a donné naissance aux cultes des ancêtres en Afrique, en Mélanésie, en Malaisie et en Polynésie n'a pas abouti au même résultat chez les Esquimaux et chez les peuples du Nord de l'Asie et chez d'autres peuples possédant à la fois un système totémique et la connaissance de l'agriculture. Il n'est pas d'exemple de culte des ancêtres chez un peuple sans organisation totémique ou sans stratification sociale. Toutefois diverses tribus à organisation totémique en sont aussi dépourvues. Il en faut conclure que le culte des ancêtres est plus particulièrement associé à des sociétés à un niveau politique ou économique comportant une hiérarchie. Les éléments du culte des ancêtres - tels que la possession par l'esprit, la transmission héréditaire de l'esprit, et souvent la tendance de l'esprit à être quelque parent décédé - sont présents dans presque toutes les civilisations.

Avec le culte des ancêtres un nouveau type de divinité pénètre dans le domaine *religieux*. Ceci est parfaitement bien indiqué par les Baila :

En se dépouillant de leur chair, les esprits n'ont pas renoncé à leur nature humaine. Les meilleurs des hommes sont sujets à des caprices, la plupart des gens sont susceptibles, jaloux et inconstants, Vous devez veiller à ne pas les offenser, car ils sont vindicatifs. Il en est de même des esprits. Avec eux vous ne pouvez jamais être sûr. Il suffit de manquer au respect qui leur est dû pour attirer quelque malheur sur votre tête ou sur celle d'un être qui vous est cher. Ils doivent être conciliés par des offrandes. Il est heureux qu'on puisse se les concilier car autrement que ferions-nous s'ils persistaient dans leur courroux <sup>120</sup> ?

C'est uniquement si l'on garde ces faits présents à la mémoire que l'on s'explique pourquoi les âmes de ceux qui ont quitté ce monde plein de rancœur ne peuvent pas être réputées de tout repos. On les regarde toujours avec une crainte non dissimulée.

La divinité d'un homme n'est pas bonne (dit un indigène). C'est une personne qui n'a pu accepter sa mort car elle a été ensorcelée par un parent avide de manger son « nom ». L'âme part indignée, lorsqu'un individu meurt en disant : « Je prendrai soin de celui qui m'a tué <sup>121</sup>. »

Cette prière ne semble-t-elle pas être adressée à quelque parent âgé ?

Tsu ! Si c'est toi, laisse-moi pour que je puisse guérir. Que veux-tu ? Voici du tabac, voici de l'eau, voici de la bière. Laisse-moi seul pour que je puisse être heureux <sup>122</sup>.

---

<sup>120</sup> *Ibid.*, vol. II, pp. 167-168.

<sup>121</sup> *Ibid.*, vol. II, p. 168.

<sup>122</sup> *Ibid.*, p. 176.

Ces divinités ancestrales doivent être cajolées et flattées tout comme des êtres humains. Leur nom est donné à des bœufs, à des chiens, à des javelines, à des pirogues, à toutes sortes d'objets pour que l'on puisse le prononcer aussi souvent que possible, car le dieu s'en réjouit.

C'est en humanisant à ce point les divinités que le culte des ancêtres revêtit une telle importance dans l'histoire des religions. C'est ce trait qui aboutit, sous certaines conditions politiques et économiques, à l'identification de l'individu vivant et de la divinité et conduisit au roi divin des Shilluk <sup>123</sup>. D'un autre côté, cette anthropomorphisation du monde surnaturel détermina la disparition de plus d'un caractère essentiel des anciennes divinités et l'assimilation des nouvelles à l'ancêtre-dieu. Peu de cultes purent se développer et dans ces conditions il en fut de même des dieux proprement dits, avec une théogonie spécifique. Une partie de ce nivellement est dû à des événements et à des forces que nous ignorons. Mais la cause principale [177] en est sans doute les tendances démocratiques et coopératives de l'organisation totémique qui continuèrent à se maintenir intactes.

Il n'est certainement pas excessif de dire que cette attitude réaliste et cynique et que cette interprétation humaine, trop humaine, même, du monde surnaturel, représente le point de vue de l'homme moyen dont la mentalité se fait jour dans chaque aspect de la vie des Baila. Tout ce que le prêtre et le penseur purent faire se réduisit à canaliser ce mouvement et à l'endiguer en s'essayant à des interprétations éthiques et philosophiques. Mais même cela ne servit à rien, car même dans l'interprétation la plus abstraite, celle de l'être suprême Leza, se trouve exprimé le réalisme de l'individu terre à terre. Leza a divers noms et maintes épithètes. Ceux d'usage commun et apparemment les plus anciens se rapportent à sa nature ambivalente. Nous avons par exemple : « Celui-qui-vainc-chacun », « Celui-qui-persécute-chacun-avec-une-constante attention », « Celui-qui-incite-à-

---

<sup>123</sup> Cf. C. G. SELIGMAN, *The Religion of the Pagan Tribes of the White Nile, Africa, vol. IV, pp. 1-21, 1931* ; et W. HOFMAYR, *Die Schilluk, Anthropos Bibliothek, vol. II, pp. 197 et suiv.*

faire-le-bien-ou-le-mal-par-des-sollicitations-répétées », « Celui-qui-spécule-sur-la-bonne-réputation-d'un-individu, » « Celui-qui-demande-des-choses-auxquelles-il-n'a-pas-droit. »

## PLANCHE XVII

Hutte spéciale pour une danse médico-magique  
chez les Winnébagos (Amérique du Nord)

[Retour à la table des matières](#)



*Cl. Bureau of American Ethnology.*

Hutte spéciale pour une danse médico-magique chez les Winnébagos (Amérique du Nord).

PLANCHE XVII

### PLANCHE XVIII

L'autel du tonnerre à Athiémé Bopa (Dahomey). - Pierres sacrées placées devant les maisons des hommes (Ilot Tomam, Mallicolo, Nouvelles-Hébrides)

[Retour à la table des matières](#)

PLANCHE XVIII



© Bernard Maupoil.

L'autel du tonnerre à Athiémé Bopa (Dahomey).



© Van der Beek.

Pierres sacrées placées devant les maisons des hommes  
(Ilot Tomam, Mallicolo, Nouvelles-Hébrides).

Pour contrebalancer cette série d'épithètes, et pour définir Leza comme une force positive, le théologien a inventé d'autres qualificatifs plus flatteurs. Leza est appelé : Le Créateur, le Modeleur, le Constructeur, Celui-qui-dure-toujours-et-est-Omniprésent, Celui-dont-viennent-toutes-choses, le Gardien, le Donneur, Celui-qui donne-et-fait-pourrir, Celui-qui-libère-les-malheureux, Celui-qui-tranche-et-détruit. Mais la réplique des mécréants fut brutale et mordante. Elle est contenue dans des noms tels que : « Destructeur-de-termitières-mais-pour-qui-les-termitières-sont-trop-nombreuses, Celui-qui-peut-remplir-différents-trous-mais-qui-ne-peut-remplir-les-empreintes-d'Oribi, et, finalement, Le-Donneur-qui-donne-les-choses-qui-ne-peuvent-être-mangées <sup>124</sup>. »

Ce que nous avons dit des Baila s'applique en partie aux Néo-Calédoniens, sauf que chez ceux-ci les totems ont entamé plus profondément les anciennes croyances. Ils ont complètement modelé les âmes et les esprits à leur propre image. Même le culte des ancêtres qui recouvre toute chose dans la religion néo-calédonienne n'est pas parvenu à déplacer cette nouvelle conception de l'âme-esprit-totémique. Ce phénomène s'explique par l'absence de stratifications dans la société néo-calédonienne qui n'a jamais connu d'esclaves. Bien qu'il y eût des chefs de tribus jouissant d'un grand prestige et de beaucoup de pouvoir, les chefs de clan avaient presque autant d'autorité et exerçaient une action beaucoup plus directe sur les membres de leur groupe. Leur civilisation était essentiellement du type bourgeois. Le commerce et la monnaie constituaient leurs [178] principales sources d'intérêt. Nous avons donc affaire à une démocratie de type commercial et coopératif : la religion s'en ressent.

Du moment que les hommes-médecine et les prêtres participaient aux activités commerciales de la communauté, ils avaient rarement l'occasion ou le désir de se livrer à des spéculations intellectuelles ou à s'essayer à des systèmes. Les esprits-divinités furent vaguement ébauchés. Leenhardt distingue trois types :

---

<sup>124</sup> SMITH et DALE, op. cit., vol. II, pp. 197 et suiv.

Les totems-dieux, c'est-à-dire quelques totems qui, dans le recul du passé, vont se confondre avec les ancêtres et deviennent des dieux ; des ancêtres dont la tradition est perdue, et dont l'imagination populaire a retenu un seul attribut, qu'elle a exagéré ; d'autres enfin qui sont des ancêtres moins anciens, de telle sorte qu'on peut retrouver quelques-uns de leurs traits <sup>125</sup>.

Il ajoute : le nombre des autels s'accroît en raison de la nouveauté de l'esprit. En fait le caractère transitoire de leur forme et de leur influence est le trait dominant de la religion de ces indigènes. Ces divinités semblent avoir été distinguées des endroits qu'elles hantent à une date toute récente. Elles étaient originellement les gardiens et les possesseurs de ces endroits. Leur nature et leurs attributs se sont transformés lorsqu'elles se furent confondues avec les totems et les ancêtres.

Leenhardt a fort bien montré combien cette systématisation est instable, combien lâches sont ces diverses couches de croyances et de pratiques religieuses et combien fort est le point de vue de l'homme terre à terre.

L'ancêtre a conservé les attributs des hommes et acquis ceux dont les hommes sont privés. Il est *bao*, dieu, il a des colères très humaines et tue ceux qui ne prêtent pas attention à lui ; il est sensible aux actes de propitiation accomplis par les siens. Il leur accorde ce qu'il pouvait leur accorder du temps qu'il était homme sur la terre : sa force et son génie. Et ceux-ci, à l'envergure d'un dieu, sont devenus puissance et magie, utiles à la guerre, à la chasse, à la séduction.

Mais, s'il est créateur d'une île ou d'une région, et s'il a une force magique très grande, il n'est pas cependant dispensateur

---

<sup>125</sup> M. LEENHARDT, *Notes d'Ethnologie Néo-Calédonienne*, p. 232.

de vie, il n'apporte aucune force organisatrice, parallèle à celles qu'on voit se développer dans les règles de vie que sont les tabous et les respects rituels du totémisme. Comme les souvenirs des hommes ne dépassent guère quatre ou cinq générations, on voit ces dieux naître et mourir beaucoup plus vite que les totems, qui semblent mieux installés dans la durée des générations. ...Ils sont même tellement réduits au rôle de dispensateurs de magie que la foi en leur force disparaît avec le souvenir que l'on garde d'eux. Et le peuple cherche d'autres magies, accueille des dieux nouveaux dont il ignore l'origine et qu'il nomme bao <sup>126</sup>.

[179]

Ces dieux fainéants, tout comme leurs prototypes humains les rois fainéants, sont toujours sous la menace d'être déplacés par de nouvelles divinités. Leenhardt nous parle de l'un d'eux, bao mii, le dieu rouge qui abandonna l'Île de Lifour avec ses gens lorsqu'elle fut convertie au Christianisme. Quand son peuple décida de rester à l'Île des Pins, il continua sa migration vers la Nouvelle-Calédonie. Ce vagabondage des divinités, ces déplacements d'une région à l'autre, sont un trait caractéristique des religions avec un culte ancestral bien développé. Ce trait est d'importance fondamentale dans la religion des Ewé que nous allons examiner maintenant.

Nous avons là une société avec une structure compliquée : des classes, un roi, des clans. Bien que le totémisme à la base de cet ordre ait été presque complètement recouvert, il en reste cependant assez pour empêcher la centralisation de tout le pouvoir aux mains du roi. Cette centralisation est limitée aussi par l'autorité des chefs subalternes, des sociétés secrètes et par l'assemblée populaire qui doit ratifier l'élection du roi. L'influence du souverain dépend des alliances qu'il a su contracter avec les chefs subalternes et les organisations secrètes. Ces alliances n'étaient pas toujours efficaces ou de longue durée. Le résultat est une société qui nous apparaît divisée en factions opposées et en groupes autonomes avec des traditions souvent fort différentes

---

<sup>126</sup> *Ibid.*, p. 233.

les unes des autres. L'élément unificateur était moins la royauté, que le marché, le système juridique et les grandes sociétés secrètes, quoique ces dernières aient aussi été un facteur de désintégration.

Cette atmosphère d'incohérence qui se manifeste dans l'ordre social, en dépit des faibles principes de cohésion, est encore plus apparente dans le domaine religieux. Le culte des ancêtres dominant donnait un accent particulier à toutes les anciennes croyances. Au sens pratique que l'homme du commun introduisit dans le culte vint s'ajouter le matérialisme des prêtres des divers sanctuaires. Des rivalités sévirent partout et déterminèrent des sécessions et la création de nouvelles divinités au détriment de leur stabilité et de leur prestige. De nouveaux dieux furent introduits dans le panthéon à la suite de contacts hostiles ou amicaux avec d'autres peuples. La pierre de touche du pouvoir d'un dieu fut l'efficacité de son action dans un cas déterminé. Son apparence, son origine, la source de son pouvoir étaient autant de sujets sans importance. Cette attitude est résumée d'une façon fort réaliste par le culte de Denté <sup>127</sup>.

Selon ses adorateurs, Denté est le chef suprême des dieux Ewé et il est aussi celui des Tshi d'où il est originaire. Il était estropié et lorsque ceux qui prenaient soin de lui furent las de cette charge, [180] il partit et se rendit à une ville appelée Laté. Il trouva là une caverne au sommet d'une montagne plate. Le jour suivant, voyant des enfants qui jouaient près de sa grotte, il appela l'un d'eux. Les enfants s'enfuirent et racontèrent aux leurs ce qui s'était passé. Un homme qui se trouvait là dit qu'il irait voir. Il se dirigea vers la montagne, mais dès qu'il en fut près, le dieu estropié cria d'une voix si féroce qu'il tomba évanoui. Le dieu cracha sur lui et l'homme se leva. Il ne put savoir qui l'avait traité ainsi et il se hâta de s'en retourner. Il raconta à ses frères ce qui avait eu lieu et ils en conclurent qu'un *tro* redoutable était venu sur la montagne. Ils s'apprêtèrent à lui porter des présents. Prenant avec eux des œufs de poule, ils s'approchèrent de ce redoutable endroit pour prier et ils s'adressèrent au dieu en ces termes :

---

<sup>127</sup> J. SPIETH, *Die Religion der Eweer in Sued-Togo*, Leipzig, 1911, pp. 149 et suiv.

Lorsque notre frère vint ici il n'y a pas longtemps, il lui arriva quelque chose que nous ne savons pas. Nous ignorons s'il s'agit d'un tro ou d'une âme. Voici des oeufs pour toi et nous te demandons de sortir ta main de l'intérieur de la caverne.

À peine avaient-ils fini cette prière qu'ils entendirent une voix qui venait de l'intérieur de la caverne :

Certes, oui, je suis un *tro*, mais je ne suis pas venu pour tuer. Au contraire, je suis venu pour garder votre ville. Dites au roi de venir me rendre visite et dites à votre frère de venir chercher quelques remèdes pour qu'il ne tombe pas malade.

Le roi vint le jour suivant et le dieu estropié lui dit :

Tu dois m'apporter un vêtement pour que je puisse venir à l'entrée de la caverne avant que tu ne t'approches de plus près. Celui qui doute et cherche à me regarder, je le rendrai aveugle. Tous ceux qui approchent d'ici doivent marcher à reculons.

Il fut fait comme le dieu le voulut et le premier homme qui le vit devint son prêtre. Il lui révéla qu'il était un être vivant et que comme tous les êtres vivants il avait besoin de nourriture. Lorsque dans la suite les Anciens du village vinrent lui faire des présents et lui demander comment ils pourraient le servir, il leur donna les instructions suivantes :

Mon culte s'observe de la façon suivante : aucune chèvre ne doit entrer dans cette ville, personne ne peut siffler ou faire de la lumière pendant la nuit. Je chasserai tous les méchants de cette communauté, tous les sorciers, tous les magiciens, tous les adultères, tous les pécheurs. Si quelque chose de désagréable vous arrive au milieu du jour ou pendant la nuit, venez à moi, car

je suis votre père. Si vous suivez ma loi, vous aurez la paix et les villages voisins vous seront soumis. Vous devez m'adorer le dimanche et le lundi.

Après un certain temps, la communauté commença à se rendre compte que les exactions de ce nouveau *tro* pesaient lourdement sur [181] elle, et le mécontentement dégénéra en doute et le doute en soupçon. Ils se rappelèrent soudainement que cette caverne n'avait jamais été dangereuse et que les enfants y jouaient. Ils décidèrent d'y entrer pour voir le *tro*. Bien que mis en garde par le prêtre qui leur rappela sa mésaventure au début, ils persistèrent dans leur intention. L'Estropié fut arraché à sa caverne et s'en alla après avoir maudit les intrus.

Denté n'a pas moins de vingt-cinq épithètes attachées à son nom :

Je suis le roi de la caverne. Je suis celui qui tire la falaise ; Si vous servez Denté, vous servez un vrai roi ; Denté est le grand *tro* de Kratsi ; Denté est le maître de la ville ; Kwasi mourut en vain, car c'est moi, Denté, qui le tuai et pris possession de ses choses ; Donneur de présents ; Denté est méchant car les gens de Kratsi sont méchants ; Je suis celui qui voit ce qui est caché ; Je saisis le pécheur dans son péché ; Je sème la confusion au milieu des gens ; Si vous voyez quelque chose de beau, donnez-le à notre divin protecteur ; Je brise sans raison ; Je brise certaines choses et en détruis d'autres ; Si votre Grand-Père ne vous donne rien, croyez-vous que votre divinité protectrice vous donnera quelque chose ? Moi, qui m'orne de bagatelles, je visite les gens la nuit ; Je suis le plus grand menteur au monde ; Je suis le *tro* des tribus ; Je suis celui devant qui les grands rois s'agenouillent ; Je suis le grand chasseur qui nourrit ceux qui veulent que je sois avec eux ; Si vous ne me le donnez pas, je vous le prendrai ; Je suis le grand pot ; J'envoie la pluie ; N'oublie pas celui qui vous aide ; Si aucun autre *tro* ne peut vous aider, moi, Denté, je le peux.

Toute l'histoire des religions, anciennes ou récentes, est résumée dans cette série de noms.

Cette attitude pragmatique envers les dieux eut quelques résultats intéressants. Elle signifie entre autres choses, qu'en dépit du grand nombre de prêtres, leur pouvoir ne put aisément être centralisé et consolidé et que, faisant contraste avec la monarchie et la hiérarchie sociale, l'individualisme et la démocratie associés au totémisme continuèrent à exercer leur influence. Cette même attitude implique aussi que les prêtres penseurs furent libres d'élaborer les détails des cérémonies.

Il est rare que dans une religion historique ou primitive, on puisse voir aussi clairement le jeu alterné de la thèse et de l'antithèse. Le prêtre philosophe formula les croyances et les détails du rituel que les profanes acceptèrent sans l'ombre d'une hésitation. Cette acceptation de l'homme du commun était due à son indifférence à l'endroit des croyances elles-mêmes et d'autre part à son indifférence à la claire définition de la nature du dieu. Pour cette raison, les théologiens, secondés par l'ordre social et économique, ne furent pas tentés d'attribuer aux dieux une personnalité et une individualité définie et laissèrent le champ libre aux images d'ancêtres et aux anciens esprits. Cette liberté d'action ne tarda pas à nuire à la stabilité et au prestige des dieux spéciaux. Le seul élément stable fut le culte [182] dont le prêtre avait la charge. C'est sur cette base que se développèrent des sanctuaires permanents. Ces lieux accrurent le pouvoir des prêtres et de leurs cultes et les incitèrent à faire cause commune avec le roi et les chefs subalternes. L'exemple des Nupé nous montre comment cette situation put être exploitée pour semer la terreur. D'autre part, cette évolution aboutit à un surcroît de tension entre les dignitaires civils et religieux. En d'autres termes, autant de facteurs tendaient à affermir la puissance des prêtres qu'à la détruire une fois établie. Néanmoins la victoire finale devait revenir aux prêtres, mais ceci eut rarement lieu au sein des civilisations primitives. Ce qui arriva ce fut que le prêtre et le roi ne firent plus qu'un.

Dans le champ des spéculations religieuses, les contrastes furent tout aussi grands. Envers ceux qui venaient à eux comme suppliants, les prêtres pouvaient se montrer des marchandeurs intéressés, mais en-

vers le dieu qu'ils adoraient, ils étaient les plus humbles et les plus doux des mortels. Ils pouvaient l'exalter en termes appropriés, prêcher le plus haut *credo* éthique, entonner en son honneur des psaumes qui ont une saveur toute biblique et parler de lui en termes universels.

Nous ne pouvons atteindre à la connaissance de Dieu (est-il dit dans un discours éwé). Vous m'avez vu rapporter une calabasse pour la nettoyer. Je l'ai grattée et en ai fait un vase à boire pour mon usage. La semence qui était en elle était petite, je l'ai mise dans le sol et, comme vous le voyez, elle est devenue un ustensile utile. Moi en tant qu'homme, je ne puis faire cela. Je ne comprends pas non plus la sagesse avec laquelle Dieu fit ceci. L'enfant ne doit pas dire à son père : « Je te dépasse » 128.

Ces contrastes et ces contradictions ne devraient jamais être sous-estimées ou oubliées. Malheureusement cette tendance s'est toujours manifestée chez les ethnologues, même chez ceux qui, tel Lowie 129, reconnaissent l'existence de différences individuelles chez les peuples primitifs. Parfois ils exagèrent le côté utilitaire ou non utilitaire d'une religion donnée. Linton 130, par exemple, dans une description critique de la religion des Tanala de Madagascar, déclare que le caractère fondamental de leur religion est son aspect extrêmement pratique. Vouloir caractériser ainsi un phénomène aussi complexe que la culture n'a aucun sens. Et ceci est particulièrement vrai de la religion des Tanala.

Chez les Tanala, tout comme chez les Éwé, nous avons un roi, des classes stratifiées et des clans. Nous trouvons aussi des esprits, des âmes, des divinités, le culte des ancêtres et la croyance en la [183] métempsychose. Ceci ne saurait nous surprendre, car de si nombreux

128 J. SPLETH, *Die Ewestämme*, pp. 327-328.

129 LOWIE, *Primitive Religion*.

130 R. LINTON, *The Tanala*, Field Museum of Natural History, Anthropological Series, vol. XXII, 1933, pp. 159-240. Cf. aussi A. Van GENNEP, *Tabou et totémisme à Madagascar*, Paris, 1903-1904.

changements ont eu lieu au cours d'une si longue période que les croyances religieuses n'ont jamais pu être convenablement intégrées ou systématisées. Cependant là aussi le théologien s'est montré actif. La division en deux types d'agents surnaturels décrite par Linton comme le centre même de la religion en est la meilleure preuve. Linton les désigne du nom d'Êtres et de Destin. On leur attribue un pouvoir égal pour le bien et pour le mal. L'action des Êtres est capricieuse contrairement à celle du Destin qui est impersonnel et mécanique. Nous pouvons, sans risque de nous tromper, interpréter l'origine de ce dualisme par l'histoire de ce peuple. Le premier de ces concepts représente la culture des conquérants indonésiens qui envahirent Madagascar il y a cinq cents ans - bien -avant cette date selon Linton - et qui apportèrent avec eux le totémisme et le culte des ancêtres qui avaient déjà fusionné à cette époque. Le second élément est l'expression de la religion beaucoup plus simple de l'ancienne Population indigène sans classes sociales. Ce n'est pas par un effet du hasard qu'il existe une claire distinction entre les prêtres qui ont affaire aux Êtres et les hommes-médecine qui s'occupent du Destin. Le Destin n'est qu'une élaboration de l'idée de magie. Il n'est pas étrange non plus que les indigènes éprouvent une difficulté à décrire les rapports entre les Êtres et le Destin. Seuls des théologiens subtils auraient pu démêler cet écheveau.

Des événements politiques ou économiques peuvent faciliter l'intégration ou la consolidation des croyances, mais les mêmes causes peuvent être des facteurs de dissolution. Il va sans dire que ces changements kaléidoscopiques se reflètent dans la conception de la nature des pouvoirs surnaturels. Ils sont à la source de deux faits contradictoires : d'un côté ils conduisent à l'identification du roi au grand prêtre et de l'autre ils favorisent cette lâche superposition des différences par lesquelles la religion Tanala a passé. Il ne s'est produit aucune unification apparente, c'est-à-dire aucune intégration. Ce que nous trouvons est un éclectisme sans critique. Une telle situation fait présager l'écroulement de l'ordre totémique. Cette imprécision concernant la nature des divinités était associée avec une concentration des pouvoirs civils et religieux dans les mains d'un roi théoriquement absolu. En plus de cela il y avait la fixité des détails cérémoniels. Ces deux facteurs ouvrirent la voie à la conception d'un roi divin qui apparaît

aussi bien dans l'Ancien que dans le Nouveau Monde. Le résultat final fut la complète destruction de ce type de coopération démocratique qui contrôlait l'individualisme et était à la base de la société totémique à l'état pur.

Les trois exemples donnés dans ce chapitre nous ont montré le destin réservé aux esprits et aux âmes lorsque de nouvelles conditions [184] économiques et politiques, en puissance dans les sociétés totémiques, aboutissent à la formation de distinctions sociales et à la naissance du culte des ancêtres. Ces deux phases peuvent se manifester isolément ou simultanément. À titre de contraste, je vais maintenant m'occuper d'une tribu, les Zuñi du Nouveau-Mexique <sup>131</sup>, qui est un exemple typique de la façon dont une culture totémique peut se maintenir, rester active et néanmoins amorcer une tentative de coordination des croyances religieuses en un système qui annihile aussi bien l'individu que l'initiative individuelle. Pour cette raison et aussi à cause de l'excellence de nos sources, nous traiterons de ce sujet en détail.

Les Zuñi ne font pas de distinction de classes et chez eux n'a jamais existé la tendance à concentrer le pouvoir social, économique ou même religieux dans les mains d'un seul homme. Aujourd'hui on peut avoir l'impression que toute l'autorité est exercée par un petit groupe de prêtres. En fait le principe de coopération sur lequel la société zuni est fondée a empêché le développement d'un gouvernement théocratique. La civilisation zuni représente au contraire une complète victoire du principe de coopération démocratique inhérent à la structure totémique de la société. À divers moments de l'histoire zuni, cette prédominance fut sujette à des revers, mais ne fut jamais sérieusement menacée ou neutralisée.

Les Zuñi d'aujourd'hui et ceux du passé ont toujours vécu dans une ou plus exactement deux agglomérations compactes ou « pueblos ». Ils sont organisés sur une base totémique et la descendance est comptée dans la ligne maternelle. Cette structure clanique s'entrecroise avec d'autres groupements sociaux : la maisonnée, les sociétés secrètes

---

<sup>131</sup> R. BUNZEL, *Introduction to Zuñi Ceremonialism, Zuñi Origin Myths, Zuñi Ritual Poetry, and Zuñi Katcinas*, 47th Annual Report of the Bureau of American Ethnology, Washington, 1932, pp. 467-1086.

tribales ou particulières, et les sociétés cultuelles. Selon Mlle Bunzel <sup>132</sup> :

Un homme doit appartenir à plusieurs de ces groupes et le nombre de ceux auxquels il peut adhérer est presque illimité. Aucune admission n'est frappée d'exclusivité. Il est né dans une certaine maisonnée et ses rapports de parenté ainsi que ses affiliations claniques sont déterminées de ce fait à moins que l'adoption ne les change. Arrivé à la puberté il est initié dans l'un des six groupes de danse qui comprennent la société tribale des hommes. S'il est malade, il peut être recruté dans une société médicale. S'il conquiert un scalp, il peut entrer dans la société des guerriers. S'il est apparenté à une maisonnée sacerdotale, il peut être appelé à entrer dans une société de prêtres.

Du moment qu'il n'y avait ni classes ni esclaves chaque individu pouvait, à vrai dire être forcé, d'avoir une carrière publique. En raison de cette situation on peut se demander ce que veulent dire [185] les auteurs qui comme Bunzel et autres parlent d'une complète absence d'expression individuelle. Autant vouloir affirmer que le citoyen athénien au temps de Périclès ne pouvait étaler son individualisme. Tout ce que l'on peut dire est que les doctrines officielles élaborées par le prêtre ne faisaient aucun cas de l'individu <sup>133</sup>. Tous ceux qui ont écrit sur les Zuñi et en particulier Mlle Bunzel ont pris ces doctrines à leur valeur apparente. Cependant ce dernier auteur relève, presque avec ferveur, que le prêtre zuni, « éloigne de sa vie tout sujet trivial, léger ou absorbant pour pouvoir garder la liberté d'esprit nécessaire à sa tâche - le bien-être spirituel et matériel de son peuple <sup>134</sup>. » Qu'est-ce qui justifie dans cette culture les exclamations d'admiration et

---

<sup>132</sup> *Ibid.*, p. 476.

<sup>133</sup> B. AITKEN, *Temperament in Native American Religion*, Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland, vol. LX, 1930, pp. 363-388 ; et R. BENEDICT, *Configurations of Culture in North America*, American Anthropologist, vol. XVII, 1932, pp. 1-27.

<sup>134</sup> BUNZEL, *Introduction to Zuñi Ceremonialism*, etc., pp. 505-506.

d'étonnement de la part d'observateurs étrangers ? Voici la réponse : outre la richesse et la beauté de sa poésie et de ses rites, cette civilisation a réussi, comme aucune autre, à former un tout harmonieux. En fait, ceci est une illusion et un sentiment purement subjectif. En fait, ce qui est vrai, est que le schème des choses représente la vie zuni tel qu'il est formulé par le prêtre zuni. Ces poètes-prêtres et ces organisateurs ont réalisé une intégration de la société qui est presque inimaginable et qui mérite tous nos éloges, surtout si nous nous représentons les éléments disparates qui ont créé cette unité, les obstacles offerts par le milieu contre lesquels ils avaient à lutter et les vicissitudes politiques de l'histoire zuñi.

Le système religieux et cérémonial des Zuñi, tel qu'il est constitué aujourd'hui, comporte un seul culte non ésotérique auquel tout le monde participe - le culte des ancêtres - et six grands cultes ésotériques. Le culte des ancêtres est à la base de tout le rituel. Ce fait, l'importance fondamentale de ce seul culte, est le témoignage le plus éloquent qui soit de l'origine démocratique de leur société et illustre la façon magistrale avec laquelle les innovateurs ont utilisé les anciennes croyances. Ces ancêtres ne sont pas les esprits ancestraux que nous rencontrons en Afrique ou en Mélanésie. Ce sont simplement des esprits des morts en général. Leurs bienfaits sont en raison directe de l'ancienneté de leur mort. Les Zuñi éprouvent un sentiment de peur envers les morts de date récente, tout au plus leur attitude est ambivalente. Comment s'expliquer ce phénomène ? Pourquoi cette couche de croyances archaïques occupe-t-elle une place si importante dans l'organisation rituelle contrôlée par un groupe de prêtres appartenant à des sociétés ésotériques ? Il n'était pas dans l'intérêt des prêtres de permettre la libre éclosion d'un rituel qui eut [186] donné à l'individu le moyen d'établir un contact direct avec les esprits sans l'intermédiaire des prêtres. On ne peut raisonnablement supposer que des prêtres qui, comme Bunzel le dit, se regardent comme trop sacrés pour être contaminés par des disputes ou des débats, eussent toléré ce défi à leur pouvoir et à leur prestige. En fait ils ne l'ont jamais admis. Par exemple, de mémoire d'homme, les prêtres chargés de la police exécutaient les individus accusés de sorcellerie. Sous ce terme étaient inclus non seulement les véritables sorciers, mais tous ceux qui faisaient preuve d'initiative et voulaient agir pour leur propre compte.

La seule conclusion qui s'impose est que nous avons ici un autre cas de compromis consenti par le prêtre chaque fois que les événements sont plus forts que lui. Peut-être aussi cet idéal conformiste - un conformisme propre non seulement aux Zuñi mais aux autres Pueblos - est-il dû à des facteurs économiques et géographiques ou à quelque événement historique de date récente. Il en est de même des autres Pueblos. « Le sorcier typique selon la théorie hopi », dit Mme Aitken, « est un homme chargé d'une cérémonie orthodoxe qu'il a changée pour des fins privées <sup>135</sup>. »

Mme Aitken considère cette condition comme étant dérivée de la nécessité de subordonner l'individu au groupe sous l'effet des lois économiques. Une civilisation, dit-elle, qui a jeté son dévolu sur l'agriculture dans un milieu semi-aride comme celui du Sud-Ouest des États-Unis se devait d'exalter le conformisme, elle se devait de développer l'unanimité <sup>136</sup>. Des explications psychologiques d'un caractère aussi général n'ont jamais entraîné la conviction de personne. Elles ne possèdent pas un contenu suffisamment spécifique. Une explication plus satisfaisante et plus concrète peut en être donnée, à savoir l'influence du contact avec les Espagnols et la série d'événements décisifs d'ordre politique et économique qui se sont succédé dans l'histoire zuni depuis que Vâsquez de Coronado entreprit en 1540 son aventureux voyage vers les sept cités de Cibola. Mme Parsons <sup>137</sup>, qui a été la première à signaler ces influences, a également indiqué de nombreux faits et traditions qui indiquent que le clan a perdu sa fonction à une date récente et que l'individualisme a joué un rôle significatif dans la société zuni il n'y a pas longtemps.

À l'exception du culte des morts anonymes, toutes les sociétés zuni sont organisées autour de cultes ésotériques, chaque culte étant en rapport avec l'adoration d'un groupe différent d'esprits-divinités et chacun est à la charge d'un groupe spécial de prêtres. En plus, chaque société a ses fétiches propres, son sanctuaire et [187] son cycle régu-

---

<sup>135</sup> AITKEN, op, cit., p. 382.

<sup>136</sup> *Ibid.*, p. 381.

<sup>137</sup> E. C. PARSONS, *Hopi and Zuñi Ceremonialism*, *Memoirs of the American Anthropological Asssiciation*, Number 39, 1933, pp. 74-78.

lier de cérémonies. Suivant l'exemple de Bunzel, nous pouvons distinguer six grands cultes types : le culte du soleil, le culte des esprits des eaux, le culte des *katchinas*, c'est-à-dire que certains êtres surnaturels sont identifiés aux morts, le culte des prêtres des *katchinas*, le culte des dieux de la guerre, et le culte des animaux-divinités. Tous ces cultes, à l'exception des *katchinas*, ont un nombre limité de membres. Ce dernier culte, au contraire, est entièrement ouvert dans le sens que tous les hommes de la tribu doivent en faire partie et participer aux cérémonies. Il y a ainsi deux grands cultes qui reposent sur la masse ou plus exactement sur une base laïque, et qui contrastent avec ceux qui sont entièrement contrôlés par les prêtres. L'interaction et l'enchevêtrement de ces différentes sociétés indique clairement que l'unité qui a été atteinte est d'origine récente. En fait Mlle Bunzel admet elle-même que la complexité des cérémonies est due en partie à l'accumulation et à l'interprétation de différents rituels et en partie à la fusion de cultes indépendants.

Occupons-nous maintenant de l'organisation de la prêtrise pour y chercher le degré d'intégration et d'unification réalisé. Nous trouvons un conseil de six prêtres - trois du groupe principal des prêtres et trois tirés des trois autres groupes de prêtres. Le chef de la hiérarchie est aussi le chef du culte du soleil. Ces six prêtres sont assistés par deux prêtres archers de la société de la guerre, et par les chefs des sociétés des *katchinas*. Les pouvoirs et les fonctions de ce conseil sont multiples. Ils choisissent les personnages qui joueront le rôle des divinités au cours des fêtes annuelles, ils insèrent des cérémonies importantes dans le calendrier, décident du cours à suivre dans des désastres publics tels que tremblements de terre et sécheresses et ils règlent la politique générale de la tribu lorsque de nouveaux événements se développent. C'est à eux seuls qu'appartient le pouvoir de nommer des officiers civils.

Ce qui frappe le plus dans ce conseil de prêtres c'est son caractère représentatif. Aucun groupe religieux n'est omis et cependant aucun n'a le pouvoir absolu. D'autre part, le clan ne participe pas en tant qu'unité quoique les liens du clan sont encore très forts. Tout individu se sent étroitement attaché aux autres membres de son clan et c'est

à eux qu'il demande du secours dans des entreprises telles que la moisson, la construction des maisons et les rites d'initiation.

En présence d'un tel développement du rituel, on devrait s'attendre à ce que les divinités adorées soient clairement définies. C'est exactement ce que l'on trouve. Cette caractérisation ne s'exprime pas en termes d'idoles, mais de masques et se rapporte principalement aux *katchinas*. Malheureusement le culte des *katchinas* semble avoir subi très fortement l'influence catholique. Si nous n'en tenons pas compte, tout ou moins dans sa forme actuelle, comme n'étant pas d'origine [188] indigène, nous nous trouvons néanmoins en face d'un système rituel d'une effarante complexité, mais un système qui n'a aucune idée de la forme et de la notion de divinités supérieures autres que celle que nous rencontrons dans d'autres civilisations totémiques. Nous sommes forcés d'en conclure que ce que nous regardons d'habitude comme la plus grande réalisation de la religion zuni et pueblo est, en fait, une excroissance postérieure due à l'évincement du clan et de ses attributs religieux par les sociétés ésotériques. Cette substitution doit être à son tour attribuée au milieu géographico-économique, à la lutte avec des tribus hostiles ainsi qu'à l'absorption graduelle et à l'agglutination de toutes sortes d'unités sociales au cours de la longue histoire de la tribu. Nous sommes renseignés sur ces faits par les fouilles archéologiques.

Aux raisons que nous avons données pour expliquer le déclin du pouvoir des clans, il faut ajouter les contacts historiques avec les Espagnols. C'est à ces mêmes contacts qu'il faut assigner le développement exubérant des cultes. Ce n'est qu'en partie, et seulement dans une légère mesure, que cette splendeur est attribuable à l'influence du rituel de l'Église catholique. Mais lorsque l'influence de l'Église disparut, particulièrement au XVIII<sup>e</sup> siècle, il se produisit une nouvelle cristallisation de la civilisation indigène qui aboutit à une hypertrophie du rituel. C'est ce que nous avons aujourd'hui. C'est là la réplique que de nombreuses tribus américaines ont donnée à la menace d'annihilation. La culture zuni, étant la plus ancienne et représentant une civilisation éminemment complexe, développa cette hypertrophie à un plus haut degré. L'individu fut provisoirement submergé. Nous n'avons donc pas ici un exemple d'intégration positive en vertu de laquelle il a

consciencieusement abandonné ses droits et sa liberté d'action dans l'intérêt général, mais nous sommes en présence d'une intégration négative et adventice qui marque la fin d'un peuple.

L'histoire des Zuñi telle qu'elle peut être reconstituée par l'archéologie, le rituel et la mythologie suggère définitivement que ces Indiens ont été soumis à des influences étrangères, à diverses reprises, bien avant la venue des Blancs et que des crises dont l'importance égale celle de leur contact avec les Espagnols se sont produites alors. Chaque ajustement, chaque adaptation a été suivie d'un effacement de l'ancienne structure de la société et d'une rupture dans le cours normal de l'évolution. Il est bien évident que pour les Zuñi, aussi bien que pour les autres cultures pueblo, il y a eu perte constante, accompagnée de détérioration et de confusion, bien des siècles avant l'arrivée de Coronado en 1540. C'est par cette hypothèse que nous pouvons expliquer la raison pour laquelle les prêtres-philosophes se contentèrent exclusivement des divinités mythologiques et ne firent aucun progrès dans le développement de véritables [189] divinités. Leur temps et leur énergie se dépensaient ailleurs. D'autres facteurs étaient également en jeu. De véritables divinités et des dieux ne se développent pas là où la structure totémique fonctionne encore normalement. En d'autres termes, elles ne se développent pas là où il n'y a pas de bases économiques sociales. L'exactitude de ce que j'avance ici se trouve confirmé dès que nous portons notre attention sur des civilisations telles que celle des Malais ou des Polynésiens, qui n'ont jamais eu d'organisation totémique ou qui ont développé leur culture sous l'influence d'une société agricole ayant passé par une période totémique bien avant qu'elle entre en contact avec elles.

Il est aussi difficile d'estimer à sa juste valeur l'influence exercée par les peuples appartenant aux grandes civilisations de l'Europe occidentale ou de la Méditerranée sur les tribus dont nous nous occupons et nos difficultés augmentent cent fois plus lorsque nous abordons des civilisations telles que celles des Malais et des Polynésiens. Non seulement elles ont été soumises à l'influence directe d'abord des Hindous et ensuite des civilisations mahométanes, mais il s'introduisit dans ces

îles des cultures d'un caractère mixte <sup>138</sup>. On ne saurait exclure des civilisations malaises quelles qu'elles soient les influences hindouistes quoiqu'elles puissent être de date récente. La situation est différente pour la Polynésie. Même si leur religion contient des éléments d'origine hindoue ou indienne, nous savons que les Polynésiens n'ont jamais subi d'invasion venue de cette région du monde. Il est aussi évident qu'ils ont si complètement réorganisé et réinterprété toutes les anciennes idées et croyances qu'ils ont pu emprunter, qu'il y a peu d'intérêt à en faire le principal objet de notre discussion.

Par manque de place, je me bornerai à traiter de deux peuples dont la religion nous est connue par de bons documents : les Bagobo du Sud-Est de Mindanao dans les Philippines et les Tahitiens. Chacun de ces peuples présente une organisation sociale et un système religieux en contraste marqué avec l'autre.

Les Bagobo n'ont pas de classes hiérarchisées. Leur système économique repose sur l'agriculture - sur la plantation du riz, du maïs et des patates. Ils ont trois espèces d'animaux domestiques : le cheval, le chien et le buffle. Leur civilisation matérielle est caractérisée par le tressage et la teinture du chanvre, l'usage du fer et la fonte du bronze et du laiton dans un moule de cire.

La structure politique et religieuse de la tribu correspond au caractère quelque peu hétérogène de leur vie économique. Quelle que fût la situation dans le passé, le pouvoir n'est pas centralisé [190] dans les mains d'une seule personne en dépit du fait que le chef est à la fois le chef civil et religieux de la communauté. Cela revient à dire qu'il a charge des principales liturgies au cours des grandes cérémonies, qu'il offre des sacrifices et que tous les problèmes en rapport avec la religion ou la politique sont soumis à sa décision. Dans cette décision, il est aidé par des vieillards éminents et quelques vieilles femmes du village. C'est cette participation des laïques dans les affaires du groupe qui a empêché le développement d'une forte organisation sacerdotale et la monopolisation du pouvoir chez les fonctionnaires appartenant aux quatre classes qui forment le sacerdoce. C'est aussi à cette participa-

---

<sup>138</sup> R. HEINE-GELDERN, *Unhgimat und fruehste Wanderungen der Ausironesier*, *Anthropos*, 1932, pp. 543-619.

tion du laïque que doit être attribué cet assemblage composite de rites parmi lesquels nous observons non seulement l'offrande du sang des victimes et des produits agricoles, mais aussi des sacrifices publics et privés.

Le chef a près de lui un groupe de guerriers dont chacun s'est distingué par la mise à mort orthodoxe d'une ou plusieurs personnes. En tant que groupe ils ont un rôle à remplir au cours des cérémonies. Ensuite viennent les hommes-médecine proprement dit. Leurs fonctions ne se rapportent pas au traitement des maladies, mais aux rites exécutés au cours de la moisson, aux mariages et à la mise en œuvre de séances. Les médiums constituent un groupe à part, quoique leur principale tâche soit de transmettre les messages des êtres surnaturels. À première vue nous ne pouvons pas nous attendre à trouver dans la société que nous avons décrite un véritable développement des divinités et des dieux. En fait, non seulement nous les trouvons, mais encore ils sont bien mieux caractérisés et d'une façon beaucoup plus positive que dans des civilisations infiniment plus complexes et raffinées comme celles de l'Afrique occidentale et orientale. Comment nous expliquer cela ? En partie par des influences étrangères et en partie par ces spéculations et réinterprétations qui résultent indirectement de la façon de s'alimenter et du bien-être que la production a développé. Tout aussi important est le fait qu'aucune période totémique n'est intervenue pour apporter un nouveau cadre religieux et que ce système économique si élaboré a été introduit de l'extérieur. Le premier de ces facteurs a empêché le développement de toute cohésion sociopolitique et a laissé les éléments religieux désintégrés, par contre le second facteur a facilité cette systématisation. Il en est résulté un compromis qui s'est exprimé dans la religion Bagobo dans laquelle nous avons à la fois des dieux et des divinités bien définis et, d'autre part, des esprits malins.

Les dieux sont regardés comme étant loin des affaires des hommes et l'on n'attend d'eux ni bien ni mal. Les divinités - c'est-à-dire les esprits individualisés - sont étroitement associés aux intérêts des hommes et sont de constants objets d'adoration. Ce sont d'anciens [191] esprits de la nature qui ont été réinterprétés et auxquels on a assigné des fonctions spéciales et précises. Nous avons ainsi Tigyama,

protecteur des maisonnées et guérisseur des malades ; Tarabumé, qui prend soin de la croissance du riz et du chanvre ; Paneyangan, qui protège l'industrie du laiton et qui secondairement, si ce n'est en premier lieu, protège les essaims d'abeilles qui se posent sur les arbres en fleur ; la divinité chasserresse Abog ; le dieu des eaux Garnogamo ; le dieu du sol et de l'air, Linug ; les dieux du ciel Sebandal et Salangayd et le dieu de la guerre, Mandarangan.

Entre les dieux et ces divinités, se placent les êtres divins appelés tolus. Leur nom n'est jamais mentionné. Ils sont regardés comme omniscients et infailibles et leurs rapports avec les gens sont directs et intimes. Ils sont en relation spécifique avec les arts industriels qu'ils protègent.

Deux figures semi-divines forment un groupe à part, Ce sont : l'homme divin Malaki t'Olu k'Waig et Tagamaling qui est tantôt bienveillant tantôt malveillant. Tous deux appartiennent à une couche archaïque. Le premier dérive de la mythologie populaire, le second du milieu magique. Il ne fait aucun doute que Malaki t'Olu k'Waig est un ancien héros culturel qui a été réajusté, purifié et élevé au rang d'une divinité. Le Dr Benedict le décrit comme suit <sup>139</sup> :

Il représente le plus haut idéal de bonté et de pureté, tel qu'il est conçu par les indigènes. Il apparaît comme un héros dans des romans mythiques dans lesquelles on trouve de nombreux Malahi t'Olu k'Waig qui ont des aventures remarquables et se couvrent de gloire. Vus de l'angle religieux, tous ces caractères fabuleux sont amalgamés en la personne d'un individu tendrement aimé dont la demeure est associée à une source légendaire dans les montagnes appelées « la source des eaux. » C'est là où naissent deux rivières et Malaki t'Olu vit à l'endroit où elles divergent. Il est un grand guérisseur et c'est dans sa maison que parviennent toutes les maladies que les Bagobo ont obligé à prendre refuge, par voie magique, dans des plateaux de feuilles ou dans de petits mannequins. Là, à la source magique, Malaki détruit toutes les maladies qui lui sont envoyées. Il atta-

---

<sup>139</sup> L. BENEDICT, *A Study of Bagobo Ceremomial, Magic and Myth*, pp. 20-21.

che une cordelette ou une fibre végétale autour du cou de chaque maladie, attache l'autre bout à un poteau ou à un arbre et étrangle la maladie. Malaki't'Olu k'Waig passe pour connaître le monde entier, il ne dort jamais, et il répond aux prières chaque fois qu'elles lui sont adressées.

Tagamaling est aussi un exemple de ce besoin de purification et de réinterprétation. Il était jadis un vieil esprit des montagnes, qui était identifié aux méchants esprits buso et fut ensuite reclassé avec les bienveillantes divinités de la nature. Sa double nature est bien décrite dans un mythe recueilli par le Dr Benedict <sup>140</sup> :

[192]

Avant que le monde fût créé, il y avait Tagamaling. Tagamaling est le meilleur buso, car il ne désire pas punir les gens tout le temps.

Tagamaling est en fait *buso* seulement une partie du temps, c'est-à-dire durant le mois au cours duquel il mange des hommes. Pendant un mois il mange de la chair humaine et est alors *buso*. Le mois suivant il ne mange plus de chair humaine et il est alors un dieu. C'est ainsi qu'il alterne mois après mois. Pendant le mois qu'il est *buso*, il veut manger des hommes dans les nuits sans lune, c'est-à-dire pendant l'intervalle qui sépare la disparition de la lune à l'Est et l'apparition de la nouvelle lune à l'Ouest.....

Tagamaling construit sa demeure dans des arbres qui ont un tronc dur et des branches basses et larges. Sa maison est presque comme de l'or et elle est appelée « Palimbing », mais elle est ainsi faite que vous ne pouvez la voir. Lorsque vous passez auprès d'elle, vous pensez : « Quel bel arbre avec de grandes branches », sans songer que c'est la maison d'un Tagamaling.

---

<sup>140</sup> *Ibid.*, pp. 35-36.

Parfois, lorsque vous marchez dans la forêt, vous pensez voir l'une de leurs maisons, mais lorsque vous vous approchez il n'y a plus rien. Cependant vous pouvez sentir encore les bonnes choses qui cuisent dans la maison.

La figure de Tagamaling nous amène maintenant à parler de ces êtres spirituels que les Bagobo craignent par-dessus tout, les *buso*. Pour comprendre leur origine nous devons nous rappeler qu'ils sont d'une part associés à des objets naturels et à des phénomènes physiques et d'autre part aux esprits des morts. Ce sont des *buso* qui causent les maladies. Nous pouvons être certains que nous avons affaire ici aux plus anciens systèmes chamanistiques qui ont été revivifiés par les hommes-médecine pour rivaliser plus aisément avec les autres personnes qui participent aux activités religieuses - le chef, les guerriers, les médiums. Dans cette résurrection aucun des traits terrifiants qui sont toujours associés aux êtres surnaturels des chamans n'a disparu. Ils ont en fait été accentués et généralisés. C'est ainsi qu'un *buso* fait sa pâture de la chair humaine et envoie des maladies pour tuer les gens et se repaître de leurs cadavres.

Un sous-groupe, les *tigbanua*, passe pour se livrer constamment au cannibalisme. Ils sont incroyablement repoussants. Ils n'ont qu'un œil situé au milieu du front, un menton crochu de deux emfans et recourbé de façon à recevoir le sang qui peut s'échapper de leur bouche. Leur corps est couvert de poils noirs. Ils accourent des montagnes et des forêts vers toute fosse nouvellement ouverte pour boire le sang des cadavres et ronger la chair autour des os. Ils incarnent le mal dans sa forme la plus brutale. Comme dit le Dr Benedict : <sup>141</sup>

Il n'est généralement pas de rapport entre les incitations des mauvais esprits et les transgressions religieuses ou morales des hommes. *Buso* ne pousse pas les hommes à violer les tabous ou à voler du riz.

---

<sup>141</sup> *Ibid.*, pp. 29-30.

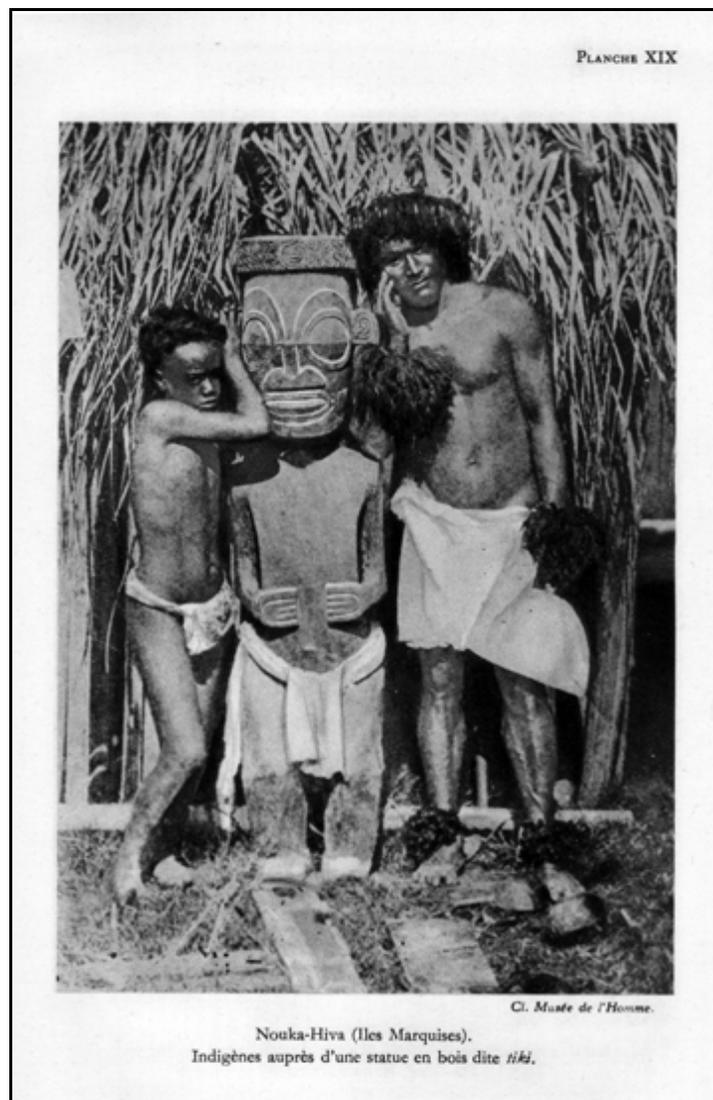
Il s'agit là sans aucun doute des phantasmagories d'un cerveau de chaman épileptique et névrosé, mais elles ont pris une forme [193] concrète et leur virulence s'est accrue de leur association avec la structure économique.

### PLANCHE XIX

Nouka-Hiva (Iles Marquises).

Indigènes auprès d'une statue en bois dite *ti ki*.

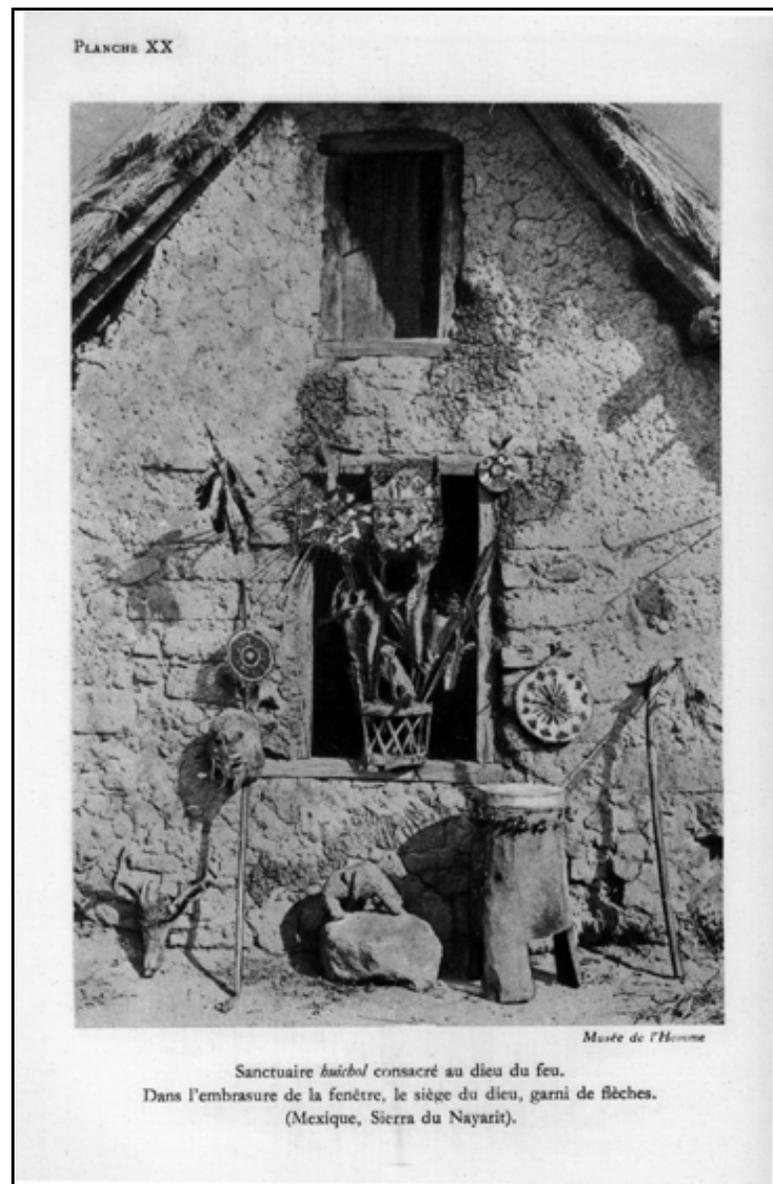
[Retour à la table des matières](#)



## PLANCHE XX

Sanctuaire *huichol* consacré au dieu du feu. Dans l'embrasure de la fenêtre, le siège du dieu, garni de flèches (Mexique, Sierra du Nayarit)

[Retour à la table des matières](#)



Résumons-nous. La civilisation bagobo nous offre le contraste entre un ordre économique harmonieux et une dysharmonie des institutions politiques et des croyances religieuses. Ce contraste est encore plus marqué dans le domaine religieux, car nous trouvons là un degré considérable de systématisation. Chaque groupe apparemment - celui des chefs, des guerriers, des hommes-médecine et des médiums - a élaboré son propre système. Chacun de ces systèmes était en état de rivalité avec les autres et ne put prendre de forme définitive à la suite des vicissitudes de l'histoire politique des Bagobo qui furent soumis à d'importantes influences extérieures <sup>142</sup>.

Ces influences doivent être considérées comme fondamentales car elles ont favorisé le développement de vrais dieux et de vraies divinités. Ceci est particulièrement le cas de ces influences extérieures qui furent responsables tout d'abord de l'introduction de l'agriculture, de l'irrigation et des animaux domestiques et plus tard, du bronze et du laiton. Les soins accordés aux champs et à l'irrigation ont accru la rigueur et la précision d'un système légal fondé sur la monnaie et sur un système d'échange qui autrement n'aurait jamais atteint la netteté qui le caractérise. En outre, des professions spécialisées, telles que celles du bronze et du laiton, donnèrent naissance à des castes d'artisans qui étaient enclines à transformer de vagues protecteurs surnaturels en divinités bien définies, protectrices de leurs droits et privilèges. Au-dessus de toutes ces influences, il est deux autres faits : l'un positif, l'emprunt de concepts religieux hindous, et l'autre, l'absence de ce qui de tout temps a été un élément d'inhibition dans le développement de vraies divinités, à savoir une structure totémique de la société reposant sur la démocratie et avec des divinités zoomorphes.

Aucun des peuples que nous avons mentionnés, quel que clair que fût chez eux le concept d'êtres surnaturels ou divinités, - à l'exception des Pueblos - ne les a représentés en images. Seules les grandes civilisations africaines avaient de véritables temples. Il ne fait aucun doute que c'est seulement là où les êtres surnaturels sont figurés par des

---

<sup>142</sup> Cf. A. L. KROEBER, *The History of Philippine Civilisation as Reflected in Religious Nomenclature*, Anthropological Papers of the American Museum of Natural History, vol. XIX, pp. 37-67.

idoles et logés dans des édifices sacrés et où ils sont associés à des mythes théogoniques que nous pouvons parler de dieux au sens propre du mot. La société tahitienne, si bien décrite par Mrs. Henry, nous fournit un bon exemple de ce cas <sup>143</sup>.

Les Tahitiens avaient la plupart des traits distinctifs des autres Polynésiens. Leur économie était basée sur une culture intensive [194] du sol. Ils étaient divisés en classes sociales qui participaient dans une certaine mesure de la nature des castes. Ils pratiquaient des sacrifices humains sur une vaste échelle. Ils avaient créé toute une littérature raffinée, à la fois sacrée et profane, et une religion complexe faite d'un assortiment étonnant d'éléments grossiers appartenant aux plus anciennes couches de la société et d'autre part offrant des aspects subtils, dignes d'être mis en regard des plus hautes expressions de la pensée religieuse. Chaque fois qu'il existe une telle variété et complexité dans les croyances religieuses d'un peuple, nous pouvons être certains qu'elles sont le développement d'une structure économique et sociale fort élaborée et le résultat d'une longue histoire faite de toutes sortes de vicissitudes. Les Tahitiens, entre tous les Polynésiens, ne font pas exception à la règle. En fait, il n'est aucune civilisation, pas même celles de l'Afrique, pour laquelle ces facteurs ne doivent pas être toujours présents à la mémoire. C'est avec le sentiment de cette difficulté que j'entreprends cette tâche.

La nature de la religion tahitienne, aussi bien que de son histoire, est résumée dans les temples et les mythes théogoniques. Commençons avec les temples ou *marae*. Le lecteur doit être prévenu à l'avance que les informations dont nous disposons ont été recueillies de la bouche d'individus vivant dans l'entourage du roi ou appartenant à la haute noblesse.

Il y avait jadis huit catégories de temples : trois associés avec la prospérité de la communauté en général - les temples internationaux, nationaux et locaux, plus cinq temples d'un caractère plus privé - ceux de la famille ou temples ancestraux, les temples sociaux ou de ce qu'on appelle un clan, les temples de docteurs, de constructeurs de pirogues

---

<sup>143</sup> T. HENRY, *Ancient Tahiti*.

et de pêcheurs. Ces divisions ne se comprennent que si nous montrons leurs rapports avec les différentes unités et classes sociales.

Rappelons qu'il y avait quatre classes sociales à Tahiti - les membres de la famille royale proprement dite ; les chefs, c'est-à-dire la noblesse du pays, qui pouvaient s'unir par mariage à la famille royale, les hobereaux ou propriétaires terriens et les gens du commun. Les sanctuaires internationaux et nationaux étaient entièrement sous le contrôle de la famille royale, les temples locaux sous celui des chefs, les temples familiaux ou ancestraux apparemment sous celui des propriétaires terriens, les temples sociaux sous celui des propriétaires terriens et des gens du commun. Les constructeurs de pirogues, les docteurs et les pêcheurs s'occupaient de leurs sanctuaires respectifs. Les temples à leur tour étaient les symboles visibles des droits de propriété sur la terre - les temples internationaux et nationaux symbolisaient le pouvoir de la famille royale sur toute la terre ; les sanctuaires locaux celui du chef sur son petit domaine, et ceux des familles les droits des propriétaires terriens sur leurs [195] lots. Ce rapport intime entre les sanctuaires et la propriété terrienne est illustré par le fait que les temples familiaux, qui étaient élevés sur chaque parcelle de terre possédée par un individu, portaient les noms héréditaires de la famille. Sans ces sanctuaires personne ne peut prouver ses droits de propriété et même en son temps, selon Mlle Henry, « le souvenir de cette catégorie de *marae* n'a pas cessé d'être importante pour les héritiers de ces familles, car il est nécessaire, lorsqu'on traite de titres de possession, de mentionner que ces droits dérivent d'un *marae* avec tel ou tel nom <sup>144</sup>. »

Naturellement, du moment que les membres de la famille royale étaient considérés comme les descendants des dieux, en fait, de la plus haute classe des dieux, ils étaient regardés comme des dieux incarnés par le reste du peuple. Il s'ensuivait que leur terre était réputée sacro-sainte. Des dieux aussi nettement associés avec les symboles d'une domination économique étaient clairement définis et leurs caractères énumérés avec une précision et méticulosité extrêmes. Le prestige inhérent aux généalogies raffermait ces tendances en établis-

---

<sup>144</sup> *Ibid.*, p. 141.

sant des preuves apparentes de ces origines divines et en instaurant des généalogies de dieux. Ces généalogies divines, aux mains des théologiens, prirent une forme abstraite. Nous devons aussi attirer l'attention sur la diffusion des dieux d'une île à l'autre, à la suite soit de conquêtes soit de contacts pacifiques, et sur l'absorption par un certain dieu des caractères propres à un autre dieu qu'il a déplacé. Ce sont là des phénomènes bien connus dans les religions des grandes civilisations, mais nulle part ailleurs ils ne se manifestent plus clairement qu'en Polynésie. Je veux illustrer ces phénomènes par un exemple tiré du dieu Oro, qui était adoré dans l'un des principaux temples internationaux et était le patron par excellence de la famille royale. Je me sers de l'excellent aperçu de Handy <sup>145</sup>.

Selon les traditions historiques, Oro fut d'abord un dieu de la guerre vénéré à Opoa Raiatea dans les Îles-sous-le-Vent. Dès l'origine son culte fut associé à une touffe de plumes rouges appelé *ura*. Il était admis que le chef qui possédait ces plumes était invincible à la guerre. Ce talisman, qui devint partie essentielle des insignes royales et pour qui tant de guerres furent faites, fut identifié au dieu Oro, le féroce dieu de la guerre du plus fameux des temples internationaux. Par la suite Oro, à cause de sa réputation de dieu de la guerre, fut introduit à Tahiti. Apparemment il remplaça les dieux protecteurs des anciennes familles de chefs, les dieux Ta'arua et Tané et nous voyons le féroce dieu de la guerre devenir simultanément le bénéficiaire de pacifiques offrandes après la récolte, le patron des danseurs et des chanteurs dont les rites avaient un pouvoir fertilisateur.

[196]

Un chant-récitatif entonné par le grand-prêtre de Tané, l'un des plus grands dieux de Tahiti, nous montre à quel degré de précision peut atteindre la figure du dieu sous l'influence des généalogies. Il commence à la façon coutumière de la Polynésie par le néant <sup>146</sup>.

---

<sup>145</sup> E. S. C. HANDY, *Polynesian Religion*, p. 109.

<sup>146</sup> *Ibid.*, p. 364.

O toi sans forme, O toi sans forme ! Sans face, ni tête, ni bouche, ni côtes, ni abdomen, ni nombril, ni cou, ni dos, ni poitrine, ni cuisses, ni fesses, ni genoux, ni jambes, ni plante de pied ! Quelle est la croissance de ce petit enfant ? Qui a donné naissance à un tel enfant ? Il est né d'Atea et de Paputu-oi, le beau descendant de Ta'aroa.

Des messagers sont envoyés pour convoquer des artisans qui façonneront le corps du dieu. Ils façonnent la face et le dos du nouveau dieu, mais redoutent de le toucher de leur main, craignant la majesté de sa mère, Atea. Finalement Atea elle-même vient et donne à l'enfant une peau qui le protégera en toute circonstance. On lui donne ensuite, en détail, toutes les parties du corps dont les hommes et les dieux ont besoin. Les traits qu'il aura sont souvent ébauchés. Par exemple ses oreilles « sont des oreilles sourdes qui s'ouvriront, des oreilles qui entendront tout près, des oreilles qui entendront au loin, des oreilles profondes, jolies, droites et fines <sup>147</sup>. » De même « ses yeux ont des sourcils froncés qui se joignent... ses yeux brillent, ses yeux sont fixes, ses yeux clignent, ses yeux observent, ses yeux ont des larmes <sup>148</sup>. » Les joues sont « des joues lisses, des joues pleines de rage, des joues qui rougissent <sup>149</sup>. » Les lèvres sont « fixes, souples, s'avancent, rient, raillent, sont des lèvres épaisses <sup>150</sup>. » Lorsque les organes vitaux sont créés, on prit soin d'y inclure la conscience.

Enfin tout fut prêt et Atea couvrit l'enfant avec une souple couverture brune et, prenant un coquillage, elle fit un trou dans le crâne rond de l'enfant. Je continue à citer le chant-récitatif <sup>151</sup> :

---

<sup>147</sup> *Ibid.*, p. 366.

<sup>148</sup> *Ibid.*, p. 366.

<sup>149</sup> *Ibid.*, p. 367.

<sup>150</sup> *Ibid.*, p. 367.

<sup>151</sup> *Ibid.*, pp. 367 et suiv.

Elle fit un trou dans les oreilles pour entendre et mit de la cire au-dedans. Elle fit un trou dans le nez, dans la bouche loquace et la gorge de l'enfant. L'enfant se mit à bouger, il pleura, il cria : « O Atea, je souffre. »

Ainsi le développement de l'enfant fut achevé et tout fut accompli. L'enfant devint un être vivant, ce fut l'esprit de Ta'aroa qui dirigea le travail et fit que Tane-mata-morari (Tané-à-la-face-informe) devint un bel enfant. Aucun des artisans ne toucha Tané, car ils étaient effrayés de la majesté et du pouvoir d'Atea.

Tané parvint à la maturité ; Tané qui se tint dehors ; Tané qui se tient dedans. Tané respira fortement, Tané à la forte respiration. [197] Tané siffla, Tané le siffleur. Tané aux nombreux amis. Tané l'ami des armées. Tané l'ami céleste. Lorsque l'armée des dieux vit les cheveux de Tané qui ne ressemblaient pas à leurs plumes, ils l'appelèrent mousse.

Alors Tané se leva et dit : « Et c'est moi, Tané, le dieu des belles choses. Avec des yeux pour mesurer le ciel. Moi, dont les yeux vont s'unir à ceux de Ro'o (la Réputation), le fameux. »

Ce sont les attributs de Tané : Tané, ami des armées, Tané au long souffle, Tané des terres lointaines, Tané l'extirpateur, Tané le résonateur, Tané dont l'attouchement soumet, Tané qui écarta le ciel d'Atea, Tané du dixième ciel, Tané du ciel ouvert, Tané aux bras étendus.

Tané avait deux lances, Vero-nu'u (Javeline sur les armées) faite de bois de cocotier, et Vero-ra'ai (la Javeline qui attaque) faite d'aito. Ce sont les deux traits sombres qui restent le long de Vai-xora (la Voie lactée), dans le ciel. Lorsque Tané donna cours à sa rage en haut, la mort s'ensuivit. Lorsqu'il donna cours à sa rage en bas, la mort s'ensuivit ! Lorsqu'il donna cours à sa rage sur mer, mort s'ensuivit. Lorsqu'il donna cours à sa rage sur terre, mort s'ensuivit. Lorsque la rage de Tané se déversa

dans la maison, les ombres se dissipèrent et les gens tombèrent malades. Lorsque Tané frappe un homme, il devient de la pulpe. Tané fut le dieu de tous les artisans au monde. Tané vide la mer. C'est Tané qui crée l'inquiétude d'esprit.

Ces caractéristiques des dieux furent l'œuvre des membres de la classe des nobles et de celle des guerriers-hommes d'état et des prêtres philosophes. Leur faisant parallèle, nous pouvons imaginer des caractérisations imaginées par les propriétaires terriens et les gens du commun. Pour ceux-ci les dieux étaient représentés par des sortes de poteaux et des bâtons couverts de tresses en bourre de coco. Les Tahitiens avaient des statues fort bien taillées de leur créateur Ta'arua, bien que dans le reste de la Polynésie seuls les ancêtres distingués et les héros étaient représentés de cette façon. Les Marquisiens ont une image en pierre de leur fameux chef appelé Takaii. Cette statue mesure huit pieds de hauteur, est carré et massive, avec une tête cylindrique et la bouche, le nez, les yeux en bas-relief. Le corps est trapu. Les mains sont réunies sur l'estomac. La base est formée par les jambes qui sont courtes et lourdes, et sont représentées semi-fléchies.

On n'a cessé de déclarer depuis les temps de la découverte de la Polynésie que les informations obtenues des indigènes ne semblaient pas indiquer que ces statues étaient de vraies idoles et que ces images étaient de véritables emblèmes de la divinité. Cette objection a quelque valeur. Mais nous avons raison de considérer cette interprétation négative comme celle des prêtres philosophes. Le fait même que toutes ces statues sont en majorité des représentations de héros et de chefs constitue la meilleure preuve qu'elles expriment le point de vue des gens du vulgaire. Les grands prêtres [198] étaient au courant de ce point de vue et à la façon sacerdotale inventèrent la théorie que ces statues n'étaient pas les dieux, mais étaient, en certains cas et sur les instances des prêtres, possédées par les dieux. Ils devaient pousser encore plus loin leur compromis et déclarer que ces images devenaient puissantes lorsque le dieu s'y trouvait.

Nous avons ainsi deux courants de pensée qui se rencontrent, deux attitudes contradictoires en lutte ouverte, d'un côté le penseur, de l'autre l'homme d'action pragmatiste. En Polynésie ce contraste est

encore plus grand du fait que seuls les penseurs des hautes classes pouvaient s'exprimer librement. Ceci ne veut pas dire que l'attitude de l'homme du commun n'eut pas sa place dans la religion polynésienne. Le grand rôle joué par les charmes, les incantations et les rites magiques en général sont la meilleure preuve que le penseur, même s'il était choisi dans une classe supérieure, était sans pouvoir en leur présence. Ceci n'est que naturel du moment que les gens du commun forment la masse de la population.

Dans ces deux derniers chapitres nous avons essayé de caractériser brièvement les traits fondamentaux des religions primitives qui ont trait à un seul aspect : la nature de la croyance en des êtres surnaturels, en des divinités et en des dieux. Même si le lecteur ne peut accepter les implications et les interprétations que j'ai introduites, un fait est certain : dans tout le monde primitif, que nous ayons en vue les tribus à l'étape de la cueillette comme les Californiens centraux ou celles pourvues d'un système économique complexe comme les civilisations de l'Afrique et de la Polynésie, les facteurs économiques ont joué un rôle décisif. Partout nous trouvons deux groupes ou deux classes en conflit : celle du prêtre-penseur et celle de l'individu terre à terre et essentiellement non-religieux. Partout le prêtre-penseur a manifesté son action de trois façons : tout d'abord en tant que personne douée d'un tempérament nerveux et d'une psychose spéciale dont l'effet s'est fait sentir sur la forme de la religion et ses formules constitutives ; deuxièmement comme un individu à la recherche du pouvoir et des privilèges qui s'est toujours uni à ceux qui dans la société avaient la même ambition ; finalement en tant que penseur cherchant à mettre de l'ordre dans le fatras des croyances populaires. Il n'avait aucune occasion de devenir un penseur purement et simplement. Il trouva néanmoins le temps de se livrer quelquefois à des spéculations purement intellectuelles. Nous nous tournerons maintenant vers quelqu'une de ces spéculations, par exemple, celles relatives à la notion d'un Dieu suprême et à ses implications éthiques ou celles touchant la nature de l'âme et sa destination et aussi vers le concept de l'immortalité pour autant que la synthèse en est faite dans les grands drames rituels.

[199]

La religion primitive.  
Sa nature et son origine. (1941)

## Chapitre XII

---

### MONOLÂTRIE ET MONOTHÉISME

[Retour à la table des matières](#)

Il n'est guère d'aspect des religions qui ait été sujet à plus de discussions au cours de ces dix dernières années que celui de la croyance en un dieu suprême chez les peuples à civilisation rudimentaire. Ce débat, qui est loin d'être terminé, fut provoqué par le fameux essayiste écossais Andrew Lang <sup>152</sup>. Il fut le premier à soutenir que ce concept pouvait se rencontrer dans les tribus les plus primitives. Ce problème a été pendant vingt-cinq ans le principal objet d'intérêt d'un des plus grands apologistes catholiques de notre temps : le Rév. Père W. Schmidt <sup>153</sup>. Son œuvre complète se présente à nous sous la forme de cinq énormes volumes. Elle est à la fois un thesaurus de la matière, remarquablement peu critique, et une contribution à la dogmatique ca-

---

<sup>152</sup> Andrew LANG, *The Making of Religion*, Londres, 1898.

<sup>153</sup> Première édition en français sous le titre *Origine de l'idée de Dieu*. *Anthropos*, vol. III, pp. 125-162 336-368, 559-611, 801-836, 1081-1120 ; vol. IV, pp. 207-250, 505-524, 1075-1091, ; vol. V, pp. 231-246 : édition finale en cinq volumes sous le titre *Der Ursprung der Gottesidee*, Munster, 1926-1935.

thologique. En dépit du but de leurs efforts qui est d'ordre éminemment théologique, le P. W. Schmidt et ses collaborateurs, tous des prêtres formés à sa discipline, ont droit à notre reconnaissance pour avoir rassemblé tous les documents disponibles sur ce sujet.

Indépendamment du P. W. Schmidt, le savant jésuite H. Pinard de la Boullaye a abordé l'ensemble du problème avec plus de sens critique et d'une façon plus acceptable à propos de son étude comparée de la religion <sup>154</sup>. Au cours de la même période d'autres savants se sont occupés de ce problème dans un esprit dégagé de toute préoccupation théologique <sup>155</sup>.

[200]

Dans le cadre étroit de ce volume je ne puis qu'esquisser quelques aspects de la question. Je commencerai par citer un passage de Tylor qui exprime parfaitement le point de vue de l'école évolutionniste, tel qu'il était admis par les ethnologues et les historiens de la religion. « Dans les civilisations primitives la doctrine d'une divinité suprême est l'issue claire et logique de l'animisme et l'aboutissement clair et logique du polythéisme <sup>156</sup>. » C'est contre cette hypothèse que, Lang, Schmidt et d'autres ethnographes se sont inscrits en faux et avec raison. Si Lang et Schmidt s'en étaient tenus là, tout aurait été pour le mieux, Mais ils allèrent plus loin, Ils cherchèrent à démontrer que la croyance en une divinité suprême fut secondairement corrompue, transformée et estompée par des idées animistiques ou magiques. Pour démontrer sa thèse, le P. W. Schmidt, faisant preuve d'un réel sens historique, se consacra ou encouragea d'autres à se consacrer à l'étude de cette conception chez les tribus qui possèdent une civilisation extrêmement simple, c'est-à-dire celles qui sont encore au stade de la

---

<sup>154</sup> H. PINARD DE LA BOULLAYE, *L'Étude comparée des religions*, Paris, 1922, vol. I, pp. 356-385.

<sup>155</sup> K. T. PREUSS, *Die höchste Gottheit bei den kulturarmen Völkern*, *Psychologische Forschungen*, vol. II, pp. 161-208, Berlin, 1922.  
N. SODERBLOM, *Das Werden des Gottesglaubens*, Leipzig, 1916.  
R. PETTAZONE, *L'essere celeste nelle credenze dei popoli primitivi*, Rome, 1922.  
P. RADIN, *Primitive Man as Philosopher*, Chapter XVIII, New-York, 1927.

<sup>156</sup> E. B. TYLOR, *Primitive Culture*, vol. II, p. 336.

cueillette ou de la chasse. La plus complète de ces recherches est sans aucun doute celle entreprise chez les Selknam de la Terre de Feu par le disciple et collègue du P. Schmidt, le Rév. P. Martin Gusinde <sup>157</sup>. Une analyse des faits recueillis par ce savant et un examen de sa méthode nous montreront non seulement ce qui mérite de rester dans l'œuvre du P. Schmidt, mais encore nous fourniront un nouvel exemple du rôle joué par le penseur dans les sociétés primitives à n'importe quelle étape de leur histoire.

Selon Gusinde, les Selknam croient en l'existence d'un Être suprême qui vit aux cieux. Ils ignorent la signification de son nom qui est rarement prononcé et jamais pris en vain. Ils regardent cet Être avec un tel respect qu'ils usent de circonlocutions chaque fois qu'ils doivent en faire mention. C'est un esprit et personne ne peut le voir. Du moment qu'il est un esprit et qu'aucun nom spécifique ne lui est appliqué, il s'ensuit, affirme le P. Gusinde, qu'il doit être considéré comme pourvu d'une personnalité indépendante. La force des préjugés dogmatiques propres à cette école se manifeste ici tout entière.

La forte emprise des préoccupations dogmatiques sur cette école se manifeste clairement lorsque nous apprenons que sur la base des caractères définis plus haut, le Dieu Suprême des Selknam peut être à juste titre décrit comme « une personnalité nettement circonscrite et distinctement individualisée. » Avec de tels arguments on pourrait appeler n'importe quel esprit des religions primitives une personnalité nettement circonscrite et individualisée. La méfiance [201] engendrée par ce système de preuves ne fait que s'accroître lorsque nous examinons la méthode mise en œuvre par Gusinde pour obtenir ses faits. Son enquête fut limitée à un seul homme, un prêtre, et presque toutes ses informations furent des réponses à des questions posées directement. En dépit de cette méthode d'enquête sujette à caution, en dépit même du fait que bien des affirmations de Gusinde ne peuvent être acceptées comme des documents exacts et impartiaux, nous trouvons néanmoins chez un des peuples les plus primitifs de la terre la croyance en un être qui a plusieurs des traits propres à la Divinité suprême des

---

<sup>157</sup> M. GUSINDE, *Die Feuerland Indianer*, pp. 492-522.

grandes religions de l'Europe occidentale. Comment pouvons-nous expliquer cela ?

Dans les pages précédentes nous avons à plusieurs reprises démontré que croyances et idées ne peuvent être comprises que si nous connaissons les individus qui les partagent. Quels sont ceux qui, dans les civilisations les plus simples, sont dans ce cas ? En nous posant cette question, nous pensons immédiatement à un groupe choisi de chamans, hommes-médecine et prêtres. Nous découvrons en la même occasion qu'il existe une séparation marquée entre les croyances de cette élite et celle des autres chamans ou de la communauté entière. Gunderside est bien obligé de reconnaître à contre-cœur que la croyance en un être suprême était limitée à un certain groupe d'individus, lorsqu'il déclare que cette croyance fut perdue à l'instant même que la civilisation des Selknam fut menacée, alors que d'autres conceptions religieuses restèrent plus ou moins intactes <sup>158</sup>. Comment ce phénomène aurait-il pu se produire à moins de supposer que la notion d'un être suprême était confinée à des individus dont le pouvoir et le prestige disparurent aussitôt que la civilisation des Selknam commença sa décadence ? Ceci et d'autres raisons que nous omettons faute de place démontrent que la croyance en un Être suprême chez les tribus non agricoles est une construction de l'homme-médecine et du théologien primitif. Elle n'a que rarement et alors seulement partiellement fait son chemin dans le reste de la communauté.

À mesure que nous nous éloignons des populations au stade de la cueillette et de la chasse pour nous adresser à celles qui pratiquent l'agriculture, la figure de l'Être suprême assume de plus en plus les caractères d'une construction sacerdotale et de plus en plus offre les signes d'une classe ou d'un groupe privilégié. La mesure où ceci est vrai dépend largement de la force de la domination sociale et économique du milieu sacerdotal. Là où cette notion est particulièrement accusée, comme par exemple chez les Indiens Américains Dakota et Winnebago, chez les Polynésiens ou en Afrique occidentale, elle est reconnue par les prêtres eux-mêmes comme [202] une croyance exclusivement réservée à leur classe - celle des théologiens et des penseurs.

---

<sup>158</sup> Ibid., pp. 513 et suiv.

C'est de ce fait que nous devons tenir compte tout d'abord : partout où existe la croyance en un dieu suprême ou un grand dieu, comme il est souvent appelé, elle ne concerne qu'un petit nombre d'individus ou un groupe déterminé. Avec ce fait présent à la mémoire, nous pouvons aborder la croyance elle-même et chercher à établir quelle perspective elle nous offre dans les spéculations du penseur religieux au sein des communautés primitives. Tout d'abord voyons où cette croyance a été rapportée. Une fois encore je souhaite mettre le public en garde contre une trop grande confiance en la distribution ou en la nature de cette croyance telle qu'elle a été établie par le Père W. Schmidt <sup>159</sup>. Ses préjugés et un certain manque de sens critique dans ses informations l'ont amené à donner comme des faits positifs des témoignages qui n'étaient souvent que de simples hypothèses idéalisées.

Pour autant que nous le sachions, les exemples les plus typiques d'une croyance originelle en un dieu suprême se rencontrent chez les peuples dont la civilisation est la plus simple ou la plus compliquée. Les civilisations les plus rudimentaires sont représentées par les Australiens du Sud-Est, les Andamans, les Negritos des Philippines et les Selknam de la Terre de Feu. Les civilisations les plus compliquées par les Polynésiens, les peuples de l'Afrique occidentale, orientale et méridionale, les Caddoan, les Dakota et les Winnebago des États-Unis. En fait il est d'autres tribus dans ce cas, mais elles nous sont suspectes pour une raison ou une autre. En effet, elles peuvent avoir reçu des influences chrétiennes ou mahométanes. Il semble qu'il en soit ainsi des Winnebago, mais pour cela ils n'en sont pas moins un exemple intéressant et bien approprié de la pensée spéculative chez les primitifs ; par contre, leur importance est moindre lorsqu'il s'agit de faire l'histoire de ce concept.

Le contraste offert par cette notion dans ces deux groupes de peuples n'est peut-être pas grand, mais n'en présente pas moins des différences suggestives. Par exemple, il n'existe pas de mythe de la création dans le premier groupe et, en dépit des affirmations du P. Schmidt dans un sens contraire, l'Être suprême n'est pas considéré

---

<sup>159</sup> Cf. tout particulièrement Pater SCHMIDT, *The Origin and Growth of Religion*, New-York, 1931, pp. 257-290.

comme le créateur du monde et de ses habitants et aucune prière ne lui est adressée. Comme, en outre, il n'est dans ces civilisations simples aucun rituel associé avec son culte, et comme le dieu n'entretient aucun rapport avec la terre, nous sommes forcés d'en conclure qu'il n'y a pas là de croyance proprement religieuse mais [203] uniquement une notion philosophique. Cette interprétation est confirmée par les caractères moraux de ce dieu qui est toujours décrit comme bon et juste.

En fait ce sont ces deux attributs moraux qui ont frappé Lang et qui ont été avidement saisis par le Rév. P. Schmidt. Or, ce sont précisément ces attributs qu'un penseur primitif, qui s'efforce à tâtons d'introduire quelque ordre et unité dans un monde aux apparences changeantes, donnera à un être surnaturel conçu sous un jour philosophique. Une telle croyance représente la transformation des esprits dynamiques en qui la communauté tout entière croit, en une synthèse artificielle et statique, en une abstraction qui est toujours le signe de la pensée spéculative. Il n'y a d'ailleurs jamais synthèse ou abstraction absolues, car, comme nous pouvions nous y attendre, là où le concept du dieu suprême n'a aucune valeur économique ou sociale ou politique, un réel esprit de suite ne pouvait être maintenu dans cet ordre d'idées. Nous voyons le P.W. Schmidt lui-même en difficulté lorsqu'il veut ajuster ces deux attributs.

Rappelons-nous aussi que les attributs d'un être suprême, tels que l'omniprésence, l'immortalité et l'omniscience, ne lui sont pas du tout exclusivement réservés. Ce sont là des caractéristiques de tous les Êtres supérieurs et les trois derniers d'une élite d'êtres humains. Un seul attribut est réservé exclusivement au dieu suprême, à savoir, sa bonté inaltérable et sa justice. Cependant, comme je l'ai dit, même ici il est impossible de trouver quelque esprit de suite. Ainsi, chez les Yamana de la Terre de Feu et les Semang de la Péninsule malaise, il est qualifié de dur et cruel car il a instauré la mort. Le Père W. Schmidt ajoute ce commentaire apaisant : « Ce reproche plein de pétulance est corrigé pour ces deux divinités (celle de Yamana et des Semang), par la déclaration qu'ils ne punissent que les méchants <sup>160</sup>. » De même au

---

<sup>160</sup> *Ibid.*, p. 271.

sujet de sa bonté inaltérable, le même auteur estime de son devoir de nous expliquer :

Pour la raison même que le mal est considéré comme étranger à l'être suprême, ces peuples qui accordent une importance toute spéciale à son caractère moral, lui opposent un autre être qui représente le mal et qui va à l'encontre de toutes ses bienveillantes entreprises avec des protestations et des obstacles. Nous ne pouvons pas parler ici de dualisme, car l'être suprême est toujours le plus fort et le plus important, mais l'origine et la persistance du mal est baignée dans une lueur crépusculaire que nos connaissances actuelles ne nous permettent pas de dissiper <sup>161</sup>.

En fait, une conception systématique et complètement pure de la Divinité suprême, c'est-à-dire un pur monothéisme, ne se rencontre [204] que dans fort peu de tribus. Là, comme chez les Polynésiens et les Éwé, elle est l'apanage d'un groupe sacerdotal dans une société à classes, ou, comme chez les Indiens Dakota, celui d'une confrérie de prêtres choisis avec soin pour être les gardiens de connaissances et de rites ésotériques. Le monothéisme, au sens strict du terme, est autrement dit extrêmement rare. Ce que nous trouvons généralement c'est une monolâtrie, qui est essentiellement et purement une forme du polythéisme. Le monothéisme lui-même n'est pas l'expression d'une foi religieuse mais une impulsion philosophique. Il serait tout aussi exact d'appeler Socrate ou Sénèque des monothéistes. Monothéisme pris dans un sens strictement religieux implique que cette croyance est la foi officielle de toute la communauté. Or, c'est là un phénomène que nous ne trouvons chez aucun peuple primitif.

Ceci établi, considérons maintenant la monolâtrie et le monothéisme philosophique comme une expression des facultés spéculatives du prêtre-penseur. Je choisis ces exemples qui nous montreront plus claire-

---

<sup>161</sup> *Ibid.*, pp. 271-272.

ment comment les croyances les plus répandues dans le peuple ont été réinterprétées en faveur d'une unité plus large.

La religion des Shilluk est faite de trois éléments bien définis <sup>162</sup>: le culte restreint d'un dieu, Juok ; le culte de Nyakang et des rois morts et finalement le culte des ancêtres. Le prêtre-penseur a cherché à développer de ces trois éléments le concept d'un Être suprême. Tout au plus, on peut dire de lui qu'il est incomplet. D'un côté on parle de lui comme étant sans forme et invisible, à la fois un et plusieurs, lointain et indifférent à la vie quotidienne du peuple ; d'autre part, il envoie la pluie, dirige les sagaies, il est la cause des maladies et impuissant sans Nyakang. Parfois nous trouvons une prière qui résonne comme un psaume hébreux, par exemple :

J'adresse ma prière à Juok, le dieu généreux, dieu qui protège. J'ai pris Juok pour moi et je suis devenu redoutable à mes ennemis qui osent à peine m'attaquer <sup>163</sup>.

Mais ceci alterne avec la suivante :

Nous t'honorons, tu es Dieu. Protège-nous, nous sommes dans tes mains, protège-nous, sauve-moi. Toi et Nikang vous êtes les créateurs, les hommes sont en vos mains, et c'est toi Nikang qui a l'habitude d'assister Dieu qui sauve et qui donne la pluie. C'est à toi qu'est le soleil, c'est à toi qu'est la rivière, c'est toi qui est Nikang. Tu es venu de dessous le soleil, toi et ton père, vous avez sauvé la terre, toi et ton fils Dok, vous avez soumis tous les peuples. La vache destinée au sacrifice est ici pour toi, et le sang montera vers Dieu et vers toi <sup>164</sup>.

---

<sup>162</sup> C. G. et B. Z. SELIGMAN, *Pagan Tribes of the Nilotic Sudan*, Londres, 1932.

<sup>163</sup> Cité d'après Hofmayr dans Seligman, op. cit., p. 75.

<sup>164</sup> SELIGMAN, op. cit., p. 75.

[205]

Monsieur et Madame Seligman, se rapportant à des documents encore inédits, peignent les caractères de Dieu comme étant encore plus contradictoires et confus que ceux indiqués par la prière citée ci-dessus.

Il semble être unique, mais en même temps il apparaît comme multiple et les indigènes en sont tout étonnés. Ils vous diront qu'il n'y a qu'un Juok et en même temps parlant de quelqu'un qui a eu de la chance, ils vous diront que son juok est très bon. S'ils font allusion à un autre moins fortuné, ils qualifieront son juok de mauvais ou de furieux. Un étranger est appelé juok en raison des choses merveilleuses qu'il peut accomplir. Il vole dans les airs et fait parler une machine, c'est pourquoi il est un juok. Un animal grièvement blessé qui s'est perdu dans la prairie est un juok, car il s'est enfui mort et n'a pu être trouvé... Juok est le créateur de l'humanité et de l'univers... mais tout ce qu'un Shil-luk ne peut comprendre est juok <sup>165</sup>.

Une conception beaucoup plus systématique existe chez les Azandé chez qui nous avons la croyance en un dieu suprême qui pénètre toutes choses. Une de nos autorités, Mgr Lagae <sup>166</sup>, recueillit la prière suivante faite par un indigène menacé par le mauvais sort :

Les Azandé prient en faisant gicler de l'eau. Le Zandé prend de l'eau dans sa bouche et la fait gicler près de lui et s'adressant à elle, dit : « Père, je suis ici, je n'ai pas volé les biens d'autrui. Je n'ai jamais pris sans compensation les biens d'autrui. Mon cœur n'a pas convoité les biens d'autrui, tous les hommes sont bons à mes yeux. » Il fait gicler de l'eau près de

<sup>165</sup> *Ibid.*, p. 76.

<sup>166</sup> Mgr LAGAE, *Les Azandé ou Niam-Niam*, Bruxelles, 1926, p. 70. Cité d'après Seligman.

lui et dit : « Mboli, c'est vous qui réglez les conflits entre nous qui sommes hommes », ou une prière telle que : « Si Mboli ne le veut pas, ne me fais pas mourir aujourd'hui. »

Cette conception de Mboli fait contraste avec celle que nous rapporte Évans-Pritchard. L'être suprême ne serait pas le juge des méfaits ni celui qui distribue une juste vengeance, mais simplement un agent qui permet le fonctionnement de la magie.

Des hommes effrayés par le tonnerre (Seligman cite ici Évans-Pritchard <sup>167</sup> diront :

« Je n'ai volé personne ». « Je n'ai jamais pris la femme d'autrui », car ils savent que le voleur ou l'adultère souffrira par l'effet d'un sifflement magique et du charme qui accompagne ce bruit... Mboli a donné la magie à l'homme, et il permet à la magie d'être efficace ou au contraire arrête ses effets <sup>168</sup>.

Évans-Pritchard a parfaitement raison d'ajouter que l'idée d'un être suprême présentée par Mgr Lagae est indûment simplifiée. Son erreur est d'attribuer cette simplification au monseigneur. Elle est manifestement l'œuvre d'un théologien indigène.

[206]

Nous retrouvons le même type de simplification et d'unification chez les Indiens Winnebago. Dans les mythes les plus anciens de cette tribu, qui traitent des héros civilisateurs, il est question de deux divinités supérieures : le bon esprit, Créateur de la terre, et le mauvais esprit Hereshgunina, dont le nom défie toute analyse. Aucun d'eux n'est décrit comme un créateur ou même un transformateur. Ce sont simplement les chefs respectifs des bons et mauvais esprits. Dans le mythe qui raconte l'origine de la Danse-médecine et dans l'une des versions du mythe d'origine du plus important des clans, celui-là même

<sup>167</sup> SELIGMAN, *op. cit.*, p. 520.

<sup>168</sup> SELIGMAN, *op. cit.*, p. 519, citation de J. E. T. Phillips.

où était pris le chef sacré de la tribu, le Faiseur-de-la-terre est un créateur dans toute l'acception du terme et l'Être suprême. Dans les deux cas, nous avons des informations de nature ésotérique et dans les deux cas nous avons aussi les versions ésotériques des mêmes événements. Nous sommes donc dans une situation favorisée et à même d'apprécier la nature des simplifications, des épurations et des coordinations qui ont été effectuées. Nous pouvons ainsi suivre toutes les étapes par lesquelles a passé la figure de Faiseur-de-Terre : tout d'abord un esprit surnaturel appartenant à la mythologie et à la religion mais étranger à la création du monde et sans plus de pouvoir que son pendant, Hereshgunina ; il est devenu l'Être suprême qui, dans un mythe, crée Hereshgunina et résous ainsi le problème épineux du mal associé à sa personne en l'écartant, au moins, d'un degré. Le caractère fondamental de Faiseur-de-terre en tant qu'Être suprême est son activité créatrice qui embrasse toutes choses. En une certaine mesure, il se crée lui-même. C'est ainsi que commence le récit de la création :

La chose sur laquelle notre Père était assis lorsqu'il se réveilla à la conscience est indéfinie. Alors ses larmes coulèrent et il se mit à pleurer. Il ne pensa pas longtemps. Il ne vit rien et il n'y avait rien nulle part. Il prit quelque chose du siège sur lequel il était assis et en fit une portion de notre terre.

Il envoya alors la terre sous lui. De l'endroit où il était assis, il regarda sa propre création et elle devint semblable à notre terre. Cependant rien ne poussait sur elle et elle était entièrement découverte. Elle n'était pas encore immobile, mais tournait <sup>169</sup>.

Le premier problème consistait à arrêter « cette rotation du monde ». Nous avons là le vieux et épineux problème qui se présente aux penseurs et aux philosophes : transformer un monde extérieur, dynamique, et changeant en un monde statique, immuable et intérieur. Faiseur-de-terre réussit à l'arrêter sans devenir un mystique comme son

---

<sup>169</sup> P. RADIN, *The Winnebago Tribe*, p. 350.

successeur, M. Bergson. Sa méthode est évidemment quelque peu grossière, mais elle peut avoir d'autres implications et même une signification profonde pour les psychanalystes. Il distribue sur la terre un esprit femelle, une sorte d'éternel féminin si l'on veut, [207] qui sous la forme de rochers sert d'ancre à l'univers qui s'immobilise.

Il a envoyé les rochers (un esprit femelle) à travers la terre, à travers toute son étendue, et seules les têtes sont restées à découvert. Il regarda sa création et vit qu'elle s'était immobilisée. Les nuages n'apparurent nulle part, la lumière du jour paraissait sans mouvement et les vibrations de la chaleur semblaient des toiles d'araignée qui passaient, qui flottaient <sup>170</sup>.

C'est alors seulement qu'il créa les animaux qui peuplent la terre. Comme dans le texte biblique, l'homme fut créé en dernier. La version winnebago est beaucoup plus réaliste et il s'y manifeste une bien meilleure perspective des choses. C'est précisément parce qu'il a été créé en dernier - ou comme le dit le texte winnebago : à la fin de la pensée de Faiseur-de-terre - qu'il est la plus faible des créatures et que sa force n'est pas plus grande que celle d'une mouche. C'est alors que commence la tâche de le sauver des êtres que Faiseur-de-terre n'a pas créés et qui par cela même sont malfaisants. A ce moment-là l'artiste-prêtre qui a développé le mythe a recours aux vieux Faiseurs-de-tours, transformateurs et héros civilisateurs qui sont les agents de Faiseur-de-terre envoyés à la rescousse. Il dit à l'un d'eux :

Tu vas aller sur la terre. Ma dernière pensée a été la création de cet être à deux pattes, la plus misérable des créatures sous tous les rapports. Ils vont être exterminés et tu dois les secourir <sup>171</sup>.

---

<sup>170</sup> *Ibid.*, pp. 350-351.

<sup>171</sup> *Ibid.*, p. 351.

Seul le dernier de ces Héros, Lièvre, que Faiseur-de-terre, contrairement à ceux qu'il a envoyés précédemment, crée entièrement par la force de sa pensée, réussit. Il devient le fondateur de la Danse-médecine et l'intermédiaire qui doit conduire ses membres en la présence de Faiseur-de-terre.

De tous les caractères distinctifs de l'Être suprême - pouvoir créateur, omnipotence, omniscience, omniprésence, immortalité, bonté inaltérable et justice - Faiseur-de-terre chez les Winnebago ne possède que les cinq premiers. Il partage l'omniscience, l'omniprésence et l'immortalité avec d'autres êtres surnaturels et on ne saurait dire qu'il possède la toute-puissance. Quant à l'inaltérable bonté et à la justice, il n'y en a pas trace. Ces deux attributs jouent un grand rôle dans les théories morales des Winnebago, mais n'ont rien à faire avec l'Être Suprême. Dans la Danse-médecine qui est la cérémonie de Faiseur-de-terre par excellence, bonté et justice sont acquis par l'adhésion aux préceptes de cette cérémonie.

Un attribut spécifique associé à Faiseur-de-terre est la faculté créatrice. C'est là un thème qui peut légitimement être considéré [208] comme plus ancien que la croyance en un Être Suprême. Il fait partie des tentatives du prêtre-penseur pour résoudre les problèmes qui l'intéressent et le fascinent. Quelques philosophes winnebago font remonter la création encore plus haut et représentent Faiseur-de-terre couché dans l'espace. Il bouge d'abord un membre, puis l'autre, la tête et enfin ouvre les yeux. C'est alors qu'il naît et se met à pleurer tout comme un petit enfant.

Pour trouver un autre exemple complet et presque redondant de l'histoire hypothétique de la terre, du cosmos, de la conscience et de l'inconscient, nous devons avoir recours à d'autres tribus. Je choisis les Uitoto de la Colombie, en Amérique du Sud, et les Maori de la Nouvelle-Zélande.

Le mythe de la création chez les Uitoto est comme suit :

Au début il n'y avait rien, seulement des apparences, rien n'existait réellement. C'est seulement un fantôme, une illusion que notre père toucha. Il saisit quelque chose de mystérieux.

Rien n'existait. Grâce à un rêve, notre Père, Celui-qui-est-seulement-une-apparence, Nainema, serra ce fantôme contre sa poitrine et sombra dans ses pensées. Il n'y avait pas même un arbre pour supporter ce fantôme, et c'est seulement par son souffle que Nainema maintint cette illusion attachée au fil d'un rêve. Il chercha à découvrir ce qu'il y avait au fond de cela, mais il ne trouva rien. « J'ai attaché cela avec ce qui n'existe pas », dit-il... Alors notre Père attacha le vide au fil de rêve et mit sur lui la substance collante. C'est ainsi que grâce à son rêve il le maintint comme un flocon de coton brut. Il saisit le fond de ce fantôme et le foula au pied et il se reposa sur la terre dont il avait rêvé. 172

C'est là sûrement une création *ex nihilo*.

Chez les Maori ce processus évolutif est poussé encore plus loin. Si la création des Uitoto peut être qualifiée de *ex nihilo*, celle des Maori est *ex nihilissimo*. On distingue quatre étapes : d'abord le développement de différences physiques et psychiques et de la conscience personnelle ; deuxièmement, le développement du monde extérieur ; troisièmement, ce qu'on peut appeler l'histoire généalogique de la matière ; et finalement, l'apparition des corps célestes et de la lumière. La figure de l'Être suprême Io fut adaptée dans ce mythe. Selon un poème :

Io habitait dans l'espace palpitant de l'immensité.  
L'univers était dans la nuit, l'eau était partout.  
L'aube ne luisait pas, il n'y avait ni clarté, ni lumière.  
Il commença par dire ces mots :  
Puisse-t-il cesser d'être inactif.  
L'obscurité devint une lumière avec de l'obscurité  
La lumière devint une obscurité avec de la lumière 173.

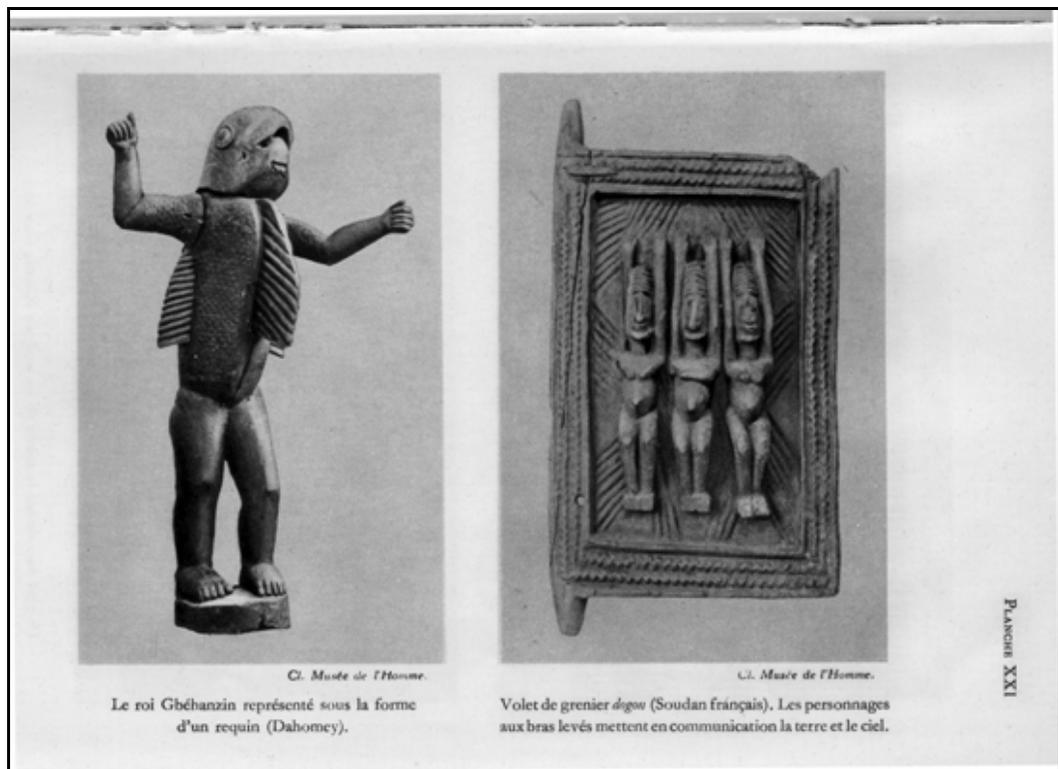
172 K. T. PREUSS, *op. cit.*, p. 182.

173 *Journal of the Polynesian Society*, XVI, p. 113.

## PLANCHE XXI

Le roi Gbéhanzin représenté sous la forme d'un requin (Dahomey). - Volet de grenier *dogon* (Soudan français). Les personnages aux bras levés mettent en communication la terre et le ciel)

[Retour à la table des matières](#)



## PLANCHE XXII

(1) Sacrifice de bœufs et danse pour la levée d'un deuil chez les *Man-cagnes* (Casamance). (2) - Un chef *toma* devant la tombe de ses ancêtres (Guinée française)

[Retour à la table des matières](#)

PLANCHE XXII



Cl. R.-P. Fastron

Sacrifice de bœufs et danse pour la levée d'un deuil chez les *Man-cagnes* (Casamance).



Cl. Labouret

Un chef *toma* devant la tombe de ses ancêtres (Guinée française).

[209]

Le concept d'Io fut réadapté par les prêtres maori choisis dans la plus haute société. Il devint la divinité cosmique qui donna son unité à un monde fait de monades isolées, le créateur du monde qui a conservé pour lui les trois entités fondamentales : l'esprit, la vie et la forme. Tout procède de lui et tout est réuni en sa présence. Toutes choses lui sont subordonnées. Rien n'est en dehors de lui, rien n'est au-delà, ni la vie, ni la mort, ni la divinité. Vivre c'est obéir à ses commandements, mourir c'est lui désobéir. La mort ne signifie qu'une chose, la fin pré-déterminée qu'lo a assignée à toutes choses. Le grand principe moral qui découle de ce concept est exprimé dans une des épithètes d'Io : *Celui-en-présence-duquel-toutes-les-choses-sont-combinées*, c'est-à-dire que chaque chose doit avoir une fonction par laquelle il se réalise. <sup>174</sup>

Cela est la plus haute forme de la pensée abstraite atteinte chez les primitifs. Certains savants ne peuvent admettre que les penseurs indigènes aient atteint de tels sommets et cherchent des influences hindoues et grecques. Cette quête est superflue. La structure sociale et économique de la société polynésienne explique tout.

Nous n'avons pas affaire ici à la religion de tous mais à des spéculations philosophiques. Ces Êtres suprêmes ne sont pas faits pour être adorés. Lorsqu'ils le sont, ils deviennent immédiatement les dieux supérieurs d'un panthéon polythéiste et perdent beaucoup de leur caractère abstrait et des traits qui font d'eux des Êtres suprêmes. Les raisons de ce phénomène sont simples. Les primitifs n'avaient pas besoin d'un tel concept. Il n'était exigé par aucun aspect social, économique ou politique d'aucune société primitive pour complexe qu'elle fût. Il resta l'apanage de quelques théologiens et ne put être utilisé. Au moment où il quitta l'atmosphère protectrice de ses créateurs, ce concept devint quelque chose d'autre, quelque chose de très diffé-

---

<sup>174</sup> S. Percy SMITH, *The Lore of the Whare-Wananga*, *Memoirs of the Polynesian Society*, III, pp. 105-107; et P. RADIN, *Primitive Man as Philosopher*, pp. 324-325.

rent. Les prêtres philosophes, avec cette arrogance dont ont hérité leurs collègues des temps présents, ont eu un pressentiment de cela et ont jeté un regard de pitié dédaigneuse sur les hommes moins intellectuels qui ont vivifié leurs constructions idéalistes et statiques en en détruisant les qualités abstraites.

[211]

La religion primitive.  
Sa nature et son origine. (1941)

## Chapitre XIII

---

### L'ÂME : SA NATURE ET SA DESTINÉE

[Retour à la table des matières](#)

Dans les chapitres précédents, nous avons essayé de décrire les différentes religions des peuples primitifs et leur évolution sans faire la moindre allusion à l'idée qu'ils se font de l'âme. Comme on sait, pour la plupart des historiens des religions l'âme est l'élément fondamental de la religion, Pour le fondateur de l'ethnologie moderne, E. B. Tylor, le concept de l'âme était, comme il le dit expressément : « le fons et origo de la conception des esprits et de la divinité en général <sup>175</sup>. » Presque tous les successeurs de Tylor ont suivi sa voie. A. E. Crawley, qui a écrit un livre intéressant sur ce sujet, affirme que nous devons à cette conception l'idée d'une catégorie d'êtres spirituels et d'un monde spirituel qui existe ici-bas et dans l'au-delà <sup>176</sup>. Il cite le sinologue

---

<sup>175</sup> E. B. TYLOR, *Primitive Culture*, vol. II, p. 247.

<sup>176</sup> A. E. CPAWLEY, *The Idea of the Soul*, Londres, 1909, p. 1.

hollandais de Groot pour qui l'âme humaine est la forme originelle de tous les êtres d'une nature supérieure.

Cependant il me semble fort douteux que les êtres surnaturels dans leur forme originelle aient eu rien à voir avec la notion d'âme. De nombreux aspects de la religion ne peuvent pas être expliqués par elle. Mais, en raison même de son universalité et de sa persistance, par suite de sa force créatrice et de son influence morphologique, que Crawley a si heureusement mise en lumière, cette notion n'appartient pas à la sphère religieuse proprement dite, mais à l'évolution de l'esprit humain en général. Crawley semble l'avoir reconnu distinctement. Par contre, lorsqu'il ajoute que « dans la race et l'individu cette notion est le premier résultat de la réaction de l'homme en face de son milieu ... notre premier effort vers une explication des choses <sup>177</sup> », là nous entrons dans le domaine des futiles généralisations évolutionnistes qui ont empoisonné tant d'essais sur les religions primitives.

Notre but n'est pas de rechercher l'origine de l'idée d'âme ni de discuter les différentes formes que cette notion revêt, mais d'indiquer [212] le traitement auquel certains de ses éléments constitutifs ont été soumis. Nous omettrons des détails qui remplissent les pages de volumineux traités auxquels nous prions le lecteur de se reporter <sup>178</sup>. La plupart des données du problème ont été résumées dans le livre de Crawley et tout spécialement dans l'œuvre fameuse de Sir James Frazer, *Le Rameau d'or* <sup>179</sup>.

Le sujet est trop vaste, pour n'effleurer ici que quelques problèmes. Je ne traiterai tout d'abord que d'un des attributs invariables de l'âme chez les civilisés et les non-civilisés : la croyance en son immortalité. Celle-ci est un des rares articles de foi commun aux hommes-médecine et aux laïques. Il est donc normal que, pour expliquer cette universalité, on ait eu recours à des interprétations psychologiques <sup>180</sup>. Pour Crawley l'origine de la croyance en

<sup>177</sup> *Ibid.*, p. 3.

<sup>178</sup> Cf. aussi H. PINARD DE LA BOULLAYE, *L'Étude comparée des religions*; et LÉVY-BRUHL, *L'Âme primitive*, Paris, 1927, et *Le Surnaturel*, Paris, 1934. [Livre disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#). JMT.]

<sup>179</sup> J. G. FRAZER, *The Golden Bough*, Part II, *Taboo and the Perils of the Souls*, troisième édition, 1936.

ques <sup>180</sup>. Pour Crawley l'origine de la croyance en l'immortalité de l'âme est son existence dans le cerveau d'autres personnes :

Un homme meurt, mais son image reste. La mort n'altère pas forcément le caractère de l'image dans la mémoire... La persistance de l'âme dépend de la force de la mémoire chez les survivants, de l'affection inspirée par le défunt ou de la force de sa personnalité <sup>181</sup>.

Pour Lévy-Bruhl un individu est lui-même, uniquement parce que l'un de ses ancêtres occupe son corps. Il n'est qu'un épisode dans une série infinie d'événements :

Par l'effet de cette symbiose des vivants et des morts, mystique et concrète à la fois, l'individu n'est tout à fait lui-même que grâce aux ancêtres qui revivent en sa personne <sup>182</sup>.

Les psychanalystes font la même hypothèse. Roheim, avec sa théorie que tous les concepts surnaturels sont simplement des représentations symboliques de phénomènes biologiques, pense que l'humanité a fort bien pu dériver la notion d'immortalité de l'individu ou du moins de l'espèce, des forces génératrices qui assurent leur existence. <sup>183</sup> L'interprétation de Lévy-Bruhl est en quelque sorte la socialisation d'un fait biologique et en ce sens ce savant se comporte comme un psychanalyste.

Il n'est cependant aucun besoin d'avoir recours à ces explications. Elles dérivent, ce me semble, d'une erreur : celle d'avoir négligé cer-

---

<sup>180</sup> CRAWLEY, *op. cit.*, pp. 211-224 ; L. LÉVY-BRUHL, *L'Ame primitive*, pp. 291-408. [Livre disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#). JMT.]

<sup>181</sup> CRAWLEY, *op. cit.*, pp. 211-212.

<sup>182</sup> L. LÉVY-BRUHL, *L'Ame primitive*, p. 436. [Livre disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#). JMT.]

<sup>183</sup> G. RÖHEIM, *Animism, Magic, and the Divine King*, p. 25.

taines différences d'ordre économique, social et psychologique qui se sont manifestées dans les sociétés humaines dès l'origine des [213] temps. Lévy-Bruhl a beau affirmer que nous ne devons pas introduire dans les cultures primitives des problèmes qu'elles ne se sont jamais posées <sup>184</sup>. Mais pourquoi ne pas reconnaître les distinctions que nous avons faites ? Si ce savant et d'autres, parlant avec autant d'abondance sur la conception de l'âme chez les primitifs, avaient, pour un instant, prêté quelque attention à ces différenciations, il en serait résulté une meilleure compréhension des civilisations et nous aurions moins de livres à leur sujet.

Quelle est la signification du concept d'immortalité de l'âme pour un homme ordinaire au sein d'une communauté primitive ? Cette notion signifie pour lui indestructibilité, foi en une transformation infinie sans qu'il soit impliqué par cela que cette permanence soit progressive. Elle équivaut au sens d'un non-déterminisme dynamique dans un monde doué d'une aptitude infinie à changer, Dans cette notion il n'y avait ni fin ni commencement, non pas seulement pour la raison avancée par Lévy-Bruhl : « La destinée de l'individu dans l'au-delà ne lui (le primitif) cause guère d'inquiétude et il n'a que peu de choses à en dire » <sup>185</sup>, mais précisément pour la raison contraire, car le type de sa pensée ne lui permettait pas d'admettre qu'il y eût arrêt ou qu'il y eût un commencement ou une fin. La croyance en quelque forme de réincarnation, universellement présente chez les primitifs au niveau de la cueillette et de la chasse, peut être envisagée comme la fixation sociale de cette attitude.

Tout ceci est normal, car cette attitude est impliquée dans la nature même de la pensée qui est essentiellement subjective. Celle de l'homme ordinaire dans les sociétés primitives était de cet ordre, jusqu'à l'obsession. La meilleure démonstration de la tyrannie de la pensée se trouve exprimée dans les nombreuses descriptions de la nature de l'âme, de son apparence, de ses vicissitudes et de sa destinée. Les critiques que Lévy-Bruhl adresse à Tylor sont sur ce point des plus adéquates, de même que ses appels à la prudence. Nous ne devons pas

---

<sup>184</sup> LÉVY-BRUHL, op. cit., p. 292.

<sup>185</sup> *Ibid.*, p. 292.

chercher à retrouver dans les représentations primitives notre distinction entre l'âme et le corps <sup>186</sup>. Par contre, lorsque Lévy-Bruhl affirme que l'âme n'est ni purement matérielle ni purement spirituelle, mais à la fois l'un et l'autre et qu'il en est ainsi parce que sa « présence agit comme une vertu mystique » <sup>187</sup>, il tombe dans une erreur tout aussi répréhensible. Lévy-Bruhl est avant tout un philosophe en chambre et un positiviste. Ceci explique son imperméabilité à la critique. S'il y avait été plus ouvert, son ouvrage sur *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures* eût été un événement qui aurait fait époque dans l'ethnologie.

[214]

Le philosophe primitif, comme de coutume, dut affronter la tâche de coordonner et d'unifier les croyances et les pratiques disparates et contradictoires qui sont diffuses dans les traditions populaires. Point n'est besoin de rappeler la difficulté de cette entreprise lorsque la notion d'âme est en jeu. Le concept d'« indestructibilité » était d'un maniement plus facile. Les étapes étaient marquées à l'avance. La notion d'indestructibilité devait se faire plus concrète et devenir la réalisation qu'un état de conscience spécifique et individualisé était éternel. Cette notion s'exprima d'abord dans la théorie de la réincarnation et ensuite dans celle du culte des ancêtres. Ceci n'est pas encore l'immortalité au sens religieux du terme, mais uniquement un état de continuité. La notion d'immortalité implique nécessairement une division entre ceux qui meurent et ceux qui ne meurent pas, une croyance en la destructibilité de certaines choses alors que d'autres échappent à ce sort, Qui introduisit cette notion ? Sans aucun doute le théologien primitif. La conception d'un commencement et d'une fin est la condition nécessaire pour toute pensée objective.

C'est uniquement lorsque la conscience d'une série indéterminée d'événements successifs, si typique pour la pensée de l'homme moyen dans les sociétés inférieures, a été détruite, qu'une véritable notion de l'immortalité peut se faire jour. Ce concept est dépourvu de sens s'il n'est opposé à son contraire, la notion de destruction, d'extinc-

---

<sup>186</sup> *Ibid.*, p. 292.

<sup>187</sup> *Ibid.*, p. 293.

tion. La tâche première du théologien primitif, à ce moment donné de l'évolution de la pensée, consistait à trouver une formule pour distinguer ce qui était mortel de ce qui ne l'était pas. Point n'était besoin de signaler des arrêts et des fins : ils n'étaient que trop évidents. Ce qu'il lui fallait faire était de souligner l'importance et la portée de ces arrêts et de ces fins de façon à ce que le phénomène de la mort apparût pour les hommes, les animaux et les plantes le critère permettant de distinguer une catégorie d'êtres organiques, d'autres êtres chez qui les phénomènes organiques n'étaient pas seulement inconnus mais inapplicables. Sur ce point l'analyse du penseur entre en conflit ouvert avec le concept populaire de non-déterminisme et d'indestructibilité, un concept enraciné dans l'obsession subjective de la pensée primitive et qui a probablement été partagé aussi par le penseur primitif. Le penseur et l'homme-médecine en tant que penseur, soutenaient l'existence d'un commencement et d'une fin. En tant que membres d'un milieu déterminé, ils continuaient à postuler l'éternelle persistance d'une partie de la personnalité, celle qui correspond grossièrement à notre notion d'âme.

Ici, nous nous occupons moins de la réelle nature de l'âme que de la théorie de sa persistance. Nous ne pouvons cependant élucider ce point si nous ne connaissons les hypothèses émises au sujet de [215] son origine, de son indépendance par rapport au corps et de son destin après la séparation d'avec le corps.

Il ne fait aucun doute que dans toutes les sociétés primitives que nous connaissions les individus comprennent parfaitement la différence entre une personne vivante et un cadavre. Il est aussi de toute évidence qu'ils ne croient pas que toute la personnalité d'un homme, c'est-à-dire ce qui le caractérisait en tant qu'être vivant, disparaisse après la mort. Somme toute le corps lui-même reste et même lorsqu'il est décomposé, certaines parties se conservent apparemment pour toujours. Nous avons là une preuve tangible de son indestructibilité et partant, de celle de l'homme. Cependant comment mettre en doute le fait qu'en tant qu'être vivant il n'existait qu'aussi longtemps que son souvenir persistait dans la mémoire de ses contemporains ou qu'il se manifestait en songes ou dans des visions ou enfin qu'aussi longtemps

qu'il était considéré comme présent dans la personne de ses enfants et descendants.

Deux interprétations pour expliquer la continuité de cette « présence » étaient possibles. Selon l'une, deux éléments constitutifs étaient en cause - un corps et quelque chose qui lui prêtait vie ; selon l'autre, il n'y avait qu'un seul élément constitutif bien qu'il pût assumer diverses formes dont les deux principales étaient un corps et ce qui l'animait. La première de ces interprétations était une sorte de dualisme, la seconde une sorte de monisme indifférencié. Les deux thèses postulaient l'indestructibilité, mais l'une la proposait pour le principe animateur, l'autre pour les deux. J'incline à croire que la seconde proposition est la plus ancienne et qu'elle représentait la pensée de l'homme moyen, alors que la première exprimait l'opinion du chaman et du penseur. Je ne voudrais pas cependant insister sur ce point.

Nous sommes ici près du concept de la participation mystique de Lévy-Bruhl. Je m'empresse d'ajouter que, bien que les deux interprétations données ci-dessus soient souvent exprimées par une seule et même personne, elle ne les confond pas, pas plus qu'elle ne cherche à les harmoniser. Lévy-Bruhl fait l'un et l'autre.

Bien qu'à vrai dire nous devons ne pas insister d'une façon trop péremptoire sur l'idée que le « dualisme » est exclusivement l'attitude du penseur alors que le monisme représente le point de vue de l'homme moyen, c'est néanmoins le premier qui a tracé une nette démarcation entre le corps et le principe vital. Nous pouvons en toute sûreté admettre que c'est le penseur qui a développé la théorie d'un corps périssable mais d'un principe animateur indestructible. Comme nous l'avons remarqué, la disparition complète du corps va à l'encontre du témoignage des sens et n'a jamais été complètement admise. Ce refus se traduit dans la croyance presque universelle en la réincarnation, spécialement chez les peuples non agriculteurs [216] et dans le culte des ancêtres chez les cultivateurs. Cependant la victoire devait revenir au théologien, car il interpréta la réincarnation comme la récompense d'une certaine ligne de conduite observée durant la vie, conduite qu'il associa intimement à ses propres activités. La signification de tout ceci fut que seul le théologien ou les individus qui participaient aux cérémonies sur lesquelles il avait un absolu contrôle, pouvaient se

réincarner. Cet avantage était en rapport étroit avec la croyance que seuls quelques rares individus possèdent le pouvoir de se transformer en animaux, aptitude qui est généralement du ressort des êtres surnaturels.

Le point de vue du prêtre-chaman est fort bien illustré par l'exemple des Winnebago. Chez ces Indiens, avait cours une théorie en vertu de laquelle tous les Winnebago étaient originellement des êtres neutres capables d'assumer à n'importe quel instant une forme humaine, animale ou végétale. À un moment donné de leur histoire, ils décidèrent d'utiliser le pouvoir dont ils disposaient dans un sens ou dans l'autre ; c'est-à-dire pour devenir en permanence soit des hommes soit des animaux ; seul un petit groupe conserva la faculté première : ces derniers sont les chamans et hommes-médecine. Nous voyons aussi que dans cette même tribu ceux-là seuls qui adhèrent strictement aux prescriptions de la Danse-médecine peuvent se réincarner. Cet enseignement ne peut être suivi que sous diverses conditions que seul les chamans et les hommes-médecine peuvent remplir.

La théorie dualiste du théologien en vint à signifier que, même si le corps périt, une différence devait être tracée entre le corps d'un prêtre et celui d'un homme du commun, du moins dans le sens que, pour le prêtre philosophe, corps et principe animateur étaient deux éléments constitutifs toujours plus ou moins interchangeable. Pour l'homme du commun ces éléments n'étaient pas en opposition. Dans le premier cas nous avons affaire à un tertium *quid* qui a revêtu deux formes et dans l'autre cas à deux éléments distincts et séparables. Cette importance accordée à la double nature de l'homme, conçu en partie comme un être périssable et en partie comme immortel, donne toute son actualité au problème de l'origine et de la nature de ce composant impérissable et de sa destinée après la mort. L'homme comprenait sans peine l'origine de la partie destructible de son être, le corps. Elle se manifestait à lui chaque fois qu'un individu ou qu'un animal venait au monde. L'origine de l'élément impérissable de son être et sa nature précise étaient, par contre, autant de problèmes que l'homme du commun n'entendait point et pour lesquels il ne manifestait qu'un médiocre intérêt. Ces questions étaient, au contraire, primordiales pour le théologien, non seulement parce qu'il était amené à s'en oc-

cuper en tant que penseur, mais surtout parce qu'elles concernaient la nature même de son autorité. Nous [217] sommes ici tout près des problèmes de mana ou de pouvoir magique.

La réponse du chaman-penseur à la première de ces questions est dans la ligne de ce que nous savons de lui par les rites d'initiation. Si nous en croyons ses explications, nous voyons que les esprits qui le possèdent n'ont pas de matérialité organique bien qu'ils existent. Ils ont donc les mêmes caractères que le principe animateur et nous pouvons les considérer comme équivalents. Cette admission ouvre deux perspectives à la spéculation : le principe vital ou âme, comme nous pouvons l'appeler provisoirement, peut avoir coexisté avec les esprits à l'origine des temps ou, d'autre part, l'esprit lui-même ou quelque émanation a pris possession de l'homme. La première de ces propositions peut être considérée comme la réinterprétation par le théologien de la plus ancienne et de la plus fondamentale des croyances populaires concernant la nature de l'âme. De nombreux ethnologues considèrent la notion d'âme comme n'étant pas associée dans le temps à celle d'êtres surnaturels, mais antérieure à l'origine même du concept d'esprit. Ces deux interprétations m'apparaissent comme une complète incompréhension des faits. Le concept d'âme emprunte sa physiologie « spirituelle » à celui d'êtres surnaturels et non pas inversement, de même qu'il tire son apparence des êtres humains et du monde organique qui l'entoure. Il en est de même des êtres surnaturels qui à leur tour adoptent une forme particulière selon la ressemblance ou la différence entre eux et l'homme.

La seconde proposition constitue la contribution par excellence du théologien. Elle est à la base de toutes les enquêtes métaphysiques au sujet de la nature de l'homme civilisé ou sauvage. On ne saurait considérer comme une simple curiosité intellectuelle ou un simple désir de résoudre les problèmes de l'univers et de l'homme, l'intérêt extraordinaire que certains esprits ont manifesté pour ce problème. Un tel point de vue ne tient pas compte du fait fondamental que ce raisonnement fait partie du certificat d'autorité dont jouissent le chaman et le prêtre, autorité qui doit être entendue dans un sens spécifiquement économique et social. C'est cette considération qui est à la source même de l'intérêt constant que le théologien apporte à ce problème,

bien que nous reconnaissons qu'il y était naturellement enclin en sa qualité de penseur. Chaque fois que les chamans, les hommes-médecine ou les prêtres jouent un rôle décisif nous voyons ce second type de spéculation prendre un grand développement. Quelques exemples illustreront ce point.

Selon les doctrines ésotériques des prêtres dakota, Wakan tanka, l'Être suprême, donne à chaque individu à sa naissance un sicun. Un sicun peut être défini comme l'essence divine d'une déité. Qu'il me soit permis de citer J. Walker, notre principale autorité en la matière :

[218]

*Le sicun est un dieu immatériel dont la substance n'est jamais visible. Il est la puissance de l'humanité et la puissance émise par les dieux. Considéré par rapport à l'humanité, il est multiple, mais en dehors de l'humanité il est un : Skan (la divinité suprême) remet à chaque homme un sicun à sa naissance. Sa fonction est de rendre son possesseur capable de faire des choses dont les animaux sont incapables et de lui donner du courage et de l'endurance. Le sicun peut être satisfait ou insatisfait de son possesseur et être actif ou oisif selon son bon plaisir. Il peut être invoqué à l'aide de cérémonies ou de prières, mais il ne peut être imparti à aucune autre personne ou chose. La plupart des dieux peuvent émettre leurs pouvoirs qui une fois émis deviennent sicunpi. Un tel sicun peut être introduit dans des objets matériels à la suite d'une cérémonie correctement exécutée par un chaman <sup>188</sup>.*

Nous trouvons la même théorie chez les Maori et les Batak. Chez les premiers, chaque être doué de sensibilité passe pour avoir ce qu'on appelle *taiora*, l'âme du dieu, c'est-à-dire d'Io. Chez les Batak, *tondi* passe pour être un morceau individualisé de l'âme-substance qui existe

---

<sup>188</sup> J. WALKER, *The Sun Dance of the Oglala Division of the Dakota*, XVI, Part. II, p. 87.

dans l'Univers et dont chacun participe. Ce concept du *tondi* est fort intéressant. Il réside, dit-on, dans toutes les parties du corps humain et se manifeste en plus de différentes manières. Tout d'abord, il se matérialise dans l'ombre d'un homme, deuxièmement dans son nom, troisièmement dans la lueur qui brille sur la face d'un homme heureux, quatrièmement dans toute personne qui exerce un pouvoir sur d'autres <sup>189</sup>.

Parfois on aboutit à un vrai panthéisme. Ainsi chez les Winnebago un Indien développa la théorie suivante :

J'ai adressé ma prière au Faiseur-de-terre (Dieu). Alors que je priais je me rendis compte de quelque chose au-dessus de moi et voici qu'Il était là. Ce que l'on appelle âme est en fait ce qu'on nomme Faiseur-de-terre. Voilà ce que je vis et sentis. Nous tous qui sommes assis ici, n'avons qu'un seul esprit et j'étais leur esprit et leur âme. Point n'était besoin de leur parler et d'attendre leur réponse pour connaître leur pensée. Je pensais à une place éloignée et voici que j'y étais transporté immédiatement. J'étais ma propre pensée. Je n'avais plus besoin de nourriture, car n'étais-je pas un esprit ? Je n'avais plus besoin non plus de mon corps. Mes besoins corporels avaient disparu <sup>190</sup>.

Bien que ces propos soient tenus à l'occasion d'une cérémonie qui est un mélange de rites chrétiens et indiens, sa valeur en tant qu'exemple de spéculation philosophique n'en est pas sérieusement affectée.

Le point de vue du penseur se reflète aussi dans les mythes concernant [219] l'origine de l'homme, tout spécialement dans ceux où l'homme est représenté comme étant issu d'un ancêtre divin et hu-

---

<sup>189</sup> J. WARNECK, *Die Religion der Batah*, pp. 8-24 ; et aussi A.C. KRUIJT, *Het Animisme in den Indischen Archipel*, La Haye, 1906.

<sup>190</sup> P. RADIN, *Crashing Thunder : the Autobiography of an American Indian.*, pp. 190-192.

main. Dans un célèbre mythe maori, le dieu Tané demande à son frère aîné comment s'y prendre pour produire des descendants. Celui-ci lui conseille de s'unir aux messagers divins appelés Apa, mais l'un des dieux remarque que ceci ferait des descendants des dieux les égaux des dieux. Finalement ils décidèrent qu'une femme créée d'une terre vierge pourrait être utilisée. En d'autres termes, la matière ne saurait dériver de l'esprit. « Essaye avec la terre de Kurawaka », dit-on à Tané, « et commence ton œuvre là, car c'est là que se trouve la femme en état de virginité et de potentialité -, elle est sacrée, car elle contient l'image de l'homme. <sup>191</sup> » Lorsque l'image fut achevée, Tané s'accoupla avec elle et de cette union naquit l'homme. C'est l'étincelle divine que l'on dit être incarnée dans l'âme.

Beaucoup d'autres exemples analogues pourraient être cités. Tous confirment notre supposition que les théoriciens qui pensent que l'idée de dieu dérive de la notion d'âme sont dans l'erreur.

Le concept d'âme doit être considéré comme une émanation de celui de divinité ou doit être regardé comme ayant coexisté avec lui tout en étant indépendant dès l'origine. Ce sujet a été si complètement obscurci par des facteurs internes qu'une discussion intelligible de toute la question est presque impossible. La pauvre qualité de nos sources est due au fait que les civilisations primitives ont commencé à être étudiées lorsqu'elles étaient déjà en décadence. La responsabilité de cet état de chose retombe aussi sur les ethnographes qui ont confondu les théories et les croyances des théologiens avec celles des gens du commun. La confusion qui règne dans les discussions concernant la nature de l'âme est attribuable aux théoriciens qui se refusent à reconnaître que pour le vulgaire l'âme est une chose et pour le philosophe une autre et que ces deux points de vue sont parfois terriblement confondus. En fin de compte, les descriptions que nous pouvons assigner aux prêtres avec quelque degré de sécurité sont souvent conditionnées par des considérations d'ordre économique et social, telles que par exemple la justification et la mise en valeur de leur autorité, le maintien de leurs droits et privilèges et la légitimation de leur soif de prestige. Pour n'avoir pas reconnu les aspects économiques

---

<sup>191</sup> P. RADIN, *Primitive Man as Philosopher*, pp. 303-305.

et sociaux de la question et pour avoir traité celle-ci exclusivement comme un phénomène intellectuel, les nombreuses contributions à ce sujet perdent une grande partie de leur valeur. Ce jugement, qui peut paraître sévère, est formulé sans aucun esprit d'hypercriticisme. Il exprime un état de choses malheureux, mais vrai.

La nature de cette confusion à propos du concept d'âme et de [220] sa signification ne peut être mieux démontrée qu'en citant un passage de Crawley. Il nous dit là ce que l'âme n'est pas et il a recours à un principe purement intellectualiste pour harmoniser les traits et les qualités que l'âme est supposée avoir :

C'est ainsi que l'âme n'est ni un fantôme ni une silhouette squelettique. Ce n'est pas non plus un second moi ou un double. L'origine de ces deux extrêmes dont l'âme est le moyen terme sera examinée plus tard. L'âme en plus n'est pas une illusion, elle n'est pas non plus confondue avec la réalité. Ce n'est pas une ombre ... elle a trois dimensions, une forme, des traits, une couleur. Ce n'est pas un esprit ou un spectre. Lorsqu'il est question d'objets inanimés, leur âme n'est pas animée. Ce n'est pas une parcelle ou une sécrétion de l'organisme, comme le souffle ou la respiration. Finalement, ce n'est pas une force abstraite ou un principe, tel que la vie ou le souffle de vie, ni un concept tel que la raison ou la conscience. C'est un tout idéal *qui* inclut plus ou moins d'attributs de la réalité. L'existence spirituelle est l'existence mentale, le monde de l'esprit est le monde mental. Tout ce qui par la perception peut établir la base d'une image dans la mémoire peut revendiquer la possession d'une âme et une existence dans le monde spirituel ici-bas et dans l'au delà. Et ce monde est le surnaturel, pris dans un sens partiel dont on a fait grand abus <sup>192</sup>.

Nous sommes arrivés maintenant à cet aspect de la doctrine de l'âme qui semble avoir retenu l'attention du primitif d'une façon particulièrement constante. L'âme, où va-t-elle lorsqu'elle a quitté le corps et comment atteint-elle sa nouvelle demeure ? C'est là que se manifestent avec le plus d'intensité les points de vue opposés du prê-

---

<sup>192</sup> A. E. CRAWLEY, *op. cit.*, pp. 77-78. Cf. aussi E. ARBMAN, *Untersuchungen zur primitiven Seelenvorstellung mit besonderer Rücksicht auf Indien*, *Le Monde Oriental*, vol. XX, 1926, pp. 85-184.

tre et de la masse. D'une façon générale on peut affirmer que le théologien introduit dans son interprétation une large part des éléments folkloriques associés aux croyances relatives à la destinée de l'âme après la mort. La solution apportée par l'homme du commun ne contient rien qui ne lui fut propre.

Dans un exposé aussi sommaire que celui que nous entreprenons, nous ne tiendrons compte que des théories des théologiens. Elles ne sont pas seulement cohérentes et clairement articulées, mais elles ont aussi été adoptées par l'homme du commun. Les exemples seront pris dans les sociétés océaniques ou nord-américaines d'où dérivent nos meilleures informations.

Il est impossible de discuter ce voyage de l'âme en dehors des rites et des activités qui accompagnent la mort, car l'âme n'est pas considérée comme une entité indépendante immédiatement après le décès. Ce n'est que lorsqu'elle a été en quelque sorte congédiée formellement qu'elle revêt ce caractère. Mlle Moss <sup>193</sup> nous a donné [221] un excellent résumé de cette question en Océanie, et puisque son exposé s'applique à presque tous les peuples primitifs nous le suivons ici, en particulier sa division du voyage des morts en trois étapes. Ces trois étapes sont les suivantes : tout d'abord le séjour temporaire de l'âme près du cadavre avant les rites finaux ; deuxièmement les rites finaux et le congédiement formel de l'âme ; troisièmement le voyage lui-même. Un grand nombre des détails appartiennent au fond populaire et ne seront pas considérés ici. La contribution du théologien consiste à faire usage de ces détails, à les arranger et à les interpréter. Nous restreindrons nos remarques à la partie du voyage qui commence après son congédiement rituel.

Tout le monde connaît les descriptions qui nous ont été données de ce type de voyage. Il est toujours dépeint comme extrêmement difficile. Des forêts impénétrables doivent être traversées, des montagnes inaccessibles sont escaladées, des ponts vacillants et dangereux sont franchis, des monstres et des peuplades hostiles sont apaisés ou mis

---

<sup>193</sup> R. Moss, *The Life after Death in Oceania and the Malay Archipelago*, Oxford, 1925, pp. 88-132.

en déroute. Bref, ce voyage est représenté comme une série d'épreuves extrêmement pénibles.

Des documents aztèques nous font une description magnifique de ce royaume inhospitalier où il n'est ni lumière ni fenêtre. Ces épreuves n'étaient pas réservées à tous les Aztèques, mais aux âmes de ceux morts de maladie ou appartenant aux classes les plus pauvres. Le premier obstacle sur la route de l'âme était deux montagnes qui se heurtaient sans arrêt écrasant l'âme inexpérimentée. A peine échappée à ce danger, l'âme se trouvait face à face avec un énorme serpent à la gueule immense et hideuse et un crocodile colossal et terrifiant. Huit déserts et huit collines devaient être franchis sans que l'âme trouve de repos. Une nouvelle épreuve l'attendait encore : un vent fait de couteaux d'obsidienne. Finalement l'âme arrivait sur la berge d'une rivière dite la rivière des Neuf eaux. Elle la passait sur le dos d'un chien au poil roux qu'elle tuait ensuite rituellement en lui enfonçant une flèche dans la gorge.

Nous n'avons pas à examiner ici la portée de cette opposition entre l'activité corporelle de l'homme et sa « vie non corporelle ». C'est là le terrain de chasse favori des mystiques de tous les temps et de toutes les races depuis les primitifs jusqu'aux psychanalystes. Il a permis à bien des intellectuels de vivre le soir de leur vie dans de tragiques loisirs ou dans l'expiation romantique du péché d'avoir pensé logiquement et concrètement dans leurs jeunes années.

Le voyage de l'âme a presque toujours été considéré comme une épreuve indispensable pour être admis dans l'autre monde. Même là où existait la croyance en la réincarnation, l'âme devait être absente de ce monde pour une période relativement longue et l'on devait se faire une idée de sa demeure. Les descriptions détaillées qui ont été faites de l'autre monde ne doivent pas être attribuées [222] au désir d'adoucir la peine d'un individu quittant ce monde ou d'apaiser sa colère. Si paradoxale que puisse être cette proposition, on peut expliquer ces descriptions comme étant causées par la croyance que le mort ne quitte pas ce monde pour toujours. En ce cas il n'est que normal pour les survivants de meubler cette nouvelle demeure, d'autant plus qu'ils savent parfaitement qu'eux aussi seront appelés quelque jour à y de-

meurer. Etant donné les nombreux obstacles semés sur sa route, cette demeure ne pouvait apparaître à l'âme que comme un havre de grâce.

Nous savons tous que les horreurs, les souffrances et les épreuves de cette route spirituelle ont été interprétées dans maintes religions historiques comme autant de punitions infligées à l'âme pour des fautes commises sur cette terre. D'autre part la béatitude de cette nouvelle demeure a été interprétée comme une récompense pour ceux qui ont suivi le droit chemin. Nous devons nous défaire entièrement de ces idées si nous voulons comprendre la signification du séjour des morts et du voyage dans l'au-delà, chez les peuples primitifs. Ces obstacles rencontrés sur cette route s'expliquent plus aisément si nous ne les rapportons pas à l'entrée dans l'autre monde mais au retour dans celui-ci. Sous cet angle punition et récompense dans l'autre monde n'ont aucune importance. La seule chose qui tire à conséquence est de savoir si un homme trouvera quelque repos à ses peines et aux incertitudes de la vie dans l'au-delà et ce que sera sa condition là-bas. C'est alors que nous découvrons la meilleure preuve que la plupart des descriptions de la terre des morts sont l'œuvre des théologiens, car aucun effort n'y est fait pour décrire la condition sociale de l'homme du commun ou pour représenter un accroissement de son prestige. Il est logique de supposer que, si ces rêves mystiques qui expriment si nettement une anticipation de désirs avaient été formulés par des gens du commun, ils se seraient attribués un peu plus qu'un repos dans une région jouissant d'un beau climat et où la vie est facile. On aurait pu s'attendre à une amélioration de la condition sociale. Quoi qu'il en soit, ces luttes et ces incertitudes de la route spirituelle sont représentées comme la suite des épreuves en ce monde, car le but à atteindre est encore purement terrestre - sécurité et repos pour ceux qui ne les ont pas connus sur cette terre et la continuation du pouvoir et des privilèges pour ceux qui les ont possédés ici-bas. Examinons maintenant ces épreuves et ces conditions requises.

Les épreuves qui sont les plus fréquemment décrites comportent entre autres le passage sur un pont, des cerbères placés sur la route et enfin la rencontre d'esprits qui sont les véritables hôtes de ce royaume. Le thème du pont est généralement un symbole du gouffre fatal qui sépare la vie de la mort. Cet obstacle ne peut être franchi

que dans des circonstances particulières. En Indonésie, des conditions [223] d'ordre moral doivent être remplies. Mais ces vertus morales, cette « bonté », comme Moss le fait remarquer, « revêt diverses significations : depuis la nature de la mort, la jouissance d'un rang supérieur jusqu'à la générosité du mort ou de ses amis <sup>194</sup>. » Chez les Winnebago le succès de cette épreuve dépend du comportement « moral » des guerriers qui participent à la veillée funéraire. Si, en énumérant leurs exploits guerriers, ils exagèrent ou disent des mensonges, l'âme de l'homme pour qui l'on organise cette veillée court le risque de tomber du pont. D'autre part, les petits enfants sont incapables de franchir ce pont, car ils ne peuvent agripper les planches glissantes. Il semblerait que se manifeste ici une préconception de la doctrine de la damnation des enfants. Dans les deux cas, ceux qui ne peuvent traverser le pont ne peuvent se réincarner.

Le motif du ou des gardiens se retrouve presque partout à travers le monde. L'Indonésie en connaît quatre différentes variétés : le monstre qui effraie ; le juge qui décide du sort des esprits dans le royaume des ombres ; le portier qui peut être apaisé ou trompé, et finalement l'inquisiteur qui exige que certaines conditions soient observées avant d'admettre l'âme. Moss avait certainement raison lorsqu'elle soutient que cette classification en quadruple dérive de deux sources différentes. Le monstre portier et le chef du royaume des ombres représentent une croyance populaire, l'autre groupe est le reflet d'une situation humaine. Ces deux courants ont été l'un et l'autre réinterprétés. De la conception de croquemitaine est née celle de portier ou de gardien qui doit être rendu propice ou qui pose des questions aux passants ; le second motif a donné origine au vrai chef du pays des ombres qui assigne à chacun la place qui lui revient et devient un guide qui indique la route à suivre, un juge qui examine et donne des lettres de créance à tous les nouveaux venus. En aucun cas ce dernier personnage n'est considéré comme un véritable être surnaturel et il n'est jamais une divinité. Chez les peuples qui ont la notion que les êtres surnaturels et les divinités habitent le monde où se rendent les âmes des morts, l'examen a lieu bien avant que les esprits ne rejoignent ces derniers et jamais à leur instigation. En d'autres termes ce

---

<sup>194</sup> Ibid., p. 110.

n'est pas une divinité qui agit à titre de juge, mais pour nous exprimer en termes généraux, une série d'épreuves et d'événements qui ont exclusivement un caractère terrestre.

Par une charmante ironie de l'histoire des religions, ce sont les civilisations les plus simples qui exigent de l'âme des qualités morales pour un heureux voyage outre-tombe. Si l'âme est associée à une ou plusieurs divinités, celles-ci sont en grande partie, sinon exclusivement, des constructions philosophiques sans influence sur ce monde. [224] Là au contraire où les divinités acquièrent une réelle signification et sont entourées de véritables rites, il n'existe aucune théorie concernant les récompenses ou les châtements posthumes. Ce paradoxe n'est qu'apparent et s'explique sans difficulté. Les règles morales sont des interprétations philosophiques et elles sont défigurées et transformées chaque fois que l'on cherche à les inclure dans un système religieux actif. Nous connaissons la destinée de ces concepts dans les grandes religions historiques. Comment pouvons-nous alors être surpris de les trouver presque absents dans les religions plus simples autrement qu'à titre d'interprétations secondaires dues à des penseurs inconnus ?

Les conditions requises pour l'admission de l'âme sont rarement, et même jamais, morales. Elles reposent entièrement sur des critères sociaux et économiques, sur la nature de la mort ou sur l'exécution des rites appropriés. Tout homme doit occuper une certaine place dans la société pour être admis dans le pays des esprits. Par exemple, les étrangers ne sont pas admis. L'âme doit être reconnue, dans toute l'acception du terme, et les marques ou peintures tribales doivent être soumises à l'examen du juge. Là où il existe une stricte hiérarchie sociale, comme en Polynésie, seuls les gens de haut rang et quelques rares plébéiens peuvent entrer en ce pays mythique. En fait les plébéiens passent pour n'avoir point d'âme. Là où richesse est synonyme de haut rang, on exige une généreuse distribution de cadeaux au cours des fêtes mortuaires. Prenons l'exemple de la Nouvelle-Bretagne : la réception de l'âme dans l'autre monde dépend de l'étalage de ce que l'on appelle la monnaie-tambu du mort. Celle-ci est ensuite répartie entre les parents. Les tambours résonnent pour annoncer

l'arrivée d'un homme riche ; les âmes des pauvres restent dans la brousse.

Lorsque la « bonté » est donnée comme l'une des conditions, il faut entendre par là la libéralité dans la distribution de la richesse, des funérailles selon les rites, ou la nature de la mort. Pour n'avoir pas défini le sens de la notion de bonté, le P. Schmidt et ses collaborateurs ont faussé tout le problème de la morale primitive. « La bonté, dit Turner <sup>195</sup> dans son œuvre sur Samoa, impliquait que les amis du mort avaient célébré une grande fête à ses funérailles. La méchanceté était l'apanage de celui dont les amis avarés n'avaient rien donné. »

Nous pourrions continuer à énumérer des exemples à n'en plus finir. Ce que nous avons dit définit la substance qui constitue l'âme et donne une idée des interprétations contradictoires auxquelles sa nature et son destin ont été soumis. Pour accentuer ce contraste, qu'il me soit permis de citer un texte qui fait pendant au mythe winnebago [225] publié à la page 134. Dans ce premier passage, les valeurs éthico-mystiques étaient au premier plan et illuminaient avec une intensité qui a la saveur du Christianisme primitif. Cette nouvelle citation nous fait un tableau du moi en quête d'aventures. Et tout comme les aventures du héros civilisateur, elles sont conçues en images, bien, que dans un ordre défini et avec un dénouement fixé à l'avance. Le mythe en question fait partie du discours qui est adressé à l'esprit sur le point d'entreprendre son voyage dans l'au-delà <sup>196</sup> :

---

<sup>195</sup> G. TURNER, *Samoa*, Londres, 1884, pp. 292-293.

<sup>196</sup> P. RADIN, *The Winnebago Tribe*, pp. 143-144.

### PLANCHE XXIII

Nouvelle-Bretagne. Danseurs tenant des bois sculptés en guise de bâtons magiques.

[Retour à la table des matières](#)



### Planche XXIV

Magicien et son assistant préparant des offrandes destinées au démon représenté par la masse conique visible au second plan et marqué de traces de sang. Indiens Chipaya (Bolivie)

[Retour à la table des matières](#)



Je suppose que tu n'es pas loin, mais là derrière moi. Voici le tabac, voici la pipe que tu devras tenir devant toi alors que tu chemineras. Voici aussi le feu et la nourriture que vos parents ont préparés pour ce voyage.

Tu dois partir le matin au lever du soleil. Tu ne seras pas longtemps sans parvenir à une large route. Alors que tu chemineras, tu trouveras quelque chose sur ta route. Prends ta massue, frappe et jette cette chose derrière toi. Marche sans te retourner. Plus loin tu rencontreras un autre obstacle. Frappe, jette-le derrière toi et ne te retourne pas. Plus loin tu rencontreras des animaux. Tu dois les frapper et les jeter derrière toi. Va et ne regarde pas derrière toi. Les objets que tu jetteras derrière toi viendront vers les parents que tu as laissés sur terre. Ils représenteront pour eux la victoire, la fortune et des animaux pour ta nourriture.

À une courte distance du dernier endroit où tu auras jeté les objets tu parviendras à une hutte ronde et là tu trouveras une vieille femme. C'est, elle qui te donnera des instructions complémentaires. Elle te demandera : « Mon petit-fils, quel est ton nom ? » Tu dois le lui dire. Tu dois dire alors : « Grand'mère, lorsque j'étais sur le point de quitter la terre, j'ai reçu ces objets grâce auxquels je devais agir comme intermédiaire entre toi et les êtres humains (c'est-à-dire la pipe, le tabac et la nourriture). Tu dois alors mettre le tuyau de la pipe dans la bouche de la vieille femme, et dire : « Grand'mère, par ma faute mes parents sont abandonnés, mon père, ma mère, mes frères et tous les autres. Je veux qu'ils soient victorieux et couverts d'honneurs. Tel était mon désir lorsque je les laissai abattus sur la terre. C'est ce qu'ils m'ont demandé. Ils m'ont également demandé de ne pas cheminer sur cette route pour quelque temps. Ils m'ont aussi demandé d'être pourvus des choses que les hommes sur terre désirent avoir. Ils voulaient que je vous demande toutes ces choses alors que je quittais la terre. Ils m'ont dit de suivre les quatre marches marquées en bleu, ô

Grand'mère. » « C'est bien, mon petit-fils, tu es jeune, mais sage. C'est bien. Je vais faire cuire de la nourriture pour toi. »

C'est ainsi qu'elle te parlera et elle mettra un pot sur le feu pour y cuire du riz. Si tu en manges tu auras mal à la tête. Alors elle dira. « Mon petit-fils, tu as mal à la tête, laisse-moi te l'enlever. » Elle ouvrira ton crâne, en extraira le cerveau, et tu oublieras les gens sur la terre et la place d'où tu es venu. Tu ne t'occuperas plus de tes parents. Tu deviendras semblable à un esprit sacré. Tes pensées n'atteindront plus la terre, car il n'y aura plus rien de charnel en toi.

Le riz cuit par la vieille femme sera fait de poux. C'est pour cette raison que tu en auras fini avec le mal. Tu marcheras sur ces quatre [226] empreintes que nous avons mentionnées et qui ont été marquées avec de la terre bleue. Tu devras les prendre car la route s'embranchera là. Tous tes parents morts avant toi seront là. Dans ce voyage tu parviendras à un feu qui court au travers de la terre d'une extrémité à l'autre. Tu devras passer sur un pont, mais il sera difficile à franchir car il oscille sans cesse. Cependant tu le passeras sain e4 sauf, car tu auras les guides dont les guerriers t'ont parlé. Ils te feront passer et prendront soin de toi.

C'est bien, nous t'avons indiqué la bonne route à suivre. Si quelqu'un dit un mensonge en parlant de la route des esprits tu tomberas du pont et seras brûlé. Tu n'as pas de souci à te faire car tu passeras sain et sauf. Plus loin, des esprits viendront au devant de toi et te conduiront au village où vit le Chef. Tu lui donneras le tabac et tu lui demanderas les choses dont nous t'avons parlé, de même que tu l'auras fait pour la vieille femme. Là tu rencontreras tous les parents morts avant toi. Ils vivent dans une grande cabane. Tu dois y entrer.

[227]

La religion primitive.  
Sa nature et son origine. (1941)

## Chapitre XIV

---

### LE DRAME RITUEL

[Retour à la table des matières](#)

De toutes les synthèses et spéculations auxquelles le théologien primitif s'est adonné, il n'en est aucune qui manifeste avec plus de force son génie créateur que des drames rituels propres à certaines civilisations primitives d'un type évolué. Il ne faut pas les confondre avec d'autres manifestations tribales telles que les rites d'initiation ou d'autres cérémonies complexes relatives à la naissance, à la mort ou à d'autres activités importantes d'ordre social ou économique. En termes généraux, ces manifestations sont aussi des drames, car elles contiennent des éléments qui, en partie du moins, sont la représentation d'exploits attribués à un ou à plusieurs héros mythiques. Vouloir tracer une ligne de démarcation entre ces rites et ce que j'appelle un drame rituel est souvent malaisé et arbitraire. En fin de compte, il semble que le mieux est de limiter le terme « drame » en premier chef à tout spectacle rituel exécuté par une organisation sans caractère public, c'est-à-dire par quelque club ou société fermée, et en second lieu à des rites qui sont, en théorie du moins, la répétition d'une série

d'événements généralement impliqués dans un mythe ou un poème mythique. En ce cas des individus déterminés ou un groupe d'individus représentent les acteurs du drame originel.

Une cérémonie donnée n'a pas forcément un rapport nécessaire avec le mythe destiné à en expliquer l'origine. Dans des tribus apparentées l'origine d'une même cérémonie peut être expliquée par des mythes différents. Si, pour cette raison, ces mythes ne sauraient être pris en ligne de compte dans des reconstructions historiques, il n'en est pas moins évident que nous pouvons considérer ces cérémonies comme de véritables drames, en ce sens qu'elles représentent la subordination du rituel à des fins secondaires. La répétition de ces cérémonies est un véritable spectacle scénique avec une intrigue déterminée - et des personnages donnés - *dramatis personae*. Il existe un assez grand nombre de drames de ce type. Comme ils sont des facteurs essentiels et actifs dans la vie cérémonielle, un principe de dissolution est introduit par eux, qui se manifeste dans [228] des développements ultérieurs. L'évolution peut se faire en deux sens : l'élément dramatique peut être détruit et se changer en dialogues rituels ou en parades purement cérémonielles. L'autre alternative est que les cérémonies ne sont plus utilisées que pour des fins essentiellement profanes. Ces déviations existent partout où nous trouvons une forme ou une autre de rituel dramatique. Les drames du second type sont plus spécialement restreints à l'Afrique occidentale, quoiqu'on les rencontre en une certaine mesure en Mélanésie et en Amérique du Nord <sup>197</sup>.

Cette seconde forme d'évolution représente une laïcisation du drame. Ce développement cependant n'a jamais été poussé au point d'éliminer complètement ou en grande partie l'élément religieux ou rituel comme cela a été le cas en Grèce ou dans les moralités du Moyen-Age. Nous avons quelques cas analogues dans les civilisations avancées de l'ancien Pérou, du Mexique, de la Malaisie et chez quelques Pueblos du Sud-Ouest des États-Unis, notamment chez les Hopi. Je ne puis m'occuper de ces drames laïques, même si leur thème est

---

<sup>197</sup> Hutton. WEBSTER, *Primitive Secret Societies*, New-York, 1932 ; F. E. WILLIAMS, *Orokaiva Society*, Oxford, 1930, pp. 230-260 ; et J. G. FRAZER, *The Golden Bough*.

religieux. J'espère revenir sur ce sujet dans un autre ouvrage. Je n'aborderai la question du drame rituel qu'en tant qu'elle illustre la nature de la transformation que le théologien primitif a introduite dans le thème primitif de la religion et les nouvelles synthèses qu'il y a introduites.

Tous les drames rituels primitifs peuvent être classés en deux types : ceux qui entretiennent un rapport évident avec les rites d'initiation et ceux qui en sont dépourvus. Selon la théorie bien connue de Webster <sup>198</sup>, toutes les sociétés secrètes qui nous sont connues peuvent être considérées comme des développements ou des ramifications de rites d'initiation. Cette théorie d'ailleurs ne me satisfait guère et est un assez bon exemple de la façon dont certains savants tendent à simplifier les problèmes les plus ardues sous l'influence des vieilles théories d'évolution. Par exemple, les drames rituels du premier type, tels que nous les retrouvons en Mélanésie, sont moins un développement tardif de rites d'initiation qu'une réadaptation d'un même bagage traditionnel dans l'intérêt d'un groupe d'individus appartenant à des sociétés fermées qui accomplissent certains rites en rapport avec les périodes critiques de la vie telles que la naissance et la mort. En général, toutefois, le drame rituel ne se maintiendrait jamais en face des exigences, sociales et cérémonielles, de la communauté. Il prit en ces cas le caractère de représentations épisodiques ou de mises en scène rituelles. C'est pourquoi nous ne nous en occuperons pas et chercherons nos exemples en Amérique du Nord où nos sources sont bonnes [229] et abondantes. Notre choix se portera sur trois tribus : les Zuñi du Nouveau-Mexique <sup>199</sup>, les Pawnee de Nebraska <sup>200</sup> et les Winnebago du Wisconsin <sup>201</sup>.

---

<sup>198</sup> WEBSTER, *op. cit.*, pp. 74-134.

<sup>199</sup> R. BUNZEL, *Introduction to Zuñi Ceremonialism, etc.*, pp. 467-544 et 837-1086.

<sup>200</sup> R. LINTON, résumé des notes inédites de G. A. DORSEY, *The Thunder Ceremony of the Pawnee* et *The Annual Ceremony of the Pawnee Medicine Men*, Field Museum of Natural History, Leaflets numbers 6 et 8, Chicago, 1922 et 1923.

<sup>201</sup> P. RADIN, notes manuscrites.

Le drame rituel des Zuñi qui met le mieux en vedette l'adresse du théologien primitif, portée à sa plus haute expression, ainsi que la nature des difficultés qu'il lui fallut surmonter est la cérémonie appelée « La venue des dieux ». Bunzel, dont nous utiliserons la description, semble consciente de ce fait. Cependant, conformément à cette étrange attitude antihistorique qu'elle a empruntée à Ruth Benedict <sup>202</sup>, elle tient absolument à décrire cette synthèse opérée par le prêtre en des termes qu'elle qualifie d'esthétiques :

Le problème, écrit-elle, n'est peut-être pas historique, mais esthétique. Il est un certain style religieux propre à tous les Pueblos. L'adaptation des éléments religieux à un certain style rituel constitue un problème analogue à celui de l'art décoratif... Des individus réadaptent et combinent à nouveau des motifs dans le cadre étroit du style tribal <sup>203</sup>.

Pourquoi, après avoir reconnu ce dernier fait, s'obstine-t-elle à considérer l'individuel ? On devait attribuer cette circonstance à son attachement malheureux pour une interprétation bien idéologique de la culture, ce qui caractérise beaucoup des récents ethnologues américains. Celle-ci a été fréquemment neutralisée, quoique cela eut autrement d'importance dans ses renseignements.

« La venue des dieux » ou Calako n'est pas un simple drame, mais une succession d'épisodes dramatiques, plus des parades rituelles et des processions, avec lesquelles ils se sont arbitrairement fondus. Nous avons le droit de regarder tout ce complexe cérémonial comme un drame proprement dit, tout d'abord parce qu'il est censé reproduire des incidents mythiques et secondement parce que les acteurs incarnent nettement des personnages du mythe qui forme le thème du spectacle <sup>204</sup>.

---

<sup>202</sup> R. BENEDICT, *Configurations of Culture in North America*.

<sup>203</sup> R. BUNZEL, *op. cit.*, p. 901.

<sup>204</sup> *Ibid.*, pp. 789 et suiv.

Le sujet de l'intrigue est relativement simple : les Zuñi, au cours de leur première migration avant de venir en ce monde, furent obligés de passer une rivière à gué. Au milieu de la rivière les femmes virent leurs enfants transformés en grenouilles et serpents d'eau. Prises de peur elles lâchèrent leurs enfants qui s'enfuirent dans l'eau. Les Jumeaux mythiques furent envoyés vers ces mères éplorées pour les consoler et voir ce qu'il était advenu de leurs enfants. Ils les trouvèrent sous un lieu appelé les Eaux murmurantes. Ils [230] avaient été transformés en beaux *katcinas*. Les Jumeaux mythiques rapportèrent ce qu'ils avaient vu et décrétèrent que les morts s'en iraient rejoindre leurs enfants en ce lieu. Les enfants, cependant, eurent pitié de la solitude des leurs et décidèrent de leur rendre visite. Après chaque visite ils emmenaient quelqu'un avec eux, c'est-à-dire que quelqu'un mourait. Finalement ils décidèrent de ne plus venir en personne. En échange ils induisirent les vivants à copier leurs costumes et leurs coiffures et à imiter leurs danses.

Point n'est besoin de beaucoup de sagacité pour découvrir le développement historique qui s'est produit là. En dépit même de ses préjugés antihistoriques, Miss Bunzel semble s'en être rendue compte. Dans une phase ancienne de la religion zuni, les *katcina* étaient sans aucun doute identifiés aux morts. Ils n'étaient pas bienveillants, à en juger par la punition infligée au jeune homme sceptique dont il est question dans le mythe <sup>205</sup>. Le théologien primitif une fois encore se trouva en face de sa tâche habituelle. Il lui fallut réinterpréter la nature des esprits des morts ou abolir l'identité des morts avec les *katcina*. Il adopta simultanément ces deux solutions, cependant il est évident que des conditions spécifiques, en particulier la continuelle absorption de thèmes folkloriques, rendirent impossible une complète unité. Il convient d'attribuer toute cette confusion, à laquelle Bunzel nous rend attentif <sup>206</sup>, au conflit entre les efforts constructifs et systématiques du théologien et l'influence dissolvante des laïques. A mesure que les systématisations du théologien se firent plus rigides et que ses

---

<sup>205</sup> *Ibid.*, pp. 606 et suiv.

<sup>206</sup> *Ibid.*, pp. 516 et suiv.

théories gagnèrent en précision, le point de vue du laïque fut dédaigné, sans être pour cela éliminé.

Passons maintenant à un bref exposé de la « Venue des dieux » en tant que drame rituel et spectacle.

Episodes dramatiques et mises en scène rituelles, comme j'ai eu l'occasion de le dire, sont étroitement mêlés et confondus. Les cérémonies ésotériques se prolongent au cours de l'année officielle, commençant au solstice d'hiver pour atteindre leur point culminant au cours d'une fête de quatorze jours, au début de décembre de l'année suivante. Il y a quatre groupes de *kadcina* : les *Koyemci* ou clowns sacrés, les *Culawits*, les *Saitayaca* qui sont formés par quatre importantes subdivisions et enfin les *Calako* ou géants. Les individus qui représentent ces différents *kadcina* sont convoqués par celui qui incarne le chef de tous les dieux masqués, *Pautiwa*.

Les *Koyemci* sont, sans aucun doute, les plus intéressants de tous les *kadcina*. Ils sont au nombre de dix et ils passent pour les fruits d'unions incestueuses entre frère et sœur. Leur apparence est grotesque [231] et ils se comportent de la façon la plus grossière. Ils ont le privilège de pouvoir se moquer de toute chose et de se livrer à n'importe quelle obscénité. L'attitude des Zuñi à leur endroit est ambivalente, car ils sont à la fois les êtres surnaturels les plus craints et les plus aimés. Dans les cérémonies, ils s'adonnent de préférence à la magie noire. On raconte que leur tambour contient des ailes de papillons qui peuvent rendre les filles folles d'amour. Dans les proéminences de leurs masques, ils mettent de la terre prélevée sur les traces des autres villageois, ils s'en servent pour en faire des charmes d'amour.

Quiconque se montre chiche à leur endroit risque un châtiement prompt et terrible. Tout le monde va les trouver, la larme à l'œil et l'air recueilli, le soir qui précède leur départ, alors qu'un strict tabou pèse sur eux. Ce jour-là, du matin jusqu'au soir, ils ne touchent à aucun aliment solide ni à aucune boisson. Ils ne dorment ni ne parlent et n'enlèvent pas leurs masques. Cette abstinence héroïque leur vaut la sympathie de la popula-

tion qui manifeste son affection par des dons généreux, offerts au dernier jour de leur fonction <sup>207</sup>.

Les cérémonies ésotériques commencent avec la distribution des rôles à ceux qui représentent les dieux. Ceci est la tâche de celui qui incarne le chef des dieux, *Pautiwa*. Les devoirs des acteurs commencent aussitôt. Le soir de leur nomination, après avoir sacrifié à leurs ancêtres, ils se rencontrent dans des maisons cérémonielles pour apprendre des prières et d'autres détails de leur rôle. Ensuite ont lieu une série de mises en scène et de processions qui durent pendant plusieurs mois. Cette période est caractérisée par d'innombrables prières et offrandes d'aliments adressées aux dieux et surtout par des plantations rituelles. Avant de procéder à ces plantations, ils se réunissent de bonne heure le matin pour préparer leurs bâtons de prière. Après avoir chanté et pris leur repas, ils se dirigent vers les sanctuaires situés au Sud. Là ils déposent leurs bâtons de prière. Celui qui incarne Saitayaca récite une prière, les autres l'accompagnent. Finalement au coucher du soleil, la troupe s'approche du village, marchant à travers la plaine en ordre et chantant les chansons des danseurs masqués.

La cérémonie publique commence avec l'arrivée des *Koyemci*. Mais je laisse à Miss Bunzel le soin de la décrire :

*Les Koyemci* arrivent masqués et visitent chacune des quatre plazas pour annoncer la venue des dieux dans la huitaine. Ils se retirent alors dans la maison de leur père où ils restent reclus, à l'exception d'une brève apparition sur la plaza, jusqu'à la fin de la fête, quinze jours après.

Quatre jours après la venue des *Koyemci*, la troupe de Saitayaca arrive au soir et se retire dans la maison de celui qui personnifie Saitayaca. Le même soir les *Calako* accomplissent une retraite dans leurs [232] maisons respectives. Au huitième

---

<sup>207</sup> *Ibid.*, p. 521.

jour, on plante à nouveau les bâtons de prière au cours d'une cérémonie compliquée pour laquelle on convoque les dieux du village, des dieux masqués. Déguisés et masqués, ils s'approchent du village. Les dieux géants *Calabo* attendent sur la berge sud de la rivière, mais les *haticina* font leur entrée dans le village au milieu de l'après-midi. Six bâtons de prière sont plantés par eux dans six trous creusés dans les rues du village. Sur ce ils se dirigent vers la maison où ils seront hospitalisés pour la nuit. Cette maison est toujours neuve ou restaurée et la visite des *haticina* est une bénédiction, une consécration.

Des bâtons de prière sont fichés sur le seuil et une boîte décorée est suspendue au milieu du plafond. Les parois reçoivent des marques faites avec de la farine de maïs. Dans un creux, au milieu du sol, on dépose toutes sortes de graines. Des rites analogues sont accomplis, le même soir, par six *Calako* et par les *Koyemci* dans la maison où ils ont été reçus.

Après la consécration de la maison, les dieux s'assoient près des *pekwin*, leurs masques levés. On apporte des cigarettes en jonc et chaque *katicina* fume avec la personne assise en face de lui, échangeant avec son compagnon les termes de parenté usuels. L'hôte interroge les dieux sur les circonstances de leur venue. Au cours de la longue récitation qui s'ensuit, il passe en revue tous les événements qui ont précédé le moment présent et il invoque la bénédiction des dieux pour sa maison, et tout spécialement les bienfaits de la fécondité.

Les chants sont terminés au tour de onze heures du soir. A ce moment un banquet copieux est servi dans toutes les maisons. Sur ce, les personnages masqués dansent jusqu'au jour dans les maisons de leurs hôtes.

Aux premières lueurs de l'aube, *Saitayaca* monte sur le toit de la maison où il a passé la nuit et face à l'Est, il dénoue le dernier nœud de la cordelette à calculer pendant qu'il entonne une autre prière. Il répète sa prière une fois de retour à la maison.

Il remercie alors les membres du chœur qui ont fourni l'élément musical de la soirée. La danse continue jusqu'à l'aube.

À ce moment, les femmes des maisons où les acteurs ont été reçus leur lavent la tête, en signe d'association permanente avec ces demeures. On leur fait des présents de nourriture, quelquefois on leur donne des vêtements, mais ces cadeaux ne sont en aucune façon une rémunération pour leur service.

Autour de midi, les dieux *Calako* et le groupe *Saitayaca* se rendent vers leur demeure à l'Ouest après avoir planté leurs bâtons de prière et accompli des cérémonies magiques, dans un champ au Sud de la rivière. Ceci met fin à leur année et les acteurs du groupe *Saitayaca* ainsi que les *Calaho* sont maintenant libres après une période épuisante de travail.

*Les Koyemci, eux, ne sont pas encore libres...*

Pendant les cinq nuits après le départ des dieux *Calaho*, les danseurs de chacune des six *hiva* doivent visiter toutes les maisons où les dieux ont été reçus. Quelques-uns d'entre eux dansent sur la place pendant la journée. Au cours de cette période les *Koyemci* observent une stricte retraite dans les maisons où ils ont été reçus. Le soir ils dansent dans la maison. Au cours de la journée, ils « jouent » sur la place et assistent tous les danseurs qui s'y montrent.

Le cinquième jour, ils mangent tôt et peu. A partir de cet instant toute nourriture ou boisson leur est interdite jusqu'à la nuit suivante. Il leur est défendu de parler et ils ne peuvent se montrer sans leur [233] masque. Après cette période, le caractère de leur danse change et devient plus solennel. Ils ne se livrent plus à leurs obscénités habituelles. Le matin suivant, ils sortent tôt et on les conduit à la maison du chef du village pour y être « lavés ». Là les femmes leur font des présents d'aliments. En sortant de ces maisons, les hommes du clan paternel les emmènent chez les sœurs de leurs pères. Chaque acteur re-

çoit jusqu'à trente moutons tués pour l'occasion, et autant de corbeilles de farine de maïs ou de blé du pain, des melons et des dons variés de vêtement souvent de grande valeur. Les présents sont portés sur la place où ils restent jusqu'au soir. Entre temps les *Koyemci* s'occupent des différents danseurs jusque tard dans la nuit.

À la tombée de la nuit, les derniers danseurs sont partis. C'est alors que les *Koyemci* visitent par paire chaque maison du village appelant sur elle la bénédiction des dieux. Dans chaque maison ils reçoivent des présents de nourriture qui leur sont offerts par les femmes qui y habitent. Revenus sur la place, ils reprennent leurs bâtons de prière pour les planter. Ils se rendent enfin chez leur père au cours de la nuit. Ils enlèvent là leurs masques pour la première fois au cours de la journée et ils les donnent à leur père pour qu'il les rapporte à la maison où on les conserve. À son retour le père remercie ses enfants pour cette année de travail et il les congédie. Pour la première fois depuis la veille, ils boivent. Après avoir pris un repas et s'être baignés ils rentrent chez eux <sup>208</sup>.

Faisant contraste avec la nature épisodique et volumineuse de « La venue des dieux », les Zuñi et les autres tribus Pueblo ont d'autres drames plus ramassés et plus uniformes. Si j'ai choisi l'exemple ci-dessus, c'est pour montrer ce qu'il advient lorsqu'un certain type de cérémonie est réinterprété par un groupe de théologiens spécialisés et s'oppose à un ensemble folklorique diversifié et sans unité.

Les Pawnee nous fournissent l'exemple d'un drame rituel dont l'unité a été protégée contre les ravages et les empiétements des thèmes folkloriques. Dans cette tribu l'aspect rituel des cérémonies n'a jamais été perdu de vue, mais le côté dramatique est bien défini et explicitement reconnu. Chaque cérémonie était une répétition ou une dramatisation d'actes accomplis par des êtres surnaturels dans les

---

<sup>208</sup> *Ibid.*, pp. 943-945. Cf. aussi E. C. PARSONS, *Notes on Zuñi*, *Memoirs of the American Anthropological Association*, Lancaster, vol. IV, N° 3-4, 1917.

temps mythologiques. Ces drames rituels étaient organisés en un ordre défini s'étendant sur toute l'année cérémonielle. Le thème fondamental était le suivant : les divinités étaient considérées comme s'étant retirées de la terre au cours de l'hiver pour revenir au printemps, aux premiers coups de tonnerre. Pour fêter ce retour on célébrait une cérémonie : celle du Tonnerre. Elle était suivie d'une autre cérémonie appelée paruxti pendant laquelle une divinité de ce nom était appelée sur terre. Après quoi avait lieu la cérémonie appelée : Plantation du maïs. Elle était suivie par toute une série de rites agricoles. Ces cérémonies étaient, en gros, plus ou moins publiques, dans le sens que tout le village y prenait part. Elles étaient [234] en rapport avec les rites pratiqués par un grand nombre de sociétés secrètes, qui appartenaient à différentes coteries d'hommes-médecine qui les contrôlaient. La plus importante et dramatique de ces manifestations était la cérémonie annuelle des hommes-médecine. Considérons tout d'abord la cérémonie du Tonnerre.

Le premier grondement du tonnerre au printemps était considéré comme la voix de Paruxti. Ce dernier était le messenger du dieu suprême Tirawa et l'incarnation mystique des quatre serviteurs de la divinité appelée Étoile du soir, c'est-à-dire du Vent, du Nuage, de la Foudre et du Tonnerre. Lorsque Paruxti passait sur la région au milieu d'une tempête, la vie était ranimée. Le dieu, dit-on, retourne dans sa cabane à l'Ouest où il allume un nouveau feu. Il en offre la fumée aux dieux des cieux. Cet acte signifie qu'il a visité la terre et que tout est en ordre. Là-dessus les dieux tournent leur attention vers les habitants de la terre et se préparent à recevoir leurs offrandes et leurs prières.

La cérémonie du Tonnerre, qui ouvre l'année cérémonielle, est avant tout une simple série de prières et d'offrandes aux différentes divinités faites successivement par les prêtres-hommes-médecine. Chacun d'eux est tenu de s'occuper des offrandes pour une certaine divinité. Les dieux invoqués sont Tirawa, le chef des dieux, l'Étoile du matin, l'Étoile du Soir, la Grande Étoile noire météorique, l'Étoile du Nord, le Vent du Nord, le Soleil, la Lune et Paruxti.

La cérémonie se divise en deux parties, la seconde étant pratiquement identique à la première.

Vers la fin, le chef-prêtre fait le tour du village et entonne la prière suivante adressée aux dieux en témoignage de gratitude pour un jeune homme dont les offrandes d'initiation ont été déposées dans la cabane consacrée :

Je viens. Nous élevons maintenant notre voix pour la Mère du maïs. Mère qui est née de nouveau.

Mère-du-maïs qui-les-porte-à-travers-tous-les-dangers.

C'est notre père qui est assis sur le sentier pour recevoir nos prières. Au delà leur père habite dans les cieux.

Là-bas dans le ciel se tient Prêt-à-donner.

Les marmites de Mère-du-maïs sont pleines de maïs apporté par un enfant.

Écoutez ! Enfant dont le nom est Petit fils.

Ecoutez ! Enfant dont le nom est Petit fils.

C'est par lui que je marche autour du cercle du village et que j'appelle les dieux pour veiller sur ce garçon.

Je viens <sup>209</sup>.

Le rituel se termine par un discours qui est à la fois une affirmation de son symbolisme en tant que drame et de sa fonction sociale et religieuse.

[235]

Prêtres, dit le chef des hommes-médecine, nous avons célébré la cérémonie qui nous a été donnée par Paruxti. Un jeune garçon voulait voir cette cérémonie. C'est pour cette raison que vous, prêtres, êtes entrés dans cette cabane et que vous vous y

---

<sup>209</sup> LINTON-DORSEY, *The Thunder Ceremony of the Pawnee*, Chicago, p. 18.

êtes assis en cercle, prenant la place des dieux. Vous vous êtes assis comme eux, tout droit. Vous êtes assis à leur place et nous racontons des histoires et célébrons des rites qui étaient récités dans les temps anciens par les premiers prêtres, qui eux aussi étaient assis là où vous êtes maintenant. Maintenant, prêtres, les temps sont proches où nous, qui sommes assis dans cette cabane, allons en sortir. Mais avant de bouger d'ici, je me lève pour déclarer que les offrandes que nous avons faites alors que nous étions assis dans cette cabane, ont mis les dieux en joie, les dieux qui sont au ciel. Les offrandes ont été faites pour eux et ils ont reçu ces offrandes. Maintenant nous allons voir qui de ces dieux enverra des offrandes à ces gens et qui aura eu pitié de nous en raison de cette cérémonie. Il est temps de nous hâter et de nous lever..

Prêtres, il faut nous hâter de nous lever... Maintenant, prêtres, nous allons nous lever. Nous allons marcher vers l'entrée qui appartient à la Mère du maïs, à la Mère de l'aube, à la Mère du couchant jaune. Maintenant, prêtres, nous allons nous lever. Nous marchons vers l'entrée qui appartient à la Mère du blé. Debout prêtres <sup>210</sup>.

Dans la cérémonie annuelle des hommes-médecine, les détails rituels ne détruisent pas le sujet du drame comme dans le cas de la cérémonie du Tonnerre, quoique les fonctions sociales et religieuses soient encore plus fondamentales : car il s'agit là de renouveler le pouvoir possédé par les hommes-médecine et de chasser les maladies du village. L'intrigue du drame est clairement annoncée dans le mythe d'origine. Chaque représentation passe pour être une répétition de l'initiation dans la société du fondateur originel. Les participants représentent les divers esprits surnaturels qui ont accompli les premiers rites. Un certain nombre de rites ont été ajoutés au rituel, tel qu'il est décrit dans le mythe d'origine. Ils se rapportent pour la plupart aux préparatifs pour la fête, aux accessoires du culte et au décor né-

---

<sup>210</sup> *Ibid.*, pp. 18-19.

cessaire. C'est ainsi que les taureaux et les vaches dont les peaux sont destinées à servir à la construction des pièces les plus importantes du décor - les images de l'Esprit des eaux, de la Sorcière, de l'Étoile du matin, et de neuf autres esprits tutélaires - doivent être tués avec une seule flèche. De même lorsque le cèdre qui doit être utilisé à l'intérieur de l'entrée de la hutte cérémonielle est abattu et transporté au village, les porteurs et les prêtres qui viennent au devant d'eux se livrent à un combat simulé. Ces derniers sont toujours battus.

Selon le mythe d'origine, cette cérémonie fut révélée au fondateur par l'Esprit des eaux. Celui qui fit le rêve fut conduit vers un torrent dans lequel on lui enjoignit de sauter. Là il se trouva dans une hutte occupée par des animaux. Au milieu il y avait un autel. Deux animaux, [236] un hibou et un castor, étaient couchés près d'un autel, alors que les autres animaux étaient assis en cercle. Il y avait deux mares près de l'entrée, chacune gardée par une oie. Une femme était assise à l'Ouest. L'esprit des eaux, qui avait conduit le magicien dans la hutte, était couché au Sud de l'entrée. C'est lui qui faisait office d'interprète. Il informa le dormeur qu'il avait été envoyé par Tirawa, la divinité suprême, pour l'instruire personnellement dans les mystères de l'initiation avec l'aide des autres animaux présents.

Mon fils, quand tu rentreras chez toi, dis à ton peuple de représenter mon image et de la placer comme je suis maintenant, couché dans cette cabane. Le foyer que tu as sous les yeux n'est pas un foyer mais une tortue merveilleuse. La femme qui est assise à l'Ouest, n'est pas une femme mais un objet d'argile. C'est une sorcière. Les oies près de l'étang, en battant de leurs ailes, font un bruit qui s'entend jusqu'au ciel. Ce bruit réveille les dieux et leur rappelle qu'ils ont promis aux hommes d'avoir pitié d'eux et de leur donner du pouvoir <sup>211</sup>.

Les deux principales pièces du décor étaient les images de l'Esprit des eaux et de la Sorcière. La première avait une longueur approxima-

---

<sup>211</sup> LINTON-DORSEY, *The Annual Ceremony of the Paunee Medicine Men*, pp. 7-8.

tive de soixante pieds et faisait le tour de la hutte avec la tête et la queue reposant aux deux côtés de l'entrée. L'ossature en était faite de pièces de frêne attachées ensemble avec des tendons. Une couche d'herbe était étendue au-dessus et le tout couvert de boue et peint de diverses couleurs. La bouche était assez large pour donner passage à un homme. La tête était couverte d'un manteau en peau de bison, teint en noir et décoré avec du duvet. L'image de la Sorcière était faite de branches de saules couvertes d'herbes et enduites de terre. Ses traits étaient modelés et les yeux consistaient en graines de courge, et étaient noircis au centre. Sur sa tête reposait un scalp de bison auquel étaient attachées des tresses de cheveux humains. Enfin la figure était enveloppée dans un manteau en peau de bison.

Le point culminant du drame est la cérémonie du tir. Elle est décrite dans le mythe suivant :

Avant de commencer le chef se tenait face à l'autel fait de peaux de plongeurs... qui lui avaient été données par les animaux. Il appela les hommes à lui un par un. Il embrassa chacun d'eux et souffla dans leur bouche. Alors il alla s'asseoir près de l'autel. Il leur apprit un chant et alors chaque homme revêtit la peau de son animal protecteur, Il se mit à chanter cette chanson et à danser. À un certain endroit de la chanson chacun tomba par terre comme frappé d'une balle. Lorsque la chanson fut finie un des hommes se leva. Il vit quelque chose près de lui qui ressemblait à un morceau ovale de glace. Chacun des autres hommes trouva la même chose près de lui. Tous mirent ces choses sur une ligne à l'Ouest du foyer. Le chef leur dit que ces choses leur avaient été données par les animaux. Ils devaient les avaler. Ils devaient les avaler pour avoir le pouvoir d'hypnotiser [237] et d'influencer les gens. Ils firent cela et retournèrent vers leurs petites huttes.

Ils restèrent dans la grande hutte pendant plusieurs jours, essayant leur pouvoir et se livrant à toutes sortes de jeux de passe-passe. Quand le dernier jour de la cérémonie arriva, ils se déguisèrent tous en l'animal qui était leur gardien. Ils sortirent

et marchèrent autour de la hutte derrière deux hommes qui portaient des peaux de plongeurs. Ils rentrèrent dans la cabane et se groupèrent autour du foyer tapant du pied pour réveiller la tortue. Ils sortirent de la cabane en dansant, chaque homme imitant son animal protecteur. Chemin faisant, ils *exécutèrent toutes sortes* de jeux de passe-passe pour montrer qu'ils avaient un pouvoir magique. Quand ils eurent montré leur pouvoir aux gens, ils entrèrent une fois encore dans la cabane, ils chantèrent des chansons et imitèrent les cris de leurs animaux protecteurs. Ils firent tout trembler de sorte que les gens dehors pouvaient voir les cendres voler par la cheminée. Cette même nuit, ils firent de nouveau des tours de passe-passe dans la cabane, ils chantèrent et s'adonnèrent à la magie jusqu'à deux heures du matin. Ils détruisirent alors les petites cabanes et les portèrent avec l'image du monstre aquatique et de la sorcière à la rivière. En cours de route, ils criaient, chantaient et s'hypnotisaient mutuellement. Ils se jetaient mutuellement les choses qui donnent le pouvoir hypnotique. Ceux qui étaient atteints tombaient comme frappés d'un trait. Les gens du village regardaient et étaient éblouis par les merveilles qu'ils contemplaient. Arrivés à la rivière, ils y placèrent les petites loges et les images dans les mêmes positions qu'ils avaient eues dans la grande hutte <sup>212</sup>.

Ainsi la nature du but que le théologien a en vue devient transparente dans ce merveilleux drame rituel. Il consistait tout d'abord dans l'unification de certains aspects des facteurs religieux et folkloriques, deuxièmement dans la neutralisation des éléments personnels et individualistes de la profession de chaman. La troisième étape était la représentation de ce compromis ou synthèse de façon à ce qu'il fût compris par une élite et accepté par le reste de la communauté. Ceci naturellement demandait la mise en relief des valeurs socio-économiques aux dépens du côté artistique du drame et, d'autre part, juste le contraire, à savoir, le développement illégitime d'ambitions stricte-

---

<sup>212</sup> *Ibid.*, pp. 12-13.

ment personnelles et antisociales. Rien d'étonnant si, après que l'autel de peaux de plongeurs a été construit, on adresse aux divinités les prières suivantes : « Apportez-nous la pluie en abondance, faites pousser nos récoltes pour que nous puissions manger », et si la cérémonie est associée dans l'esprit des non-membres et de quelques membres à des tours de passe-passe, ceci n'est pas une forme de dégénérescence. Ces deux processus ont toujours existé : les systématisations du penseur et les activités séparatrices des chamans individualistes et de la masse de la population. Ce n'est que bien rarement que ces forces contradictoires peuvent être harmonisées. [238] Pour illustrer cette exception, je m'en vais m'occuper de la Danse-médecine des Winnebago <sup>213</sup>.

Même un examen superficiel des Danses-médecine winnebago suffit pour y déceler une mosaïque de rites superposés et une combinaison de buts divers. A en croire l'interprétation sacerdotale, exprimée par le mythe d'origine, son but est simple : compenser pour l'humanité l'introduction de la mort par la faute du héros mythique Lièvre. Ceci à première vue apparaît comme une influence chrétienne. On peut admettre cette influence, non pas sur le contenu spécifique, mais sur le besoin qui s'est fait sentir de combattre son influence dissolvante sur la civilisation originelle. L'unification d'éléments disparates qui a eu lieu alors peut fort bien représenter la réplique du théologien primitif au danger impliqué par le contact avec la civilisation européenne. La culture winnebago était exposée à bien d'autres dangers par suite de son isolement des tribus sioux du Sud. Elle était aussi menacée par l'absorption de traits culturels propres aux Algonquins centraux. C'est à ces forces que doit être attribuée la grande simplicité et la parfaite unité de toute la cérémonie.

Le thème lui-même est un épisode de la longue histoire de la création du monde. Il en forme la fin, mais sa place dans l'ordre des choses n'est jamais perdue de vue. L'action se déroule sur l'île Terre après qu'elle a été façonnée par Faiseur-de-terre. La cabane dans laquelle la cérémonie est célébrée représente cette île et les quatre principaux auteurs dans le rituel incarnent les quatre esprits primordiaux qui em-

---

<sup>213</sup> P. RADIN, *The Winnebago Tribe*, pp. 350-378.

pêchent la terre de bouger, les Points Cardinaux ou Poids du monde. Le voyage de Lièvre vers ces quatre esprits après qu'il a introduit la mort sur la terre est répété chaque fois qu'un membre de la société fait cérémoniellement le tour de la cabane. De même qu'entre le refus du dernier des quatre esprits d'intervenir dans les affaires des hommes et l'institution de la Danse-médecine se place l'épisode de la visite de Lièvre à Faiseur-de-terre, de même ici dans la cabane magique se tient le personnage appelé Xokera, Celui-qui-se-tient-à-l'origine-des-choses, comme son nom l'indique. On doit passer par sa demeure du Sud (là où le soleil disparaît), à l'Est (là où il renaît), c'est-à-dire de la mort à la naissance. Toute la cérémonie est la répétition d'un thème fondamental : la meilleure façon de traverser la vie pour renaître. À aucun moment ce point n'est oublié. Quelle qu'elle fût à l'origine, cette journée est représentée comme chargée d'interprétations éthiques et mystiques d'un ordre extrêmement raffiné. Ce raffinement se fait jour à travers toute la cérémonie. Il transforme toutes ces croyances et pratiques populaires en des attitudes et des actes extrêmement [239] altruistes. Nous sommes transportés dans un monde parfait duquel le mal sous toutes ses formes a été scrupuleusement exclu. Il n'est aucune trace dans ce rituel de la passion dominante des Winnebago : la guerre. Rien n'indique que la plupart des individus vivaient dans la terreur des machinations des sorciers. En d'autres termes la Danse-médecine, du point de vue de ceux qui la dirigeaient, était un drame qui représentait la vie parfaite et qui la montrait sous la forme d'un mythe dont tous les éléments grossiers avaient été éliminés. Un drame si complètement artificiel peut uniquement exprimer l'œuvre de gens qui ont longuement pensé à la signification de la vie, qui étaient doués d'un talent artistique susceptible d'exprimer leur vision et qui jouissaient de loisir pour créer, sans parler d'un public désireux de les écouter.

Notre tâche est finie. Dans les chapitres précédents j'ai cherché à montrer la nature de la religion chez les primitifs, le type de tempérament qui est le principal agent dans son développement et son opposé, le type de tempérament hostile aux constructions sacerdotales et philosophiques. Il est rare que l'homme primitif ait réalisé cette fusion des éléments contradictoires qui forment les éléments de sa religion. Cependant, quelle que soit la désirabilité d'une telle création,

cette intégration n'a été que bien rarement réalisée par les sociétés civilisées.

En plus de ce conflit entre deux tempéraments qui ont modelé la forme et le contenu du phénomène religieux, il est un autre antagonisme qui se joue entre ceux pour qui la religion est un refuge et un havre de paix contre les brutalités de la vie et ceux pour qui la religion est un instrument dont ils usent à leur profit. Pourquoi nous étonner si, dans une communauté aussi dévote que celle des Sikhs du Pendjab, Saint Kabir est invoqué dans une prière qui reflète ce conflit :

Un homme affamé ne peut te servir.  
Reprends ton Rosaire.  
Je ne demande que la poussière des pieds du Saint.  
Fais que je ne sois pas endetté.  
Je te demande deux *seer* de farine  
Un quart de *seer* de beurre et de sel.  
Je te demande la moitié d'un *seer* de *pulse*,  
Qui me nourrira deux fois par jour.  
Je te demande un lit à quatre pieds,  
Un coussin et un matelas.  
Je te demande un pagne pour moi,  
Et alors ton esclave t'adorera dévotement.  
Je n'ai jamais été cupide.  
Je n'aime rien d'autre que ton Nom.

**Fin du texte**