

Lucien LÉVY-BRUHL (1910)

**Les
fonctions mentales
dans les sociétés
inférieures**

Troisième et quatrième parties

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

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

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

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

Lucien Lévy-Bruhl (1910)

Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures.
Troisième et quatrième parties

Une édition électronique réalisée à partir du livre de Lucien Lévy-Bruhl (1910), **Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures**. Première édition 1910. 9^e édition 1951. Paris : Les Presses universitaires de France, 1951, 474 pages.

Polices de caractères utilisée :

Pour le texte: Times, 12 points.

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

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

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

Édition complétée le 31 mai 2002 à Chicoutimi, Québec.



Table des matières

Premier fichier.

Introduction

I. - Définition sommaire des représentations collectives. - Objet du présent ouvrage. - Ses rapports avec les travaux des sociologues et avec la psychologie contemporaine

II. - Les théories antérieures. - A. Comte et sa doctrine concernant les fonctions mentales supérieures. - La mentalité des primitifs d'après l'ethnographie, l'anthropologie, et particulièrement d'après l'école anglaise

III. - Postulat communément admis: l'esprit humain est toujours et partout semblable à lui-même. - L'animisme de MM. Tylor et Frazer et de leur école implique ce postulat

IV. - Critique de la méthode de cette école. - Exemples tirés de M. Frazer. - 1° Elle n'aboutit qu'au vraisemblable; 2° Elle néglige la nature sociale des faits à expliquer. - Influence sur cette école de la psychologie associationniste, et de la philosophie évolutionniste de Herbert Spencer

V. - Idée de types de mentalité différant entre eux comme les types de sociétés. - Insuffisance, pour les déterminer, des documents soit contemporains, soit plus anciens. - Dans quelle mesure et par quels moyens y parer ?

Première partie

Chapitre I. - Les représentations collectives dans les perceptions des primitifs et leur caractère mystique

I. Éléments affectifs et moteurs compris dans les représentations collectives des primitifs. - Propriétés mystiques attribuées aux animaux, aux plantes, aux parties du corps humain, aux êtres inanimés, au sol, à la forme des objets fabriqués. - Persistance de cette forme. Danger d'y apporter un changement quelconque. - Les primitifs ne perçoivent rien comme nous. - Inversion des problèmes traditionnels

II. La prédominance des éléments mystiques fait que la perception des primitifs est orientée autrement que la nôtre. - Analyse de la perception qu'ils ont des images et des portraits, des noms, des ombres, des rêves

III. Perceptions réservées à certaines personnes privilégiées.

IV. Imperméabilité de la mentalité des primitifs à l'expérience. Caractère à la fois naturel et surnaturel de la réalité qu'ils perçoivent. - Omniprésence des esprits

Chapitre II. - La loi de participation

I. Difficulté de restituer les liens entre les représentations collectives des primitifs. - Exemples de liaisons étranges pour nous. - Elles ne s'expliquent pas par la simple association des idées, ni par un usage puéril du principe de causalité

II. La loi de participation. - Formule approximative de cette loi. - La mentalité primitive est à la fois mystique et prélogique. - Preuve par les représentations collectives relatives aux âmes. - L'animisme de M. Tylor. - Critique de cette théorie. - Le concept d' « âme » est relativement récent

III. La loi de participation détermine la représentation collective que le groupe social a de lui-même - des groupes humains ou animaux qui l'entourent. - Elle est impliquée dans les cérémonies *intichiuma* des Aruntas - dans la représentation collective des êtres mythiques à forme animale - en général dans la représentation collective des rapports entre les hommes et les animaux

IV. Cette loi est impliquée dans la représentation des actions exercées par les êtres et les objets les uns sur les autres (contact, transfert, contamination, sympathie, possession, etc.). - La représentation d'esprits individualisés ne semble pas être primitive

Chapitre III. - Les opérations de la mentalité prélogique

I. Coexistence de l'élément logique et de l'élément prélogique dans la mentalité prélogique. - Cette mentalité est essentiellement synthétique

II. Fonctions de la mémoire dans la mentalité prélogique. - Développement qu'elle prend. - Le sens du lieu, le sens de la direction

III. L'abstraction et les concepts propres à la mentalité prélogique

IV. La généralisation propre à la mentalité prélogique

V. Les classifications primitives. - Les notions de *mana*, *wakan*, *orenda*, etc., et les autres représentations collectives du même genre impliquent la loi de participation

Deuxième partie

Chapitre IV. - La mentalité des primitifs dans ses rapports avec les langues qu'ils parlent

I. La catégorie du nombre dans les langues des sociétés inférieures : le duel, le triel, le pluriel

II. Ces langues cherchent à exprimer dans le détail les formes, les positions, les mouvements des êtres et des objets

III. Exemple emprunté à la langue des Indiens Klamath. - Extrême abondance des suffixes et des préfixes. Leurs fonctions

IV. Usage d'un langage par gestes dans un grand nombre de sociétés Inférieures - Parallélisme entre ce langage et le langage vocal. - Les *Lautbilder*

V. Richesse et pauvreté du vocabulaire dans les langues des primitifs, correspondant à leur manière d'abstraire et de généraliser

VI. Puissance mystique des mots. - Langues spéciales à certaines circonstances ou à certaines classes de personnes. - Langues sacrées

Chapitre V. - La mentalité prélogique dans ses rapports avec la numération

I. Procédés par lesquels la mentalité prélogique supplée au défaut de noms de nombre, quand elle ne compte pas au delà de deux ou trois. - La numération concrète

II. Le nombre ne se sépare pas d'abord des objets nombrés, - Parfois les séries de noms de nombre varient comme les classes d'objets à compter. - Les explétifs (*classifiers*) - *Un* même mot peut désigner successivement plusieurs nombres

III. Il n'y a pas à chercher sur quelle base là primitifs établissent leurs systèmes de numération, ni s'il existe une base naturelle. - Le système de numération dépend des représentations collectives du groupe social et des participations que ces représentations impliquent

IV. Puissance mystique des nombres. - Critique de la théorie d'Usener. - Valeurs mystiques des nombres 4, 5, 6, 7, etc. - Les nombres mystiques dans les textes védiques. - Réponse à une objection

Deuxième fichier.

Troisième partie

Chapitre VI. – Institutions où sont impliquées des représentations collectives régies par la loi de participation

I. La chasse. - Actions mystiques exercées sur le gibier (dances, jeûnes, incantations, etc.) pour le faire venir, pour le paralyser, pour l'aveugler. - Actions mystiques exercées sur le chasseur. - Interdictions imposées à lui et aux siens, - Cérémonies pour apaiser l'esprit du gibier abattu

II. La pêche. - Actions mystiques exercées sur le poisson (dances, jeûnes, incantations, etc.) pour en assurer la présence, pour le faire entrer dans les filets. - Actions mystiques exercées sur le pêcheur. - Interdictions imposées à lui et aux siens. - Cérémonies expiatoires et propitiatoires après la pêche

III. Cérémonies analogues relatives à la guerre

IV. Cérémonies ayant pour objet d'assurer la régularité de l'ordre naturel. - Cérémonies *intichiuma* des Aruntas. - Relation mystique entre le groupe totémique et son totem

V. La couvade. - Participation entre l'enfant et son père et sa mère. - Pratiques relatives à la grossesse, à l'accouchement, à la première enfance. - Persistance de cette participation même au moment de l'initiation

Chapitre VII. – Institutions où sont impliquées des représentations collectives régies par la loi de participation (suite)

I. La maladie. - Elle est toujours produite par l'action d'un esprit sous des formes variées. - Le diagnostic consiste essentiellement à découvrir cet esprit. - Le traitement est surtout mystique : action d'un esprit sur un esprit. - Formules médicales des Cherokees. - Classifications des maladies

II. La mort. - Elle n'est jamais « naturelle ». - Double sens de cette expression. - Pratiques divinatoires pour découvrir l'autour responsable de la mort, et dans quelle direction il faut le rechercher. - Juxta hoc, *ergo propter hoc*

III. La divination. - Elle est un moyen de découvrir des participations latentes eu cachées. - Signification divinatoire des jeux. - La magie sympathique

Chapitre VIII. – Institutions où sont impliquées; des représentations collectives régies par la loi de participation (fin)

I. Les morts continuent à vivre. - Contradictions enveloppées dans les représentations collectives de cette existence continuée. - La mort se fait en plusieurs temps

II. Pratiques immédiatement consécutives au décès. - Enterrements précipités. - Condition du mort entre le décès et les obsèques. - Sentiments qu'il inspire

III. La cérémonie qui clôt le deuil parfait la mort. - Obligations qui cessent quand cette cérémonie a eu lieu. - Les morts dont les cadavres ne se décomposent pas sont des spectres particulièrement malfaisants

IV. Destruction des effets personnels du mort. - En quel sens ils continuent de lui appartenir. - La propriété est une participation mystique. - Condition de la veuve

V. La naissance. - Elle est une réincarnation. - Comme la mort, elle se fait en plusieurs temps. - Idée mystique de la conception. - Les blancs sont des indigènes réincarnés. - L'infanticide : son sens pour la mentalité prélogique. - L'imposition du nom à l'enfant

VI. L'enfant avant l'initiation : il ne participe pas encore à la vie du groupe social. - Sens mystique des cérémonies d'initiation. - Mort apparente et nouvelle naissance

VII. Initiation des *medicine-men*, sorciers, shamans, etc. et des membres admis dans les sociétés secrètes. - Sens mystique des épreuves auxquelles ils sont soumis

Quatrième partie

Chapitre IX. - Passage à des types supérieurs de mentalité

I. Dans les sociétés du type le plus bas, les participations sont senties plutôt que représentées. - Pauvreté des mythes dans la plupart de ces sociétés

II. Dans les sociétés plus avancées, les participations tendent à être représentées. Développement des mythes, des symboles. - Individualisation des esprits

III. Les mythes. - Leur signification mystique. - Les participations qu'ils expriment- En quel sens il faut en chercher l'interprétation

IV. Les conditions générales du recul de la mentalité prélogique et du progrès de la pensée logique. - Comment l'imperméabilité à l'expérience diminue au fur et à mesure que l'absurdité logique est mieux sentie. - Le développement de la pensée conceptuelle

V. La pensée logique ne peut pas prétendre à supplanter entièrement la mentalité prélogique. - Leur coexistence dans l'unité apparente du sujet pensant. - Postulats et

préjugés qui ont empêché jusqu'à présent d'en bien voir les rapports, et d'en comprendre les conflits

Troisième partie

[Retour à la table des matières](#)

Chapitre VI

Institutions où sont impliquées des représentations collectives régies par la loi de participation

[Retour à la table des matières](#)

L'étude des représentations collectives et de leurs liaisons, dans les sociétés inférieures, a conduit à y constater une mentalité mystique et prélogique qui diffère, en des points essentiels, de notre pensée logique. Cette conclusion a paru confirmée par l'examen de certains caractères des langues qui sont parlées dans ces sociétés et de la numération qui y est employée. Mais une contre-épreuve est nécessaire. Il reste à faire voir que les façons d'agir des primitifs correspondent bien à leurs façons de penser telles qu'elles ont été analysées ; que, dans leurs institutions, leurs représentations collectives s'expriment avec le caractère mystique et prélogique qui leur a été reconnu. J'obtiendrais ainsi un double résultat. D'une part, la théorie recevrait une vérification précieuse. D'autre part, puisque l'« explication » psychologique et simplement vraisemblable qui est donnée le plus souvent des institutions primitives doit être rejetée, on se trouverait mis sur la voie par où une interprétation meilleure pourra se découvrir. Car cette interprétation devra, avant tout, tenir compte de la mentalité propre aux groupes sociaux considérés.

J'ai choisi, à titre d'exemples, un certain nombre d'institutions, en m'attachant de préférence, soit aux plus simples, soit à celles qui, dans l'état actuel de nos connaissances, m'ont paru le plus propres à mettre en évidence les caractères de la mentalité prélogique. Mais je n'ai nullement prétendu en proposer une « explication », ni les ramener à un principe général qui rendrait compte de toutes également bien. Chacune de ces pratiques ou de ces institutions, pour être « expliquée » comme il conviendrait, exigerait une monographie détaillée : et il n'est pas besoin de dire que l'on n'en trouvera pas même ici une ébauche. Mon objet est tout autre, et beaucoup plus général.

J'ai voulu seulement faire voir que, pour être comprises, ces institutions et ces pratiques doivent être rapportées à la mentalité prélogique et mystique dont j'ai essayé de déterminer les lois principales, et qui est propre aux sociétés inférieures. En admettant que ces lois soient établies, le savant a encore à chercher les conditions d'apparition et d'existence de chaque pratique et de chaque institution particulière dans une société donnée : mais il dispose désormais, pour ne pas s'égarer dans cette recherche, d'un fil conducteur qui a manqué trop souvent à ses prédécesseurs.

I

I. La chasse. - Actions mystiques exercées sur le gibier (danses, jeûnes, incantations, etc.) pour le faire venir, pour le paralyser, pour l'aveugler. - Actions mystiques exercées sur le chasseur. - Interdictions imposées à lui et aux siens, - Cérémonies pour apaiser l'esprit du gibier abattu

[Retour à la table des matières](#)

Soient d'abord les opérations par lesquelles le groupe social se procure sa nourriture, et, plus spécialement, la chasse et la pêche. Le succès dépend ici d'un certain nombre de conditions objectives - présence du gibier ou du poisson en un endroit déterminé, précautions pour en approcher sans lui donner l'éveil, pièges tendus pour l'y faire tomber ou l'y pousser, projectiles pour l'atteindre, etc. Mais, pour la mentalité des sociétés inférieures, ces conditions, bien que nécessaires, ne sont pas suffisantes. D'autres conditions sont requises. Si elles ne sont pas remplies, les moyens employés manqueront le but, quelle que soit l'adresse du chasseur et du pêcheur. Ces moyens doivent posséder une vertu magique, être revêtus, pour ainsi dire, par des opérations spéciales, d'une force mystique, exactement, comme, dans la perception, les éléments objectifs sont enveloppés dans un complexe mystique. Faute de ces opérations magiques, le chasseur ou le pêcheur le plus expérimenté ne rencontrera ni gibier ni poisson. Ou bien celui-ci échappera à ses pièges et à ses hameçons. Ou bien son arc, ou son fusil rateront. Ou enfin la proie, même atteinte, sera invulnérable. Ou, même blessée, elle demeurera introuvable. Aussi les opérations mystiques ne sont-elles pas de simples préliminaires de la chasse ou de la pêche, comme la messe de la Saint-Hubert, par exemple, la poursuite effective du gibier ou du poisson demeurant l'essentiel. Au contraire, pour la mentalité prélogique, cette poursuite effective n'est pas le plus important. Ce qui est essentiel, ce sont les opérations mystiques qui seules peuvent assurer la présence et la capture de la proie. Si elles n'ont pas eu lieu, il ne vaut pas la peine d'essayer.

Ces opérations sont souvent multiples et complexes. Pour la commodité de l'exposition, je distinguerai celles qui doivent s'accomplir avant, pendant, et après la chasse ou la pêche ; et aussi celles qui s'exercent sur le chasseur ou le pêcheur (ou sur les membres de son groupe), pour le rendre capable de réussir à coup sûr dans son entreprise, et celles qui portent sur sa proie, soit pour la mettre dans l'impuissance de se sauver ou de se défendre, soit pour la pacifier et pour faire pardonner sa mort. Nous verrons ainsi l'action dominée par un ensemble de relations mystiques définies, dépendant des représentations collectives du groupe social, et régies par la loi de participation comme ces représentations collectives elles-mêmes.

A) Pour la chasse, la première condition est d'exercer sur le gibier une action magique qui en assure la présence, bon gré mai gré, et qui le contraigne à venir, s'il est loin. Dans la plupart des sociétés inférieures, cette opération est considérée comme indispensable. Elle consiste surtout en danses, en incantations et en jeûnes. Catlin a décrit en détail la danse du bison, « exécutée en vue de faire venir les bisons... Environ 5 ou 15 Mandans à la fois prennent part à la danse ; chacun a sur la tête la peau de la tête d'un bison (ou un masque la représentant), avec ses cornes. Il tient à la main son arc ou sa lance, l'arme qui lui sert d'habitude à tuer le bison... La danse continue sans interruption jusqu'à ce que le bison paraisse ; parfois deux ou trois semaines sans arrêter un seul instant... Elle représente la chasse où le bison est pris et tué... Quand un Indien est fatigué, il le donne à entendre en se penchant de tout son corps en avant, et en faisant mine de tomber ; un autre alors le vise avec son arc, et le frappe d'une flèche émoussée. Il tombe comme un bison... les assistants s'emparent de lui, le tirent hors du cercle par les talons, en brandissant leurs couteaux sur lui, et en mimant tous les gestes qui serviraient à l'écorcher et à le dépecer. Puis on le laisse aller, et sa place est aussitôt occupée par un autre, qui entre dans la danse avec son masque... et ainsi de suite, jusqu'à ce que les bisons viennent »¹. C'est une sorte de drame, ou plutôt de pantomime, qui figure le gibier et le sort qu'il subit quand il est tombé aux mains des Indiens. Comme, pour la mentalité prélogique, il n'y a pas d'image pure et simple, comme l'image participe de l'original, et réciproquement l'original de l'image, posséder l'image est déjà, d'une certaine manière, s'assurer la possession de l'original. C'est la participation mystique qui fait la vertu de l'opération.

Ailleurs, celle-ci prend une forme un peu différente. Il s'agit, pour assurer la présence de l'animal, de se le concilier. Ainsi, chez les Sioux, la danse de l'ours « a lieu plusieurs jours de suite avant le départ : pendant cette danse toutes les voix s'unissent dans un chant adressé à l'esprit des ours, qui, selon eux, mène quelque part une invisible existence. Il faut nécessairement que cet esprit ait été consulté et rendu favorable avant que les Sioux puissent partir pour leur expédition avec quelque chance de succès... Un des principaux hommes-médecine se met sur le corps une peau d'ours entière... Beaucoup d'autres, qui prenaient part à la danse, portaient des masques sur le visage, faits de la peau de la tête d'un ours, et tous, avec les mains, imitaient exactement les mouvements de cet animal, soit quand il court, soit quand il est assis sur son train de derrière, laissant tomber ses pattes de devant et regardant tout autour de lui si un ennemi approche »². Parfois, les opérations ont subi une sorte de simplification abstraite mais qui en laisse bien transparaître la nature. « Afin d'obliger les cerfs à se rendre dans la localité où l'on désire qu'ils viennent, le shaman hisse, en haut d'une perche placée dans une situation favorable, une image de quelque fameux chasseur et sorcier. L'image représente le pouvoir de l'homme comme sorcier; et les divers ornements attachés à l'image l'aident à se rendre maîtresse des mouvements des animaux »³. » En Afrique occidentale, dit M. Nassau, on a recours au fétiche pour la chasse, pour la guerre, pour le commerce, pour être aimé, pour la pêche, pour planter des arbres, pour se mettre en voyage. « Le ou les chasseurs partent chacun avec son fétiche pendu à sa ceinture ou attaché à son épaule... ou, si la chasse organisée comprend plusieurs personnes, une incantation sera probablement faite par le « docteur » ou par les chasseurs eux-mêmes. » Des cérémonies préalables

¹ CATLIN, *The North American Indians*, I, p. 144.

² CATLIN, *ibid.*, I, 275-276.

³ TURNER, *The Hudson Bay Eskimo*, *E. B. Rep.*, XI, pp. 196-197.

de ce genre sont décrites par W.-H. Brown, dans le Mashonaland ¹, et semblent avoir pour objet d'obliger le gibier à paraître.

Inversement, certains actes sont interdits, parce qu'ils auraient l'effet contraire. « Prononcer seulement le mot « cerf » quand on est à la chasse, est mali (tabou) ; maintenant que je l'avais fait, les indigènes considérèrent comme inutile de continuer notre expédition... Toutes les fois qu'ils sont à la chasse ou à la pêche, ils ne nomment jamais l'animal, par crainte des esprits qui pourraient aller informer l'objet de leur poursuite ². » Dans la Colombie britannique, « si une jeune fille arrivant à la puberté mange de la viande fraîche, on croit que son père n'aura plus jamais de bonheur à la chasse. Les animaux ne lui permettront plus de les tuer, car c'est une opinion commune que jamais un animal ne saurait être tué contre son désir ou sa volonté. En fait, l'Indien regarde toute sa nourriture, animale aussi bien que végétale, comme des présents qui lui sont volontairement accordés par les « esprits » des animaux et des végétaux. Il se considère comme dépendant absolument de leur bon vouloir pour son entretien de chaque jour » ³.

B) Les opérations qui s'exercent sur le chasseur lui-même ont pour objet de lui assurer un pouvoir mystique sur le gibier ; elles sont souvent longues et compliquées. Au Canada, les chasseurs observent un jeûne de huit jours pendant lequel il n'est pas même permis de boire une goutte d'eau... ils ne cessent de chanter tant que le jour dure... plusieurs se découpent la chair en divers endroits du corps... tout cela pour obtenir des esprits qu'ils fassent connaître où l'on trouvera beaucoup d'ours... Pour le même sujet, ils adressent des vœux aux mânes des bêtes qu'ils ont tuées dans les chasses précédentes... Avant de partir, il faut que tous, ou du moins le plus grand nombre, aient vu en rêve des ours dans le même canton... Ensuite, ils se baignent, quelque temps qu'il fasse, et il y a un festin offert par le chef de la chasse, qui ne mange rien, mais raconte ses prouesses de chasse. Nouvelles invocations aux mânes des défunts ours. On se met ensuite en marche, barbouillé de noir, équipé comme pour la guerre, et parmi les acclamations de tout le village ⁴. » De même, Nicolas Perrot raconte : « Ce festin est quelquefois précédé d'un jeûne de huit jours, sans boire ni manger, afin que l'ours lui soit favorable, et à ceux de son parti, voulant dire qu'il désire d'en trouver et d'en tuer sans en être ni ses gens aucunement endommagés... Le jour du départ étant venu, il fait assembler tout son monde, qui se noircissent comme lui le visage de charbon, demeurant tous à jeun jusqu'au soir, qu'ils mangent même très peu ⁵. »

Dans presque toutes les sociétés inférieures, le chasseur qui va partir en expédition doit s'abstenir de relations sexuelles, observer ses rêves, se purifier, jeûner, ou dit moins ne se nourrir que de certains aliments, se peindre et s'orner d'une certaine façon : toutes pratiques dont l'effet mystique s'exerce sur le gibier. « Le chasseur de chèvres de montagne, dit M. Boas, jeûne ou se baigne plusieurs nuits de suite. Puis, le matin de bonne heure, il se peint le menton en rouge, et trace une ligne rouge sur son front, jusqu'au bout de son nez... Deux plumes de la queue d'un aigle sont placées dans ses cheveux. Ces ornements, pense-t-on, le feront grimper avec facilité, Le

¹ NASSAU, *Fetichism in West-Africa*, p. 173.

² BROOKE, *Ten years in Sarawak*, II, pp. 90-91.

³ Hill TOUT, *The Ethnology of the StlathumH of British Columbia*, J.A.I, XXXV, p. 136.

⁴ CHARLEVOIX, *Journal d'un voyage dans l'Amérique septentrionale* (1721), t. III, pp. 115-116.

⁵ *Mémoire sur les mœurs... de l'Amérique septentrionale*, pp. 66-67.

chasseur d'élans se peint la tête avec du charbon, du rouge, et s'orne de petites plumes d'aigles, etc. » Souvent ces ornements ont pour but spécial de gagner la faveur des animaux. Un chasseur d'ours assurait à M. Boas qu'il avait reçu lui-même d'un ours des instructions relatives à ce qu'il devait porter ¹. M. Mooney décrit les préparatifs mystiques de la chasse chez les Cherokees, et il reproduit, en les expliquant, les formules qui en révèlent le sens. « Le soir qui précède le départ, le chasseur « va à l'eau », et récite la formule appropriée. Le matin, il part, sans rompre le jeûne, et il marche sans manger ni boire jusqu'à la nuit. Au coucher du soleil, il va à l'eau, de nouveau, et récite une formule ; après quoi il établit son camp et son feu, mange son souper et se couche, non sans s'être frotté la poitrine avec des cendres. Le lendemain matin, il se met en quête... Dans toutes les expéditions de chasse, il est de règle, et c'est une prescription religieuse, de s'abstenir de nourriture jusqu'au coucher du soleil... Le chasseur adresse ses prières au feu d'où il tire ses présages, au roseau dont il fait ses flèches, à Tsu'Ikala le grand maître de la chasse, et enfin il invoque dans ses chants les animaux mêmes qu'il se propose de tuer ². »

Dans la Guyane anglaise, « avant de partir pour la chasse, un Indien a plus ou moins de cérémonies étranges à accomplir pour assurer son succès. Autour de sa maison, il a planté différentes sortes de *beenas* (généralement des *caladiums*) qui agiront, pense-t-il, comme des charmes pour assurer la capture du gibier. Ces plantes sont pour ses chiens à qui il fait avaler des morceaux de racines et des feuilles. Parfois les pauvres bêtes ont à subir des opérations plus douloureuses... Le chasseur s'inflige à lui-même des tortures : il se soumet à la morsure de fourmis venimeuses, se frotte avec des chenilles qui irritent la peau, etc. » ³.

Enfin, les armes et les engins de chasse doivent aussi recevoir une vertu spéciale par le moyen d'opérations magiques. Pour ne citer qu'un exemple, chez les Fang (Afrique occidentale), il est d'usage, avant une expédition de chasse, de faire *biang nzali* (un charme pour les fusils) et d'y placer les armes : cela les fait tirer droit ⁴.

C) Supposons maintenant que ces opérations aient atteint leur but, et que le gibier soit en vue : suffira-t-il de l'attaquer et de le frapper ? Nullement ; ici encore, tout dépend de pratiques mystiques. Ainsi, chez les Sioux, « dès que le troupeau (de bisons) est en vue, les chasseurs se mettent à parler à leurs chevaux et à les flatter, leur donnant les noms de père, frère, oncle, etc. Quand ils se sont approchés, ils font halte, pour que celui qui porte la pipe puisse accomplir la cérémonie considérée comme nécessaire au succès. Celui-ci allume sa pipe, et demeure quelque temps la tête baissée, et le tuyau de la pipe tourné vers le troupeau. Ensuite il fume, et il envoie la fumée vers les bisons, vers la terre, et vers les points cardinaux successivement » ⁵. Ce rite a évidemment pour effet de placer les animaux dans une relation mystique avec les chasseurs et avec les directions de l'espace, qui les empêche de prendre la fuite. C'est un enchantement qui s'assure d'eux. Nous en trouvons l'analogie en Malaisie. « Quand la retraite des cerfs a été découverte, tous les jeunes hommes du kampong se réunissent, et une cérémonie a lieu... On croit que, faute de cette céré-

¹ Boas, The N. W. tribes of Canada, *Rep. of the British Association for the advancement of sciences*, 1894, p. 460.

² James MOONEY, The sacred formulas of the Cherokee, *E. B. Rep.*, VII, pp. 370, 372, 342.

³ Im THURM, *Among the Indians of Guiana*, pp. 228-231.

⁴ BENNETT, *Ethnographical notes on the Fang*, J.A.I., XXIX, p. 94.

⁵ DORSEY, *Siouan Cults*, *E. B. Rep.*, XI, pp. 375-376.

monie, l'expédition serait malheureuse ; les cordes seraient trop faibles pour arrêter les cerfs... ¹ » De même dans l'Afrique du Sud, « un de mes hommes, dit Livingstone, qui possédait un charme d'éléphant, était considéré comme le chef de la chasse. Il allait devant les autres, examinait les animaux, et tout dépendait de sa décision. S'il se déterminait à attaquer une troupe d'éléphants, les autres le suivaient courageusement ; mais s'il s'y refusait, aucun d'eux ne voulait s'y risquer. Un certain morceau de l'éléphant lui revenait de droit » ². Enfin, chez les Australiens du Sud, il ne suffit pas, à la chasse, d'avoir découvert des émous ; il faut encore les paralyser par des opérations magiques. « Une certaine sorte de pierre, de la grosseur environ d'un œuf de pigeon, se trouve dans des carrières; les indigènes l'appellent « oeil d'émou »... Ces pierres sont enveloppées dans des plumes et de la graisse. Quand les chasseurs sont à quelques centaines de mètres des émous, ils commencent à jeter ces pierres dans leur direction. Ils pensent que ces pierres possèdent une vertu magique, et qu'elles empêchent les émous de s'enfuir ³. »

Dans la Nouvelle-Galle du Sud, « quand un homme partait pour la chasse, il emportait un *wommera* (jette-lance) magique, dont le crochet était fait d'un os de bras humain, taillé en pointe. La graisse du cadavre était mélangée avec la colle qui avait servi à fabriquer l'arme. Aussitôt que le chasseur apercevait un émou, un kangourou, un coq d'Inde ou quelque autre gibier, il levait son *wommera* pour le faire voir de l'animal, qui devenait alors ensorcelé et incapable de s'enfuir... Lorsqu'un chasseur habile tombe sur les traces d'un kangourou, par exemple, il les suit, et il leur parle tout en marchant, afin d'agir magiquement sur l'animal qui les a laissées. Il nomme successivement toutes les parties du pied, ensuite les différentes parties de la jambe en remontant vers le dos. Dès qu'il a nommé l'épine dorsale, l'animal devient stupide, et n'est plus qu'une proie facile... ». Ou bien encore, « un chasseur met un peu de graisse, ou de peau, ou un morceau d'os d'un cadavre dans un petit sac ; il se rend alors à un endroit de la forêt fréquenté par les émous, kangourous, etc. Là, il choisit un arbre appartenant à la phratricie convenable, et il suspend le sac à une des branches qui avancent. Quand un animal arrive à portée de cette « artillerie magique », il devient stupide et se met à errer sans défense ». Ou bien encore, « aussitôt que des émous ou des kangourous sont en vue, les hommes se mettent à mâcher des cheveux humains et à cracher dans la direction des animaux, tout en prononçant des incantations magiques. C'est un moyen d'ensorceler le gibier, de le faire rester immobile et inerte., de façon qu'un homme puisse le surprendre... En poursuivant un émou ou un kangourou, ou un chien sauvage, si le chasseur fait tomber de temps en temps des charbons ardents dans les empreintes du pied de l'animal, cette manœuvre a pour effet de l'échauffer et de le fatiguer, ou de l'amener à revenir vers celui qui le poursuit » ⁴. Pareillement, près de Port Lincoln, « la simplicité superstitieuse des indigènes se révèle d'une façon frappante dans leur manière de chasser.. Leurs ancêtres leur ont transmis, de temps immémorial, un certain nombre de formules longues de deux vers, qui ne sont connues aujourd'hui que des hommes adultes. Quand ils poursuivent un animal, ou quand ils sont sur le point de jeter leur lance sur lui, ils répètent ces formules très vite, et sans s'arrêter. Le sens leur en est tout à fait inconnu, et ils sont entièrement incapables d'en donner une explication. Mais ils croient fermement qu'elles ont le pouvoir, soit d'aveugler l'animal poursuivi, soit de lui donner un tel

¹ SKEAT, *Malay Magic*, p. 172.

² LIVINGSTONE, *Missionary Travels*, pp. 599-600.

³ GASON, *Manners, customs... of the tribes Dieri, Auminie, etc.*, J.A.I., XXIV, p. 172.

⁴ MATHEWS, *Aboriginal tribes of N. S. Wales and Victoria*, *Journal and Proceedings of the Royal Society of N. S. Wales*, 1905, pp. 254-257

sentiment de sécurité et d'insouciance qu'il ne peut plus apercevoir ses ennemis, soit de l'affaiblir au point qu'il ne peut plus se sauver »¹. Ces faits sont caractéristiques. Ils Montrent bien que la chasse est une opération essentiellement magique. Tout y dépend, non pas de l'adresse ou de la force du chasseur, mais du pouvoir mystique qui mettra l'animal à sa merci.

Dans un grand nombre de sociétés, le succès dépend aussi de certaines interdictions qui doivent être respectées, pendant l'absence des chasseurs, par ceux qui ne les ont pas accompagnés, en particulier par leurs femmes. Ainsi, en Indo-Chine, « les chasseurs laotiens... se mettent en route après avoir recommandé à leurs femmes de s'abstenir soigneusement, pendant leur absence : de couper leurs cheveux, de s'oindre d'huile, d'exposer en dehors de la case le pilon ou le mortier à décortiquer le riz, ou de donner des coups de canif au contrat de mariage ; ces pratiques nuiraient au résultat de la chasse... Si l'éléphant capturé, en se débattant, parvient à terrasser les montures qui cherchent à le mater, c'est que la femme au logis est infidèle à son mari. Si la corde qui le retient se rompt, cette femme a dû couper ses cheveux ; si cette corde glisse, laissant échapper la bête, 'cette femme a dû s'enduire d'huile »².

« ... Au moment du départ, ils font des offrandes de riz, eau-de-vie, canards, poulets, aux esprits des longues cordes à nœuds coulants qui doivent servir à capturer les éléphants. De plus, les chasseurs recommandent à leurs femmes de s'abstenir de couper leur chevelure, ou de donner chez elles l'hospitalité à un étranger. Si ces prescriptions étaient violées, les bêtes capturées s'échapperaient, et le mari dépité pourrait bien divorcer à son retour. De son côté, le chasseur doit s'abstenir de toute relation sexuelle, et, selon un usage très général en Indo-Chine, il doit donner des noms de convention à tous les objets usuels, ce qui crée une sorte de langage spécial entre les chasseurs. Sur le lieu de chasse, le chef récite des formules, transmises de père en fils ...³ » De même, chez les Huichols, pendant la chasse aux cerfs, qui a pour eux une importance capitale, « la chose essentielle est que les principaux de la tribu, et la femme qui a officié, ne transgressent pas la loi du jeûne. Ils suivent les chasseurs dans leurs pensées, pendant tout le temps de leur absence, et ils prient le leu, le soleil, et les autres dieux de leur accorder le succès, qui signifiera le bonheur pour tous... De temps en temps quelques-uns des jeûneurs se levaient et se mettaient à prier à haute voix, avec une telle ferveur que les larmes en venaient aux yeux de tous les autres »⁴. Schoolcraft dit de même : « Si un Indien est malheureux à la chasse, il dit aussitôt que quelqu'un a dû enfreindre leurs lois⁵. »

D) Le gibier abattu et ramassé, tout n'est pas fini. De nouvelles opérations magiques sont nécessaires, pour fermer le cycle que les opérations magiques initiales ont ouvert : (le même que, dans un sacrifice, comme MM. Hubert et Mauss l'ont montré, aux rites d'entrée correspondent des rites de sortie. Les opérations sont de deux sortes, qu'il est parfois difficile de distinguer. Les unes ont pour objet de paralyser la vengeance de la bête - et, du même coup, de l'esprit qui représente tous les animaux de son espèce ; car, pour la mentalité prélogique, régie par la loi de participation, il

¹ WILHELMI, Manners and customs of the Australian natives, in particular of the Port Lincoln district, *Transactions of the Royal Society of Victoria*, 1860, V, p. 176.

² AYMONIER, Voyage dans le Laos, I, pp. 62-63 (*Annales du musée Guimet*, t. V).

³ *Ibid.*, I, p. 311.

⁴ LUMHOLTZ, *Unknown Mexico*, II, p. 43.

⁵ SCHOOLCRAFT, *Information*, etc., II, p. 175.

n'y a pas de séparation nette entre l'individu et l'essence spécifique. Les autres tendent à pacifier la victime (ou l'esprit). La mort des animaux, non plus que celle des hommes, ne les fait pas disparaître entièrement. Ils continuent à vivre, au contraire, c'est-à-dire à participer à l'existence de leur groupe, bien que dans des conditions un peu différentes, et, comme les hommes encore, ils sont destinés à renaître. Aussi est-il de la plus haute importance de rester en bons termes avec eux.

Chez les Cherokees, « il y a des formules pour apaiser les animaux tués... Le chasseur, au moment de retourner au camp, allume un feu dans le sentier derrière lui, pour que le chef des cerfs ne puisse pas le suivre jusqu'à sa maison »¹, (et lui infliger une maladie, en particulier des rhumatismes). Au Canada, « dès qu'un ours est tué, le chasseur lui met entre les dents le tuyau de sa pipe, souffle dans le fourneau, et remplissant ainsi de fumée la gueule et le gosier de la bête, il conjure son esprit de n'avoir aucun ressentiment de ce qu'il vient de faire à son corps, et de ne point lui être contraire dans toutes les chasses qu'il fera par la suite »². Chez les Indiens de Nootka-Sound, « après avoir bien nettoyé l'ours de la boue et du sang dont il est généralement couvert quand il est tué, on l'amène, et on l'assied en face du roi, tout droit, avec un chapeau de chef sur la tête, et sa fourrure toute poudrée de duvet blanc. Un plateau chargé de provisions est alors placé devant lui, et de la voix et du geste les Indiens l'invitent à manger »³. Rien de plus fréquent que ces honneurs rendus à l'animal tué à la chasse. Parfois, la cérémonie prend un caractère mystérieux, et elle doit s'accomplir hors de la présence des profanes. Ainsi, en Afrique occidentale « ma présence même, écrit M. Nassau, lut déclarée inadmissible par la mère du chasseur. Lui, pourtant, ne s'y opposa pas. L'hippo fut d'abord décapité, les quartiers et les intestins enlevés. Alors le chasseur, nu, entra dans la cavité formée par les côtes, et s'agenouillant dans la flaque sanglante qui y était contenue, il se baigna tout le corps dans ce mélange de sang et d'excréments : suppliant en même temps l'esprit de l'hippo de ne pas lui en vouloir pour l'avoir tué et l'avoir ainsi empêché de mettre au monde des petits, et de ne pas irriter contre lui d'autres hippopotames qui viendraient attaquer son canot pour se venger »⁴. C'est sans doute à des rites de ce genre que du Chaillu fait allusion quand il écrit : « Avant que le manga (espèce de lamentin) fût dépecé, le « docteur » accomplit quelques cérémonies dont je ne fus pas témoin, et il ne permit à personne de voir l'animal pendant qu'il le dépeçait »⁵. » Chez les Huichols, la cérémonie est publique, et très développée. « L'animal fut placé de façon que ses jambes fussent tournées vers l'est ; toute sorte de nourriture et des coupes de *tesvino* furent servies devant lui. Chacun à son tour s'avança vers le cerf, le flatta de la main droite depuis le museau jusqu'à la queue, en le remerciant d'avoir bien voulu se laisser prendre. » « Repose-toi, frère aîné ! » (sœur aînée, si c'est une biche.). Le shaman lui fait un long discours. « Tu nous as apporté des plumes, et nous te sommes profondément reconnaissants. »⁶ » On sait que les andouillers sont assimilés à des plumes. Par le moyen de ces opérations, les relations normales sont rétablies entre le groupe social dont le chasseur fait partie et le groupe auquel la bête tuée appartient. Le meurtre est effacé. Aucune vengeance n'est plus à craindre, et de nouvelles expéditions de chasse redeviennent possibles dans l'avenir, pourvu qu'elles s'accompagnent des mêmes pratiques. mystiques.

¹ James MOONEY, *The sacred formulas of the Cherokee*, E. B. *Rep.*, VII, p. 347.

² CHARLEVOIX, *Journal d'un voyage dans l'Amérique septentrionale*, III, p. 118.

³ JEWITT, *Adventures and sufferings*, p. 133.

⁴ NASSAU, *Fetichism in West-Africa*, p. 204.

⁵ Du CHAILLU, *Equatorial. Africa*, pp. 402-403.

⁶ LUMHOLTZ, *Unknown Mexico*, II, p. 45.

II

II. La pêche. - Actions mystiques exercées sur le poisson (dances, jeûnes, incantations, etc.) pour en assurer la présence, pour le faire entrer dans les filets. - Actions mystiques exercées sur le pêcheur. - Interdictions imposées à lui et aux siens. - Cérémonies expiatoires et propitiatoires après la pêche

[Retour à la table des matières](#)

Les sociétés primitives qui vivent surtout de pêche paraissent procéder exactement comme celles qui demandent leur nourriture à la chasse. Elles agissent magiquement sur le poisson par le moyen de danses toutes semblables à celles que je viens de citer. « Les danses des indigènes du détroit de Torrès ont lieu la nuit. Elles ont pour objet d'assurer le succès à la chasse et à la pêche. C'est dans ces occasions que sont employés les masques extraordinaires en écaille de tortue, et je suppose que la forme du masque a rapport à l'entreprise que l'on va faire ; par exemple, dans la danse en vue du succès de la pêche, le masque représente un poisson, et ainsi de suite ¹. » Aux îles Nicobar, « pendant la journée entière, les gens ont été occupés à préparer des torches pour la cérémonie de *ki-alah*, qui a pour but de « multiplier les poissons dans la mer ». Ils s'en allèrent ensuite pêcher le soir » ².

Le pêcheur, comme le chasseur, doit se soumettre préalablement à des jeûnes, à des purifications, à des abstinences, subir, en un mot, une préparation mystique.

« Quand un homme pensait aller chasser la loutre de mer, il jeûnait et se tenait éloigné de sa femme pendant un mois. Il plaçait son pot de chambre derrière la porte, y urinait toujours, et ne laissait personne y toucher. Le mois écoulé, il se mettait en quête d'un aigle, en tuait un, lui coupait la patte, et y attachait une certaine fleur. Ensuite, il faisait un canot en miniature avec des images de lui-même et peut-être d'autres aussi dedans, et il s'y représentait en train de viser une loutre de mer. Il faisait êtreindre le bout du canot par la serre de l'aigle, afin de bien viser et d'atteindre l'animal. Lorsqu'enfin il partait et qu'il commençait à approcher de la loutre, il soufflait un peu de son urine vers elle. Cela devait la troubler et faire en sorte qu'elle nageât vers le pêcheur. Parfois, il attachait un morceau de bois à la serre de l'aigle, afin que la loutre de mer se tint debout sur l'eau comme une bouée, et fût facile à tirer ³... »

« Ceux qui vont à la pêche de l'esturgeon se baignent dans une mare le matin de bonne heure ⁴. » Chez les Indiens de Nootka-Sound, « le roi ne manquerait jamais de, passer une journée tout seul dans la montagne, où il se rend très secrètement le matin de bonne heure, pour ne revenir que tard dans la soirée. Il le fait pour aller chanter, et

¹ C. H. READ, Some spinning tops from Torres Straits, *J.A.I.*, XVII, p. 87.

² SOLOMON, Diaries kept in Car Nicobar, *J.A.I.*, XXXII, p. 218.

³ SWANTON, The Tlingit Indians, *E. B. Rep.*, XXVI, p. 447.

⁴ BOAS, The N. W. tribes of Canada, *Reports of the British Association for the advancement of sciences*, 1894, p. 460.

prier son dieu de lui accorder le succès dans la campagne de pêche à la baleine qui va commencer... Les deux jours qui suivent, on le voit tout pensif, sombre ; il ne parle presque à personne, et il observe le jeûne le plus rigoureux... En outre, toute la semaine qui précède le commencement de la pêche, lui et l'équipage de son canot observent le jeûne, mangeant fort peu, se plongeant dans l'eau plusieurs fois par jour; ils chantent, et ils s'écorchent le corps et la figure avec des coquillages... enfin, dans le même temps, ils s'abstiennent de tout commerce avec leurs femmes »¹.

Parfois les opérations mystiques se concentrent sur une seule personne, qui sera, pour ainsi dire, le véhicule de la liaison magique établie entre le groupe social humain et Io groupe des poissons. Nous trouvons un très beau cas de participation de ce genre chez des indigènes de la Nouvelle-Guinée britannique. « Les préparatifs pour la pêche du dugong et de la tortue sont extrêmement complexes, et ils commencent deux mois avant que l'on parte pour la pêche. On désigne un chef, qui devient dès lors *belaga* (sacré). Le succès de la saison dépend de l'étroite observance par ce chef des « lois du filet à dugong ». Il vit tout à fait séparé de sa famille ; on ne lui permet de manger qu'une ou deux bananes rôties, après le coucher du soleil. Chaque soir, à la chute du jour, il va sur le rivage et se baigne à la pointe de terre qui surplombe l'endroit où se nourrissent les dugongs... De temps en temps il jette un peu de *mula-mula* (substance magique pour charmer les dugongs). Pendant qu'il subit ces privations, tous les hommes adultes... travaillent à fabriquer les filets »².

Chez les Ten'a (Dènès) du fleuve Yukon, un homme-médecin, au moment où la pêche va commencer, est censé se rendre, sous la glace, au pays où les saumons, en grandes bandes, passent l'hiver, évidemment pour s'assurer de leurs bonnes dispositions³. De même, chez les Hurons, « en chacune des cabanes de la pêche, il y a ordinairement un prédicateur de poisson, qui a accoutumé de faire un sermon aux poissons : s'ils sont habiles gens, ils sont fort recherchés, pour ce qu'ils (les Hurons) croient que les exhortations d'un habile homme ont un grand pouvoir d'attirer les poissons dans leurs rets. Celui que nous avons s'estimait un des premiers ; aussi faisait-il beau le voir se démener, et de la langue et des mains, quand il prêchait, comme il faisait tous les jours après souper, après avoir imposé silence, et fait ranger un chacun en sa place, couchés de leur long sur le dos... Son thème était : que les Hurons ne brûlent point les os des poissons ; puis il poursuivait ensuite avec des affections non pareilles, exhortait les poissons, les conjurait, les invitait et les suppliait de venir, de se laisser prendre et d'avoir bon courage, et de ne rien craindre, puisque c'était pour servir à de leurs amis, qui les honorent et ne brûlent point leurs os... Pour avoir bonne pêche, ils brûlent aussi parfois du petun, en prononçant de certains mots que je n'entends pas. Ils en jettent aussi à même intention dans l'eau à de certains esprits, qu'ils croient y résider, ou plutôt à l'âme de l'eau (car ils croient que toute chose matérielle et insensible a une âme qui entend), et la prient à leur manière accoutumée, d'avoir bon courage, et faire en sorte qu'ils prennent bien du poisson »⁴.

Comme le pêcheur, son canot et ses engins doivent être revêtus d'une vertu magique qui assure le succès. En Malaisie « chaque bateau qui prend la mer a été soigneusement « médiciné » ; on a eu recours à maintes incantations et autres prati-

¹ JEWITT, *Adventures and sufferings*, pp. 154-155.

² GUISE, Wanigela Hiver, New-Guinea, J.A.I., XXVIII, p. 218.

³ Rev. J. JETTÉ, On the medicine men of the Ten'a, J.A.I., XXXVII, p. 174.

⁴ Fr. SAGARD, récollet, *Le Grand mage au pays des Hurons* (1632), pp. 257-259.

ques magiques... Après chaque prise, le bateau est balayé par l'homme-médecine avec une touffe de feuilles que l'on a préparées dans des cérémonies mystiques, et que l'on a apportées exprès sur la proue »¹. De même que le chasseur adresse une prière à son cheval et à ses armes, le pêcheur a besoin de la bonne volonté de ses filets. « Un jour, comme je pensais brûler au feu le poil d'un escoreux, qu'un sauvage m'avait donné, ils (les Hurons) ne le voulurent point souffrir, et me l'envoyèrent brûler dehors, à cause des rets qui étaient pour lors en la cabane ; disant qu'autrement elles le diraient aux poissons. Je leur dis que les rets ne voyaient goutte ; ils me répondirent que si, et même qu'elles entendaient et mangeaient... Je tançai une fois les enfants de la cabane pour quelques vilains et impertinents propos qu'ils tenaient : il arriva que le lendemain matin ils prirent fort peu de poisson ; ils l'attribuèrent à cette réprimande qui avait été rapportée par les rets aux poissons »². »

Plusieurs observateurs ont pensé aussi que la forme donnée aux engins de pêche tendait au même but que les cérémonies décrites plus haut. « Il est extrêmement probable que les figures sculptées insérées dans la poupe de la plupart des canots, dans le détroit de Torrès, avaient une signification magique... tête de l'oiseau frégate, parfois de l'aigle de mer, queue du martin-pêcheur... Tous ces animaux sont grands mangeurs de poisson. De même, l'esquisse d'une tête à l'extrémité des harpons servant à chasser le dugong avait certainement un sens magique »³. » Dans la Colombie britannique, « presque toutes les massues que j'ai vues, dit M. Boas, représentent le lion de mer, ou la baleine meurtrière, les deux animaux marins dont les Indiens ont le plus peur, et qui tuent les animaux que les Indiens eux-mêmes frappent de leurs massues. Ceux-ci ont -donc voulu donner à leurs armes une forme appropriée à leur fonction, et peut-être leur assurer, par le moyen de -cette forme, une plus grande efficacité »⁴.

Chez les Cherokees, « le pêcheur doit commencer par mâcher un petit morceau de dionée attrape-mouches, et puis le cracher sur l'appât et aussi sur l'hameçon. Ensuite, debout, face au courant, il récite la formule, et il met l'appât sur l'hameçon... Cette manœuvre aura pour effet de rendre l'hameçon capable d'attirer et de retenir le poisson, comme la plante saisit et emprisonne les insectes dans son calice... La prière est adressée directement aux poissons, qui vivent, croit-on, en colonies »⁵.

Pendant la pêche, des opérations magiques doivent avoir lieu, qui correspondent exactement à celles que les Sioux pratiquent quand le gibier est en vue. Par exemple, chez les Baganda, « quand le filet est lancé, le chef des pêcheurs prend quelques-unes des herbes qu'ils ont obtenues du prêtre de Musaka, et qui sont contenues dans un vase spécial ; il les fume dans une pipe en terre : il envoie la fumée sur l'eau, et cela fait que les poissons entrent dans le filet... Ce vase a une place particulière qui est la sienne. on croit qu'il est vivant, et qu'il considère comme un affront d'être mis ailleurs qu'à sa place d'honneur ; il décharge sa colère en faisant sauver les poissons. Aux canots aussi, qui servent à la pêche, on fait des offrandes de poisson »⁶. En Nouvelle

¹ SKEAT, *Malay Magic*, p. 193.

² Fr. G. SAGARD, *Le Grand voyage au pays des Hurons (1632)*, p. 256.

³ *The Cambridge Expedition to Torres Straits*, V, p. 338.

⁴ BOAS, The N. W. tribes of Canada, *Reports of the British Association for the advancement of sciences*, 1898, p. 679.

⁵ James MOONEY, The sacred formulas of the Cherokee, *E. B. Rep.*, VII, pp. 374-375.

⁶ ROSCOE, Manners and customs of the Baganda, *J.A.I.*, XXXII, pp. 55-56.

Zélande, « les cérémonies religieuses relatives à la pêche étaient fort singulières. Le jour d'avant le départ, les indigènes disposaient tous leurs hameçons autour de quelque excrément, et ils prononçaient un *karakia* (formule magique) qu'il n'est pas possible de répéter. Puis, le soir, incantations... Quand on arrivait en mer, et que tous les hameçons étaient arrangés comme il faut, l'indigène spécialement désigné pour la pêche commençait à prier, debout, et les bras étendus... Les premiers poissons pris étaient remis dans la mer, après qu'une formule magique avait été prononcée sur eux, ce qui devait amener une foule de poissons aux hameçons » ¹.

Enfin, après la pêche, comme après la chasse, des opérations mystiques sont nécessaires pour pacifier « l'esprit » de l'animal (ou de sa tribu), paralyser son ressentiment et regagner son amitié : « Aussitôt qu'un esturgeon est pris, dit M. Boas, le pêcheur se met à chanter, et par ce chant il apaise l'animal qui se débat, et qui alors se laisse tuer ². » « Mes études, dit de son côté M. Hill Tout, m'ont conduit à penser que, chez les tribus Salish comme chez les autres, ces rites sont toujours *propitiatoires*. Ils ont pour objet d'apaiser les esprits des poissons (ou de la plante, ou du fruit, selon le cas), afin qu'un approvisionnement abondant soit assuré. La cérémonie ne consiste pas en actions de grâce : elle a pour objet d'assurer l'abondance des êtres ou des objets que l'on désire ; car si ces cérémonies n'étaient pas accomplies religieusement et avec respect, il serait à craindre que les esprits des objets ne s'irritassent, et qu'on n'en fût privé ³. »

III

III. Cérémonies analogues relatives à la guerre

[Retour à la table des matières](#)

Est-il nécessaire de montrer que la plupart des pratiques relatives à la guerre présentent les mêmes caractères que les précédentes ? Pour les sociétés de type inférieur, il n'y a pas de différence essentielle entre la guerre et la chasse. Nous retrouverions, dans ce cas encore, des rites d'entrée et de sortie, des cérémonies mystiques préparatoires à l'entrée en campagne, danses, jeûnes, purifications, abstinences, consultations de rêves, interdictions imposées aux non combattants, incantations contre l'ennemi, charmes, amulettes, fétiches, médecines de toutes sortes pour se rendre invulnérable, prières pour gagner la faveur des esprits ; puis, au moment de l'action, supplications adressées aux chevaux, aux armes, aux esprits protecteurs de l'individu et du groupe, opérations magiques et formules pour aveugler l'ennemi, le mettre hors d'état de se défendre, le paralyser ; et enfin, après la bataille, les cérémonies souvent très développées par lesquelles le parti vainqueur s'efforce, tantôt d'empêcher la vengeance des morts de l'autre parti (mutilation et destruction des cadavres), tantôt de se concilier leurs âmes ⁴, de se purifier des souillures contractées

¹ B. TAYLOR, *Te ika a maui*, pp. 197-200.

² BOAS, loc. cit., 1894, p. 460.

³ Hill TOUT, *Ethnological Reports of the Halkomelem*. British Columbia, J.A.I., XXXIV, p. 331.

⁴ Même attitude à l'égard des prisonniers vivants. Chez les Indiens de l'Amérique du Nord, les prisonniers de guerre étaient ou torturés et mis à mort ou adoptés. Dans ce dernier cas on leur

pendant la lutte, et, pour finir, de rendre sa supériorité durable par la possession de trophées (têtes, crânes, mâchoires, chevelures, armes, etc.). Depuis le moment où l'on pense sérieusement à la guerre, jusqu'à celui où il n'en est plus du tout question, c'est toujours de liaisons mystiques à établir ou à rompre qu'il s'agit, c'est toujours par des opérations mystiques que l'on essaie d'y parvenir, c'est de ces opérations et de ces liaisons que dépend, plus que de toute autre chose, le succès de la campagne. La bravoure, la ruse, la supériorité de l'armement, du nombre, de la tactique ne sont certes pas indifférentes. Mais elles restent des conditions secondaires au prix des autres. Si les poulets sacrés refusent de manger, et que les soldats le sachent, l'armée romaine sera battue. Mais, dans les sociétés de type inférieur, si les songes sont défavorables, on ne pensera même pas à se battre.

Encore notre façon de présenter ces faits, nécessairement conforme à nos habitudes mentales, et soumise aux règles d'un langage qui reflète ces habitudes, les fausse-t-elle en les exprimant. Nous ne pouvons nous empêcher de mettre d'un côté les opérations mystiques, et de l'autre les actes qui concourent à produire réellement les effets désirés. Mais ce qui caractérise la mentalité prélogique, et ce qui la rend si difficile à restituer pour nous, c'est que, pour elle, cette distinction précisément n'existe pas ; les opérations de l'une et de l'autre sorte forment un mode d'activité indécomposable. D'une part, tous les actes, même les plus positifs, ont un caractère mystique. L'arc, le fusil, le filet, le cheval du chasseur et du guerrier, tout participe aux forces mystérieuses que les cérémonies ont mises en action. Et, d'autre part, ces cérémonies ne sont pas seulement des préliminaires indispensables de la chasse ou de la guerre : elles sont déjà la chasse et la guerre elles-mêmes. Bref, dans ces modes d'activité comme dans la perception, la mentalité prélogique est orientée autrement que la nôtre, de caractère essentiellement mystique, et régie dans ses représentations collectives par la loi de participation.

IV

IV. Cérémonies ayant pour objet d'assurer la régularité de l'ordre naturel. - Cérémonies *intichiuma* des Aruntas. - Relation mystique entre le groupe totémique et son totem

[Retour à la table des matières](#)

Nous comprenons, ou du moins nous croyons comprendre sans peine les pratiques des sociétés inférieures relatives à la chasse, à la pêche, à la guerre, parce que nous en constatons d'autres dans notre propre société qui leur sont, en apparence, analogues. Tels, les rites agraires, dont la persistance est si remarquable. Telles encore les cérémonies, de caractère cependant religieux plutôt que magique, qui demandent le succès à l'intercession d'un intermédiaire bienveillant et puissant. Ainsi la flottille des Islandais ne part de Paimpol qu'après avoir reçu la bénédiction du clergé ; autrement beaucoup de marins craindraient de revenir après une mauvaise pêche, ou de ne pas revenir du tout. Ainsi un amiral espagnol, avant de prendre la mer, consacre sa flotte à la Vierge, et ses équipages comptent que la mère de Jésus leur assurera la victoire.

donnait le nom d'un guerrier mort, qu'ils représentaient désormais. Ils entraient ainsi dans l'essence commune du groupe social, et ils partageaient dès lors les droits et les devoirs des autres membres du groupe. Cf. CATLIN, *The North American Indians*, II, p. 272.

Mais, dans les sociétés inférieures, d'autres cérémonies semblables ont lieu, que nous ne comprenons pas, parce que l'effet qu'on en attend n'est plus de ceux que nous recherchons. L'analogie alors nous fait défaut, et nous nous apercevons que l'explication qu'elle fournissait était superficielle et insuffisante. Ce sont précisément ces cérémonies qui nous feront le mieux pénétrer dans l'essence propre de la mentalité prélogique et mystique.

De ce genre sont les cérémonies qui ont pour but d'assurer la régularité des saisons, la production normale des récoltes, l'abondance habituelle des fruits, des insectes, et des animaux comestibles, etc. Ici s'accuse une des différences essentielles qui séparent cette mentalité de la nôtre. Pour la pensée qui anime nos habitudes mentales, la « nature » constitue un ordre objectif immuable. Le savant en a sans doute une représentation plus claire et plus rationnelle que l'ignorant ; mais, en fait, cette représentation s'impose familièrement à tous les esprits, sans même qu'ils y réfléchissent. Et peu importe que cet ordre soit conçu comme créé et maintenu par Dieu, puisque Dieu lui-même est considéré comme ne changeant jamais ses décrets. L'action se règle donc toujours sur la représentation d'un ordre de phénomènes soumis à des lois et soustraits à toute intervention arbitraire.

Mais, pour la mentalité prélogique, la « nature », en ce sens, n'existe pas. La réalité dont le groupe social est entouré est sentie par lui comme mystique : tout s'y ramène non pas à des lois, mais à des liaisons et à des participations mystiques. Sans doute celles-ci ne dépendent pas plus, en général, du bon vouloir du primitif, que l'ordre objectif de la nature, pour nous, ne dépend du sujet individuel qui la pense. Néanmoins, cet ordre objectif est conçu comme métaphysiquement fondé, tandis que les liaisons et participations mystiques sont tout à la fois représentées et senties comme solidaires du groupe social, et dépendent de lui comme il dépend d'elles. Nous ne serons donc pas étonnés de voir ce groupe préoccupé de maintenir ce qui pour nous est l'ordre de la nature, et célébrer, pour y parvenir, des cérémonies analogues à celles qui lui assurent la capture du gibier ou du poisson.

Les plus caractéristiques, sans aucun doute, sont les cérémonies *intichiuma*, que MM. Spencer et Gillen ont décrites en détail, et qu'ils définissent ainsi : « cérémonie sacrée, exécutée par les membres d'un groupe totémique local, ayant pour objet d'augmenter le nombre de l'animal ou de la plante totémique ¹. » Je ne saurais en donner ici une analyse même sommaire. Elles comportent, en général, une suite de rites très compliqués : danses, peintures, ornements spéciaux des membres du totem à qui incombe, exclusivement le soin de célébrer la cérémonie, imitation des mouvements de l'animal totémique, efforts pour réaliser la communion avec lui. Pour cette mentalité, les individus qui font partie d'un groupe totémique, ce groupe lui-même, et l'animal, la plante ou l'objet totémique, c'est la même chose : entendez « même », non pas sous la loi d'identité, mais sous la loi de participation. Nous en avons vu les preuves plus haut ². L'expédition anglaise au détroit de Torrès en a apporté de nouvelles. « Il y a une affinité mystique entre les membres d'un clan et leur totem. C'est là une idée profondément imprimée en eux, et qui est évidemment d'une importance capitale. Plus d'une fois on nous a dit avec force : « Augud (le totem) même chose que parenté ; même famille. » On admet ainsi une ressemblance physiologique et psychologique définie entre les membres humains et les membres animaux du clan. Il n'est guère douteux que ce sentiment réagissait sur les membres du clan, et les contraignait

¹ *The native tribes of central Australia*, p. 650.

² Voir ch. II, p. 94, sqq.

de vivre conformément au caractère traditionnel de leur totem... Ainsi, à ce qu'on nous dit, les clans suivants sont belliqueux : le casoar, le crocodile, le serpent, le requin... ; la raie, le lièvre de mer sont pacifiques. Le clan *Umai* (chien) était tantôt paisible, tantôt en goût de se battre, ce qui correspond, en effet, au caractère des chiens ¹. » Et, de fait, dans presque toutes les îles du détroit, les indigènes célébraient, avec des costumes, des masques, des danses, etc., des cérémonies tout à fait semblables aux cérémonies *intichiuma* de MM. Spencer et Gillen ².

Dans la cérémonie *intichiuma* du totem *witchetty grub* (sorte de chenille), les acteurs reproduisent les actes de l'ancêtre mythique, qui est l'intermédiaire par qui le groupe participe de son totem, et qui, par conséquent, agit mystiquement sur celui-ci ³. Parfois on peut saisir même la modalité physique de cette action mystique. Ainsi, au cours de la cérémonie *intichiuma* du totem kangourou, il arrive que les hommes de ce totem font couler leur sang sur un certain rocher. Cet acte a pour effet de chasser dans toutes les directions les esprits des animaux kangourous qui résidaient dans ce rocher, et, par conséquent, d'augmenter le nombre des animaux vivants. Car l'esprit kangourou entre dans le kangourou animal, exactement comme l'esprit de l'homme-kangourou entre dans la femme-kangourou (lorsqu'elle devient grosse).

Cette étroite solidarité, qui ne trouve pas d'expression satisfaisante dans notre langage, justement parce qu'elle est quelque chose de plus qu'une solidarité, c'est-à-dire une participation mystique à une même essence, peut s'étendre à tous les membres d'un groupe social donné, et réaliser ainsi entre eux ce que nous appellerons, faute d'un meilleur mot, une « symbiose mystique ». Ainsi, chez les Tjingilli, MM. Spencer et Gillen ont observé la cérémonie suivante.

« Pour faire que les jeunes gens, garçons et filles, grandissent et deviennent forts et beaux, les hommes célèbrent de temps en temps une longue série de cérémonies intéressantes les divers totems. Ces cérémonies ne se rapportent pas spécialement, par leur contenu, aux jeunes garçons et aux jeunes filles ; mais on les célèbre avec la pensée de favoriser la croissance des jeunes membres de la tribu, à qui, naturellement, on ne permet pas de les voir ni d'y prendre aucune part ⁴. »

Même participation mystique entre la pluie et les membres du totem de la pluie, entre l'eau et les membres du totem de l'eau. Par conséquent, pour assurer la chute habituelle de la pluie, ou la présence ordinaire de l'eau dans les mares, on célébrera des cérémonies *intichiuma*. Celles-ci offrent une ressemblance frappante, jusque dans le détail le plus minutieux, avec les cérémonies analogues célébrées, pour la même fin, par les Zuñis, les Arapahos, et en général par les *pueblos* de l'Amérique du Nord, et que les collaborateurs du Bureau d'Ethnologie de Washington nous ont décrites avec tant de soin. En Australie comme dans le Nouveau-Mexique, nous voyons « des bandes courbes, tracées sur le sol, qui sont censées représenter un arc en ciel... des bandes analogues peintes sur le corps de l'acteur ; et une autre sur le bouclier qu'il porte. Le bouclier est aussi décoré de lignes d'argile blanche en zigzag qui représen-

¹ *The Cambridge Expedition to Torres Straits*, V, p. 184. - Cf. Skeat and Blagden. *Pagan Races of the Malay Peninsula*, II, p. 120.

² *Ibid.*, V, pp. 347-349.

³ Spencer et Gillen. *The native tribes of central Australia*, p. 171 sqq.

⁴ *The northern tribes of central Australia*, p. 476.

tent l'éclair »¹. Ici, sans doute, intervient un autre « motif », familier à la mentalité prélogique : la valeur mystique de l'image, et le pouvoir sur un être ou sur un objet procuré par la possession de son image (magie sympathique, qui utilise la participation entre celle-ci et son original). Mais, dans les cérémonies *intichiuma*, au moins dans celles de l'Australie, il est fait appel en même temps, et surtout, à une autre participation plus profonde, je veux dire à la communauté d'essence entre le groupe totémique et son totem. Ainsi, disent MM. Spencer et Gillen, « les totems de la pluie ou de l'eau célébreront leur cérémonie *intichiuma* quand la sécheresse aura duré depuis longtemps et que l'on souffrira cruellement, du manque d'eau ; si la pluie survient dans un délai raisonnable, naturellement elle sera due à l'influence de la cérémonie... Cette cérémonie n'est pas liée dans l'esprit des indigènes à l'idée d'invoquer l'assistance d'un être surnaturel quelconque »². On sait d'ailleurs que ces observateurs n'ont jamais pu découvrir, chez les tribus australiennes qu'ils ont étudiées, aucune idée de dieux proprement dits, ni « la plus légère indication ou trace de quoi que ce soit qui puisse être appelé culte des ancêtres... Les ancêtres de *l'Alcheringa* subissent des réincarnations continuelles, et cette croyance s'oppose à tout développement d'un culte d'ancêtres »³.

Nous sommes donc ici en présence d'un mode d'action où la mentalité prélogique et mystique se traduit autrement que dans la plupart des pratiques analogues, recueillies dans des sociétés de type plus élevé que les tribus australiennes. Rien de plus commun que les pratiques qui ont pour objet de faire cesser la sécheresse, et de s'assurer le bienfait de la pluie : nous voyons encore chez nous les Rogations. Mais ces pratiques prennent le plus souvent la forme de supplications ou de prières. Même quand elles comportent, comme il arrive presque toujours, un recours à la magie sympathique, elles s'adressent en même temps à un ou plusieurs êtres divins, ou à des esprits, ou à des âmes, dont l'intervention produira l'apparition du phénomène désiré. C'est qu'on se sent plus loin de la pluie que des âmes, des esprits, ou des dieux ; c'est qu'on peut agir sur eux, communiquer avec eux, par des prières, par des jeûnes, par des rêves, par des sacrifices, par des danses, par des cérémonies sacrées de toutes sortes : on ne sent pas que l'on puisse ainsi communiquer directement avec la pluie. « En certaines parties de la Chine, par exemple, dit M. de Groot, le peuple fait les frais nécessaires à l'entretien des couvents, uniquement parce qu'il est convaincu que ceux-ci peuvent régler les vents et les pluies, et assurer ainsi les moissons, si exposées à la sécheresse dans la Chine déboisée... Les habitants se cotisent librement pour l'érection et l'entretien des bâtiments, en récompense de quoi les moines sont tenus, toutes les fois que besoin est, de faire cesser la sécheresse au moyen de leurs cérémonies... »⁴. Les moines à leur tour s'adressent aux divinités intéressées, et règlent le *fung-shui*. Chez les Australiens, au contraire, nous ne trouvons ni prêtres, ni intermédiaires d'aucune sorte. La cérémonie *intichiuma* témoigne d'une solidarité immédiate, d'une participation mystique directe entre le totem de la pluie et la pluie, comme entre les membres du totem kangourou et les kangourous. Et, si étrange que cela nous paraisse, cette solidarité, cette participation ne sont pas seulement représentées, elles sont senties collectivement par les membres du groupe totémique.

¹ *The northern tribes of central Australia*, p. 295.

² *The native tribes of central Australia*, p. 170.

³ *The northern tribes*, p. 494.

⁴ J. J. M. DE GROOT, *Le Code du Mahāyāna en Chine*, p. 100.

Mais, dira-t-on peut-être, si la pluie tombe sans que les cérémonies aient eu lieu ? Les Australiens ont prévu l'objection sans la connaître. Ils y ont fait d'avance la réponse la plus naturelle et la plus décisive, du point de vue de la mentalité mystique. La cérémonie *intichiuma* n'a pas été célébrée par le groupe totémique, il est vrai ; mais, puisque la pluie est tombée, c'est que la cérémonie a eu lieu cependant. Elle a été célébrée par des esprits bienveillants (*iruntarinia*). « Les *iruntarinia*, à ce qu'on croit, avertissent souvent en rêve (mais pas toujours ni nécessairement) *l'alatunja* (vieillard qui remplit les fonctions de chef religieux) d'un groupe quelconque, du moment où il convient de célébrer la cérémonie *intichiuma*. Eux-mêmes en célèbrent de semblables. Si, par exemple, une grande abondance de chenilles ou d'émous se produit sans que les gens des totems correspondants aient célébré les cérémonies *intichiuma*, cette abondance est alors attribuée au fait que des *iruntarinia* amis les ont célébrées ¹. » A Mabuïag, dans le détroit de Torrès, on trouve une croyance analogue. « Le *madub* était une image en bois, de forme humaine... La fonction du *madub* était de prendre soin du jardin près duquel il était placé, et de procurer de bonnes récoltes d'ignames, etc. Le soir les *madubs* devenaient vivants, et faisaient le tour du jardin, en agitant leurs crécelles pour faire pousser les plantes dans le jardin ; ils dansaient et chantaient... Bref, les esprits des *madubs* font ce que font les hommes ². » Selon Bergaigne, le sacrifice védique s'accomplit au ciel comme sur la terre, et avec les mêmes effets ³.

Une croyance analogue veut que des cérémonies, ayant le même objet que les *intichiuma*, soient célébrées aussi par les animaux. « En fait, les Tarahumares affirment que les danses leur ont été enseignées par les animaux... Ce sont des observateurs de la nature très attentifs. Pour eux, les animaux ne sont nullement des créatures inférieures ; ils comprennent la magie, ils savent beaucoup de choses, et ils peuvent aider les Tarahumares à faire de la pluie. Au printemps, le chant des oiseaux, le roucoulement des pigeons, le coassement des grenouilles, le cri-cri des grillons, tous les sons en un mot produits par les habitants de la pelouse sont, pour les Indiens, autant d'appels aux divinités de la pluie. Pour quelle autre raison les oiseaux et les insectes chanteraient-ils, crieraient-ils ? Et, puisque les dieux, en envoyant la pluie, exaucent les prières du cerf, exprimées par ses danses grotesques, celles du coq d'Inde, exprimées par ses jeux si curieux, les Indiens en concluent que pour satisfaire les dieux, ils doivent, eux aussi, danser comme le cerf et jouer comme le coq d'Inde... La danse est ainsi pour eux une affaire cérémonielle très sérieuse, une sorte de culte et d'incantation plutôt qu'un divertissement. Leur terme même pour danser, *nola'voa*, veut dire littéralement « travailler » ⁴. De même, dans une légende Hopi, des blattes mourant de soif dansent pour obtenir de la pluie ⁵.

Dans la plupart des sociétés de type un peu plus élevé que les australiennes, ce n'est plus le groupe totémique local qui assure le résultat désiré, par la célébration de cérémonies appropriées. Un membre du groupe, particulièrement qualifié, est souvent le véhicule, obligé ou choisi, de la participation qu'il s'agit d'établir. Nous avons vu un cas de ce genre en Nouvelle-Guinée, à propos de la pêche du dugong. Tantôt c'est un individu élu exprès pour la circonstance, et sans doute désigné au choix du groupe

¹ SPENCER et GILLEN, *The native tribes of central Australia*, pp. 519-521.

² *The Cambridge Expedition to Torres Straits*, V, p. 346.

³ *La Religion védique*, I, p. XII-XIII.

⁴ LUMHOLTZ, *Unknown Mexico*, I, pp. 330-332.

⁵ VOTH, *The traditions of the Hopi*, pp. 238-239 (*Field Columbian Museum, Anthropol.*), VIII, 1905.

par des raisons mystiques. Tantôt il se trouve habilité pour cette fonction par une initiation spéciale, qui l'a rendu plus apte que les autres à recevoir et à exercer les influences mystiques. Tantôt enfin il est désigné d'avance par sa naissance et par les participations qu'elle implique, puisque dans ces sociétés un homme *est* véritablement la même chose que ses ancêtres, et qu'il *est* même parfois tel ou tel ancêtre, réincarné. C'est ainsi que les chefs et les rois, de par leur origine, sont souvent les intermédiaires nécessaires. Par les rites qu'ils accomplissent, et qu'ils sont seuls qualifiés pour accomplir, ils assurent l'ordre des phénomènes naturels et la vie même du groupe.

Ainsi s'interprètent encore les faits extrêmement nombreux rassemblés par M. Frazer dans son *Rameau d'Or*, et qui montrent le groupe social presque aussi soucieux de la personne de son roi que la ruche d'abeilles l'est de sa reine. Le salut du groupe dépend du salut du roi. Chez les Ba-Ronga, « la royauté est une institution vénérable et sacrée. Le respect pour le chef, l'obéissance à ses ordres sont généraux, et ce qui maintient son prestige, ce n'est pas un grand déploiement de richesse et de puissance, c'est l'idée mystique que la nation vit par lui comme le corps vit par la tête »¹. Nous avons vu les Mandans, selon Catlin, très inquiets à la pensée que les portraits de leurs chefs seraient aux mains d'étrangers, et que par suite le repos de ces chefs pourrait être troublé dans leur tombe. Au Bengale, « les Pankhos et les Banjogis affirment qu'au temps de l'un des rajahs, Ngung jungnung, ils étaient la tribu dominante et la plus nombreuse dans cette partie du monde. Ils expliquent la décadence de leur puissance par l'extinction de la vieille race de chefs, à qui l'on attribuait une origine divine »².

Plus particulièrement, le roi assure souvent la régularité des pluies et l'abondance des récoltes, qui en dépend. « Dans le bon vieux temps, alors qu'il y avait encore un Ma Loango, les Bafioti étaient sûrement plus heureux. Le roi jouissait d'un pouvoir bien plus grand que les autres. Il ne poussait point les nuages, ne dirigeait pas les vents... il faisait mieux; il faisait directement descendre la pluie du ciel, aussitôt que ses sujets en avaient besoin³. » En Malaisie, « on croit fermement que le roi a une influence personnelle sur les produits de la nature, par exemple sur les récoltes et sur les arbres fruitiers... ». On le croit même des résidents anglais. « J'ai souvent vu, à Selangor, le succès ou le défaut de la récolte du riz attribué à un changement d'officiers du district. Même, j'ai entendu dire, dans un certain cas, qu'une explosion de férocité s'étant produite chez les crocodiles mangeurs d'hommes, on en rendait responsable un représentant du gouvernement, capable et zélé sans doute, mais peut-être peu sympathique⁴. »

Ce pouvoir mystique du roi persiste parfois après sa mort. Ainsi, chez les Ba-Ronga, « le décès de Mapounga doit s'être produit dans le courant de l'année 1890. Personne n'en parla. Mais, lorsque la nouvelle eut été rendue publique, Manganyéli, un jeune païen du district de Ribombo, me dit un jour : « Quand, la saison passée (aux environs de Noël 1890), nous vîmes les *miphimbi* (arbres portant des espèces de baies comme des abricots), tellement couverts de fruits - il y en avait eu une quantité exceptionnelle - nous avons bien pensé que le chef était mort, et qu'il nous envoyait cette abondance ...⁵. »

¹ JUNOD, *Les Ba-Ronga*, p. 139.

² Cité par GRIERSON, *Linguistic survey of India*, III, 3, p. 145.

³ Dr PECHUËL-LOESCHE, *Die Loango-Expedition*, III, 2, p. 449.

⁴ SKEAT, *Malay Magic*, p. 36.

⁵ JUNOD, *Les Ba-Ronga*, p. 128 (note).

Il est donc de la plus haute importance pour la tribu de rester en communication, ou, pour mieux dire, en communion avec ses rois morts. Précisément chez les Ba-Ronga, M. Junod a observé comment la participation se réalise, pour ainsi dire, à la fois physiquement et mystiquement, entre le groupe social et ses chefs disparus : le passage vaut d'être cité presque en entier. « Dans chacun des petits clans des Ba-Ronga..., il existe un objet sacré que l'on pourrait prendre pour une idole, mais qui est tout autre chose. On l'appelle la *mhamba*, mot qui désigne toute offrande et tout sacrifice, mais qui s'applique particulièrement à cet objet. Il paraît même qu'on a un tel respect pour lui, qu'on craint de le désigner par ce nom officiel. On l'appelle plutôt *nhlengoué* (richesse, trésor). Mais qu'est-ce encore que cette *mhamba*, sorte d'arche sainte et mystérieuse ? Lorsque le chef meurt, on lui coupe les ongles des mains et des pieds, les poils de la tête et de la barbe, et on pétrit tous ces éléments de sa personne qui sont susceptibles d'être conservés à travers les âges avec le fumier qui provient des bœufs tués à son décès. On obtient ainsi une sorte de boulette qui est ensuite entourée de lanières de peau. A la mort du successeur de ce chef, on fabrique une seconde boulette que l'on ajoute à la première, et ainsi de suite, au cours des siècles. Actuellement la *mhamba* du Tembé peut avoir un pied de long, au dire d'un de mes informateurs qui l'a vue souvent, car elle se trouve entre les mains d'un sien cousin. Le gardien de cette relique sacrée est choisi avec soin. Ce doit être un homme -d'un tempérament particulièrement calme, qui n'est adonné à aucune violence de langage et qui ne s'enivre jamais. Sorte de grand prêtre... il a une lourde responsabilité vis-à-vis du pays tout entier... L'objet mystérieux est conservé dans une hutte bâtie à son intention, derrière le village du gardien. Lorsque le dépositaire de la *mhamba* sait qu'il devra s'en servir pour un acte religieux, il demeure dans une continence absolue durant tout un mois. Quant au sacrifice solennel accompli avec le concours de cet objet, il consiste généralement en une chèvre : ... le prêtre trace en l'air des circonférences de cercle avec la *mhamba*. La prière est alors prononcée, et elle est naturellement adressée à tous les anciens chefs dont l'officiant tient en mains les ongles et les cheveux : étrange et frappante méthode -d'entrer en communion avec les dieux...

« Le sacrifice avec la *mhamba* s'accomplit - dans le clan du Tembé du moins - au commencement de la saison du *bokagne*, avant d'offrir les prémices aux mânes. Sans doute, on recourt aussi à cette, solennelle pratique dans les temps de danger national.

« Cette amulette, d'une valeur incommensurable, est donc le trésor suprême de la nation... Aussi est-ce l'objet qu'on laisse tomber le tout dernier entre les mains de l'ennemi. Si l'armée a été vaincue, et qu'elle doive fuir, le dépositaire de la *mhamba* part le premier... On ne lui ravira ce drapeau sacré qu'après avoir taillé en pièces tous les bataillons de la tribu. Ce malheur s'est produit, paraît-il, durant les âges passés, pour le clan du Tembé... Alors une sécheresse terrible se produisit. Durant toute une année, le ciel lut de feu... » Et M. Junod conclut : « Conserver quelque chose du corps des grands défunts, qui sont devenus les dieux du pays, afin d'exercer quelque influence sur leur volonté, quelque pouvoir sur eux, n'est-ce pas une idée profonde et logique ? ¹ » Ce récit fait voir, de la façon la plus nette, comment, pour la conscience collective du groupe social, son bien-être, son existence même et le cours régulier de la nature sont liés, par le moyen d'une participation mystique, aux chefs et aux rois de ce groupe : on sait que pour la pensée prélogique, régie par la loi de participation, une

¹ JUNOD, *Les Ba-Ronga*, pp. 398-401.

partie d'un tout vivant équivaut à ce tout, *est* le tout, au sens prélogique du verbe être. Ainsi s'explique le rôle joué dans la *mhamba* par les ongles et par les poils des rois morts.

Ce pouvoir reconnu, soit à des groupes totémiques, soit à des hommes-médecine, ou à des chefs, vivants ou morts, de consolider ou même de produire, par des cérémonies appropriées, l'ordre de la nature et la régularité des générations, n'est pas sans analogie avec la création continuée que les théologiens et certains métaphysiciens ont définie en disant que sans le concours de Dieu les êtres créés ne sauraient subsister un seul instant. Sous une forme plus grossière, c'est bien une participation du même genre que la mentalité prélogique se représente. L'ordre naturel ne dure, selon elle, que grâce à des rajeunissements périodiques, obtenus par des cérémonies spéciales qu'accomplissent ceux qui disposent des facultés mystiques nécessaires. Et souvent l'ordre social disparaît à la mort du roi, jusqu'à ce que son successeur ait pris le pouvoir : tout interrègne est anarchie. Mais il y a cette différence, que, selon la doctrine de la création continuée, si le monde ne subsiste que par Dieu, Dieu existerait sans le monde, au cas où celui-ci disparaîtrait ; tandis que, pour la mentalité prélogique, la réciprocité est entière. En général, il y a action et réaction totale entre le groupe totémique et son totem, et, dans les sociétés de type plus élevé, entre la nation et la série de ses rois. C'est la « symbiose mystique » dont nous avons parlé plus haut, et que notre pensée logique ne saurait concevoir nettement sans la dénaturer.

V

V. La couvade. - Participation entre l'enfant et son père et sa mère. - Pratiques relatives à la grossesse, à l'accouchement, à la première enfance. - Persistance de cette participation même au moment de l'initiation

[Retour à la table des matières](#)

La communauté d'essence, la participation mystique, n'est pas représentée et sentie seulement entre les membres d'un même groupe totémique. Elle l'est aussi, dans un grand nombre de sociétés, entre l'enfant et son père, entre l'enfant et sa mère, entre l'enfant et ses deux parents ; et elle se traduit par des pratiques qui l'expriment très clairement, une fois qu'on en a reconnu le principe. Parmi ces pratiques, la couvade est souvent la seule sur laquelle les explorateurs aient fixé leur attention. Elle les a frappés par sa bizarrerie apparente. Mais, en réalité, elle fait partie d'un ensemble de tabous ou de précautions qui s'imposent tantôt au père, tantôt à la mère, tantôt à tous les deux, et qui commencent dès le moment où la grossesse est déclarée, pour se prolonger bien au delà de la naissance de l'enfant. Nous n'en signalerons que les principales.

« Quand la femme d'un brahmane est enceinte, aussitôt que le mari en est informé, il se nettoie les dents, ne mâche plus de bétel, ne fait plus sa barbe, et il jeûne jus-

qu'à l'accouchement ¹. » Au Loango, « le *nganga* (sorcier) impose aux futurs parents, ou à la mère seule, un *tschina* (tabou) simple ou complexe, qu'ils doivent observer jusqu'au premier cri de l'enfant, ou jusqu'à son premier pas, ou même beaucoup plus longtemps, afin que l'enfant puisse venir bien, et avoir encore des frères et des sœurs. Il arrive ainsi qu'un père tienne une conduite un peu étrange avant comme après la naissance de son rejeton » ². Du Chaillu raconte que « tant qu'une femelle de gorille, qu'il avait prise, fut vivante, les femmes enceintes et les maris de ces femmes n'osèrent pas approcher de sa cage. Ils étaient persuadés que si une femme grosse, ou le mari de cette femme, venait à voir un gorille, même mort, la femme donnerait naissance à un gorille, et non à un enfant. J'ai remarqué cette superstition parmi d'autres tribus encore, et non pas seulement dans le cas du gorille » ³.

En Chine, à Amoy, le mari doit être extrêmement prudent dans ses mouvements pendant la grossesse de sa femme. « Si le sol est agité, le repos et la croissance du fœtus dans le ventre des femmes, par sympathie, sont troublés aussi... Il est particulièrement dangereux d'enfoncer un clou dans un mur ; car cela pourrait clouer aussi l'esprit de la terre qui y réside, et être cause que l'enfant naîtrait paralysé d'un membre, ou aveugle d'un oeil ; ou cela pourrait paralyser les intestins d'un enfant déjà né, et déterminer une constipation fatale. Les dangers qui menacent une femme enceinte augmentent au fur et à mesure que la grossesse avance. Vers la fin, aucun objet lourd ne peut plus être déplacé dans la maison, car il est bien connu que les esprits de la terre ont l'habitude de s'établir de préférence dans les objets qui sont rarement remués à cause de leur poids. Même le déplacement d'objets légers est une source de danger. On a vu des exemples de pères qui, ayant roulé la natte de leur lit après qu'elle avait été longtemps étendue à plat, ont eu la surprise pénible d'avoir un enfant avec l'oreille enroulée. Un jour, je vis un petit garçon qui avait un bec de lièvre, et son père me raconta que la mère, lorsqu'elle était enceinte de cet enfant, avait par mégarde donné un coup de ciseaux dans un vieil habit à lui, en le raccommodant ... ⁴. » Dans la Nouvelle-Galles du Sud, certains aliments sont interdits aux femmes pendant certaines périodes de la grossesse et de l'allaitement ⁵. En Nouvelle-Guinée, pendant la grossesse.... les femmes Jabim s'abstiennent de la chair des iguanes, des seiches, des chiens, bref, de tous les aliments gras et lourds, « de peur que l'enfant ne naisse mort ou mal conformé ». L'homme Jabim est également soumis à des prescriptions. Il lui est défendu d'aller sur mer pendant la grossesse de sa femme, « les poissons s'écartent de lui, et la mer devient agitée » ⁶. Au Brésil, « beaucoup de tribus indiennes ont cette coutume : quand une grossesse se déclare, les deux époux observent un jeûne rigoureux. Ils ne se nourrissent plus que de fourmis, de champignons, et d'eau où l'on a mêlé un peu de poudre de guaraná » ⁷...

Aux îles de l'Amirauté, « quand une femme enceinte sent que l'accouchement est proche, elle reste à la maison et ne se nourrit plus que de poisson et de sago. Elle ne mange pas de racines d'ignames, de peur que l'enfant ne soit long et mince, elle ne

¹ Duarte BARBOSA, *A description of the coast of East Africa and Malabar in the beginning of the XVIIth century* (Hakluyt Society, t. XXXV, p. 123).

² Dr PECHUËL-LOESCHE, *Die Loango-Expedition*, III, 2, p. 462.

³ Du CHAILLU, *Equatorial Africa*, p. 262. Cf., p. 305.

⁴ J. J. M. DE GROOT, *The religious system of China*, 1, pp. 538-539.

⁵ MATHEWS, *Aboriginal tribes of N. S. Wales and Victoria*, *Journal and Proceedings of the Royal Society of New South Wales*, 1905, p. 219.

⁶ HAGEN, *Unter den Papua's*, p. 229.

⁷ VON MARTIUS, *Beiträge zur Ethnographie Süd-Amerika's*, 1, p. 402.

touche pas aux tubercules de taro, de crainte qu'il ne soit court et gros, elle s'abstient de la viande de porc, de peur que l'enfant n'ait des soies au lieu de cheveux.»¹.

Pendant l'accouchement, certaines pratiques montrent que la représentation de la solidarité entre le père et l'enfant est encore active. Ainsi, dans les tribus étudiées par MM. Spencer et Gillen, quand le travail a commencé, on ôte au père sa ceinture, et on la met à la mère. « Pas un, mot n'est prononcé ; mais si au bout de quelque temps la naissance de l'enfant n'est pas annoncée, le mari, toujours sans ses ornements, longe une ou deux fois, à pas lents, *l'erlukwirra* (camp des femmes), à une distance de 50 yards à peu près, dans la pensée d'amener l'enfant à le suivre². » Dans les tribus situées plus au nord, quand le père de l'enfant nouveau-né quitte le camp et s'en va dans la brousse pour trois jours, il laisse sa ceinture et les bandes qui serraient ses bras, de façon à n'avoir rien de serré autour d'aucune partie de son corps, « ce qui est considéré comme favorable à l'accouchée »³.

Ici se placent les pratiques de couvade proprement dites, qui ont été bien souvent décrites. Mais, en examinant de près les observations, on s'aperçoit que, dans la plupart des cas, des interdictions et des observances sont imposées aux deux parents. Les explorateurs ont insisté davantage sur le rôle du père, soit parce que sa part est plus considérable, comme il arrive souvent, soit parce que le fait leur paraît plus extraordinaire et plus digne d'être mentionné. Et si les prescriptions observées par le père sont plus importantes et plus strictes, c'est que la participation d'essence, entre l'enfant et lui est représentée et sentie plus vivement que celle qui est représentée et sentie entre la mère et l'enfant. Cette participation a été bien mise en lumière par Dobrizhoffer, qui a décrit la couvade en détail : abstinence d'aliments, de tout exercice violent, etc. Autrement, si l'enfant meurt, c'est la faute du père. Un Indien refuse de priser, parce qu'il pourrait faire du mal à son enfant nouveau-né en éternuant. Bref, les Abipones croient « que n'importe quel malaise du père influe sur l'enfant, à cause de la liaison et de la sympathie existant entre eux »⁴. M. von den Steinen nous a également donné une description détaillée de la couvade, telle qu'il l'a observée au Brésil. « Les époux ne quittaient la maison que pour leurs besoins naturels. Ils vivaient exclusivement de pugu en boullie claire et de galettes de manioca mise en miettes dans l'eau. Tout autre aliment aurait fait mal à l'enfant ; c'eût été comme si l'enfant lui-même mangeait de la viande, du poisson ou des fruits... Les Indiens méprisent ceux qui ne se conforment pas à cette coutume... Le père est un malade, en tant qu'il se sent ne faire qu'un avec le nouveau-né... Chez les Bororó, non seulement le père jeûne, mais, si l'enfant est malade, c'est le père qui avale les remèdes, comme nous l'apprîmes du pharmacien de la colonie militaire brésilienne, qui en était stupéfait⁵. »

D'après von Martius, les interdictions sont imposées également au père et à la mère. « Après la naissance, le père suspend son hamac auprès de celui de sa femme, pour y demeurer, comme elle, jusqu'à ce que le cordon ombilical tombe. Pendant ce temps, la mère est considérée comme impure, et les lits des époux sont séparés par une cloison de feuilles de palmier, à moins qu'ils ne disposent de deux huttes. Durant tout ce temps, ni le père ni la mère ne peuvent faire aucun travail ; le père ne peut

¹ PARKINSON, *Dreissig Jahre in der Südsee*, p. 398.

² *The native tribes of central Australia*, pp. 466-467.

³ SPENCER et GILLEN, *The northern tribes of central Australia*, p. 607.

⁴ DOBRZHOFFER, *Historia de Abiponibus*, II, p. 231 sqq.

⁵ VON DEN STEINEN, *Unter den Naturvölkern Zentralbräsilens*, pp. 289-94.

s'éloigner de sa hutte qu'un instant le soir. Son bain habituel lui est interdit... (Certains tabous portent sur la nourriture ...) Encore plus étrange est l'interdiction de se gratter le corps ou la tête avec les ongles des mains... La transgression de ces commandements entraînerait la mort du nourrisson, ou du moins le rendrait malade pour toute la vie ¹. »

De même, en Nouvelle-Guinée, « jusqu'à ce que l'enfant puisse marcher et commence à parler, la mère doit continuer à observer la diète prescrite pendant sa grossesse. Après l'accouchement, elle ne peut pas non plus fumer de tabac, « parce que l'enfant en serait tout noirci en dedans, et mourrait »... Le père doit aussi pendant quelque temps s'abstenir de tabac et de bétel ; cependant, à ce que dit Vetter, qui nous rapporte la chose, cette interdiction n'est pas rigoureusement observée » ². Chez les Goálás du Bengale, « pendant cette période de trois semaines, non seulement la mère, mais le père aussi est regardé comme impur, et on l'oblige à suspendre toutes ses occupations habituelles » ³. Dans le sud de l'Inde, « le Rev. S. Mateer a observé que, après l'accouchement d'une femme Paraiyan, à Travancore, le mari est soumis à un jeûne de sept jours ; on ne lui donne ni riz cuit, ni aucun autre aliment, excepté des racines et des fruits ; il ne boit que de l'arrack ou du vin de palme » ⁴. Chez les Klamath de l'Orégon, « après la naissance de l'enfant, le père ni la mère ne mangent de viande pendant dix jours » ⁵.

Ces faits, auxquels il serait facile d'en ajouter beaucoup d'autres semblables, suffiront sans doute à établir que toutes les pratiques relatives aux rapports du nouveau-né avec ses parents (y compris la couvade), ainsi que les tabous de grossesse, impliquent, au moins originairement, l'idée d'une participation intime entre l'enfant né ou à naître, et son père ou sa mère, ou tous les deux.

Le cas du Bororó prenant les médicaments quand l'enfant est malade est peut-être le plus caractéristique, parce que c'est celui qui montre le mieux la participation. Mais les autres pratiques procèdent, au moins primitivement, des mêmes représentations collectives. Que certaines de ces pratiques subsistent - par exemple la couvade proprement dite - tandis que les autres disparaissent, que le sens en soit oublié, on cherchera, et naturellement, on trouvera une explication de la coutume extraordinaire qui veut qu'un homme se mette au lit aussitôt que sa femme a accouché. Mais ces explications plus ou moins vraisemblables ne tiennent pas, lorsque la couvade est replacée dans l'ensemble de pratiques auquel elle se rattache.

Même longtemps après la naissance, même à distance, la participation entre le père et le fils peut encore être vivement sentie. Ainsi, à Bornéo, « les vêtements de guerre sont souvent faits de peau de chèvre ou de cerf, et n'importe quel homme peut porter un vêtement de guerre de ce genre. Mais, quand un homme a un jeune fils, il est très attentif à éviter tout contact avec quelque partie que ce soit d'un cerf, de crainte que, par l'effet de ce contact, il ne transmette à son fils quelque chose de la timidité du cerf. Un jour que nous avions tué un cerf, un chef Kenyah refusa absolu-

¹ VON MARTIUS, *Beiträge zur Ethnographie Süd-Amerika's*, I, p. 643.

² HAGEN, *Unter den Papua's*, p. 234.

³ RISLEY, *Castes and tribes of the Bengal*, I, 289.

⁴ E. THURSTON, *Ethnographie notes in Southern India*, p. 550.

⁵ GASTCHET, *The klamath language*, p. 91.

ment d'en laisser transporter la peau dans son bateau, alléguant qu'il avait un jeune fils » ¹.

C'est surtout au moment de l'initiation des jeunes gens - initiation qui est, comme on le verra plus loin, une sorte de nouvelle naissance - que la participation entre eux et leur mère redevient sensible, et qu'elle se traduit par un ensemble de pratiques. Par exemple, chez les Aruntas, « pendant que le jeune homme qui a subi la circoncision est parti dans la brousse, sa mère ne doit pas manger d'opossum, ni de grand lézard, ni d'une certaine espèce de serpent, ni de graisse d'aucune sorte : autrement elle retarderait le rétablissement de son fils... Chaque jour, elle se frotte tout le corps avec de la graisse, ce qui est supposé aider au rétablissement de son fils » ²... Dans d'autres tribus, « pendant que le jeune homme est absent, sa mère porte toujours un alpita dans ses cheveux.... et elle prend garde de ne jamais laisser éteindre son feu. L'objet de la première coutume est d'aider son fils à rester éveillé la nuit (la privation de sommeil est une des épreuves de l'initiation). On appelle alpita l'extrémité de la queue du lapin-bandicoot, petit animal qui est très vif pendant la nuit. Par suite, porter sur soi un alpita est un stimulant certain pour empêcher de s'endormir. Et l'effet ne se produit pas seulement sur la personne qui porte effectivement l'alpita, mais aussi quand celui-ci est porté par un proche parent de la personne sur qui l'on désire obtenir cet effet » ³.

Dans une cérémonie australienne d'initiation décrite en détail par M. Mathews, les mères des novices sont l'objet d'un traitement spécial, qui ressemble fort à celui des personnes en deuil, et ensuite à celui des accouchées - ce qui confirme l'idée que l'initiation comporte une mort apparente et une nouvelle naissance. « Au camp, les mères des novices appartenant à chaque contingent occupent un emplacement à part, pour elles seules, à quelque distance du camp de leur propre tribu. Chaque mère a un feu pour elle, et il n'est permis à personne d'autre d'en user... Leurs sœurs, ou les sœurs de leur mère, ou de vieilles femmes leur fournissent de quoi manger, et pourvoient à leurs besoins en général. Ces femmes portent collectivement le nom de yanniwa, et aucune autre femme ni aucun enfant ne peut se mêler de ce qu'elles font. Chacune des mères mange toute la nourriture qui lui est apportée : car, si elle en donnait quelque partie aux autres femmes présentes, ce serait une cause de mal pour son fils. D'ailleurs toutes les mères ont un régime d'abstinence pendant l'absence de leurs fils ⁴. » Dans la province de Victoria, « les mères des novices mangent la même nourriture que leurs fils, qui sont au loin dans la forêt, et sont obligées comme eux d'observer le silence. Elles chantent chaque matin, à l'aurore, les chants qui sont prescrits, et pendant qu'elles chantent, debout, elles prennent dans le feu des morceaux de bois enflammés, et elles les agitent à plusieurs reprises dans la direction où elles supposent que le campement des novices est situé » ⁵. Enfin, dans la Nouvelle-Galles du Sud, « pendant le temps qu'un jeune homme est au loin dans la forêt avec les vieillards, subissant la série des cérémonies d'initiation, il ne doit manger qu'une certaine sorte d'aliments, et son père et sa mère sont mis au même régime

¹ HOSE et Mac DOUGALL, Relations between men and animals in Sarawak, *J.A.I.*, XXXI, p. 187.

² SPENCER et GILLEN, *The native tribes of central Australia*, p. 250.

³ SPENCER et GILLEN, *The northern tribes of central Australia*, p. 344.

⁴ MATHEWS, The Burbong or initiation ceremony, *Journal and Proceedings of the Royal Society of N. S. Wales*, 1898, pp. 131-151.

⁵ MATHEWS, Aboriginal tribes of N. S. Wales and Victoria, *ibid.*, 1905, pp. 317-318.

que lui. Et quand un novice est libéré d'un tabou relatif à la nourriture, sa mère en est affranchie en même temps » ¹.

¹ *Ibid.*, p. 259 (New South Wales. Thurrawal and Thoorga tribes).

Chapitre VII

Institutions où sont impliquées des représentations collectives régies par la loi de participation

(Suite)

[Retour à la table des matières](#)

Il est une série de pratiques dont l'interprétation ne souffre aucune ambiguïté, du moins quant à la fin qui y est poursuivie : ce sont celles qui ont pour objet de traiter les malades, de prévenir un dénouement fatal, et de les ramener à la santé. Ici encore, nous allons voir l'examen des pratiques presque universellement suivies dans les sociétés inférieures confirmer les résultats que nous a donnés l'analyse de leurs représentations collectives : orientation mystique, préconceptions ne laissant qu'une place très restreinte à l'observation et à l'expérience, liaisons d'êtres et de phénomènes régies par la loi de participation. Les faits sont extrêmement variés dans le détail, et cependant assez uniformes si l'on remonte aux conditions mentales d'où ils dépendent. Je m'attacherai de préférence à ceux qui mettent le mieux ces conditions en évidence.

I

I. La *maladie*. - Elle est toujours produite par l'action d'un esprit sous des formes variées. - Le diagnostic consiste essentiellement à découvrir cet esprit. - Le traitement est surtout mystique : action d'un esprit sur un esprit. - Formules médicales des Cherokees. - Classifications des maladies

[Retour à la table des matières](#)

A) En premier lieu, la conception même de la maladie est mystique : c'est-à-dire que la maladie est toujours considérée comme produite par un agent invisible et intangible, conçu d'ailleurs de façons fort diverses. Sur ce point, les observateurs sont unanimes. « Il faut bien se garder de croire que le Fidjien conçoit la maladie comme nous. Pour lui, la maladie est comme un fluide, une influence extérieure qui vient peser sur le malade et même le posséder. Ce fluide ou cette influence peut venir ou des dieux, ou des démons, ou des vivants; mais de causes naturelles, comme du froid ou du chaud, presque jamais... La maladie n'avait point pour les Fidjiens de cause naturelle ; ils en cherchaient le secret proeter naturam, c'est-à-dire dans un monde invisible, qui vivait côte à côte avec celui-ci ¹. » Les expressions dont se sert le P. Rougier sont remarquables. Pour notre pensée, en effet, ce monde invisible ne peut être que coexistant, mais extérieur, à ce que nous appelons la nature. Ce qui caractérise au contraire, selon nous, la mentalité prélogique, c'est que dans ses représentations collectives ces deux mondes ne font qu'un. Les éléments mystiques y sont naturels au même titre que les autres, qui participent d'eux. Le pasteur Junod fait bien sentir cette participation sous la distinction qu'il s'efforce d'établir., « L'indigène considère les maladies non seulement comme un désordre physique, mais comme le résultat d'une sorte de malédiction de nature plus ou moins spirituelle, et voilà pourquoi il faut non seulement traiter son patient pour tel ou tel symptôme, mais enlever la souillure qu'il a contractée. Quand il opère cette seconde cure, le médecin est devenu ce qu'on nomme vulgairement un sorcier. De là ses efforts pour paraître un personnage surnaturel (costume, accessoires, etc.)... Tout cet attirail inspire à la fois crainte et confiance à ses clients ². » Mais la maladie ne requiert pas l'intervention distincte et successive du médecin et du sorcier. C'est la conception mystique qu'on en a qui entraîne la nécessité de moyens mystiques pour s'en rendre maître et s'en délivrer.

Cette représentation mystique peut d'ailleurs varier presque à l'infini. Ainsi, au Loango, les indigènes affirment que « quelque chose attaque l'homme par surprise, s'introduit en lui, le maltraite. Ce quelque chose peut être : des forces, des malignités, des poisons - lesquels émanent des objets naturels, des localités, des aliments solides et liquides - mais aussi des fétiches, des hommes, des sorciers. Ce peut être encore des âmes quelconques, qui viennent frôler le malade, et se glisser en lui, ou bien des âmes déterminées, qui se repaissent de sa force vitale, engendrent des douleurs, le

¹ Em. ROUGIER, Maladies et médecins à Fiji autrefois et aujourd'hui, *Anthropos*, II (1907), p. 69, p. 999.

² JUNOD, *Les Ba-Ronga*, p. 375.

paralyse, trouble son esprit, etc. »¹. Au Laos, « toutes les maladies, quelles qu'elles soient, depuis le moindre bobo jusqu'à la plus grave, proviennent soit d'un esprit irrité, soit d'un mort mécontent... La médecine thây ne connaît guère de causes naturelles »². Dans la province de Bombay, « quelle que soit la maladie qui frappe homme, femme ou enfant, ou même le bétail, les Kolies imaginent qu'elle provient de l'action d'un esprit malin ou d'une divinité offensée ; et au bout de quelque temps, après avoir en vain essayé de guérir la maladie par les remèdes qu'ils peuvent connaître, ils consultent un exorciste ou un expulseur d'esprits malins »³. Au Bahr el Ghazal, « même quand la maladie n'est pas attribuée directement aux machinations de quelque ennemi, l'idée de « possession » est toujours prédominante »⁴. Bref, sans insister davantage sur des faits bien connus, le malade est un homme en proie à l'action d'une force ou influence maligne.

B) De cette représentation mystique de la maladie suivent immédiatement les pratiques relatives au diagnostic.

Il s'agit de savoir quelle est la force ou l'influence maligne qui s'est emparée du malade, quel maléfice s'est exercé, quel vivant ou quel mort en veut à sa vie, etc. Ce diagnostic, d'où tout le reste dépend, ne pourra être obtenu que par un homme qualifié pour entrer en contact avec les forces mystérieuses et avec les esprits, et assez puissant pour les combattre, et pour les expulser. La première démarche sera donc de s'adresser à l'homme-médecine, au shaman, au sorcier, au docteur, à l'exorciste, de quelque nom qu'on veuille l'appeler; et le premier soin de celui-ci, s'il consent à entreprendre la cure, sera de se mettre dans l'état spécial où il doit être pour communiquer avec les forces et les esprits, et pour exercer sur eux effectivement la puissance qu'il possède toujours à l'état virtuel. De là toute une série d'opérations préliminaires, qui durent souvent plusieurs heures, ou toute une nuit : jeûne, ou intoxication, costume spécial, ornements magiques, incantations, danses jusqu'à complet épuisement et transpiration excessive ; tant qu'enfin le « docteur » semble perdre connaissance, ou être « hors de lui ». Alors se produit ce que nous appellerions un dédoublement de la personnalité. Il est devenu insensible à tout ce qui l'entoure, mais en revanche il se sent transporté dans le monde des réalités intangibles et invisibles, dans le monde des esprits, ou du moins il entre en communication avec lui. A ce moment, le diagnostic se fait, par intuition, et par conséquent sans erreur possible : le patient et son entourage y croiront aveuglément. Voici un exemple entre mille : « Le plus important des ornements du shaman (qui va s'occuper d'un malade), est une coiffure, faite d'une natte, et qu'il porte pour ses incantations... Avant de mettre cette coiffure, il souffle dessus, et il l'asperge avec de l'eau, qui a été versée sur des herbes magiques. A peine a-t-il cette coiffure sur la tête qu'« il se conduit comme s'il était saisi d'un accès de folie » ; il se met dans un état d'extase en chantant le chant qu'il a reçu de son esprit protecteur au moment de son initiation. Il danse jusqu'à ce qu'il transpire abondamment, et à la fin son esprit vient et lui parle⁵. »

¹ Dr PECHUËL-LOESCHE, *Die Loango-Expedition*, III, 2, pp. 443-444.

² A. BOURLET, Les Thays (Laos), *Anthropos*, II, 1907, p. 620.

³ Capt. A. MACKINTOSH, An account of the tribes of Mhadeo-Kolies, *Transactions of the Bombay geographical Society*, 1836, reprinted 1864, I, p. 227.

⁴ CUMMINGS, Sub-tribes of the Bahr el Ghazal Dinkas, *J.A.I.*, 1904, p. 156.

⁵ Fr. BOAS, The N. W. tribes of Canada, *Rep. of the British Association for the advancement of sciences*, 1890, pp. 645-646.

Le diagnostic dépendant ainsi de ces, pratiques mystiques, qui sont à la fois nécessaires et suffisantes, on ne prête que fort peu d'attention aux symptômes physiques. « En Afrique occidentale, dit M. Nassau, le diagnostic ne se fait pas par un examen et une comparaison des symptômes physiques et mentaux-, mais par le moyen du tambour, de la danse, du chant forcené, du miroir, de la fumée des drogues, de la consultation des reliques, et de la conversation avec l'esprit lui-même ¹. » Chez les Cherokees, « la description... est toujours extrêmement vague, et, en général, le nom donné par le shaman à la maladie n'exprime que son opinion touchant la cause occulte du mal. Ainsi, ils ont des noms distincts pour le rhumatisme, le mal de dents, les furoncles, et un petit nombre d'autres affections aussi nettement caractérisées. Mais, pour tout le reste, leur description des symptômes se ramène à dire que le malade a eu de mauvais rêves, qu'il a les yeux cernés, qu'il se sent fatigué. Les noms donnés aux maladies sont du genre des suivants : « Quand ils rêvent de serpents », « quand ils rêvent de poissons », « quand des revenants les tourmentent », « quand quelque chose fait que quelque chose les ronge », « quand la nourriture est changée » - c'est-à-dire, quand une sorcière fait que la nourriture germe et pousse dans le corps du malade, ou qu'elle s'y transforme en un lézard, en une grenouille ou en un bâton pointu » ².

Au reste, cette indifférence louchant les symptômes physiques provient aussi de la représentation mystique de la maladie. Ce n'est pas le corps, ce ne sont pas les organes visibles qui recèlent la cause du mal : c'est l'âme ou l'esprit qui est atteint. Il n'y a donc pas lieu de s'attacher à l'observation des symptômes visibles. Ainsi, en Afrique occidentale, « le dogme qui dirige la pratique (du docteur) est que, dans tous les cas de maladie où le sang ne se montre pas, le patient souffre de quelque chose de dérangé dans son âme, » ³. Selon les Iroquois, « toute maladie est un désir de l'âme, et on ne meurt que parce que le désir n'est pas accompli ». Dans l'Acadie, on ne refuse rien au malade de ce qu'il demande, parce que ses désirs en cet état sont des ordres du génie tutélaire - et quand on appelle les jongleurs, c'est parce qu'ils peuvent mieux savoir des esprits la cause du mal et les remèdes convenables... Le jongleur a pour devoir de découvrir le maléfice, cause de la maladie. Il commence par se faire suer, et quand il s'est bien fatigué à crier, à se débattre et à invoquer son génie, la première chose extraordinaire qui lui vient en pensée, il lui attribue la cause de la maladie. Plusieurs, avant d'entrer dans l'étuve, prennent un breuvage composé, fort propre à leur faire recevoir l'impression céleste ⁴.

C) *Traitement*. On peut prévoir que, quel qu'il soit, il vaudra exclusivement par sa vertu mystique. Son efficacité résultera tout entière de liaisons et de participations de nature spirituelle ou magique. Par suite, la thérapeutique des blancs n'a aucune valeur. Leurs remèdes font peut-être du mal (en vertu de leurs propriétés mystiques qu'on ne connaît pas), mais à coup sûr, ils ne peuvent faire de bien, et ils sont impuissants. à guérir les maladies des primitifs. « Il y a une femme qui est malade depuis l'an dernier. Je suis allé la voir plusieurs fois et je lui ai demandé si elle voudrait bien prendre mes remèdes. Elle a répondu : « C'est le diable qui m'a donné cette maladie, et elle ne peut être guérie par des remèdes. Les *tamiluanas* (sorcières) seuls peuvent me guérir en expulsant le démon qui est en moi ⁵. » La vive répugnance éprouvée à

¹ NASSAU, *Fetichism in West-Africa*, p. 215.

² James MOONEY, *The sacred formulas of the Cherokee*, E. B. Rep., VII, p. 337, p. 368.

³ M. KINGSLEY, *West-African studies*, p. 169.

⁴ CHARLEVOIX, *Journal d'un voyage dans l'Amérique septentrionale*, III, p. 367.

⁵ SOLOMON, *Diaries kept in Car Nicobar*, J.A.I., XXXII, pp. 231-232.

l'égard des traitements européens, quels qu'ils soient, est générale. Du point de vue de la mentalité prélogique, elle est inévitable, et il faut reconnaître qu'en fait elle est très souvent justifiée par l'événement, surtout quand il s'agit de membres d'une société de type tout à fait inférieur. Ainsi, dans la province de Victoria (Australie), « un médecin avoua que, en général, chaque fois qu'il avait donné particulièrement ses soins à un indigène malade, il n'avait réussi qu'à le tuer plus vite... Lâchés dans la forêt, ils se rétablissent rapidement ». D'où vient cela ? « En premier lieu, à l'hôpital, il faut tenir compte du sentiment que le malade éprouve. Séparé de sa société habituelle, il devient triste, abattu. Puis... on lui a peut-être coupé les cheveux, on lui a ôté ses vêtements, et probablement avec eux quelque objet qui lui tient particulièrement à cœur. (Il se sent ainsi à la merci d'inconnus, qui peuvent exercer sur lui, sans qu'il le sache, toutes sortes d'actions funestes.) Il a peur de l'homme blanc ; il s'effraie de ce qu'on veut lui faire avaler, et les médicaments même d'usage externe l'épouvantent : ne peuvent-ils pas, pour autant qu'il sache, avoir des propriétés secrètes qui causeront sa mort ? ... ¹. »

Certains observateurs ont bien démêlé la raison de cette répugnance. Ainsi, en Nouvelle-Zélande, M. Elsdon Best écrit : « Une grande défiance contre les docteurs européens est manifeste dans ce district. Il est probable qu'elle n'est pas due à ce que l'on ne croit pas au savoir médical de ces docteurs. Mais les indigènes ont une crainte instinctive que le médecin ne touche à leur état de *tapou*, et que leur principe vital ne soit mis en danger par l'emploi des méthodes européennes. Une femme d'un certain âge, dans ce district, tomba gravement malade à Rotorua, et l'on conseilla de l'envoyer à l'hôpital. Les siens s'y opposèrent vivement, la pressant de rester fidèle aux usages indigènes et disant qu'ils aimeraient mieux la voir mourir que de la laisser opérer par un Européen. Elle fut pourtant menée à l'hôpital, opérée, et elle guérit. Rentrée chez elle, j'entendis un jour une vieille femme qui lui demandait : « En quel état êtes-vous maintenant ? » (c'est-à-dire votre *tapou*, votre principe vital est-il intact ?) - « Oh ! répondit-elle, il n'y a pas de bouilloire des blancs que l'on n'ait versée sur moi ! » (La souillure la plus redoutable est celle qui provient des instruments de cuisine.) Son *tapou* était perdu. Aussi s'attachait-elle très sérieusement aux manières et aux habitudes européennes, seul moyen désormais de protéger sa vitalité. Mais ce cas est rare ². »

En revanche, les Australiens ont une foi entière dans les méthodes de traitement suivies par leurs docteurs indigènes. Ils admettent d'ailleurs que ces docteurs seraient impuissants à guérir les Européens, et, pour les mêmes raisons, incapables aussi de leur infliger des maladies, comme ils le font aux indigènes. « Pour leur prouver l'imposture dont leurs Baangals usaient à leur égard, je m'offris à servir de sujet à celui d'entre leurs Baangals qu'ils voudraient choisir pour opérer sur moi ; leur disant qu'il ne serait pas besoin d'aller jusqu'au bout, pour que la démonstration fût décisive en leur faveur, et que s'ils me rendaient seulement tant soit peu malade, la preuve serait faite pour moi que leurs Baangals sont tout ce qu'ils prétendent être. Cette proposition leur parut si ridiculement absurde qu'ils ne firent que rire de moi. « Imbécile ! espèce d'idiot ! Vous êtes par trop un blanc. Ce ne sont pas là vos Baangals à vous ! ³. »

¹ Brough SMYTH, *The Aborigines of Victoria. I*, pp. 259-260.

² Elsdon BEST, Maori medical Lore, *Journal of the Polynesian Society*, 1904, XIII, pp. 223-224.

³ BEVERIDGE, The Aborigines of the lower Murray, *Journal and Proceedings of the Royal Society of N. S. Wales*, 1884, p. 70.

Quels que soient les traitements que l'on prescrit au malade, les drogues qu'on lui fait avaler, le régime qu'on lui impose, qu'on lui prescrive des bains de vapeur, des saignées, dans certains cas la trépanation - l'efficacité n'en sera due qu'à des forces mystiques, Là-dessus encore les observateurs sont d'accord. Ainsi, les Dayaks « ne font pas d'une drogue que si elle a été l'objet de passes mystérieuses, et avec des instructions qui n'en finissent pas, pour savoir comment la prendre, dans quelle position, quelle incantation répéter en la regardant. Ils ne peuvent considérer aucune chose comme précieuse, ou y avoir confiance, si elle n'est reliée en quelque manière au surnaturel »¹. Chez les Negritos des Philippines, « toute maladie est causée par des esprits, qu'il faut expulser du corps avant qu'une guérison puisse être effectuée »². M. Nassau est très explicite sur ce point. « Pour l'esprit de l'indigène malade, l'herbe médicinale bienfaisante employée par le docteur, et l'esprit qui y est associé et qui lui assure son efficacité (esprit invoqué par ce même docteur), sont des termes inséparables... Il est clair qu'ils regardent les ingrédients qui entrent dans un fétiche (médical) des mêmes yeux dont nous regardons les drogues de notre *materia medica*. Mais il est clair aussi que leurs drogues produisent leurs effets, non pas comme les nôtres, par certaines propriétés chimiques qui leur sont inhérentes, mais par la présence d'un esprit dont elles sont le véhicule favori. Et il est clair encore que cet esprit est amené à agir par les enchantements du docteur-magicien³. » Miss Kingsley exprime la même idée en une formule frappante. « Dans toute action exercée, un esprit agit sur un esprit : donc l'esprit du remède agit sur l'esprit de la maladie. Certaines maladies peuvent se combattre par certains esprits, qui sont dans certaines herbes. D'autres maladies ne relèvent pas des esprits qui habitent les herbes ; elles doivent être extirpées par des esprits plus haut placés⁴. »

Il faut aussi tenir compte de ce que la mentalité prélogique ne procède pas par concepts aussi rigoureusement définis que le fait notre pensée. Elle n'établit pas de distinction bien tranchée entre l'influence mystique qui, moyennant certaines opérations, cause une maladie ou la guérit, et celle qui n'a pas de caractère médical, mais qui produit des effets du même genre, en modifiant les dispositions physiques ou morales des hommes, des animaux ou des êtres invisibles. Nous retrouvons donc ici une représentation extrêmement générale, sans être abstraite ni vraiment conceptuelle, et analogue à celles de mana, de wakan, d'*orenda*, de mulungu, etc., qui ont été étudiées plus haut. Certains observateurs en ont fait explicitement la remarque. « Si la confusion entre médecin' et thaumaturge est générale, cela provient de ce que la notion de mori (médecine) est elle-même très vague. Le mori, ce n'est pas seulement la racine médicinale, le simple qui guérit, ce sont aussi les moyens magiques de toutes sortes, entre autres ceux qui changent la volonté. Les païens sont persuadés que si leurs enfants deviennent chrétiens, c'est parce qu'on leur a administré une médecine, un mori ; c'est un mori qui rendra attrayantes les filles délaissées. Tout est mori, jusqu'à la poudre noire avec laquelle les blancs frottent leurs fourneaux pour enlever la rouille⁵. »

Très souvent, lorsque le « docteur » a terminé ses incantations et ses opérations magiques, lorsqu'il est en communication avec les esprits, il applique sa bouche sur

¹ BROOKE, *Ten years in Sarawak*, II, pp. 228-229.

² W. A. REED, *The Negritos of Zambales* (Manila, 1904), p. 68.

³ NASSAU, *Fetichism in West-Africa*, p. 81, p. 162.

⁴ *West-African studies*, p. 153.

⁵ JUNOD, *Les Ba-Ronga*, p. 468 (note).

la partie malade, et, après un effort de succion plus ou moins prolongé, il montre, d'un air de triomphe, au patient et aux assistants, un petit morceau d'os, ou de pierre, ou de charbon, ou de quelque autre substance. Tous croient qu'il l'a extrait du corps du malade, et que la guérison est ainsi assurée et même accomplie. On pourrait comparer ce geste à celui du chirurgien faisant voir à ses élèves une tumeur qu'il vient d'extirper. Mais, en réalité, l'analogie est tout extérieure. Le fragment d'os ou de pierre que le « docteur » retire de sa bouche n'est pas le mal dont souffre le patient, il n'en est même pas la cause, il n'en est que le véhicule.

« L'idée que les douleurs sont causées par des corps étrangers incrustés dans les chairs du patient est largement répandue chez les peuples non civilisés du monde entier, comme on le sait depuis longtemps ; mais, autant que je sache, on n'a pas remarqué que cette substance étrangère - du moins chez les Indiens de la Guyane - est souvent, sinon toujours, regardée non pas simplement comme un corps naturel, mais comme la forme matérialisée d'un esprit ennemi ¹. »

La cause vraie du mal, c'est l'influence maligne, l'ensorcellement, le maléfice qui a fait entrer dans le corps, avec ce morceau d'os ou de pierre, un principe de dépérissement. L'extraction signifie la supériorité de l'influence du « docteur » sur celle de ce principe nocif : elle est le signe de cette victoire, qui parle aux yeux. Mais cette victoire est mystique comme le mal lui-même. C'est toujours, selon l'expression de miss Kingsley, l'action d'un esprit sur un esprit.

Rien ne fait mieux comprendre cette disposition de la mentalité prélogique que les pratiques médicales des Cherokees, dont M. Mooney a recueilli les formules, avec leur explication, de la bouche même des Indiens. Soit par exemple la formule qui contient le traitement du rhumatisme. Elle se compose de deux parties : la première consiste en invocations qui s'adressent successivement au chien rouge, au chien bleu, au chien noir et au chien blanc ; la seconde énonce une prescription détaillée, avec la façon de préparer et de prendre le médicament ². Cette formule est « particulièrement explicite ». Elle serait pourtant, au moins dans sa première partie, tout à fait inintelligible, sans les explications que fournissent les idées, connues par ailleurs, que les Indiens se font des maladies et de la façon dont on peut les combattre.

La croyance la plus répandue chez les Cherokees, au sujet du rhumatisme, le considère comme causé par les esprits des animaux qui ont été tués, en général par ceux des cerfs, désireux de se venger sur le chasseur. La maladie même, appelée d'un nom figuré qui signifie « celui qui s'introduit », est regardée comme un être vivant. Les verbes employés en parlant d'elle montrent que cet être est long comme un serpent ou un poisson. Il est amené par le chef des cerfs qui le fait entrer dans le corps du chasseur (surtout dans les membres et aux extrémités) : aussitôt une douleur intense se déclare. L'« intrus » ne peut être chassé que par quelque esprit-animal plus puissant qui soit l'ennemi naturel du cerf : d'ordinaire par le chien ou le loup. Ces animaux-dieux vivent dans une région supérieure, par delà le septième ciel, et sont les grands prototypes dont les animaux terrestres ne sont que des réductions. Ils sont logés, en général, aux quatre points cardinaux, dont chacun a un nom mystique, et une couleur propre qui s'applique à tout ce qui est de lui. (On reconnaît ici les participations complexes qui s'expriment toujours dans ces représentations collectives

¹ *Im THURM, Among the Indians of Guiana, p. 333.*

² *James MOONEY, The sacred formulas of the Cherokee, E. B. Rep., VII, p. 346 sqq.*

de la mentalité prélogique ¹.) Ainsi l'Est, le Nord, l'Ouest et le Sud sont respectivement le pays du soleil, du froid, de l'obscurité, et *wā'ha lā* ; et leurs couleurs sont : rouge, bleu, noir et blanc. Les esprits blancs et rouges sont généralement invoqués pour obtenir la paix, la santé et les autres bienfaits de ce genre ; les rouges seuls, pour le succès d'une entreprise ; les bleus, pour déjouer les plans d'un ennemi et causer sa défaite ; les noirs, pour assurer sa mort. Les esprits rouges et blancs sont considérés comme les plus puissants.

Cela posé, dans la formule du rhumatisme, le docteur invoque d'abord le Chien rouge dans le pays du soleil, « comme s'il était à une grande distance » et le supplie de venir vite au secours du malade ; puis la supplication fait place à l'affirmation que le Chien rouge est là, et qu'il, a emporté une portion du mal à l'autre extrémité de la terre. Dans les paragraphes suivants, le Chien bleu du pays du froid, le Chien noir du pays de l'obscurité, le Chien blanc de *Wāhalā*, sont invoqués de la même façon et emportent chacun une portion du mal...

Les formules se composent généralement de quatre paragraphes. Celle-ci par exception en a cinq.

Vient ensuite la partie physique du traitement. Le remède consiste en une décoction chaude des racines de quatre variétés de fougère, avec laquelle on frictionne le patient. La friction est faite quatre fois par le docteur, qui récite à voix basse en même temps la formule invocatrice : la première à l'aube, la dernière à midi.

Quatre est le nombre sacré qui reparait dans tous les détails de ces formules (quatre esprits invoqués en quatre paragraphes, le docteur souffle quatre fois sur la partie malade, quatre herbes dans la décoction, quatre frictions, et souvent des « tabous » imposés pour quatre jours) ².

Autre formule cherokee : « Pour les traiter quand quelque chose fait que quelque chose les ronge en dedans. » Cette maladie est spéciale aux enfants en bas-âge. Les symptômes en sont une nervosité extrême et un sommeil troublé, l'enfant se réveillant en sursaut et se mettant à pleurer. D'où vient cette maladie ? Des oiseaux. Un oiseau a projeté son ombre sur le petit patient, ou des oiseaux se sont réunis en assemblée dans son corps. (Cette dernière expression fait entendre que les animaux qui causent la maladie sont en grand nombre. D'autres fois, on dit, dans le même sens, qu'ils ont fondé une colonie, ou établi une maison commune dans le corps.) L'animal cause de la maladie étant un oiseau doit être expulsé par un ennemi des oiseaux. Par conséquent, la formule invoque l'épervier bleu et le faucon brun pour chasser les intrus... Le remède consiste en une décoction chaude d'écorces et de racines de certaines plantes. L'écorce est toujours prise sur l'arbre du côté de l'est, et les racines, le plus souvent, sinon toujours, sont choisies du même côté. Les écorces et les racines ne sont pas écrasées, mais simplement mises à l'étuve dans l'eau chaude pendant quatre

¹ Voir plus haut, ch. V, p. 242.

² Il est à remarquer qu'on retrouve ailleurs la croyance qui fait de la maladie du chasseur une vengeance du gibier. Ainsi, chez les Bororó du Brésil, « un chasseur tombe malade ou meurt. A qui attribuer ce vilain tour ? A l'esprit d'un animal qu'il a tué et qui se venge ». Von DEN STEINEN, *Unter den Naturvölkern Zentralbräsiens*, p. 399. Cf., SCHOOLCRAFT, *Information*, etc., II, p. 180.

jours. L'enfant est alors déshabillé et lavé sur tout le corps avec cette décoction matin et soir, pendant quatre jours, etc. ¹.

D) La *materia medica* employée par les « docteurs » et par les sorciers des sociétés de type inférieur suggère des réflexions analogues. Ce qu'ils connaissent de simples efficaces est fort variable. Tantôt les explorateurs disent merveille de leur sagacité ; tantôt, comme c'est le cas des Cherokees, leurs ressources réelles sont d'une grande pauvreté. Mais, à supposer même qu'ils prescrivent pour une certaine maladie le médicament que nos médecins ordonneraient aussi, l'esprit dans lequel ils le font est tout autre. Il s'agit presque toujours pour eux soit d'arriver à expulser l'influence ou l'esprit dont la présence cause la maladie, soit de faire participer le malade à une vertu constatée ou supposée dans le remède, et qui lui fera surmonter le mal. Dans ce dernier cas, c'est la thérapeutique « sympathique », qui est universellement répandue, et dont les médecins européens usaient encore il n'y a Pas trois siècles. Ainsi, pour ne prendre qu'un exemple, dans la Colombie britannique, « on fait boire aux femmes stériles une décoction de nids de guêpes, ou de mouches, parce que ces insectes se reproduisent en quantité » ². Les faits de ce genre, comme on sait, sont innombrables.

Toutefois, la vertu curative des drogues est subordonnée, en général, à un grand nombre de conditions. Il faut, s'il s'agit de plantes, qu'elles aient été cueillies par certaines personnes, à un certain moment, avec certaines incantations, certains instruments, la lune étant à telle phase, etc. ; faute de quoi, le remède n'opérerait pas. Au Canada, «avant le départ d'une expédition de guerre..., toute la bourgade étant assemblée, un de ces charlatans déclare qu'il va communiquer aux racines et aux plantes, dont il a fait bonne provision, la vertu de guérir toutes sortes de plaies, et même de rendre la vie aux morts. Aussitôt, ils se mettent à chanter ; d'autres jongleurs lui répondent, et l'on suppose que pendant le concert, qui est accompagné de beaucoup de grimaces de la part des acteurs, la vertu médicinale se répand sur les drogues » ³. Chez les Cherokees, les « docteurs » qui vont chercher les herbes, les écorces, les racines, doivent se conformer à des règles très compliquées, dont M. Mooney n'a pas pu donner tout le détail. Le shaman doit s'être pourvu d'un certain nombre de perles blanches et rouges (de ces Perles qui tiennent une place importante dans les opérations magiques, où elles se mettent à remuer entre les doigts du shaman : les Indiens croient qu'elles deviennent alors vivantes). Il doit s'approcher de la plante d'un certain côté, et tourner autour d'elle de droite à gauche une ou quatre fois, en récitant certaines prières. Il arrache alors la plante avec ses racines, laisse tomber une de ses perles dans le trou, et le referme avec de la terre... Parfois le docteur doit ne pas toucher aux trois premières plantes qu'il rencontre, et prendre seulement la quatrième, après quoi il peut retourner aux trois autres. L'écorce est toujours enlevée du côté de l'est... parce que de ce côté elle s'est mieux imprégnée de vertu curative en recevant les rayons du soleil, etc. ⁴.

Si le malade guérit, tout est bien, et l'homme de l'art reçoit la récompense promise, avec l'expression de la reconnaissance des intéressés. Mais si, malgré ses efforts, la maladie finit mal, il arrive rarement - bien que ce ne soit pas sans exemple -

¹ MOONEY, The sacred formulas of the Cherokee, *E. B. Rep.*, VII, pp. 355-356.

² F. BOAS, The N. W. tribes of Canada (Vancouver), *Rep. of the British Association for the advancement of sciences*, 1890, p. 577.

³ CHARLEVOIX, *Journal d'un voyage dans l'Amérique septentrionale*, III, pp. 219-220.

⁴ MOONEY, *ibid.*, p. 339.

qu'il en soit rendu responsable. Dans certaines sociétés d'une organisation politique déjà assez élevée, il peut n'être pas sans danger d'avoir à soigner les grands personnages et les rois. Dans les sociétés de type inférieur, l'insuccès est en général attribué à « l'action malfaisante d'une magie supérieure, venant d'un esprit ou d'un individu hostile »¹. Le docteur ne sera pas inquiété, et une nouvelle question se posera : quel est cet esprit, et surtout quel est cet ennemi dont le maléfice a été si puissant ? Mais, d'une façon générale, tant que la représentation de la maladie, de ses causes, de son traitement, demeure toute mystique, l'échec des soins donnés au patient s'explique aussi aisément que leur succès. C'est la « force », l'« influence », l'« esprit » le plus puissant qui l'emporte, qui établit ou qui rompt les participations d'où dépendent la vie et la mort. Bien n'est plus naturel selon la mentalité prélogique.

Enfin, certaines observations montrent qu'une distinction a commencé de s'établir entre les maladies d'origine mystique et celles qui proviendraient de causes que nous appellerions naturelles : soit que la même maladie, suivant les cas, relève d'une cause mystique ou d'une cause non mystique, soit que l'on reconnaisse des catégories de maladies originellement différentes. Ainsi, chez les Cafres, « quand un devin a diagnostiqué une maladie chez une personne, il y a trois cas possibles : 1° La maladie est née d'elle-même ; 2° Les esprits des ancêtres ont causé la maladie ; 3° La maladie a été causée par un maléfice »². Chez les Bahima, « la maladie est expliquée de quatre façons : 1° On la croit causée par le défunt roi. Le *Mandwa* (grand-prêtre du roi) est la seule personne qui puisse porter secours en pareil cas. La paralysie appartient à cette catégorie ; 2° La fièvre est attribuée à des causes naturelles, personne n'en est rendu responsable ; 3° La maladie provient de pratiques magiques (*kuloga*), du fait d'une personne qui veut en tuer une autre secrètement (toutes les formes de maladies) ; 4° Enfin, la maladie est attribuée à des esprits des morts (*muzimu*) qui, pour des raisons diverses, s'installent dans le corps des gens, et doivent être exorcisés »³. Classifications encore bien confuses, à ce qu'il semble. Mais elles marquent une transition entre la représentation purement mystique de la maladie et du traitement qu'il faut y appliquer, et les modes de représentation et d'activité où l'observation et l'expérience tiennent un peu plus de place.

II

II. *La mort*. - Elle n'est jamais « naturelle ». - Double sens de cette expression. - Pratiques divinatoires pour découvrir l'autour responsable de la mort, et dans quelle direction il faut le rechercher. - *Juxta hoc, ergo propter hoc*

[Retour à la table des matières](#)

A la représentation mystique de la maladie correspond un ensemble de pratiques qui témoignent de la même mentalité prélogique. De même, la représentation, également mystique, de la mort se traduit dans un certain nombre de pratiques relatives à

¹ SPENCER et GILLEN, *The native tribes of central Australia*, p. 531.

² Fr. Aegidius MÜLLER. (O. TRAPP.) Wahrsagerei bei den Kaffern, *Anthropos*, II (1907), p. 43.

³ Rev. J. ROSCOE, *The Bahima, a cow tribe of Enkole*, J.A.I., XXXVII, p. 103.

la mort, que les observateurs ont relevées dans la plupart des sociétés de type inférieur, et qui ne sauraient être intelligibles, si on ne les rapporte à cette mentalité.

Tout d'abord, la mort n'est jamais naturelle. C'est là une croyance commune aux tribus australiennes et aux sociétés peu avancées des deux Amériques, de l'Afrique, de l'Asie. « L'indigène, disent MM. Spencer et Gillen, est absolument incapable de concevoir la mort comme résultant d'une cause naturelle quelconque ¹. » Sans doute suffira-t-il de rappeler quelques autres témoignages. « Pour l'esprit du Muganda, une mort résultant de causes naturelles est une chose qui n'existe pas. La mort, comme la maladie, est la conséquence directe de l'influence d'un esprit ². » Chez les Fang, « la mort n'est jamais considérée comme due à des causes naturelles. La maladie, suivie de mort, est le fait des evus (sorciers) » ³. Du Chaillu dit de même : « La plus grande malédiction qui afflige le pays entier est la croyance à *l'aniemba* (sorcellerie ou maléfice). L'Africain croit fermement que toute mort est violente. Il ne peut pas imaginer qu'un homme, bien portant il y a quinze jours, soit maintenant malade à mourir, si quelque sorcier puissant n'est pas intervenu, n'a pas brisé par des sortilèges le fil de ses jours en lui infligeant une maladie ⁴. » « Autrefois, les Cherokees ne concevaient pas que personne pût mourir de mort naturelle. Ils attribuaient toujours la mort de ceux qui mouraient de maladie à l'intervention ou à l'influence d'esprits malins, et de sorciers ou d'enchanteurs en relation avec les esprits malins... Une personne mourant de maladie, et qui en accuse une autre d'avoir volontairement causé sa mort par des sortilèges, condamne celle-ci à une mort inévitable ⁵. »

Quand les observateurs rapportent que les indigènes « sont incapables de concevoir la mort comme résultant de causes naturelles », cette formule comprend deux assertions qu'il n'est pas inutile de distinguer.

La première veut dire que la cause de la mort, comme celle des maladies, est toujours représentée comme mystique ; mais pourrait-il en être autrement ? Si toute maladie est le fait d'une « influence spirituelle », d'une « force », d'un « esprit », d'une « âme », qui agit sur le patient, ou qui le possède, comment n'attribuerait-on pas la même cause à l'issue fatale de cette maladie ? Ce qui serait tout à fait inexplicable, ce serait que la mentalité prélogique eût l'idée de ce que nous appelons « mort naturelle ». Ce serait une représentation unique, sans analogue parmi les autres. Il faudrait que, par une exception incompréhensible, le phénomène le plus impressionnant et le plus mystérieux peut-être eût été, seul entre tous, dégagé de l'enveloppe mystique où les autres sont encore enfermés.

Rien de plus significatif, à cet égard, que les cas bien connus où la mort survient chez un individu qui se sait coupable d'avoir violé un tabou, même par inadvertance. M. Frazer en a cité un bon nombre ⁶. En voici encore un caractéristique : « L'enfant était en bonne santé et vigoureux, jusqu'à un certain jour où M. Mac Alpine le trouva souffrant. Il expliqua qu'il avait fait ce qu'il n'aurait pas dû faire, qu'il avait « mangé en cachette de l'opossum femelle » avant d'en avoir reçu la permission ; que les

¹ *The native tribes of central Australia*, p. 356.

² ROSCOE, *Manners and customs of the Baganda*, J.A.I., XXXII, p. 40.

³ BENNETT, *Ethnographical notes on the Fang*, J.A.I., XXIX, p.95.

⁴ DU CHAILLU, *Equatorial Africa*, p. 338.

⁵ HAYWOOD (1823), cité par MOONEY, *The sacred formulas of the Cherokee*, E. B. *Rep.*, VII, p. 322.

⁶ *The Golden Bough*, 2e éd., I, p. 321 sqq.

vieillards avaient découvert sa faute, et qu'il n'arriverait jamais à l'âge d'homme. En fait, il s'alita, pour ainsi dire, sous cette croyance pour ne plus se relever ; et il mourut dans l'espace de trois semaines ¹. » Voilà le type de la « mort naturelle » pour la mentalité prélogique, si l'on veut lui prêter cette expression. Non moins « naturelle », la mort qui se produira sûrement, si l'homme a été seulement égratigné par une arme ensorcelée. « Il est absolument certain qu'un indigène mourra de la blessure la plus superficielle, pour peu qu'il croie que l'arme qui l'a blessé a été « enchantée », et ainsi imprégnée d'arungquiltha (magie malfaisante). Il se couche, refuse toute nourriture et déperit à vue d'œil. » MM. Spencer et Gillen ont été témoins de plusieurs cas de ce genre ². La seule guérison possible, quand un homme a été blessé par une lance ensorcelée, viendrait d'une contre-sorcellerie très puissante ³. Mieux encore, le seul fait de simuler une opération magique contre un ennemi suggère à un vieillard australien qu'il s'est peut-être contaminé lui-même, et peu s'en faut que cette complaisance à l'égard de MM. Spencer et Gillen ne lui coûte la vie. « Après que le vieillard eut, d'un mouvement brusque et vigoureux, lancé son bâton pointu dans la direction d'un ennemi imaginaire, il était évidemment tout bouleversé lui-même, et il nous dit qu'un peu d'arungquiltha lui était monté dans la tête. Les indigènes sont gens d'une imagination extraordinaire, et nous crûmes d'abord qu'il allait être sérieusement atteint ⁴. » Mais ce n'est point là un effet de l'imagination la plus extraordinaire. C'est l'expression d'une crainte très naturelle du point de vue de la mentalité prélogique. Le cas de ce vieillard australien est assez comparable à celui d'un anatomiste qui, en donnant une démonstration sur un cadavre, croirait s'être fait une piqûre, et s'être infecté.

La seconde assertion, distincte de la première, implique que la mort n'est jamais due à des causes naturelles, parce qu'elle est toujours violente, en d'autres termes, parce qu'elle est toujours un meurtre, un assassinat, voulu, prémédité et accompli par une certaine personne, au moyen de pratiques magiques. De là, les effroyables procès de sorcellerie, si fréquents, en Afrique surtout, et dont les observateurs nous ont tracé des tableaux si frappants. M. Nassau y voit même une des causes de la dépopulation du continent noir. Nulle part, cependant, cette croyance ne s'étend à toute mort sans exception. On n'institue pas de procès de ce genre au sujet de la mort des enfants en bas âge, des esclaves, et en 'général des personnes sans importances. On ne fait de recherches qu'à propos des morts suspectes, et de défunts qui valent qu'on s'en occupe. Ce qui est vrai, c'est que dans ces sociétés il y a infiniment plus de morts suspectes que dans les nôtres. D'une part, la pratique de la magie y est courante. Tout le monde en use plus ou moins. Personne ne peut s'en passer, ni n'en a l'idée : chacun est donc plus ou moins disposé à soupçonner son voisin de pratiquer à l'occasion une magie criminelle, et chacun est à son tour l'objet de ce même soupçon. D'autre part, la représentation même que tous ont de la maladie et de la mort, toujours dues à des influences mystérieuses, conduit facilement à penser que la mort a été violente, en ce sens que ces forces ont dû être mises en mouvement par une volonté ennemie.

De là vient que souvent, dans les sociétés inférieures, les morts les plus « naturelles » à nos yeux, étant rapportées à des causes mystiques, sont considérées comme violentes, au mépris de ce qui semble l'évidence la plus formelle. C'est un point sur lequel s'accuse avec force la différence entre nos habitudes mentales et celles qui régissent les représentations collectives dans ces sociétés. Ainsi, dans le détroit de

¹ HOWITT, On Australian medicine-men, J.A.I, p. 42 (note).

² *The native tribes of central Australia*, p. 357.

³ *The northern tribes of central Australia*, p. 675.

⁴ *Ibid.*, p. 462.

Torrès, a la mort par suite d'une morsure de serpent est généralement considérée comme due à ce que le serpent a été influencé par un sorcier »¹. « Les indigènes (de Port Lincoln) ne sont pas satisfaits même quand la cause de la mort est suffisamment évidente : il leur faut une cause secrète... Une femme qui nettoyait un puits fut mordue au pouce par un serpent noir. L'enflure se déclara aussitôt, et en vingt-quatre heures la femme était morte. Pourtant on affirma que ce n'était pas un accident, et que la femme avait désigné un indigène comme son assassin. Sur cette preuve, corroborée par le fait que la blessure n'avait pas saigné, le mari de la morte et ses amis provoquèrent l'accusé et ses amis. La paix fut cependant maintenue, et on reconnut, du côté du mari, que la femme s'était trompée sur la personne du coupable. Néanmoins, comme la morsure du serpent ne pouvait pas être la cause de la mort, on découvrit tout à coup un autre individu qui en fut accusé². » Même manière d'agir quand un vieillard meurt d'épuisement sénile: les siens recherchent, aux maléfices de qui sa mort est due, et s'efforcent de la venger. Voici un cas encore plus caractéristique : « Les indigènes de Melbourne perdirent un des leurs, à ce qu'on croit, de mort naturelle. Un certain nombre des amis, du défunt eurent recours au procédé ordinaire pour rechercher l'auteur de la mort, par le moyen d'une tranchée³... Conformément aux indications obtenues, ils se rendirent à Joyce's Creek, et là, à midi, ils attaquèrent un groupe d'indigènes qui étaient en train de chasser, et tuèrent un homme jeune et beau... Les amis de ce jeune homme, témoins oculaires de sa mort, et sachant parfaitement qui étaient ceux qui les avaient attaqués, ne s'en mirent pas moins à procéder selon l'usage et à creuser une tranchée... La direction ainsi obtenue étant celle de la tribu de Goulbura, un fort détachement, comprenant 18 hommes, armés de lances, etc., se mit en route, et une semaine après la tragédie de Joyce's Creek, ils commirent à leur tour un meurtre à l'endroit indiqué⁴. » Si incroyable que le trait paraisse, Dobrizhoffer nous en cite de semblables chez les Abipones. « Qu'un Indien meure percé de coups, ou les os brisés, ou épuisé par une *extrême vieillesse*, les autres n'admettront jamais *que les blessures* ou la faiblesse de l'âge aient causé sa mort. Ils recherchent avidement par *quel sorcier* et pour *quelle raison* il a été tué⁵. »

Ces pratiques sont particulièrement propres à faire ressortir jusqu'à quel point la mentalité de ces sociétés inférieures est autrement orientée que la nôtre. Les Australiens et les Abipones voient, comme nous, les blessures, extrêmement graves dont la mort sera la suite inévitable. Mais ils ne s'y arrêtent pas, parce que leurs représentations collectives leur imposent, pour ainsi dire, sous forme de préconception ou de préliaison, de rapporter la mort à une cause mystique. Les blessures ne peuvent donc être qu'une des façons dont cette cause mystique atteint son but : ç'aurait pu être aussi bien la morsure d'un serpent ou l'asphyxie dans l'eau. Il n'y a pas lieu de s'arrêter au moyen employé. Seule la vraie cause importe, et, dans certaines sociétés au moins, cette cause est toujours de nature mystique⁶.

¹ SELIGMAN, *The Medicine, surgery, and midwifery of the Sinaugols, (Torres Straits), J.A.I., 1902, p. 299.*

² WILHELM, *Manners and customs of the Australian natives in particular of the Port Lincoln district, Transactions of the Royal Society of Victoria, 1864), V, p. 191*

³ Voir plus loin, p. 329.

⁴ J. PARKER, in Brough SMYTH, *The Aborigines of Victoria, II*, pp. 155-156.

⁵ DOBRIZHOFFER, *An account of the Abipones, II, p. 84.*

⁶ Dans des sociétés d'un type un peu plus élevé, des formes de transition apparaissent. La mort (comme la maladie) continue, dans certains cas, à être attribuée à des causes mystiques ; mais dans d'autres, elle est considérée comme naturelle, au sens courant du mot. Ainsi, chez les Nez-Percés, « les chefs disent qu'eux et leurs fils sont trop grands pour mourir d'eux-mêmes. Sans doute, ils peuvent être malades, s'affaiblir et mourir comme les autres, mais c'est que quelque personne ou

Les procédés employés pour découvrir cette cause correspondent naturellement à la représentation qu'on en a, et ne sont pas moins caractéristiques de la mentalité prélogique et mystique. On a recours à la divination, et le coupable désigné est exécuté sur le champ. En Afrique - chez les Cafres par exemple - ou bien au Congo français, et dans d'autres parties du continent noir, où ces procès de sorcellerie sont extrêmement fréquents, le schéma sommaire de la procédure employée est le suivant. Aussitôt que la mort d'un personnage important ou qu'une mort suspecte a eu lieu, tous les parents, les domestiques, souvent toute la population du village, sont réunis, et l'« homme-médecine » commence les opérations magiques qui doivent lui révéler le coupable. Miss Kingsley nous a tracé un tableau saisissant de ces assemblées tragiques, où le plus brave tremble à l'idée de se voir désigné, et, en moins d'une minute, condamné, perdu, objet de l'exécration et de la haine publique, sans espoir de prouver son innocence. Tantôt en effet il est mis à mort sur-le-champ. Tantôt il subit une ordalie - il doit avaler, par exemple, une certaine quantité de poison - et ceux qui préparent la dose ont réglé par avance le résultat de l'épreuve. Les Européens qui assistent à ces drames ne peuvent y voir qu'une horrible parodie de justice. Mais la ténacité avec laquelle les indigènes défendent ces pratiques montre qu'elles sont pour eux étroitement solidaires de représentations collectives très importantes, par exemple de celles qui se rapportent à la maladie, à la vie, à la mort, à l'ordre social. Elles sont donc aussi « indispensables », selon leur expression, du point de vue de leur mentalité prélogique et mystique, qu'elles paraissent absurdes à notre pensée logique.

Dans les sociétés du type le plus bas que nous connaissions, il est remarquable que souvent la divination s'applique à découvrir la direction de l'espace où se trouve le meurtrier. En Australie, une coutume très répandue consiste à creuser une tranchée là où le corps a été placé, et à observer de quel côté se dirigera un insecte qui aura été déterré par la pioche. « Les mouvements de l'insecte, dit Grey, étaient guettés avec l'intérêt le plus passionné, et, comme ce petit animal jugea à propos de s'éloigner en rampant dans la direction de Guilford, ce fut une preuve nouvelle, pour les indigènes, de la culpabilité des gens de cet endroit ¹. » C'est la pratique mentionnée tout à l'heure par Brough Smyth, qui nous a donné d'ailleurs une sorte de tableau synoptique des procédés employés. « La tribu de Western Port (Victoria), et les tribus des environs de Perth (Australie occidentale), guettent les mouvements d'un insecte accidentellement déterré en creusant la terre ; la tribu de Melbourne recherche la trace d'un ver ou d'une bête de ce genre ; les noirs Yarra examinent la direction que prend un lézard ; à Cooper's Creek on interroge le cadavre ; à l'embouchure de la Murray et à la baie de la Rencontre les tribus consultent les rêves d'un homme-médecine qui dort la tête posée sur le cadavre ; sur une partie du cours de la Murray, ils observent l'argile mouillée qui couvre la fosse, lorsqu'elle sèche, et la ligne de la fissure la plus impor-

quelque esprit malin excité par elle est la cause invisible de leur mort. C'est pourquoi, quand un chef ou un fils de chef meurt, l'autour supposé de ce crime doit être exécuté ». PARKER, cité par BANCROFT, *The native races of the Pacific states of North America*, III, p. 157. - De même le missionnaire Brun écrit: « D'après les relations de nos confrères de l'Afrique équatoriale, nombre de peuplades nègres croiraient que toute mort d'homme est causée par les sorciers ou les esprits. Chez les Malinkés qui nous entourent, cette croyance n'est pas aussi absolue, Nombre de décès sont attribués par eux à leur vraie cause naturelle, maladie, vieillesse, faim, accident quelconque... » (BRUN, Note sur les croyances des Malinkés (Côte occidentale française), *Anthropos*, II, p. 948.)

¹ GREY, *Journal of two expeditions of discovery in N. W. and western Australia*, II, pp. 325-326.

tante qui s'y produit leur indique la direction où il faut chercher le sorcier ¹. » Dans l'Australie centrale, « un ou deux jours après la mort, on se rend en cérémonie à l'endroit exact où elle a eu lieu, et l'on examine avec le plus grand soin le petit tertre qui y a été élevé, et la terre molle aux alentours, pour voir s'il s'y manifeste quelque trace qui révélerait quel est le meurtrier. Par exemple, si l'on relève une trace de serpent, c'est un signe certain que le coupable appartient au totem du serpent, et il n'y a plus qu'à chercher quel individu de ce totem a commis le crime... Si l'on n'a point vu de traces... on attend que le corps se décompose : alors le frère et le père de la veuve vont examiner attentivement le liquide qui a coulé de la plate-forme où le corps a été déposé. On croit que la direction prise par le liquide indique celle d'où est venu le meurtrier. Si le liquide s'est arrêté à quelque distance, l'homme non plus n'est pas loin ; mais s'il a coulé en s'éloignant davantage, les indigènes savent que le coupable appartient à un groupe éloigné » ².

De même, en Nouvelle-Guinée, entre autres procédés de divination, « d'après Kunze, on met dans la main du mort de la chaux de bétel et un crabe, et l'on attache une ficelle à son petit doigt. Quand on a refermé la fosse, on tire la ficelle, et on piétine sur la tombe, en criant : « Lève-toi ! » Le mouvement imprimé à la ficelle inquiète le crabe, qui s'agite. En se remuant, il répand la chaux tout autour de lui. D'après la direction prise par les coulées de chaux, on connaît aussi la direction où il faut chercher le sorcier » ³. Enfin, à la Guyane, « Schomburgk rapporte que même la mort d'un homme qui a succombé à la maladie est imputée à un kanaima (sorcier) inconnu. Il a vu le père d'un enfant mort d'hydropisie lui couper les pouces et les petits doigts des mains et des pieds, les jeter dans un vase plein d'eau bouillante, et tous les parents les suivre attentivement des yeux. C'est du côté où l'eau, en débordant, rejeterait le premier doigt, que devait se trouver le meurtrier inconnu » ⁴.

Toutes ces pratiques témoignent de l'importance particulière que les rapports des objets dans l'espace ont aux yeux de la mentalité primitive. Nous en avons eu déjà des preuves nombreuses, en particulier, le soin pris, dans la plupart des langues des sociétés inférieures, de mentionner expressément à quelle distance, de quel côté, à quelle hauteur se trouve l'objet ou l'être dont on parle. Ce soin s'explique sans doute, en partie, par le caractère *pictorial* de langues encore très peu conceptuelles, mais il tient, aussi, très probablement, à l'attention que cette mentalité prête aux directions de l'espace. Et cette attention même provient de la valeur mystique des directions de l'espace (points cardinaux) et des participations multiples où ces directions sont engagées. Les preuves en ont été données plus haut ⁵ (*local relationship* des Australiens, mystique symbolique des Zuñis et des Cherokees, attribuant à chaque direction de l'espace une couleur, un animal, une valeur propre, etc.). Les pratiques que nous venons d'énumérer reposent sur la croyance à une participation analogue. De même que, si l'on découvre sur la terre fraîchement remuée la trace d'un serpent, c'est sûrement un homme du totem serpent qui a causé la mort, de même, si un insecte rejeté par la pioche du fossoyeur rampe vers le nord, c'est sûrement un homme d'une tribu située au nord, qui est le meurtrier. Si nous voulons voir là la conclusion d'un raisonnement, nous ne trouverons jamais que l'absurde. Aussi n'est-ce point un raisonnement, mais un mode d'activité propre à la mentalité prélogique, et, pour cette

¹ Brough SMYTH, *The Aborigines of Victoria*, p. XXVIII.

² SPENCER et GILLEN, *The northern tribes of central Australia*, pp. 526-529.

³ HAGEN, *Unter den Papua's*, p. 256.

⁴ VON MARTIUS, *Beiträge zur Ethnographie Süd-Amerika's*, I, p. 651.

⁵ V. ch. V, p. 242 sqq.

raison précisément, à peu près incompréhensible pour nous. Pour cette mentalité, il n'y a point de *rappports fortuits*. L'insecte qui s'est dirigé vers le nord aurait aussi bien pu ramper vers l'ouest, ou le sud, ou vers toute autre région. S'il a choisi le nord, c'est donc qu'il y a une participation mystique entre cette direction de l'espace et ce que la mentalité prélogique cherche à connaître à ce moment précis.

Ce que les logiciens désignent sous le nom de sophisme *post hoc, ergo propter hoc* peut aider à former quelque idée de cette participation. Une récolte de vin extraordinaire se produit l'année où une grande comète a été visible pendant l'été ; une guerre éclate après une éclipse totale de soleil. Même pour la mentalité de sociétés d'un type déjà élevé, ces séquences ne seront pas fortuites. Le rapport des événements dans le temps ne consistera pas seulement dans la succession ; une relation, réfractaire à l'analyse claire, liera le vin à la comète et la guerre à l'éclipse. C'est là un résidu vivace de ce que nous avons appelé participation. Mais la mentalité des sociétés de type tout à fait inférieur, qui ne connaît point de rapports fortuits, c'est-à-dire qui prête une signification mystique à, tous les rapports donnés dans ses représentations, dit aussi volontiers : *juxta hoc, ergo propter hoc*, que *post hoc, ergo propter hoc*. La contiguïté dans l'espace est aussi bien une participation que la contiguïté dans le temps. Elle l'est même davantage, dans la mesure où cette mentalité prête plus d'attention aux déterminations spatiales qu'aux temporelles.

Ainsi, dans les relations complexes de participation mystique qui correspondent, en gros, pour la mentalité prélogique, à ce qu'est le rapport de causalité pour la pensée logique, la juxtaposition tient parfois le rôle que nous attribuerions plutôt à des séquences. M. Gatschet dit, par exemple : « Autrefois, il semble avoir été admis par une coutume universelle, chez les Indiens, qu'ils avaient le droit d'attaquer et de tuer leurs voisins, si une chouette ou un hibou se faisaient entendre la nuit tout près de la cabane de ces malheureuses gens 1. » Et de même, dans une histoire brève recueillie chez les Indiens Klamath, « un chien hurle à la mort près d'une cabane, juste après le coucher du soleil : arrive un Indien qui attaque, blesse et tue le propriétaire du chien »². Ce qui joue ici, c'est le *juxta hoc, ergo propter hoc* : c'est la participation, manifestée par la contiguïté dans l'espace, entre l'Indien à la porte de qui se fait entendre l'animal de mauvais augure, et le malheur annoncé - donc, en un certain sens, causé - par cet animal. Il est remarquable que dans presque toutes les langues indo-européennes les prépositions signifiant « à cause de », « par », sont des mots qui se rapportaient originairement à des relations d'espace, et non de temps³. Peut-être, pour la mentalité prélogique, les rapports dans le temps ont-ils été représentés d'abord comme des rapports de position, ou, pour mieux dire, de juxtaposition, et, puisque, pour cette mentalité, il n'y a pas de rapport qui n'ait de signification mystique, comme des participations par contiguïté. Par suite, c'est à la contiguïté que s'attache la mentalité prélogique. Qu'un des termes du rapport soit avant l'autre dans le temps, ou après, c'est un point tout à fait secondaire, et peut-être indifférent.

Dans le détroit de Torrès, « les accidents et les contretemps sont regardés comme des avertissements ou des signes indiquant que quelque chose de malheureux *est arrivé* quelque part, ou *va bientôt arriver*... En 1888, Nomoa, le chef de Mabuiag, qui a peut-être tué plus de dugongs que tout autre de Ses Compatriotes, se vanta un jour à

¹ GATSCHET, *The klamath language*, p. 89.

² GATSCHET, *ibid.*, p. 133.

³ *Communication orale* de M. A. MEILLET.

moi de ne jamais connaître d'insuccès. Très peu de temps après, il partit pour la pêche au dugong, et il eut la malchance non seulement de manquer ceux qu'il visa, mais aussi de briser la pointe de son harpon. Je crois bien que le jour suivant il revint encore bredouille. Sur ces entrefaites, en trois ou quatre jours, d'abord un petit enfant mourut dans le village, puis deux femmes. Aussitôt Nomoa me dit que son insuccès s'expliquait, et il fut tout heureux de croire que s'il avait manqué les dugongs, il n'y avait pas de sa faute »¹. Il y a donc un lien mystique, dont se satisfait la mentalité prélogique, entre la pêche infructueuse et les malheurs qui arrivent quelques jours après. Mais il serait difficile de dire où est la cause, où est l'effet, si l'on prend cause au sens d'antécédent, puisque la pêche infructueuse, d'une part, s'explique par les morts qui se produisent ensuite, et que, d'autre part, cette pêche infructueuse est le signe avant-coureur, donc, en un certain sens, la cause des morts.

De même dans l'Amérique du Nord. « Ils prennent les éclipses pour des augures de mortalité, de guerre ou de maladie ; mais cet augure ne précède pas toujours le malheur qu'il pronostique ; il le suit parfois ; car les sauvages, ayant vu l'éclipse de lune qui a paru cette année 1642, dirent qu'ils ne s'étonnaient plus du massacre que les Iroquois avaient fait de leurs gens pendant l'hiver ; ils en voyaient la marque et le signe, mais un peu trop tard pour s'en donner de garde »².

Des croyances analogues se retrouvent ailleurs. En Chine, par exemple, « les esprits des objets inanimés manifestent leur pernicieuse existence très souvent en annonçant des événements fâcheux, ce qui équivaut pour ces intelligences simples et illogiques, à les préparer et à les causer. Maintes fois nous trouvons dans les livres des cas de mort, d'incendies ou d'autres calamités de toutes sortes qui sont arrivés en conséquence de ce que des objets étaient tombés les uns sur les autres sans cause apparente »³. Là encore, la situation relative des deux événements dans le temps n'est pas ce qui intéresse la mentalité prélogique : celle-ci est surtout attentive à la participation qui les relie l'un à l'autre.

Chez les Lolos, « il y a trois sortes de choses mauvaises, qui infligent des maladies et des malheurs : 1° Les esprits, de ceux qui sont morts de morts impures ; 2° Les démons ; 3° Les slo-ta : on appelle ainsi les phénomènes insolites, contre nature, qui non seulement annoncent mais causent les désastres (naissances de monstres, poules chantant comme un coq, etc.) »⁴. Même croyance et mêmes pratiques dans l'Afrique australe, où les nègres essayent de lutter contre ces « phénomènes insolites » en les supprimant. Ils les appellent « tlolo », ou, selon la traduction de Livingstone, « transgression ». Les albinos sont généralement tués. « Un enfant qui perce ses dents d'en haut, avant celles d'en bas était toujours mis à mort chez les Bakaa, et je crois aussi chez les Bakwains. Dans quelques tribus, de deux jumeaux on ne laissait vivre qu'un seul (il pouvait y avoir à cela encore d'autres raisons). Un bœuf, qui, couché dans son pare, bat la terre avec sa queue, est traité de la même façon. On croit qu'il invite la mort à visiter la tribu. Lors de mon passage par Londa, mes hommes portaient avec eux une grande quantité de volailles, d'une espèce plus grande que celle de

¹ *The Cambridge Expedition to Torres Straits*, V, p. 361.

² *Relations des Jésuites*, éd. Thwaites, XXII, pp. 194-196 (1642).

³ J. J. M. DE GROOT, *The religions system of China*, II, p. 664.

⁴ A. HENRY, *The Lolos and other tribes of West China*, J.A.I., XXXIII, p. 104.

leur pays. Si l'une d'entre elles chantait avant minuit, elle était coupable de tlolo, et on la tuait ¹. »

III

III. *La divination*. - Elle est un moyen de découvrir des participations latentes ou cachées. - Signification divinatoire des jeux. - La magie sympathique

[Retour à la table des matières](#)

Ainsi tout phénomène insolite est considéré comme le signe, et, du même coup, comme la cause d'une disgrâce qui arrivera plus tard ; mais, d'un autre point de vue, et, tout aussi justement, cette disgrâce peut être regardée comme la cause du phénomène insolite. C'est donc que nous faussons ces représentations collectives en les interprétant par la loi de causalité, qui implique un ordre temporel invariable et irréversible entre la cause-antécédent et l'effet-conséquent. En fait, ces représentations obéissent à la loi de participation, loi constitutive de la mentalité prélogique. C'est une liaison mystique, irréductible à une analyse logique, qui unit le phénomène insolite à la disgrâce dont il est le signe.

Or ces phénomènes, qui jouent le rôle, parfois difficile à interpréter, d'avertisseurs, ne se produisent que rarement, et le monde où vit l'homme des sociétés peu avancées comprend une infinité de liaisons, de participations mystiques. Quelques-unes sont constantes et connues (participation de l'individu à son totem, alliances de certaines espèces animales et végétales entre elles, etc.). Mais combien d'autres s'établissent ou se défont sans qu'on le sache, qu'il y aurait souvent un si grand intérêt, un intérêt si vital, à connaître ! Si ces liaisons ne se manifestent pas d'elles-mêmes, il faut donc en provoquer la manifestation. Telle est l'origine, ou du moins une des principales origines de la divination. Rappelons-nous que pour la mentalité prélogique, la représentation du monde extérieur est orientée autrement que la nôtre. Les perceptions sont mystiques, c'est-à-dire que les éléments des perceptions qui, du point de vue de la pensée logique, sont objectifs et seuls réels, sont enveloppés là dans un complexus indifférencié d'éléments mystiques. Et ces éléments mystiques - de même que leurs liaisons - invisibles, intangibles, inaccessibles aux sens, sont cependant les plus importants de tous. Il faut qu'on puisse être renseigné sur eux, et c'est à quoi sert la divination.

Elle est donc, dans les sociétés de type inférieur, un prolongement de la perception. Comme nous avons des instruments afin d'atteindre les phénomènes trop délicats pour être perçus par nos sens, ou de suppléer à des sens qui nous manquent, de même, la mentalité prélogique emploie d'abord et avant tout les rêves, puis la baguette divinatoire, le cristal, les osselets, les miroirs, le vol des Oiseaux, les ordales, et une variété presque infinie d'autres procédés, pour saisir les éléments et les liaisons mystiques qui ne se révèlent pas tout seuls. Même le besoin à satisfaire

¹ *LIVINGSTONE, Missionary Travels*, p. 577. Cf. *BAUMANN, Usambara und seine Nachbargebiete*, p. 43.

est encore plus impérieux pour elle que pour nous. Car notre représentation générale du monde pourrait se passer, à la rigueur, des éléments que lui ont apportés les instruments de la physique moderne. Elle était constituée, dans ses traits essentiels, avant que ces instruments fussent découverts. Au lieu que la divination est absolument indispensable à la mentalité prélogique, de par sa structure même. Plus -les éléments mystiques, plus les liaisons mystiques prédominent dans les représentations collectives, et plus des procédés mystiques sont nécessaires pour en être informé.

En fait, il n'y a pas de pratiques plus répandues que celles de la divination. Je ne crois pas qu'on ait signalé une seule société de type inférieur d'où elles fussent entièrement absentes. Sans doute, c'est dans des sociétés déjà assez élevées que nous trouvons la divination développée, différenciée, devenue un art complexe et raffiné, avec un corps et une hiérarchie de devins. Mais, au degré le plus bas que nous connaissons, la divination est déjà pratiquée, au moins par le moyen des rêves. Elle est familière aux Australiens et aux groupes sociaux les moins avancés des deux Amériques. Pour ne citer qu'un exemple, dans une tribu du Brésil oriental, « vers le soir, le chef appelé Konyan Bebe parcourut le camp dans la forêt, harangua ses hommes, et dit que maintenant on était arrivé tout près du pays de l'ennemi, que chacun devrait se rappeler les rêves qu'il ferait la nuit suivante, et qu'ils devaient s'appliquer à avoir des rêves de bon augure... »¹.

Représenter les pratiques divinatoires comme simplement destinées à dévoiler l'avenir, c'est donc en donner une définition beaucoup trop étroite. Il est vrai que, parmi les liaisons mystiques que l'on cherche à découvrir, celles qui déterminent ce qui sera ont un intérêt majeur. On se réglera sur elles pour agir ou pour s'abstenir, selon le cas. Mais la divination, considérée en elle-même, porte aussi bien sur le passé que sur l'avenir. Témoin le rôle essentiel qu'elle joue dans les enquêtes criminelles. Dans les procès de sorcellerie, par exemple, la tribu et la personne du coupable sont presque toujours désignées par des pratiques divinatoires. De même, pour savoir qui a jeté un sort sur un malade, ou quel mauvais esprit s'est introduit en lui, où se trouve un objet perdu, si un homme qui ne donne plus de ses nouvelles est encore vivant, etc. « Plus on pénètre dans l'intimité de ces tribus, dit M. Junod, et plus on est surpris de constater la place immense qu'y occupent les osselets ; ils interviennent nécessairement dans tous les événements quelque peu marquants de la carrière des individus et de la vie nationale ... »². » M. de Groot fait une remarque semblable au sujet des Chinois. Et les explorateurs, en général, ne manquent pas de constater que les « sauvages » sont très « superstitieux ». C'est constater, selon nous, qu'ils agissent conformément à leur mentalité prélogique et mystique. Il serait surprenant, et même inconcevable, qu'ils ne fussent point « superstitieux ».

Étant donnée, en effet, cette mentalité, une consultation divinatoire est la condition préliminaire presque indispensable de toute entreprise, souvent même de celle qui paraît à l'Européen la plus banale du monde, comme de se remettre en marche le matin, après la nuit passée à l'étape. Il arrivera que les porteurs indigènes témoignent de la plus mauvaise volonté, ou même, s'ils osent, refusent de partir. Le voyageur blanc - c'est une remarque de Miss Kingsley - s'il n'est pas très averti de la mentalité de sa troupe, ne verra là que paresse, indiscipline, manquement à la parole donnée, incorrigible mauvaise foi. Mais c'est peut-être tout autre chose. Peut-être, en se levant, un des nègres aura-t-il perçu un signe de mauvais augure, pour lui et pour la

¹ The captivity of Hans Stade In eastern Brazil (1547-1555), *Hakluyt Society*, t. LI, p. 98; cf. p. 152.

² JUNOD, *Les Ba-Ronga*, p. 455 sqq.

troupe tout entière. De là leur résistance. La consultation, dans ce cas, s'est offerte d'elle-même : quand elle ne s'offre pas, on la provoque. Car si, en vertu de liaisons mystiques invincibles, ce qu'on va entreprendre doit tourner mal, il est aussi déraisonnable de s'y risquer qu'il le serait pour nous d'aller à l'encontre de lois naturelles, par exemple des lois de la pesanteur. Et comment le savoir, si ce n'est par la divination ?

De même, il ne suffira pas d'y avoir recours pour s'assurer du succès d'une entreprise en général ; il faudra consulter les présages et interpréter les rêves à chaque opération qui commence, et pour ainsi dire à chaque instant. C'est un point que beaucoup d'explorateurs ont mis en lumière : à la guerre, à la chasse, presque partout où l'activité individuelle ou collective se propose une fin, on ne fait rien sans l'avis favorable du devin, de l'homme-médecine, du sorcier. Si l'on réussit, c'est à la stricte observance de ses prescriptions qu'on en rapporte l'honneur. « Oui, dit un chef dayak au rajah Brooke, mes gens sont satisfaits cette année-ci de leur récolte de riz, parce que nous n'avons négligé aucun des avertissements donnés par les présages ; nous avons apaisé les *Hantus* (esprits) en capturant des alligators, en tuant des pores pour examiner leur cœur, et nous avons exactement interprété nos rêves. Le résultat est une belle moisson ceux qui ont négligé de faire comme nous restent pauvres il leur faudra prendre plus de soin à l'avenir ¹. » En campagne, tous les mouvements de ces mêmes Dayaks dépendent des présages. On ne peut ni avancer, ni reculer, ni attaquer, ni changer de position tant que les augures n'ont pas parlé. « Un chef, à ma connaissance, est demeuré dans une hutte pendant six semaines, retenu par ses soldats, et attendant que le gazouillement des oiseaux se fit entendre du bon côté... On croit que le blanc qui commande possède un oiseau et un charme porte-bonheur tout exprès pour guider sa marche en avant. Les Dayaks ont en eux grande confiance. « Vous êtes notre oiseau, disent-ils, nous vous suivons. » En outre, toute la journée, pendant la marche, ils interprètent leurs rêves, et ils s'y conforment religieusement... Je sais les noms de leurs oiseaux, je les reconnais à leurs chants, et j'ai appris d'eux à interpréter les bons et les mauvais présages. L'effet de ces signes sur moi-même était souvent très marqué... Il y avait, suspendue dans ma chambre, une tête d'orang-outang, et les Dayaks étaient persuadés qu'elle me dirigeait dans mes heureuses expéditions ². »

Selon F. H. Cushing, nombre de jeux, chez les Zuñis, avaient un caractère divinatoire. Par exemple, « le jeu de la balle cachée est, joué par deux camps, l'un représentant l'Est, l'autre l'Ouest, ou l'un représentant le Nord, l'autre le Sud. Chaque camp est donc composé de membres des clans correspondants... Il s'agit de pronostiquer d'après le résultat du jeu. De même que la danse de guerre est comme un préliminaire ou un souvenir de la bataille, qu'on livre d'avance sous forme de représentation dramatique, pour déterminer la victoire ; de même ce jeu, en célébrant une décision mythique entre les dieux - particulièrement les dieux du vent et les dieux de l'eau - est un moyen d'interroger le sort pour savoir quel parti prévaudra... si c'est les dieux du vent ou ceux de l'eau qui domineront, si la saison sera sèche ou pluvieuse, et d'après le nombre de points obtenus par chaque camp, dans quelle mesure il faut s'attendre* à cette sécheresse ou à cette humidité. Ainsi les joueurs d'un côté représentent le Nord et l'hiver, la saison venteuse et stérile ; ceux de l'autre côté, le Midi et l'été, les averses estivales et la fertilité ; les premiers la sécheresse, les autres l'humidité. Par conséquent, on se réglera sur les points de chaque camp. On plantera le grain plus

¹ BROOKE, *Ten years in Sarawak*, II, p. 203.

² *Ibid.*, II, pp. 234-235.

profondément et en des endroits bien arrosés si c'est le camp représentant le vent qui gagne, ou qui a été favorisé par la chance pendant les phases successives du jeu »¹.

Cette explication de Cushing est précieuse à plus d'un titre. Non seulement elle « illustre » l'idée que les jeux ont une signification divinatoire, mais elle montre comment la divination sert à se procurer, outre une révélation sur l'avenir, des indications précises sur la façon dont il faut agir. Certes, avant tout, les Zuñis ont besoin de savoir s'il pleuvra, ou non. C'est pour eux presque une question de vie ou de mort, et un certain nombre de leurs jeux, parmi beaucoup d'autres pratiques aujourd'hui assez bien connues dans leurs détails, ont pour objet religieux et magique à la fois d'obtenir la pluie. Mais ils ont besoin de savoir aussi en quelle quantité, à quel moment, pendant combien de temps la pluie tombera. C'est sur quoi la divination les renseigne, quand ils interprètent, en même temps que le résultat proprement dit, les péripéties du jeu engagé mystiquement entre les puissances de la sécheresse et celles de la pluie, le nombre des points marqués par chaque camp, etc. La divination est donc bien ici un prolongement de la perception. Plus exactement, elle en est une anticipation. La mentalité prélogique s'y fie au moins autant qu'à la perception elle-même. Cette confiance repose sur les participations représentées et senties entre les joueurs, leurs clans respectifs, les régions de l'espace correspondant à ces clans, leurs animaux mythiques, leurs couleurs, leurs dieux, leurs vents, et enfin la pluie et la sécheresse elles-mêmes.

De la divination à la magie la transition est insensible. L'une et l'autre reposent sur les mêmes représentations collectives de relations mystiques : la divination se préoccupant plutôt de découvrir ces relations, et la magie de les utiliser. Mais, dans la pratique, ces deux ordres de fins se rejoignent, puisque l'action magique a besoin de connaître les relations mystiques pour s'exercer, et que, d'autre part, si la divination cherche à les découvrir, c'est pour en tirer parti. On peut même aller plus loin, et dire que toutes les pratiques dont il a été question jusqu'à présent, pratiques relatives à la chasse, à la pêche, à la guerre, aux maladies, à la mort, etc., et d'une façon générale nombre des pratiques correspondant aux représentations collectives dans les sociétés inférieures sont de caractère magique. J'ai préféré les appeler « mystiques », parce que ce terme en faisait ressortir l'étroite solidarité avec la mentalité que j'ai nommée prélogique et mystique, et parce que le mot « magie » prend des sens plus ou moins larges selon que l'on considère des types sociaux plus ou moins bas. Ainsi, dans les sociétés australiennes, ou dans celles de l'Amérique du Sud (Brésil, Terre-de-Feu), la plupart des pratiques correspondant aux représentations collectives les plus importantes sont magiques. C'est ce qui ressort, par exemple, des deux volumes de MM. Spencer et Gillen. Mais dans des sociétés de type plus différencié, comme la plupart de celles de l'Afrique australe et équatoriale, les pratiques proprement magiques se distinguent des rites religieux, et ne peuvent plus être confondues avec eux sous un même nom. Il se produit une différenciation des fonctions qui est vivement sentie par la conscience collective du groupe².

Par exemple, on confond constamment, dit M. Junod, « devin, thaumaturge, médecin, exorciste, jeteur de sorts, etc. (chez les Ba-Ronga)... A mon avis, c'est une grave erreur, et l'ethnographie africaine doit se garder avec soin de cette confusion. Sans doute le même individu peut être à la fois prêtre, médecin, devin, etc. Mais ces

¹ Cité par S. CULIN, *Gainses of the North American Indians*, E. B. *Rep.*, XXIV, p. 374.

² Cf. HUBERT et MAUSS, *Esquisse d'une théorie générale de la magie*, *Année sociologique*, t. VII, pp. 1-147.

fonctions sont différentes en soi, et la langue indigène leur attribue à chacune un nom spécial... Le terme le plus général, c'est celui de *Mongoma*, qui désigne le médecin, mais surtout en tant que *thaumaturge*, et particulièrement les possédés guéris qui ont obtenu l'initiation et peuvent en soigner d'autres.

Nganga, c'est le médecin, mais en tant que soignant avec les drogues plus ou moins secrètes qu'il détient. C'est l'homme des médecines, *wa-mori*. A lui la charge de préparer aussi les herbes miraculeuses qui rendront invulnérable à la guerre. *Nganga* et *Mongoma* sont fortement apparentés, comme on voit.

Gobela, c'est l'exorciste, celui qui expulse les esprits zoulou ou ndjao. Il y en a même deux catégories, selon qu'il s'agit des possessions du Nord ou de celles du Sud.

Wa-boula, c'est le détenteur des osselets, le devin par excellence, le conseiller des familles, l'interprète du sort.

Le *chinousa*, c'est le personnage qui devine par hallucination ou par extase.

Quant au mot *sorcier*, il faudrait le réserver pour indiquer les *baloyi*, les jeteurs de sort, les ensorceleurs, si l'on veut, ceux qui vont, de nuit, répandre leurs charmes, tuer par leurs maléfices. Ces individus n'ont aucun rapport avec les précédents.

Enfin, le prêtre, c'est le *mouhahli*. Chaque père de famille l'est pour le compte des siens. Il peut n'être que cela, mais il est possible aussi qu'il joigne occasionnellement d'autres fonctions à la sienne »¹.

A ce degré de développement, si l'on persistait à désigner toutes ces pratiques indistinctement par le nom de « magiques », il y aurait donc une magie officielle pour ainsi, dire et publique, une magie religieuse, une magie privée et licite, une magie occulte et criminelle. Il vaut évidemment mieux ne pas comprendre en un même terme des représentations qui ont fini par s'exclure. Par exemple, chez les Cafres, « si l'on saluait un *Isangoma* (devin) du nom de *Umtakati* (sorcier), ce serait l'injure la plus sanglante qu'on pût lui faire. C'est exactement comme si, en Europe, on appelait voleur un agent de police. Dans l'esprit des Cafres, le devin est au contraire le défenseur de la société, et son devoir consiste à découvrir les criminels et les sorciers, pour qu'ils soient jugés et punis. Tandis que le sorcier exerce son art par intérêt personnel, en vue de fins prohibées, le devin doit travailler de façon légitime, pour le bien public, en quelque sorte en qualité de fonctionnaire, et c'est pourquoi il jouit d'une grande considération chez les Cafres »². A plus forte raison, là où une religion proprement dite s'est établie, avec des pratiques cultuelles et un clergé organisé, l'opposition devient de plus en plus nette entre les cérémonies religieuses, publiques ou privées, et les opérations magiques plus ou moins secrètes et plus ou moins malfaisantes. Je ne me propose pas de suivre ici ce processus de différenciation. Il suffira d'avoir montré qu'à des représentations prélogiques et mystiques ne peuvent correspondre que des façons d'agir traditionnelles également mystiques. Celles-ci sont nécessairement orientées comme celles-là. La corrélation est d'autant plus manifeste que l'observation porte sur des sociétés de type moins élevé : aussi est-ce à

¹ JUNOD, *Les Ba-Ronga*, p. 467-468.

² Fr. Aegidius MÜLLER, *Wahrsagerei bei den Kaffern*, *Anthropos*, I, 1906, pp. 762-763.

des sociétés de ce genre que j'ai emprunté de préférence les faits qui m'ont servi de preuves.

Néanmoins, sous cette opposition une parenté subsiste. Des pratiques devenues socialement très différentes n'en impliquent pas moins des représentations collectives de même caractère, c'est-à-dire se rapportant à une mentalité prélogique et mystique, reconnaissable encore sous les modifications qu'elle peut avoir subies. Ainsi, les rites proprement religieux, les cérémonies, les prières par lesquelles des prêtres espèrent fléchir les dieux qui sont les maîtres de la pluie, impliquent des représentations collectives du même ordre que celles qui sont à la base des cérémonies *intichiuma*. Nous pouvons constater les stades intermédiaires, par exemple, chez les Zuñis. L'antagonisme entre les pratiques proprement magiques et les pratiques licites, religieuses, dans la plupart des sociétés de type déjà assez développé, ne signifie donc pas que la mentalité prélogique et mystique soit le ressort des unes et non pas des autres. Au contraire, c'est elle que nous retrouvons, plus ou moins pure, sous toutes ces pratiques, et peut-être est-ce cette communauté d'origine qui explique l'extension si variable du sens donné au mot « magie ». Si l'on entend par « magique » toute opération qui suppose des relations mystiques, des forces occultes mises en jeu, il n'y a guère d'acte, même dans des sociétés relativement avancées, qui ne puisse avoir à quelque degré le caractère magique. Tant que la loi de participation régit plus ou moins la mentalité, elle détermine aussi plus ou moins les modalités de l'action.

Rien de moins mystique, semble-t-il, que le fait pour le primitif de satisfaire sa faim quand des aliments sont à sa portée. Cependant nous le voyons, presque partout, s'abstenir volontairement de tel ou tel aliment, qui lui est interdit. Dans presque toutes les sociétés actuellement connues, il existe un nombre plus ou moins grand de tabous de nourriture. En particulier, là où des institutions totémiques sont en vigueur, à aucun prix - hormis en certaines occasions déterminées - l'homme ne consentirait à se nourrir de son totem. D'autre part, manger d'un être, c'est en un sens participer à ce qu'il est, communier, s'identifier avec lui : il y aura donc, pour cette raison, des aliments qu'il faudra rechercher, et d'autres dont il faudra s'abstenir. C'est là, comme on sait, l'origine d'une certaine sorte d'anthropophagie. On mange le cœur, le foie, la graisse, la cervelle des ennemis tués à la guerre pour s'approprier leur courage et leur intelligence, comme nos tuberculeux mangent de la viande crue pour se suralimenter. On rejette d'autres aliments pour un motif opposé. « Les Abipones ont tous en abomination l'idée de manger des poules, des oeufs, du mouton, du poisson, des tortues ; ils s'imaginent que cette nourriture molle engendrerait l'indolence et la langueur dans leur corps, et la lâcheté dans leur âme. En revanche, ils dévorent avec avidité la chair du tigre, du taureau, du cerf, du sanglier... dans l'idée qu'en se nourrissant continuellement de ces animaux, ils accroîtront leur force, leur hardiesse et leur courage ¹. » Dans les provinces du Nord-Est de l'Inde, « la chouette est le type de la sagesse, et manger les yeux d'une chouette donne le Pouvoir d'y voir clair la nuit » ². En Nouvelle-Zélande, « un bon orateur était comparé au *korimako*, le plus mélodieux des oiseaux chanteurs du pays. Pour aider un jeune chef à devenir éloquent, on le nourrissait de cet oiseau » ³. Les Cherokees pensaient de même. « Celui qui se nourrit de venaison est plus vite à la course et plus sagace que l'homme qui vit de la chair de l'ours maladroit ou de la volaille stupide... Jadis, les grands chefs surveillaient de très près leur régime... Même, à force de se nourrir des mêmes aliments qu'un ours, on

¹ DOBRIZHOFFER, *An account of the Abipones*, I, p. 258.

² W. CROOKE, *Folk-lore of northern India*, I, p. 279.

³ R. TAYLOR, *Te ika a mau*, p. 353.

prendrait la nature de l'ours, sinon sa forme et son extérieur. Un Indien qui mangerait pendant un certain temps Comme un blanc acquerrait la nature de l'homme blanc, si bien que ni les remèdes ni les charmes du docteur indien n'auraient plus d'effet sur lui ¹. » Ce qui est vrai des hommes et des animaux s'applique aussi aux dieux. « L'idole était très sale et enduite de sang. Mais elle portait au côté droit un trou où se voyait sa couleur blanche naturelle, contrastant étrangement avec la teinte foncée du reste du corps. Ce trou doit son existence à la croyance que le pouvoir de guérir et la connaissance des choses mystérieuses s'acquièrent en mangeant un peu du corps sacré du dieu ². » Les faits de ce genre sont extrêmement communs. On en trouvera un grand nombre analysés dans les *Lectures on the Religion of the Semites*, de Robertson Smith.

Il en est du vêtement comme de la nourriture : les préoccupations mystiques tiennent là une large place, et dans certains cas l'emportent sur les considérations utilitaires. Beaucoup de tribus « sauvages », avant d'être en contact avec les blancs, n'avaient pas de vêtements du tout. Mais on n'en a pas trouvé qui ne portassent point d'ornements : plumes d'oiseaux, perles, tatouage, peinture, etc. Or, ces ornements, comme on sait, ne servant pas d'abord, ni uniquement, de parure. Ils ont un caractère mystique, une puissance magique. La plume de l'aigle procure à celui qui la porte la vigueur, la clairvoyance, la sagesse de cet oiseau, et ainsi du reste. Inversement, si l'attention des observateurs avait été appelée sur ce point, ils auraient sans doute signalé des tabous de vêtement comme des tabous de nourriture : on a vu plus haut le cas de ce chef malais qui refusa de transporter une peau de cerf dans son canot, de peur que la timidité du cerf ne se transmitt à son fils en bas âge. D'une façon générale, de même que l'on participe aux qualités de ce qu'on mange, on s'assure aussi les qualités de ce qu'on porte sur soi. Voici un exemple entre mille. « Un matin, je tuai une hyène dans ma cour. Le chef envoya un de ses exécuteurs pour lui couper le nez, l'extrémité de la queue, et pour extraire un peu de cervelle de son crâne. Cet homme me dit que ces parties sont extrêmement précieuses pour les chasseurs d'éléphants à qui elles assurent la ruse, la finesse, et le pouvoir de se rendre invisible que l'on attribue à la hyène. Je suppose que la cervelle représente la ruse, le nez, la finesse, et l'extrémité de la queue, la faculté d'être invisible ³. »

Nous touchons ici à la « magie sympathique », qui a été si abondamment décrite par M. Tylor, M. Frazer et leurs disciples de l'école anthropologique anglaise. On me permettra de renvoyer à leurs ouvrages pour l'exposé des faits, qui se comptent par milliers. On y verra comment les qualités s'y communiquent par contact, par transfert, comment on atteint le tout au moyen de la partie (tenir un homme en son pouvoir quand on possède de ses cheveux, de ses rognures d'ongles, de sa salive, de son urine, son nom ou son image), comment enfin on produit le semblable au moyen du semblable (provoquer la pluie en répandant de l'eau, etc.). Ce qui importait ici, c'était de montrer que ces pratiques de la « magie sympathique », souvent voisines de celles que j'ai analysées, se rapportent comme elles aux représentations collectives de la mentalité prélogique, et à la loi de participation qui les régit. Ici encore, l'activité s'oriente dans le même sens que la représentation. La mentalité prélogique et mystique, appréhendant partout entre les êtres des relations secrètes, des actions et des réactions à la fois extérieures et intimes, en un mot des participations, ne pense pouvoir agir sur la nature qu'en établissant ou en interrompant de semblables partici-

¹ ADAIR, cité par J. MOONEY, *Myths of the Cherokee*, E. B. Rep., XIX, p. 472.

² LUMHOLTZ, *Unknown Mexico*, II, p. 170.

³ Cité par NASSAU, *Fetichism in West Africa*, p. 204.

pations. Ainsi, chez les Baganda, « une femme stérile est généralement répudiée, parce qu'elle empêche le jardin de son mari de porter des fruits ; au contraire, le jardin cultivé par une femme féconde produit en abondance »¹. Le mari d'une femme stérile ne fait ici que s'opposer à une participation fâcheuse ; en d'autres cas, on en provoquera d'utiles. Ainsi, au Japon, « les arbres ne doivent être greffés que par de jeunes hommes parce qu'il faut le plus d'énergie vitale possible dans la greffe »².

Le contact, de même, dans des circonstances définies, établit la participation. En voici un cas très net. Au Loango, « les *ba nganga* enseignent qu'un fétiche neuf pompe pour ainsi dire des forces au contact d'autres fétiches vigoureux et éprouvés, près desquels il est placé - pourvu, bien entendu, qu'il serve à la même fin qu'eux. C'est pourquoi ils consentent, moyennant une rémunération suffisante, à introduire des pièces nouvelles dans leur collection d'objets magiques éprouvés, et à les y laisser pendant des semaines et des mois. De même, quand un fétiche est devenu douteux ou faible, on en renouvelle la vigueur par ce procédé. C'est un moyen de le rajeunir. Quand un fétiche est excellent, on en fait un double, et on le laisse longtemps en contact avec le premier. Ce double s'appelle *l'enfant* du fétiche primitif »³.

Enfin, c'est encore une participation que s'efforcent d'établir les pratiques, si connues, par lesquelles la « magie sympathique » produit le semblable au moyen du semblable. Si on les considère dans des sociétés déjà très développées, on sera peut-être tenté de regarder comme suffisante l'explication qui les rapporte à une association d'idées et à une confusion de l'objectif avec le subjectif. En Chine, par exemple, on peut observer d'innombrables pratiques de ce genre, qui ont parfois l'air de calembours en action. Ainsi, à un certain moment des obsèques, « le fils du défunt... de concert avec la plupart des parents présents... se hâte d'avalier quelques bouchées de vermicelle cuit, dans la pensée que les *longs fils* de cet aliment contrebalanceront, ou même neutraliseront l'influence *raccourcissant la vie* que les vêtements funéraires peuvent avoir exercée sur sa personne »⁴. Il semble qu'il y ait là surtout une de ces associations d'idées où se plaît la subtilité un peu abstraite des Chinois : l'intention sous-jacente est cependant bien d'interrompre une participation redoutée. Mais voici un fait, observé dans l'Inde méridionale, dont l'interprétation sera plus nette. « Des petites figures en bois sculpté, mâles et femelles, représentées en état de nudité, sont fabriquées à Tirapati et vendues aux Hindous. Ceux qui n'ont pas d'enfant accomplissent sur ces figurines la cérémonie du percement des oreilles (que l'on accomplit d'habitude sur les nouveau-nés), croyant qu'en conséquence il leur naîtra un enfant. Ou bien, si dans une famille il y a des garçons ou des filles adultes qui restent célibataires, les parents célèbrent la cérémonie du mariage entre un couple de figurines, dans l'espoir que le mariage de leurs enfants suivra bientôt. Ils habillent ces poupées, les ornent de bijoux, et observent tous les rites d'un vrai mariage. Il y en a qui ont dépensé autant pour les noces d'une poupée que pour un mariage réel⁵. » Ces frais, parfois très considérables, attestent la foi de l'Hindou en l'efficacité de cette pratique.

Suffira-t-il, pour en rendre compte, de faire appel à une association par similarité, et de dire qu'il s'imagine provoquer le semblable par le semblable ? Explication « vraisemblable » - mais il est difficile de s'y tenir lorsqu'on sait que, dans des sociétés

¹ ROSCOE, *Manners and customs of the Baganda*, J.A.I., XXXII, pp. 38, 56.

² CHAMBERLAIN, *Things Japanese*, p. 440.

³ Dr PECHUËL-LOESCHE, *Die Loango-Expedition*, III, 2, pp. 366, 380.

⁴ Du GROOT, *The religious system of China*, I, p. 68, p. 208.

⁵ THURSTON, *Ethnographic notes in southern India*, p. 347.

de type inférieur, des pratiques analogues procèdent, non d'une association d'idées chez l'individu, mais des participations imaginées et senties dans les représentations collectives. L'Hindou qui marie ses poupées agit exactement comme le Peau-Rouge qui danse pour « faire venir le bison », comme le faiseur de pluie qui asperge ses voisins. Dramatisation toute mystique, qui doit assurer à ses acteurs un pouvoir également mystique sur l'être ou le phénomène imité, en créant entre eux et lui un lien, inintelligible sans doute pour la pensée logique, mais conforme à la loi de participation qui régit la mentalité prélogique et ses représentations collectives. Là où cette mentalité est la plus pure, dans les sociétés du type le moins avancé, les pratiques la reflètent aussi le plus clairement : c'est ce que nous avons constaté chez les tribus australiennes et dans certains groupes des deux Amériques. Dans des sociétés de type plus élevé, les modalités de l'action se compliquent, et des motifs complexes et divergents la déterminent. Mais presque toujours, en approfondissant ces modalités, on y décèle comme des vestiges qui témoignent de la prépondérance exercée jadis par la loi de participation. On trouvera de ce fait autant de preuves que l'on voudra dans les grandes civilisations de l'Orient, ou même, sans aller si loin, dans le folk-lore des nations européennes.

Chapitre VIII

Institutions ou sont impliquées des représentations collectives régies par la loi de participation

(Fin)

[Retour à la table des matières](#)

Il est un ordre de pratiques que j'ai réservées pour les considérer à part, tant à cause de la place considérable qu'elles occupent dans la vie des sociétés inférieures, que pour la lumière qu'elles peuvent jeter sur la mentalité de ces sociétés. Ce sont les pratiques relatives aux morts, ou, plus précisément, relatives aux rapports entre les vivants et les morts. Elles sont universelles : on ne connaît guère de groupes sociaux, de quelque type qu'ils soient, où les observateurs n'aient relevé des coutumes, des tabous, des rites obligatoires au moment de la mort, et pendant une période plus ou moins longue après la mort.

I

I. Les morts continuent à vivre. - Contradictions enveloppées dans les représentations collectives de cette existence continuée. - La mort se fait en plusieurs temps

Tout le monde sait de quel poids la préoccupation des morts, de temps immémorial, pèse sur les vivants dans la société chinoise ¹. Au Canada, « si le feu prend à un village où il y ait des corps morts, c'est la première chose que l'on met en sûreté. On

¹ J. J. M. DE GROOT, *The religious system of China*, I, p. 658, et passim.

se dépouille de ce que l'on a de plus précieux pour en parer les défunts ; de temps en temps on découvre leurs cercueils pour les changer d'habits, et l'on s'arrache les morceaux de la bouche pour les porter sur leur sépulture, et dans les lieux où l'on s'imagine que leurs âmes se promènent... Dans la fosse, on a soin de le couvrir de telle manière que la terre ne le touche point; il y est comme dans une cellule toute tapissée de peaux, beaucoup plus riche et plus ornée qu'une cabane » ¹.

Que des pratiques de ce genre soient universelles, on le comprend sans peine du point de vue de la mentalité des primitifs. A leurs yeux, les morts ne sont pas séparés des vivants par un gouffre infranchissable. Au-contre, ils sont continuellement en relation avec eux. Ils peuvent leur faire du bien ou du mal, ils peuvent aussi être bien ou mal traités par eux. Il ne paraît pas plus extraordinaire au primitif de communiquer avec les morts que d'être en relation avec des « esprits », avec telle force occulte dont il éprouve l'action, ou qu'il se flatte de maîtriser.

Miss Kingsley raconte qu'il lui est arrivé d'entendre un nègre parler tout seul, comme s'il causait avec un interlocuteur invisible pour elle : vérification faite, ce nègre s'entretenait avec sa mère défunte, qui était présente pour lui. La perception du primitif ne fait pas du tout dépendre la réalité de ses objets de la possibilité de contrôler cette réalité par ce que nous appelons l'expérience ; c'est même, en général, l'intangible et l'invisible qui sont, à ses yeux, ce qu'il y a de plus réel. D'ailleurs, les morts ne sont pas sans révéler leur présence même aux sens. Sans parler des rêves où ils apparaissent, et qui sont, comme on sait, des perceptions privilégiées et recherchées, les morts se manifestent à la vue (spectres, revenants, etc.) et à l'ouïe. Souvent ils procurent aux vivants des sensations indescriptibles, mais très vives, de contact sans matérialité. Parfois on les entend dans le vent. « C'est quelque- chose d'invisible, c'est comme le vent ; en fait, ils disent que le léger bruissement des feuilles de palmier est produit par les revenants, et quand un tourbillon soulève la poussière, les feuilles, et les brins de paille, ce sont les revenants qui sont en train de jouer ². » De même, au Brésil, « les Gès croyaient qu'un léger murmure décelait la présence des morts » ³. Bref, sans insister sur des faits bien connus, l'homme des sociétés inférieures vit avec ses morts comme avec les vivants qui l'entourent. Ce sont des membres, et des membres très importants, de cette société à participations multiples, de cette société-symbiose où le placent les représentations collectives de son groupe.

De là, une des différences les plus nettes que l'on puisse saisir entre la mentalité des primitifs et la pensée logique. En admettant que celle-ci se soit développée peu à peu (c'est une hypothèse qui sera examinée plus loin), les représentations relatives au monde extérieur, ont fini par s'organiser pour elle en une « nature », c'est-à-dire en un ordre fixe et immuable, soumis à des lois que le sujet peut connaître, mais qui lui paraissent indépendantes de lui. Les représentations relatives aux morts n'ont rien donné de tel. Elles n'ont constitué que cet ensemble flottant que l'on appelle, d'un nom significatif, « l'autre monde ». Pour la mentalité primitive, au contraire, l'autre monde et celui-ci ne font encore qu'une seule et même réalité, à la fois représentée, sentie et vécue.

Toutefois, même pour cette mentalité, les représentations relatives aux morts, et les pratiques qui s'y rattachent, se distinguent par un caractère prélogique plus mar-

¹ CHARLEVOIX, *Journal d'un voyage dans l'Amérique septentrionale*, III, p. 372 sqq.

² Roscoe, *Manners and customs of the Baganda*, J.A.I., XXXII, p. 73.

³ VON MARTIUS, *Beiträge zur Ethnographie Süd-Amerika's*, I, p. 291.

qué. Si mystiques que soient les autres représentations collectives, relatives aux données des sens, si mystiques que soient aussi les pratiques qui s'y rapportent (chasse, pêche, guerre, maladie, divination, etc.), encore faut-il, pour que la fin désirée soit atteinte, pour que l'ennemi soit vaincu, le gibier pris.... que les représentations coïncident en quelques points essentiels avec la réalité objective, et que les pratiques soient, à un certain moment, effectivement adaptées aux fins poursuivies. Par là se trouve garanti un minimum d'ordre, d'objectivité, et de cohérence dans ces représentations. Mais, sur les représentations et les pratiques relatives aux morts, ce frein, ce régulateur externe n'agit pas. L'indifférence à la contradiction, qui est le propre de la mentalité primitive, s'y manifesterait donc sans rencontrer d'obstacle. C'est là que nous allons rencontrer les pratiques qui attestent le plus évidemment la nature prélogique de cette mentalité.

La loi de participation régit en maîtresse les représentations collectives d'où ces pratiques dépendent : elle y tolère les contradictions les plus flagrantes. Nous savons déjà que, pour cette mentalité, il n'y a rien qui corresponde exactement à ce que nous appelons une âme, un individu, que l'âme est à la fois une et multiple, présente en même temps ici et là, etc. Il faut nous attendre à constater aussi, dans les pratiques, ce qui serait, du point de vue de la pensée logique, une confusion inextricable. Notre effort doit consister, non pas à dissiper cette confusion, en rétablissant un ordre logique dans les produits d'une mentalité mystique qui ne s'en soucie pas, mais à montrer comment ce qui est pour nous confusion découle naturellement de la loi de participation qui régit cette mentalité.

Tout d'abord, d'une façon générale, celle-ci n'est nullement embarrassée de se représenter les morts tantôt comme constituant une société dans l'autre monde, parfaitement distincte des sociétés vivantes, tantôt comme intervenant à chaque instant dans celles-ci. Ainsi, chez les indigènes du détroit de Torrès, « peu après la mort d'un homme, son mari s'en va à Kibu. Là, quand il arrive, le mari d'un de ses amis mort auparavant le reçoit et le cache. La première nuit de la nouvelle lune, le mari est présenté par son ami à tous les autres markai, qui l'un après l'autre prennent leur massue à tête de pierre, et l'en frappent sur la tête : il est alors un vrai markai. Ensuite on lui enseigne à pêcher à la lance, et à faire tout ce que les autres font... Les mari ou markai se conduisent en tout comme des hommes, et ils peuvent épouser des mortelles... »¹. En Chine, où les représentations et les pratiques relatives aux morts se sont conservées depuis la plus haute antiquité, nous trouvons les mêmes contradictions. D'une part, il y a un monde des spectres qui est une copie de celui des hommes. La société y est organisée de la même manière, la vie de clan y continue. Chacun y occupe la position qu'il avait, le rang qu'il tenait de son vivant; il y pratique, avec les mêmes rites, le culte des ancêtres². Les morts ont leurs armées, leurs batailles, leurs cimetières, leurs cérémonies funéraires. Même, les hommes sont redoutables pour les spectres comme les spectres le sont pour les hommes : la mauvaise influence est réciproque, et ils s'exorcissent mutuellement au moyen de sacrifices. M. de Groot rapporte une légende très significative d'hommes qui pénètrent dans le pays des spectres, et qui y répandent la terreur par leur seule présence. On leur offre des sacrifices, et on les reconduit à la frontière avec une infinité de précautions³.

¹ *The Cambridge Expedition to Torres Straits*, V, p. 357.

² DE GROOT, *The religious system of China*, I, pp. 48, 924.

³ *Ibid.* II, pp. 802-811.

Mais, d'autre part, selon le même auteur, « c'est une croyance invétérée chez les Chinois, une doctrine, un axiome... que les esprits des morts entretiennent avec les vivants les relations les plus étroites, aussi intimes presque que celles qui ont lieu entre les hommes. Il y a, en fait, une ligne de démarcation entre les morts et les vivants ; mais c'est une ligne très faible, à peine perceptible. A tous les points de vue, le commerce entre eux est actif. Il est une source de bénédictions, il est aussi une source de maux, et c'est de lui que dépend le destin de l'humanité »¹. Le langage témoigne que Ton croit les morts vivants dans leur tombeau. « A travers toute la durée de la littérature chinoise, des cercueils qui contiennent un cadavre sont désignés sous le nom de « cadavres animés encercueillés », ou de « cercueils animés »². Une jeune fille qui a perdu son fiancé peut obtenir de ses propres parents et de ceux de son fiancé l'autorisation de renoncer pour toujours à la vie conjugale. L'usage est alors de lui permettre de s'établir définitivement dans la maison mortuaire, et elle est formellement unie par le mariage à son fiancé défunt³. Autrefois, on pratiquait en Chine la curieuse coutume de placer des femmes mortes dans les tombes des jeunes garçons qui mouraient avant d'être mariés⁴. L'opinion publique est tellement favorable au sacrifice des femmes qui suivent leurs maris dans la mort, et il en rejaillit un tel honneur sur les familles, que souvent les veuves le désirent, ou s'y résignent, ou même y sont contraintes par leur entourage.

Chez les noirs de la Côte occidentale d'Afrique, « un homme, quand il meurt, ne fait que se débarrasser de son corps visible et changer de résidence : tout le reste demeure pareil »⁵. Dans l'Amérique du Nord, chez les Sioux, dit M. Dorsey, « les morts sont en tout semblables aux vivants... Ils ne sont pas toujours visibles. Parfois on les entend sans les voir, bien qu'ils soient présents dans la cabane avec un mortel. Il arrive qu'ils se matérialisent, qu'ils prennent un mari ou une femme parmi les vivants, qu'ils mangent, boivent, fument, exactement comme s'ils étaient des humains ordinaires »⁶. « Un jeune Dacota mourut juste au moment d'épouser une jeune fille qu'il aimait. Elle prit le deuil pour lui... Le revenant apparut et en fit sa femme. Partout où la tribu campait pour la nuit, la femme du revenant plantait sa tente à quelque distance des autres, et, lorsqu'on levait le camp, la femme et son mari suivaient la troupe en marche d'un peu loin. Le revenant, disait toujours à la femme ce qu'elle avait à faire, et il lui apportait régulièrement son gibier... Les gens ne pouvaient ni voir ni entendre l'esprit, mais ils entendaient sa femme lui parler. Il leur faisait savoir par elle quand il fallait craindre un vent violent ou une grosse pluie, etc.⁷. » Une légende iroquoise nous montre un mort qui cause avec sa fille, et qui lui donne ses conseils⁸. Les faits de ce genre sont, comme on sait, extrêmement nombreux.

Il conviendrait donc, pour interpréter comme il faut les représentations et les pratiques des primitifs relatives aux morts, de se défaire, s'il était possible, des concepts usuels de vie et de mort, comme il convient aussi de ne pas user du concept d'âme. Les concepts de vie et de mort ne peuvent pas ne pas se définir pour nous par

¹ *Ibid.*, II, p. 464.

² *Ibid.*, I, p. 348.

³ *Ibid.*, I, p. 763.

⁴ *Ibid.*, I, p. 802 sqq.

⁵ A.-B. ELLIS, *The ewe-speaking peoples*, p. 108.

⁶ DORSEY, *Siouan Cults*, E. B. Rep., XI, p. 485.

⁷ *Ibid.*, p. 490.

⁸ HEWITT, *Iroquoian Cosmology* (Onondaga version), E. B. Rep., XXI, p. 147 sqq.

leurs éléments physiologiques, objectifs, expérimentaux, tandis que les représentations correspondantes chez les primitifs sont essentiellement mystiques. En sorte qu'ils ignorent un dilemme que la pensée logique considère comme inéluctable. Pour celle-ci, un être est vivant, ou il est mort; il n'y a pas de milieu. Mais, pour la mentalité prélogique, un être vit d'une certaine manière, bien qu'il soit mort. Tout en participant à la société des vivants actuels, il participe aussi, et en même temps, à celle des morts. Plus exactement, il est plus ou moins vivant, ou plus ou moins mort, selon que telle ou telle participation a encore lieu, ou n'a plus lieu, pour lui. La façon dont les vivants actuels se comportent à son égard dépend précisément du fait que ces participations subsistent, ou sont rompues, ou vont l'être.

On se trouve ainsi en présence de représentations collectives et de pratiques extrêmement complexes. Il ne saurait être question de les étudier ici dans leur détail presque infini. Elles varient, dans une même contrée, de tribu à tribu. « Aucune description particulière de cérémonies funéraires ne peut être considérée comme applicable à toutes les tribus, ni même à une seule, si l'âge, le caractère ou la position du mort étaient de nature à demander pour lui des égards plus qu'ordinaires ¹. » Précisément parce que les morts continuent à vivre, chacun d'eux est traité selon son rang, son sexe, son âge, circonstances que les observateurs négligent trop souvent de spécifier, quand ils décrivent ces, cérémonies. En outre, les pratiques relatives à la mort et aux morts sont peut-être les plus persistantes de toutes. Par suite, tandis que le milieu social, les institutions, les croyances se modifient, ces pratiques ne suivent le mouvement qu'avec lenteur. Elles restent en usage, alors que le sens s'en est peu à peu obscurci et perdu. Interprétées d'accord avec les représentations et avec les sentiments nouveaux, c'est-à-dire le plus souvent à contresens, il arrive qu'elles soient complétées de façon à devenir contradictoires avec elles-mêmes, dans la partie qui s'en est conservée. Les rites funéraires de la plupart des sociétés, sinon de toutes, présentent ainsi une stratification irrégulière, où des pratiques remontant à une très haute antiquité, et se rapportant à une mentalité caractéristique d'un type social très peu élevé, sont confondues avec des usages qui dépendent de conceptions plus récentes et incompatibles avec cette mentalité. Enfin, dans un grand nombre de sociétés, les cérémonies et les rites funéraires varient encore selon le genre et les causes du décès, suivant que l'individu est sorti de la vie par une « bonne » ou par une « mauvaise » mort.

Il appartient à l'ethnographie de donner la description la plus minutieuse et la plus complète possible de ces cérémonies, dans leur extrême variété. Il suffira ici de montrer comment c'est la mentalité mystique et prélogique qui les inspire ; comment les différents degrés de vie et de mort consistent pour cette mentalité en des participations ou des manques de participation; comment, enfin, le même homme ne passe pas par deux états seulement, l'un où il vit, l'autre où il ne vit pas, mais parcourt une série d'états, un cycle de phases où il participe plus ou moins de ce que nous appelons la vie et la mort. Le dessin que je vais en tracer ne saurait être qu'un schéma grossier et provisoire. Je ne le considère comme applicable, dans la mesure où il pourrait être accepté, qu'à des sociétés du type le moins élevé, où l'organisation totémique est encore reconnaissable, sinon en pleine vigueur, aux sociétés du type de celles de l'Australie par exemple. J'avertis aussi qu'il est impossible de se représenter toutes les phases de ce cycle schématique comme parcourues successivement par l'homme tout entier. Au contraire, ce qui caractérise certaines de ces phases, c'est que des participations n'y ont pas lieu, sans lesquelles ce qui, pour notre pensée logique, constitue

¹ Brough SMYTH, *The Aborigines of Victoria*, 1, p. 114.

un individu humain, n'est plus donné. Mais il est de la nature de la mentalité prélogique de se mouvoir avec aisance parmi ces participations ou ces isolations, tandis que la pensée logique s'y sent déconcertée et perdue, faute de pouvoir opérer sur des concepts bien définis et conformément à ses propres lois.

Sous ces réserves, en partant de l'état de l'homme adulte, qui a subi les épreuves de l'initiation, et qui a été admis au mariage dans son groupe social, un tracé schématique pourrait distinguer les étapes suivantes :

1° La mort, et le temps plus ou moins long qui s'écoule entre le dernier soupir et les funérailles

2° La période qui s'écoule entre les funérailles et la fin du deuil, c'est-à-dire la cérémonie qui coupe définitivement les relations entre le mort et ceux qui lui étaient spécialement liés dans le groupe social ;

3° La période, de durée indéterminée, mais finie, où le mort attend sa réincarnation ;

4° La naissance, et le temps plus ou moins long qui s'écoule entre la naissance et l'imposition du nom ;

5° La période qui va de l'imposition du nom à l'initiation;

6° La vie de l'homme adulte et initié, qui aboutit à la mort; et le cycle recommence.

En notre langage, on pourrait, dire que la mort, comme la naissance, se fait en plusieurs temps. La mort commence avec la première période, et n'est complète qu'après la cérémonie qui clôt la seconde. La naissance, de même, ne fait que commencer lors de l'accouchement, et l'homme n'est parfait qu'après les cérémonies d'initiation. Encore nos habitudes mentales, notre langage nous obligent-ils à découper ici suivant des plans nettement distincts ce qui, pour la mentalité prélogique, est représenté sous forme de participations multiples, commençant ou cessant de coexister.

II

II. Pratiques immédiatement consécutives au décès. - Enterrements précipités. - Condition du mort entre le décès et les obsèques. - Sentiments qu'il inspire

[Retour à la table des matières](#)

Aux yeux des primitifs, la mort implique toujours une cause mystique, et presque toujours une violence. C'est une rupture brusque des liens, qui attachaient un individu au groupe social. De ce fait, de nouvelles relations s'établissent entre ce groupe et lui. Loin d'être désormais négligeable, celui qui vient d'entrer dans la mort est objet de pitié, de crainte, de respect, de sentiments complexes et divers. Les pratiques funéraires révèlent les représentations collectives inséparables de ces sentiments.

Il y a des sociétés où ces pratiques commencent avant même que le patient ait rendu l'âme, tant on a hâte d'éloigner le mort des vivants. Ainsi, chez les Abipones, « si la respiration du mourant n'est plus entendue à quelque distance, si elle cesse, ne fût-ce qu'un instant, ils proclament qu'il a expiré... Aussitôt l'on arrache le cœur et la langue du mort, et on les donne à dévorer à un chien, après les avoir fait cuire, dans la pensée que cela fera périr aussi l'auteur de la mort... Le cadavre, encore chaud, est habillé, enveloppé dans une peau d'animal... et conduit au tombeau par des chevaux tenus prêts d'avance. Je soupçonne que le cœur est parfois arraché, alors que l'homme est encore à demi-vivant » ¹.

Chez les Indiens du cap Flattery, « j'ai eu connaissance de plusieurs cas, où, d'après les circonstances, il n'y a guère de doute que des personnes ont été enterrées pendant une syncope, ou simplement dans un état comateux. J'ai souvent insisté auprès d'eux sur la folie que c'était d'enterrer ces personnes avant d'avoir essayé de les ramener à la vie; mais je n'ai jamais pu leur persuader d'attendre un seul instant après qu'ils croient que le dernier soupir a été rendu... Une femme venait de perdre son mari. Elle était remarquablement robuste, et en bonne santé. Je la vis assise au bord du ruisseau, pleurant la mort de son mari, et je montai dans le haut du village, à un quart de mille de là, où j'avais des malades à voir... J'entendis tout à coup les lamentations des femmes, annonçant une mort. Je me hâtai de revenir, et j'appris qu'il s'agissait de cette femme que j'avais vue quelques instants auparavant... Avant que je fusse arrivé à sa cabane, elle était étroitement liée et serrée dans une boîte, prête à être enterrée. Les siens ne voulurent pas écouter un seul mot, ni me permettre de tenter quoi que ce soit » ².

« Souvent, dit un missionnaire jésuite, en parlant des Indiens du Canada, on les ensevelit à leur mode avant qu'ils aient expiré ³. »

M. von den Steinen a constaté la même précipitation chez les Bororó ⁴. De même, chez les Bakwains de l'Afrique du Sud, « à peine le malheureux patient a-t-il rendu l'âme qu'on l'emporte vite pour l'enterrer. Souvent on choisit le trou d'un fourmilier, afin d'épargner la peine de creuser une fosse. En deux occasions dont j'ai été témoin, cet enterrement hâtif eut pour conséquence que les deux hommes qui avaient été enterrés vivants revinrent chez eux, au grand effroi de leurs parents » ⁵. D'une façon générale, dans les sociétés fort nombreuses où l'on croit que l'homme vivant a plusieurs âmes, il peut suffire du départ de l'une d'entre elles, pourvu que ce départ soit définitif, pour qu'il soit considéré comme mort : peu importe que l'âme de son corps soit encore là, si celle qui fait sa personnalité a disparu sans esprit de retour. Nous avons trouvé cette croyance chez les Indiens de l'Amérique du Nord. Elle existe aussi ailleurs, par exemple chez des tribus dravidiennes du Bengale. Quand le malade agonise, et ne fait plus que râler, avec plus ou moins de conscience de lui-même, ils disent : « Le corps se meut encore, l'âme (roa) est déjà partie ⁶. »

¹ DOBRIZHOFFER, *An account of the Abipones*, II, pp. 266-268.

² J. SWAN, *The Indians of Cape Flattery (Smithsonian contributions to knowledge, n° 220)*, pp. 84-85.

³ *Relations des Jésuites*, éd. Thwaites, X, p. 266 (1936).

⁴ *Unter den Naturvölkern Zentralbräsiiliens*, pp. 350, 397.

⁵ LIVINGSTONE, *Missionary Travels*, p. 129.

⁶ Sagen, Sitten und Gebräuche der Munda Kolhs in Chota Nagpore, *Zeitschrift für Ethnologie*, 1871, p. 371.

Mais le plus souvent les funérailles et l'enterrement ne sont pas immédiats, précisément parce qu'on ne sait pas si la mort est définitive, si l'âme (j'emploie ce mot, faute d'un meilleur) ne va pas revenir dans le corps, comme elle le fait après les rêves, après les syncopes, etc. On attend donc, et on emploie tous les moyens propres à faire revenir celle qui est partie. De là l'usage si répandu de l'appeler à haute voix, de l'implorer, de la supplier de ne pas quitter ceux qui l'aiment. « Les Caraïbes se lamentent à haute voix, entrecoupant leurs pleurs de remarques et de questions adressées au mort : pourquoi a-t-il voulu quitter ce monde, où il avait tout pour être heureux ?... Ils mettent le cadavre sur un siège dans une fosse profonde de quatre ou cinq pieds, et pendant dix jours ils lui apportent de la nourriture, en le priant de manger. C'est seulement quand ils sont convaincus que le mort ne veut ni manger ni revenir à la vie... qu'ils comblent la fosse ¹. » De même, les noirs de la Côte occidentale d'Afrique appellent à haute voix le mort, en le suppliant de ne pas les abandonner, excepté dans le cas où il était sourd de son vivant. L'enterrement n'a lieu que lorsque la décomposition commence, et que les parents deviennent ainsi certains que l'âme n'a pas l'intention de revenir ². Enfin, en Chine, la coutume de rappeler l'âme du mort existe depuis la plus haute antiquité, et elle demeure aujourd'hui en pleine vigueur ³.

Chez les tribus de l'Est de Sumatra, « quand un homme meurt, le cadavre reste un jour et une nuit dans la maison... Une fosse est creusée - on y dépose le mort avec une bouteille d'eau, une poule... si c'est une femme, avec ses darures, et la tombe est fermée... Alors on allume de grands feux, et la famille dort et vit trois jours (sept jours s'il s'agit d'un chef) près de la tombe... Il faut ce temps, pensent-ils, pour que le mort soit réellement mort, et jusque-là il est nécessaire de lui tenir compagnie » ⁴.

A ce moment donc, la participation du mort avec son groupe social est suspendue plutôt que vraiment rompue. On croit, ou l'on veut croire, que rien n'est irréparable, et qu'elle peut encore se rétablir comme auparavant. Cependant, si l'âme ne revient pas bientôt, si le mort ne se réveille pas, d'autres représentations collectives apparaissent, et avec elles d'autres sentiments. « Les naturels croient que l'esprit d'un homme, surtout s'il est mort de mort violente, est extrêmement malheureux et malfaisant: dans sa colère, il est toujours prêt à s'irriter sous le moindre prétexte et à décharger sa colère sur les vivants... Ils semblent aussi avoir l'idée que le défunt, pendant un certain nombre de jours après sa mort, n'a pas encore son corps spirituel qui se forme lentement, et que, pendant cette période transitoire, il est, comme un enfant, particulièrement geignard et vindicatif ⁵. » Le mort se trouve dans un état pénible pour lui, et dangereux pour les autres, qui craignent désormais son contact. Puisqu'il n'est plus partie intégrante du groupe, semblable aux autres, il faut qu'il s'éloigne. Ce sentiment s'exprime souvent de la façon la plus naïve et la plus vive. « Quand un homme est mourant, ses amis lui apportent de la nourriture, et ils lui disent : « Sois bon ; si tu nous quittes, quitte-nous tout à fait ⁶. » Chez les Igorotes des Philippines, « pendant les premiers jours, les vieilles femmes et ensuite les vieux hommes chantent à plu-

¹ BRUHIER, cité par YARROW, Mortuary customs of the N. A. Indians *E. B. Rep.*, I, p. 166.

² A.-B. ELLIS, *The ewe-speaking peoples*, pp. 106-108.

³ De GROOT, *The religious system of China*, I, p. 253.

⁴ MOSZKOWSKI, Stämme von Ost Sumatra, *Zeitschrift für Ethnologie*, XL, p. 336, *ibid.*, p. 644.

⁵ J. FRASER, Some remarks on the Australian languages, *Journal and Proceedings of the R. Society of N. S. Wales*, 1890, p. 235.

⁶ Basil THOMSON, The natives of Savage Island, *J.A.I.*, XXXI, p. 139.

sieurs reprises le chant suivant : « Maintenant tu es mort... Nous t'avons donné tout ce qui t'est nécessaire et fait les préparatifs convenables pour l'enterrement. Ne viens chercher aucun de tes parents ou de tes amis ¹. » De même en Afrique occidentale, le Rév. Nassau explique que les sentiments des survivants à l'égard du mort sont « très mêlés. Quand ils le supplient de revenir à la vie, ils sont certainement sincères, et ils désirent que ce retour soit complet; mais, presque en même temps se produit la crainte que le mort ne revienne en effet, non pas sous sa forme habituelle et sociable, mais à l'état d'esprit désincarné, invisible, et peut-être hostile... » ². Miss Kingsley a constaté les mêmes frayeurs, et on lui en a expliqué les raisons. Si l'on craint que les morts ne fassent du mal aux membres survivants de leur famille, et surtout aux enfants, ce n'est pas qu'ils soient malintentionnés, mais parce qu'ils sont malheureux d'être seuls, et qu'ils désirent avoir des compagnons. Ils sont d'autant plus dangereux qu'ils ne sont pas encore fixés dans la société des esprits ³; et c'est là ce qui rend ces premiers jours après la mort particulièrement critiques. Non seulement la participation du mort à son groupe est à peine rompue, mais sa participation au groupe des esprits n'est pas non plus établie.

Mêmes représentations et mêmes sentiments dans l'Amérique du Nord. « Pour les Tarahumares, la mort signifie simplement un changement de forme... Ils ont peur des morts, et ils pensent que ceux-ci veulent faire du mal aux survivants. Cette crainte est causée par l'idée que les morts sont solitaires et qu'ils désirent la société de leurs proches. C'est pourquoi les morts rendent les gens malades, afin qu'ils meurent aussi, et qu'ils rejoignent ceux qui sont partis avant eux... » Aussi le mort est-il prié de s'en aller pour de bon. On lui ferme les yeux, on lui croise les mains sur la poitrine, et ses parents lui parlent l'un après l'autre, pour lui dire adieu. La veuve en pleurs dit à son mari que, maintenant qu'il est parti et qu'il ne veut plus rester avec elle, il ne faut pas qu'il revienne pour l'effrayer, elle, ses fils ou ses filles, ou n'importe qui d'autre. Elle le supplie de n'emmener personne, et de les laisser tous en paix. Une mère dit à son enfant mort : « Maintenant, va-t'en! Ne reviens plus, à présent que tu es mort ! Ne reviens pas la nuit prendre mon sein ! Va-t'en! » Et le père dit à l'enfant : « Ne reviens pas me dire de te tenir par la main ou de fabriquer des choses pour toi. Je ne te connais plus ⁴. »

Ces craintes sont d'autant plus vives que, pendant les premiers jours, on se représente, le mort, c'est-à-dire son âme ou son esprit, comme demeurant dans la hutte ou dans la cabane où il a expiré, en tout cas non loin du corps, ou comme rôdant dans les environs, surtout la nuit. Cette croyance est à peu près universelle ; ne fût-elle pas impliquée dans les représentations collectives, le mécanisme psychique pourrait la provoquer chez les individus. Nous-mêmes, quand la mort nous a ravi l'un des nôtres, ne nous attendons-nous pas, dans les premiers temps, à le voir sortir de sa chambre, s'asseoir à table à sa place, rentrer à la maison à son heure? Mais, chez les primitifs, il se produit autre chose encore que ces souvenirs douloureux jusqu'à l'hallucination : c'est la présence visible du corps qui entraîne, dans leurs représentations collectives, la présence invisible de l'âme. « Après la mort, l'âme demeure encore quelque temps dans le voisinage du cadavre, avant d'entreprendre son voyage vers le bura kure ⁵. » D'où il suit qu'en réglant le sort du cadavre, on fixe, en même temps celui de l'âme.

¹ JENKS, *The Bontoc Igorot*, Manila, 1905, p. 75.

² *Fetichism in West Africa*, p. 113.

³ *West African studies*, p. 223.

⁴ LUMHOLTZ, *Unknown Mexico*, 1, pp. 380-382.

⁵ HAGEN, *Unter den Papua's*, p. 266.

On assigne au mort, la résidence qui devra être la sienne désormais, et l'on se délivre des terreurs que cause sa présence pendant la période intermédiaire.

Ainsi, quelle que soit la forme que prennent les cérémonies funéraires, de quelque façon que l'on dispose du corps - enterrement, crémation, exposition sur un échafaud ou dans un arbre, etc. - le caractère essentiel de ces pratiques est mystique, ou, si l'on aime mieux, magique, comme celui des pratiques qui ont été étudiées plus haut. De même que l'essentiel de la chasse consiste en des pratiques qui obligent le gibier à paraître, qui paralysent la fuite de l'animal, qui le rendent aveugle, etc. ; de même que l'essentiel de la médecine consiste en des pratiques qui décèlent l'esprit malfaisant cause du mal et donnent au docteur le pouvoir de l'expulser; de même l'essentiel des funérailles qui ont lieu dans les premiers jours après la mort consiste en des pratiques qui retranchent définitivement le mort de la société des vivants. Elles l'empêchent de se mêler à eux dorénavant, et elles le font admettre dans la société de ceux à qui il ressemble désormais. Non que toutes relations soient rompues entre les vivants et lui : nous verrons tout à l'heure que le contraire est vrai. Mais ces relations seront dorénavant réglées. Moyennant l'observation des règles établies, le mort pacifié n'exigera rien davantage, et les survivants, de leur côté, n'auront plus rien à craindre de lui.

En revanche, il est absolument nécessaire que les cérémonies aient eu lieu. On sait que les citoyens d'Athènes et de Rome pensaient encore là-dessus comme font aujourd'hui les Chinois ou les membres de la plupart des sociétés actuellement connues. Par exemple, sur la Côte occidentale d'Afrique, « quand une personne meurt au loin, sa famille tâche de se procurer quelque chose qui lui ait appartenu, de ses cheveux ou de ses rognures d'ongle, et on célèbre là-dessus les cérémonies des obsèques ; car la croyance générale est que l'esprit ou âme demeure près du corps tant que les cérémonies n'ont pas été célébrées, et qu'elle ne peut ou ne veut pas partir pour le pays des morts auparavant. Aussi, faire savoir à un criminel qu'après son exécution les rites funéraires ne seront pas accomplis sur son corps est infiniment plus effrayant pour lui que la mort même ; car celle-ci ne fait que le transporter dans un autre milieu, où il continue d'avoir les mêmes occupations qu'ici-bas, tandis que la privation des rites funéraires ouvre devant son imagination toutes sortes de terreurs mal définies » ¹.

Sans donc entrer dans le détail extraordinairement varié des pratiques qui ont lieu depuis le moment où l'agonisant expire jusqu'au jour plus ou moins proche où les obsèques proprement dites sont célébrées, et surtout sans contester que par le moyen de ces pratiques on veuille atteindre souvent plusieurs fins distinctes : par exemple, éviter les souillures causées par la proximité du cadavre, secourir la faiblesse du défunt, qui n'a plus tout à fait son corps humain et qui n'a pas encore son corps d'esprit, garantir les survivants contre ses entreprises, interroger le mort pour savoir qui l'a fait périr, etc., on peut admettre que l'orientation générale de ces pratiques est mystique, et qu'elle tend à régler, bon gré mal gré, la situation du mort, à sa satisfaction et pour la sécurité des vivants. M. Boas a recueilli le récit fort instructif d'un shaman ressuscité, où il raconte ce qu'il a éprouvé dans les premiers jours qui suivirent sa mort. « Quand j'eus cessé de vivre, dit-il, je n'éprouvai point de douleur. J'étais assis près de mon corps ; je voyais comme vous le prépariez pour l'enterrement, comme vous peigniez notre blason sur ma figure... Au bout de quatre jours, il me sembla qu'il n'y avait plus de jour ni de nuit. » (Ainsi, dans le cours de ces quatre journées, le défunt s'était progressivement éloigné de la condition ordinaire des

¹ A.-B. ELLIS, *The ewe-speaking peoples*, p. 159.

vivants, qui était encore la sienne tout de suite après la mort : dans cette période qui s'étend entre le moment même de la mort et la cérémonie des obsèques, tout ce qui se passe a pour effet d'affaiblir la participation entre le défunt et la qualité de vivant, et de le préparer pour d'autres participations.) « Je vous vis emporter mon corps, et je me sentis forcé de l'accompagner, malgré mon désir de rester dans notre maison. Je demandais à chacun de vous de me donner à manger; mais vous jetiez les aliments dans le feu, et alors je me sentis rassasié. A la fin je pensai : « Je crois « que je suis mort, car personne ne m'entend, et la nourriture consumée par le feu me rassasie », et je résolu de m'en aller au pays des âmes ¹. » Ce shaman, comme ceux qui l'écoutent, ne doute point que l'âme ne désire demeurer près des vivants, et qu'elle n'y dût demeurer, en effet, si les cérémonies funéraires ne la forçaient à suivre le corps.

Il peut arriver aussi que l'âme du mort ne s'éloigne pas, immédiatement après la célébration des obsèques. Ainsi, chez les Zuñis, bien que l'enterrement ait lieu tout de suite, l'âme hante le village pendant quatre jours après la mort, et ne part pour son lointain voyage que dans la matinée du cinquième jour ². Inversement, souvent des pratiques sont mentionnées qui ont pour but d'expulser l'âme du mort même avant les obsèques. Ainsi, chez les Baidyas du sud de l'Inde, on croit que l'esprit d'un mort hante la maison jusqu'au cinquième jour. « Avant d'aller se coucher ce jour-là, les habitants de cette maison couvrent le seuil de cendres prises à l'endroit où le défunt a expiré, et ils ont grand soin de ne pas marcher dessus... Le lendemain matin, ils examinent les cendres, pour s'assurer si les traces du pied fendu de l'esprit y sont visibles. En ce cas, c'est une preuve que l'esprit est parti ; autrement, on fait venir un magicien pour l'expulser ³. » Chez les Tiyans, du Malabar, « le matin du troisième jour... le plus proche parent apporte dans la chambre mortuaire un vase plein de riz funéraire tout fumant. On l'enlève aussitôt et on croit que l'esprit du mort, affamé après trois jours de jeûne, se précipite avidement à la suite du plat qui le tente. Immédiatement on referme la porte, et ainsi l'esprit est dehors » ⁴. Enfin, pour ne pas multiplier les faits qui se ressemblent, chez les Iban ou Dayaks de Sarawak, quand la nuit est venue, « le *manang* (homme-médecine) célèbre une cérémonie qui s'appelle *Baserara*, c'est-à-dire séparation... On croit que cette cérémonie sépare l'âme du mort de celles des vivants ; on lui fait ainsi oublier les vivants, et on lui enlève le pouvoir de revenir pour entraîner avec lui les âmes : de ses amis et de ses parents » ⁵. N'est-ce pas là un symbole aussi transparent que possible de la rupture de la participation entre l'âme du défunt et son groupe social ? Néanmoins, ces artifices plus ou moins ingénieux, ces pratiques magiques indéfiniment variées par lesquelles on expulse, on exclut l'âme du mort, en lui enlevant l'idée ou le goût de revenir à sa demeure de vivant, ne seraient jamais une garantie suffisante, si les rites funéraires proprement dits, c'est-à-dire la célébration solennelle des obsèques, ne venaient fixer le mort dans la condition qui sera désormais la sienne, au moins pour un temps.

¹ Fr. BOAS, The N. W. tribes of Canada (Tlingit), *Rep. of the British Association for the advancement of sciences*, 1889, p. 843.

² STEVENSON, The Zuñis, *E. B. Rep.*, XXIII, p. 307.

³ THURSTON, *Ethnographic notes in southern India*, p. 203.

⁴ *Ibid.*, p. 218.

⁵ Very Rev. E. DUNN, The religions rites and customs of the Iban, or Dyaks of Sarawak, *Anthropos*, 1 (1906), p. 170.

III

III. La cérémonie qui clôt le deuil parfait la mort. - Obligations qui cessent quand cette cérémonie a eu lieu. - Les morts dont les cadavres ne se décomposent pas sont des spectres particulièrement malfaisants

[Retour à la table des matières](#)

La période qui va des premières obsèques à la cérémonie qui clôt le deuil est de durée très variable : tantôt quelques semaines, tantôt quelques mois, tantôt bien davantage. Il arrive aussi, comme M. Hertz l'a montré, que la cérémonie finale tende à se réduire à quelques rites, ou même à se confondre avec les premières obsèques ¹. Mais, dans la plupart au moins des sociétés de type inférieur, la distinction demeure nette. Cette période diffère de la précédente en ce que la terreur inspirée par le mort s'est apaisée. On ne le sent plus rôder autour des survivants, malheureux et redoutable, prêt à leur infliger des maladies et à les entraîner dans la mort. La force magique des rites funéraires a rompu sa participation au groupe des vivants, au moins dans une certaine mesure. Elle lui a assuré une situation stable, et en même temps elle a garanti la paix aux survivants. Néanmoins des relations subsistent : la coutume de ne pas négliger le mort, de lui apporter à intervalles réguliers des aliments et des offrandes, de se concilier sa faveur et surtout de ne pas provoquer sa colère, coutume universelle, prouve bien qu'il reste au mort, dans cette période, un pouvoir sur les vivants. Il subsiste de part et d'autre des devoirs et des droits. Extérieur au groupe des vivants, le mort ne lui est pas encore complètement étranger.

Par exemple, chez les Aruntas, « très peu de temps après la mort, le corps est enterré... dans un trou rond creusé dans le sol : la terre est amassée directement sur le corps, de façon à produire un petit tumulus avec une dépression sur un côté. On choisit toujours pour cela, le côté qui regarde la direction où est placé le camp du défunt (homme ou femme) dans l'Alcheringa, c'est-à-dire l'endroit qu'il ou elle habitait lorsqu'il ou elle était sous la forme d'esprit. Cette dépression a pour but de laisser sortir ou entrer facilement l'*ulthana* (esprit) du mort. On suppose que, jusqu'à la cérémonie qui clôt le deuil, il passe une partie de son temps dans la tombe, une autre à surveiller ses proches parents, et une autre enfin en compagnie de son arumburinga, c'est-à-dire de son double spirituel » ². Le mort, bien que les obsèques aient eu lieu, jouit donc d'une entière liberté d'allée et venue, et il est très attentif à la conduite que ses proches tiennent à son égard. Dans les tribus du Nord, « l'esprit du mort, appelé ungwulan, se tient dans les environs de l'arbre où le corps est placé, et de temps en temps il visite le camp, pour voir si les veuves observent le deuil comme il faut... On le consulte sur le moment où la cérémonie définitive devra avoir lieu » ³.

Il est naturel que pendant cette période on subviene aux besoins du mort. En Nouvelle-Guinée, « pendant un temps, on prend grand soin de la tombe, on y plante des arbres, et des fêtes y sont données à intervalles réguliers en l'honneur du mort » ⁴,

¹ R. HERTZ, La Représentation collective de la mort, *Année sociologique*, X, p. 120 sqq.

² SPENCER et GILLEN, *The native tribes of central Australia*, p. 497.

³ *The northern tribes*, p. 530.

⁴ EDELFFELT, Customs and superstitions of New-Guinea natives, *Proceedings of the Queensland branch of the Royal geographical Society of Australasia*, 1891-1892, VII, 1, p. 20.

fêtes auxquelles, naturellement, il prend part. De même, chez les Bororó du Brésil. « Le premier enterrement a lieu le second ou le troisième jour... Le corps est mis en terre dans la forêt, près de l'eau ; au bout de deux semaines à peu près, il ne reste plus de chair, et l'oit célèbre la fête finale dont le but est de décorer et d'empaqueter le squelette. Dans l'intervalle on reste en relation avec le mort, pendant le jour et surtout pendant la nuit, par le moyen de chants funèbres. Après cette deuxième cérémonie, on ne s'occupe plus du mort ¹. » En Californie, les Yokaia ont coutume de « nourrir les esprits des morts ; pendant un an, on va chaque jour aux endroits où il fréquentaient de leur vivant, et on répand des aliments sur le sol... Une mère se rend chaque jour à l'endroit où jouait son petit enfant, ou sur son tombeau ; et là elle tire du lait de ses seins... Comme les Yokaia et les Konkau, les Senel croient nécessaire de nourrir les âmes des morts pendant l'espace d'un an » ².

Cette obligation, très stricte, ne s'impose que pour une durée limitée. Tant que le mort demeure dans le voisinage, qu'il va et vient à sa guise, qu'il exerce une surveillance sur le groupe dont il faisait partie, il a droit encore à beaucoup de choses, et il exige qu'on lui rende ce qui lui est dû. Avec la seconde cérémonie, tout prend fin. Il est permis de penser que l'objet principal, sinon unique, de cette cérémonie est de rompre définitivement le lien qui fait encore participer, malgré tout, le mort à la vie du groupe social. La Seconde ou, selon le cas, la dernière cérémonie parfait la mort, la rend complète. L'âme du mort n'aura désormais plus d'action individuelle sur son groupe social, du moins pour une période de durée indéfinie, pendant laquelle elle attendra sa réincarnation. Ainsi, après une description minutieuse de cette cérémonie finale, dont le rite essentiel consiste dans la rupture d'un os, MM. Spencer et Gillen ajoutent : « Une fois cet os brisé et déposé dans l'endroit où il restera définitivement, l'esprit du mort, que les indigènes se représentent comme étant à peu près du, volume d'un grain de sable, retourne à son camp dans le *Wingara*, et demeure là. avec les esprits des autres membres de son totem jusqu'à sa réincarnation ³. » M. Hertz, dans son mémoire sur *la représentation collective de la mort* ⁴, a cité un grand nombre de faits, empruntés principalement aux sociétés de l'Indonésie, d'où il résulte que la mort s'accomplit en deux temps, et qu'elle est considérée comme parfaite seulement après le second. Je me bornerai à rapporter quelques faits analogues observés dans des groupes sociaux de l'Amérique et de l'Afrique. Chez les Sioux, « quand des parents perdent un fils, ils coupent une mèche de ses cheveux, juste au-dessus du front, et ils la mettent dans une enveloppe en peau de daim... Ils font des offrandes périodiques au mort... A un certain moment, on ouvre l'enveloppe, on en tire la mèche ou l'esprit, et on enterre la mèche. Dorénavant, la séparation du fils d'avec ses parents est absolue. Les Sioux pensent que, tant que cette mèche n'est pas enterrée, le défunt reste réellement présent dans la maison ; mais, lorsque cet enterrement a lieu, il meurt une seconde fois ⁵. Dans la Colombie britannique, « un an après la mort d'une personne, les parents réunissaient une grande quantité de nourriture et de vêtements, et donnaient une nouvelle fête sur la tombe. C'était la fin de la période de deuil : désormais on s'efforçait d'oublier le défunt. A cette tête, son fils prenait son nom » ⁶. Ce dernier trait est significatif, le nom d'une personne faisant partie de son individualité.

¹ VON DEN STEINEN, *Unter den Naturvölkern Zentralbräsilien*, pp. 390-396.

² POWERS, *Tribes of California*, pp. 166, 167, 171.

³ *The northern tribes of central Australia*, p. 542.

⁴ B. HERTZ, La représentation collective de la mort, *Année sociologique*, t. X, pp. 48-137.

⁵ DORSEY, *Siouan Cults*, E. B. Rep., XI, pp. 487-488.

⁶ Fr. BOAS, *The N. W. tribes of Canada*, Rep. of the British Association for the advancement of sciences, 1890, pp. 64-63.

Les Tarahumares du Mexique célèbrent trois fêtes successives. A la première, qui a lieu moins de quinze jours après le décès, tous ceux qui sont en deuil parlent au mort, le shaman le premier; on le supplie de laisser en paix les vivants... La seconde est donnée six mois après... Trois hommes et trois femmes portent des aliments et de la boisson sur le tombeau ; les parents restent à la maison. La troisième est l'effort final pour se débarrasser du mort. La cérémonie se termine par une course entre les jeunes gens. « Tous reviennent en se réjouissant ; ils manifestent leur contentement en jetant en l'air leurs couvertures, leurs manteaux, leurs chapeaux, parce qu'enfin le mort est définitivement éloigné... D'après les noms que les Tarahumares donnent à ces trois cérémonies, l'intention de la première est de fournir des aliments (au mort) ; celle de la seconde, de renouveler la provision ; la troisième a pour objet de lui donner à boire. Chacune dure un jour et une nuit et commence à l'heure où le mort a expiré... Il y a trois cérémonies pour un homme et quatre pour une femme: la femme ne peut pas courir aussi vite, et on a plus de peine à l'éloigner. Avant la cérémonie finale, jamais un veuf ou une veuve ne se remariera : ils ont plus peur du mort que ses autres parents ¹. »

Mais ces mêmes Tarahumares, une fois la cérémonie finale célébrée, savent qu'ils n'ont plus rien à craindre, et ils agissent en conséquence. « Ils me voyaient sans émotion, dit M. Lumholtz, enlever les cadavres de leurs morts, pourvu que quelques années se fussent écoulées depuis le décès, et que les cérémonies nécessaires pour, les séparer de ce monde eussent été célébrées... Un Tarahumare me vendit le squelette de sa belle-mère pour un dollar ². » Les Huichols non plus n'ont pas peur des morts qui ont quitté la vie depuis assez longtemps ³. Sachant que M. LUMHOLTZ recherchait des crânes humains, ils lui en apportaient volontiers. De même, en Afrique équatoriale, les nègres ont « peur des esprits quand la mort est récente ; ils portent sur les tombes des aliments, des habits, des ustensiles, et ils en renouvellent de temps en temps la provision. Pendant la période assignée pour le deuil, on se souvient du mort, et on le craint... plus tard, le nègre cesse de croire à l'existence de l'esprit du mort... Parlez-lui de l'esprit de son frère qui est décédé hier : il sera plein de frayeur ; parlez-lui de l'esprit de ceux qui sont morts il y a longtemps, il répondra avec insouciance : « C'est fini », voulant faire entendre qu'ils n'existent plus » ⁴.

A Ceylan, « les Weddahs ne montrent plus aucune frayeur en présence du squelette d'un homme mort depuis longtemps. Nous ne trouvâmes jamais la moindre difficulté à collectionner des squelettes de Weddahs. Les indigènes nous montraient eux-mêmes très volontiers l'endroit où, conformément aux instructions de leur inspecteur anglais, ils les avaient enterrés. Quand nous extrayions le squelette du sol, ils regardaient presque toujours avec intérêt et sans la moindre émotion ; et s'agissait-il de retrouver dans le, sable tous les petits os des mains et des pieds, ils étaient très disposés à y aider » ⁵.

M. Hertz a bien mis en lumière la raison pour laquelle la cérémonie qui clôt le deuil est séparée des premières obsèques par un intervalle variable, mais en général assez long. Pour que la cérémonie finale puisse être célébrée, pour que le mort puisse

¹ LUMHOLTZ, *Unknown Mexico, I*, pp. 384-387.

² *Ibid.*, I, p. 390.

³ *Ibid.*, II, p. 285.

⁴ Du CHAILLU, *Equatorial Africa*, p. 336.

⁵ P. und F. SARASIN, *Ergebnisse naturwissenschaftlicher Forschungen auf Ceylon, III*, p. 494.

s'éloigner sans esprit de retour, et qu'il aille habiter avec les autres esprits qui attendent leur réincarnation, il faut que lui-même soit entièrement désincarné. Il faut que la chair ait tout à fait disparu de dessus ses os, et que le processus de décomposition soit achevé. C'est ce qui ressort des nombreux faits rapportés par M. Hertz, et aussi de la description détaillée des cérémonies funéraires australiennes chez MM. Spencer et Gillen. On visite de temps en temps le corps qui est en train de se décomposer sur un arbre, et on demande à l'esprit qui se tient dans les environs à quel moment il jugera les os assez dépouillés pour que la cérémonie finale puisse avoir lieu.

Je verrais aussi une confirmation de la théorie de M. Hertz dans une croyance fort répandue chez les primitifs et qui subsiste encore aujourd'hui en Chine. Il y a une sorte de revenants particulièrement dangereux et malfaisants, meurtriers, et qui causent une terreur épouvantable par leurs apparitions ; or, chaque fois que, pour se débarrasser de ces spectres affreux, on déterre les cadavres, afin de les détruire, on voit qu'ils n'ont pas subi de décomposition du tout. Au Loango, « quand, en ouvrant la tombe, on trouve le cadavre intact, les yeux Ouverts-, on les anéantit en les brûlant »¹. En Afrique orientale, « un proche parent du mort, sa femme, son mari ou sa sœur, rêve de lui toutes les nuits pendant quelques semaines, se réveille épouvané, sort de sa hutte, regarde autour de soi, et voit le revenant assis près de la porte ; ou il arrive souvent qu'on l'aperçoit assis à l'endroit où jouent les enfants tout près du village, et où lui-même avait l'habitude de jouer étant enfant. Ces revenants sont toujours beaucoup plus grands que leur taille naturelle... Alors la tombe est ouverte par un des proches parents du mort, en général par un de ses frères, et invariablement on trouve le cadavre non décomposé et blanc. On l'enlève et on le brûle ; ensuite on enterre les cendres.

Alors le revenant n'apparaît plus². M. de Groot rapporte des histoires tout à fait semblables³.

Ainsi le mort dont le corps ne se décompose pas est particulièrement redoutable. Il est anormal, parce qu'il ne peut pas, s'acheminer à la mort complète, qui le séparera définitivement des vivants. Il les hante et il les persécute, faute de, pouvoir se désincarner, et passer peu à peu du premier temps de la mort au second. Ne semble-t-il pas que cette représentation collective témoigne, elle aussi, du caractère mystique et prélogique de la mentalité des primitifs ? La loi de participation, qui régit cette mentalité, lui fait considérer comme toute simple la relation, inintelligible pour la pensée logique, qui lie mystiquement l'état de l'esprit du mort à celui de la chair et des os de son corps. En un sens, le mort est cette chair et ces os ; en un autre sens, il est tout autre chose. Ces deux propositions ne s'excluent pas, parce que, pour cette mentalité, *être* signifie *participer de*. La décomposition de la chair du mort est à la fois ce qu'une pensée logique définirait le signe, la condition, la cause, et le fait même du second temps de la mort. Quand elle est achevée, la mort aussi est complète, c'est-à-dire que le lien de l'individu avec son groupe social est définitivement rompu.

¹ Dr PECHUËL-LOESCHE, *Die Loango-Expedition*, III, 2, p. 318.

² HOBLEY, *British East-Africa. Kavirondo and Nandi*, J.A.I., XXXIII, pp. 339-340.

³ *The religious system of China*, I, p. 106, p. 127.

IV

IV. Destruction des effets personnels du mort. - En quel sens ils continuent de lui appartenir. - La propriété est une participation mystique. - Condition de la veuve

[Retour à la table des matières](#)

Parmi les pratiques qui accompagnent soit la première, soit la dernière cérémonie funèbre, soit même les deux, j'en retiendrai, à titre d'exemple, une série où le caractère mystique et prélogique de la mentalité « primitive » apparaît en pleine lumière. Elles consistent, en gros, à enterrer avec le mort, ou simplement à détruire ce qui lui a appartenu. Elles sont en vigueur dans les sociétés de type inférieur, à peu près sans exception. « S'il s'agit d'un homme (chez les Aruntas), on lui coupe les cheveux : ses colliers, ses bracelets et ses cordons qui servent à être mis autour de la tête sont soigneusement conservés pour être employés dans la suite. » Ce sont là, en effet, des objets de haute valeur mystique, que l'Australien a lui-même reçus, soit d'ancêtres, soit de parents. Il n'en a été pour ainsi dire que l'usufruitier, à peu près comme des churinga... Mais, « aussitôt après l'enterrement, le camp de l'homme ou de la femme qui a été le lieu de la mort est immédiatement brûlé, et tout ce qu'il contient est détruit... ; s'il s'agit d'une femme, rien absolument n'est conservé »¹. Dans l'Australie du Sud, « tout ce qui appartenait au mort, ses armes, ses filets, etc., est mis dans la tombe auprès du corps »². Dans la province de Victoria, « le sorcier jette dans la fosse tous les effets personnels du mort qu'il a pu réunir... Il demande alors si celui-ci ne possédait rien d'autre ; si on lui désigne quelque objet, il le fait apporter, et déposer avec le reste. Tout ce qui lui a appartenu pendant sa vie doit absolument être placé près de son corps maintenant qu'il est mort »³. Dans l'archipel Bismarck (îles de l'Ouest), « toute la propriété mobilière du mort est placée sur la tombe ; on la brûle seulement au bout de trois semaines »⁴. Chez les Bororó, « un dommage considérable atteint la famille dont il meurt un membre. Car tout ce dont le défunt faisait usage est brûlé, jeté dans le fleuve, -ou enterré avec lui... »⁵. Dobrizhoffer avait constaté la même coutume chez les Abipones, « Tous les ustensiles appartenant à celui qui vient de mourir sont brûlés sur un bûcher. Outre les chevaux sacrifiés sur la tombe, on tue son petit bétail s'il en avait. La maison qu'il habitait est mise en pièces. Sa femme, ses enfants et le reste de sa famille se réfugient ailleurs : n'ayant plus de maison, ils séjournent pour un temps chez une autre personne, ou s'abritent misérablement sous des nattes. Prononcer à haute voix le nom d'une personne morte récemment est un crime grave chez les Abipones »⁶. » En Californie, les « Ko ma-cho sacrifie tout ce qui appartenait au mort, jusqu'à son cheval. Chez les Níshinam, aussitôt que la vie a disparu, le corps est brûlé, et avec lui tout ce que le défunt possédait... Chez les Wintùn, tout ce qui appartenait au mort et qui peut entrer sans trop de peine

¹ SPENCER et GILLEN, *The native tribes of central Australia*, p. 497.

² BEVERIDGE, *The Aborigines of the lower Murray, Journal and Proceedings of the Royal Society of N. S. Wales, 1884*, p. 29.

³ Brough Smyth, *The Aborigines of Victoria, I*, p. 104.

⁴ PARKINSON, *Dreissig Jahre in der Südsee*, p. 441.

⁵ VON DEN STEINEN, *Unter den Naturvölkern Zentralbräsilien*, pp. 384-389.

⁶ DOBRIZHOFFER, *An account of the Abipones, II*, pp. 273-274.

dans la tombe y est jeté, y compris, aujourd'hui, ses couteaux, ses fourchettes, ses bouteilles de whisky... Tout ce qui ne peut être enterré est brûlé. Quand un Indien de haut rang vient à mourir, son wigwam est détruit par le feu... Jamais plus on ne prononce le nom d'un mort »¹. Les Hurons « enterrent ou enferment avec le corps des défunts de la galette, de l'huile, des peaux, haches, chaudières, et autres outils, pour à cette fin que les âmes de leurs parents, à faute de tels instruments, ne demeurent pauvres et nécessiteuses en l'autre vie »². A Vancouver, « ce qui appartient au mort est déposé près du corps ; autrement il reviendrait et le prendrait. Parfois même on rase sa maison »³. Chez les Zuñis « presque tous les objets appartenant au mort sont détruits ou brûlés ».

La même coutume est extrêmement répandue dans toutes les régions de l'Afrique ; là même où elle a disparu, on peut en retrouver encore des vestiges. Ainsi, à la Côte des Esclaves, « les enfants ne sont pas seuls à hériter du père: les frères maternels et paternels sont aussi des ayants droit. De là vient que les enfants emportent tous les objets de valeur hors de la maison de leur père, dès qu'ils le voient près de sa fin. Et les frères se hâtent aussi, pendant les derniers moments, de s'emparer le plus qu'ils peuvent des biens mobiliers du mourant »⁴. Mais le même missionnaire nous dit aussi : « Le mort est descendu dans sa tombe avec beaucoup de vêtements, on n'y place rien d'autre, ni dedans ni dessus. Anciennement on brisait sur la tombe des pots remplis de graisse ; cela ne se fait plus aujourd'hui »⁵. » Chez les Ba-yaka, « quand un homme meurt, tous ses pots sont brisés et laissés sur sa tombe »⁶. Dans l'Afrique du Sud, « quand les rites funéraires ont été célébrés, et que les gens en deuil se sont dispersés, la maison occupée par le défunt au moment de sa mort est brûlée avec tout ce qu'elle contient, même avec les objets de prix, le grain, les outils, les armes, les ornements, les charmes, aussi bien que les meubles, les lits, la literie : tout doit être détruit par le feu »⁷.

Dans l'Inde méridionale, « aussitôt qu'un Savara est mort, un coup de fusil est tiré à sa porte, pour faire sauver le *kuba* (l'esprit). Le cadavre est lavé, transporté au terrain de crémation de sa famille, et brûlé. Tout ce qu'un homme possède : ares, flèches, haches, poignards, colliers, habits, riz, etc., est brûlé avec son corps »⁸. Enfin, pour ne pas prolonger outre mesure cette énumération, « nous n'hésitons pas à affirmer, dit M. de Groot, qu'il y a eu un temps où la mort d'un homme, en Chine, entraînait la ruine complète de sa famille... Dans la suite, l'usage d'enterrer les objets précieux avec le mort s'affaiblit peu à peu, sans pourtant disparaître tout à fait. Mais en même temps le *hiao* (devoir de respect des enfants à l'égard des parents) s'imposait de plus en plus. C'est ainsi que les enfants, tout en cessant de renoncer en effet à l'héritage de leurs parents, ont mis d'autant plus de zèle à conserver les dehors de cette renonciation..., revêtant les habits les moins coûteux, mangeant les aliments les plus simples possible, etc. »⁹.

¹ POWERS, *Tribes of California*, pp. 173, 239, 328.

² Fr. SAGARD, récollet, *Le Grand voyage au pays des Hurons* (1632), p. 233.

³ Fr. Boas, The N. W. tribes of Canada, *Report of the British Association for the advancement of sciences*, 1890, p. 575.

⁴ SPIETH, *Die Ewe-Stämme*, p. 120.

⁵ *Ibid.*, 256.

⁶ TORDAY and JOYCE, Notes on the ethnography of the Ba-yaka, *J.A.I.*, XXXVI, p. 43.

⁷ MACDONALD, Manners and customs... of the South African tribes, *J.A.I.*, XIX, p. 276.

⁸ E. THURSTON, *Ethnographic notes in southern India*, p. 206.

⁹ *The religious system of China*, 1, p. 474.

L'interprétation courante de ces pratiques les ramène à quelques motifs principaux : fournir au mort ce qui lui est nécessaire pour ne pas être malheureux dans sa nouvelle condition, et, par conséquent, s'il s'agit d'un personnage considérable, le munir de tout ce qu'il lui faut pour soutenir son rang; débarrasser les vivants d'objets souillés par la mort et devenus inutilisables ; ainsi s'expliquerait par exemple, la pratique presque universelle de brûler ou d'abattre la maison où la mort a eu lieu ; éviter que le mort, qui exerce sur les survivants une surveillance jalouse, ne soit tenté de revenir pour chercher ce qui lui appartient. Que ces motifs, ou l'un d'entre eux seulement, soient présents dans la conscience de ceux qui observent ces coutumes, le fait, dans un grand nombre de cas, ne paraît pas douteux. Souvent les explorateurs et les missionnaires les mentionnent expressément.

Parfois pourtant ils se demandent si ces motifs suffisent bien à rendre compte d'une coutume si extraordinaire et si contraire en apparence à l'intérêt le plus évident de ceux qui vivent. Ainsi, au Congo, « on le revêt (te mort) d'abord de son corail, s'il en a, et de tout ce qu'il a de plus précieux ; Ma doit périr avec lui. Mais pourquoi ? Si c'était par avarice et pour ne vouloir pas se séparer de ses richesses, même au tombeau, le même sentiment devrait agir sur l'héritier, qui se refuserait à cette perte. Tout ce que j'ai appris, c'est qu'ils en agissent ainsi par une obéissance aveugle pour le Kissy qui leur en fait le précepte, et qu'ils sont trop ignorants pour se permettre de raisonner sur leur religion, à laquelle ils s'astreignent implicitement » ¹.

Il est vrai qu'il arrive aux observateurs de confondre, dans leurs récits, les faits proprement dits avec l'interprétation qui leur semble le plus naturelle. Mais nous trouvons aussi le motif formellement attribué aux indigènes. « Ils s'imaginent et croient que les âmes de ces chaudières, haches, couteaux et tout ce qu'ils leur dédient, particulièrement à la grande fête des morts, s'en vont en l'autre vie servir les âmes des défunts, bien que les corps de ces peaux, haches, chaudières, etc., demeurent et restent, dans les fosses et les bières avec les os des trépassés ; c'était leur ordinaire réponse, lorsque nous leur disions que les souris mangeaient l'huile et la galette, et la rouille et la pourriture, les peaux, haches et autres instruments qu'ils ensevelissaient et mettaient avec les corps de leurs parents et amis dans le tombeau ². »

Mais Souvent des pratiques subsistent, alors que le sens primitif s'en est perdu. Ceux qui continuent à les observer ne manquent jamais de s'en donner une explication conforme à leurs représentations et à leurs sentiments actuels, tout comme des mythes peuvent être surchargés de plusieurs couches de compléments et d'illustrations à contresens, quand les représentations collectives d'où ils sont sortis se sont modifiées avec le milieu social. On peut admettre qu'en effet, dans les sociétés inférieures où se perpétue l'usage de détruire ce qui appartient aux morts, les motifs indiqués plus haut sont ceux que les indigènes se donnent à eux-mêmes, et se demander néanmoins si, en fait, ces pratiques ne devraient pas être rapportées à d'autres représentations collectives propres à la mentalité mystique et prélogique.

Selon nous, elles impliquent avant tout une participation représentée et sentie. Les objets employés par un homme, les vêtements qu'il a portés, ses armes, ses ornements, sont quelque chose de lui, sont lui (au sens du verbe être sous la loi de participation), comme sa salive, ses rognures d'ongle, ses poils, ses excréments, bien

¹ DEGRANDPRÉ, *Voyage à la Côte occidentale d'Afrique (1801)*, I, pp. 147-148.

² Fr. SAGARD, *récollet, Le Grand voyage au pays des Hurons (1632)*, pp. 233-234.

qu'à un moindre degré. Il est passé de lui en eux quelque chose qui en fait un prolongement de sa personne. Mystiquement, ces objets sont maintenant inséparables de lui. En vertu d'une sorte de polarisation, ce ne sont pas des armes ou des ornements en général. Ce sont les armes ou les ornements de tel ou tel, qui ne sauraient désormais dépouiller ce caractère, et devenir les armes ou les ornements d'un autre. Or, pour la mentalité des primitifs, les caractères mystiques des objets, leurs propriétés occultes, sont de beaucoup les plus importantes : orientée autrement que la pensée logique, cette mentalité aboutit aussi à des façons d'agir toutes différentes, et, du point de vue utilitaire, souvent déraisonnables. Par exemple, le chef a décidé une expédition de chasse pour le lendemain : au lieu d'aller se coucher et de bien dormir, afin d'être dispos, les Bororó passeront la nuit à chanter et à danser¹. M. von den Steinen, qui s'en étonne, ne sait-il pas qu'aux yeux des Bororó, la capture du gibier dépend beaucoup plus de l'action magique exercée sur lui par les chants et par les danses, que de l'agilité et de l'adresse des chasseurs ? Pareillement, quand on songe à la somme de travail que demande souvent aux primitifs la fabrication de leurs armes, de leurs canots, de leurs outils, on est tenté de se demander comment ils peuvent sacrifier, à chaque décès, le produit de tant d'efforts et de patience, qui leur est si indispensable. Mais c'est que l'utilité effective des armes et des outils est à leurs yeux quelque chose de tout à fait secondaire, au prix du lien mystique qui fait participer ces objets à l'être de celui qui les a faits, qui en use et qui les possède. Que cet homme vienne à mourir : que fera-t-on de ce qui est à lui ? Pour la mentalité prélogique, la question ne se pose même pas². Il n'y a pas plusieurs alternatives possibles : la participation entre lui et ce qui lui appartient est telle, que l'idée d'utiliser ces objets en dehors de lui ne saurait se présenter. Il faudra donc que ces objets l'accompagnent. On les déposera près de son corps, et, puisqu'on les croit en général animés, on les fera passer comme lui dans la région voisine où la mort (à son premier temps) l'a transféré.

Les motifs invoqués tout à l'heure ne sont pas, on le voit sans peine, en opposition avec l'origine mystique de ces pratiques. Il serait dangereux par exemple, de s'approprier ces objets ; car celui qui s'en servirait risquerait d'éveiller le ressentiment du mort, et d'être victime de sa vengeance. Ou bien encore, le mort sera reconnaissant du soin qu'on aura pris de le faire accompagner par ce qui est à lui, et, en récompense, il s'abstiendra de troubler la paix des survivants, etc. Mais ces motifs sont secondaires. Ils s'expliquent par un lien mystique originel entre les objets possédés par le mort et le mort lui-même, tandis que ce lien ne s'explique pas par eux, mais provient directement des représentations collectives familières à la mentalité prélogique. Pour celle-ci, à ce stade, possession, propriété, usage, ne se distinguent point de participation. Ce lien mystique ne saurait être détruit par la mort, d'autant que le mort continue à vivre, et que ses relations avec le groupe social ne sont pas rompues, tant s'en faut. En notre langage, il reste propriétaire de ce qui est à lui, et les pratiques que nous étudions attestent simplement que cette propriété est reconnue. Il faut seulement entendre que la propriété, à ce moment, consiste en une liaison mystique, en une participation entre le possédant et le possédé. Elle ne permet même pas de concevoir que le possédé passe en d'autres mains, ou que, s'il y passe, il puisse y servir à quoi que ce soit - sans

¹ VON DEN STEINEN, *Unter den Naturvölkern Zentralbräsiens*, p. 367.

² « Je lui demandai encore (à un Indien) pourquoi ils enterraient les robes des morts avec eux. Elles leur appartiennent, répondit-il ; pourquoi leur ôterait-on ? » *Relations des Jésuites*, éd. Thwaites, V, p. 130 (1633). - « On ne parle plus des morts parmi nous, me dit-il; voire même les parents du défunt ne se servent jamais des choses dont le mort se servait pendant sa vie. » *Ibid.*, p. 134.

parler des conséquences funestes que la seule violation de ce lien mystique pourrait entraîner.

Bien que les observateurs soient fort loin, en général, de cet ordre d'idées, il arrive que leur langage en apporte une confirmation plus ou moins nette. D'abord, on nous dit souvent que les objets enterrés, brisés ou sacrifiés sont ceux qui appartenaient au mort personnellement, c'est-à-dire ceux qu'il avait fabriqués lui-même, ou dont il avait l'usage exclusif. La destruction ne s'étend pas, d'ordinaire, aux objets qui seraient la propriété (au sens mystique) d'autres personnes de sa famille. « Une veuve garde tous les paniers et les ornements faits par elle ¹. » En Nouvelle-Guinée, « une partie (?) des ares et des flèches d'un homme, et en général de ce qui lui appartient, est brisée sur la tombe, et les morceaux en sont laissés là comme un témoignage de l'incapacité où il est de s'en servir désormais. Une coutume semblable est observée pour les ustensiles de cuisine, pour les instruments de travail d'une femme ; on met aussi sur la tombe son jupon, et tout ce qu'elle portait au moment de sa mort » ². D'autres fois, l'observateur indique le caractère, mystique du lien entre le mort et les objets qu'il possédait. « Les vêtements, les armes, et les ustensiles du défunt sont ensevelis avec lui... son canot d'écorce est renversé sur la tombe ou bien lancé au gré du courant. Tous les objets ayant appartenu au défunt et qui ne peuvent être cachés avec lui sont sacrifiés. On les brûle, on les jette à l'eau, ou bien on les suspend dans les arbres, car ils sont eln'áry étay, c'est-à-dire « anathème ». C'est une nouvelle espèce de tabou, dont l'usage se retrouve mainte part ailleurs ³. » Cette dernière comparaison est, selon nous, d'une grande justesse ; d'autant que ce tabou s'impose au respect de ceux qui font partie du même groupe social ou religieux, mais ne touche pas les autres. Ainsi, chez les Ba-Ronga, quand un homme est mort, « ses habits et tout ce qu'il portait sur lui sont jetés dans sa hutte abandonnée. Ses assiettes, ses pots de bière sont brisés sur son tombeau ; personne n'ose plus y toucher... ». Mais M. Junod ajoute aussitôt en note... « sauf les chrétiens.... Une brave convertie de Rikatla, Loïs, me racontait en souriant avoir obtenu à très bon compte de quoi compléter sa vaisselle en achetant celle d'un mort que ses héritiers lui avaient volontiers cédée presque pour rien » ⁴. Ce dernier fait est très significatif. Sans doute, le lien mystique entre l'homme et les objets qu'il possède n'est plus assez puissant, chez les Ba-Ronga, pour que ces objets soient nécessairement mis dans la même condition que lui, lorsqu'il est mort. Ils sont cependant tabou pour les survivants, qui les détruisent plutôt que de s'en servir. Mais la preuve qu'ils ne les détruisent pas afin que le mort les emploie, ou par crainte que le mort ne vienne les chercher, etc., c'est qu'ils ne se font pas scrupule de les céder à des indigènes devenus chrétiens.

De même, chez les Hos, Dravidiens du Bengale, on détruit, à la mort d'un homme, tous ses effets personnels. Mais non pas dans l'idée que le mort en retire un bénéfice quelconque. « Les Hos ont toujours répondu négativement à la question. Ils m'ont donné la même explication que j'avais déjà reçue des Chulikata Mishmis du Haut-Assam : à savoir qu'ils ne voulaient pas tirer profit de la mort d'un membre de leur famille... Ils jettent donc au feu tous ses effets personnels, les habits et les vases dont il s'est servi, les armes qu'il a portées, et l'argent qu'il avait sur lui. Mais les objets neufs dont il n'a pas fait usage ne sont pas traités comme ceux qu'il s'est appropriés, et

¹ POWERS, *Tribes of California (Shastika)*, p. 249.

² EDELFFELT, Customs and superstitions of New-Guinea natives, *Proceedings of the Queensland branch of the royal geographical Society of Australasia*, 1891, VII, 1, p. 20.

³ PETITOT, *Dictionnaire de la langue Dènè-Dindjié*, p. XXVI.

⁴ JUNOD, *Les Ba-Ronga*, p. 58.

on ne les détruit pas. Il arrive souvent que de respectables Hos, très âgés, s'abstiennent de porter des vêtements neufs qu'ils viennent à posséder, pour éviter qu'on ne les détruise à leurs funérailles ¹. » Il serait difficile de mieux faire sentir que l'essence de la propriété est un lien mystique établi entre la personne qui possède et les objets qui participent d'elle en quelque façon, parce qu'ils ont été employés ou portés par elle, et que si ces objets sont détruits à la mort du possesseur, c'est que cette mort ne rompt pas le lien mystique. La participation continue. D'une part, elle s'oppose à tout usage qui pourrait être fait des objets ; d'autre part, elle détermine les pratiques qui les mettent, pour ainsi dire, à la disposition du mort. Il n'est même pas toujours indispensable que les objets soient détruits. Un mort peut demeurer possesseur de richesses bien vivantes. « Il y a des esprits (des morts) qui deviennent fort riches en bétail et en esclaves, par suite des offrandes continues qui leur en sont faites : ce bétail est considéré comme sacré, et surveillé par les parents du mort à l'esprit duquel il appartient ². »

Peut-être est-ce dans cette participation persistante entre le mort et ce qui lui est mystiquement uni, sous forme de propriété, qu'il convient de chercher aussi l'origine d'un grand nombre de pratiques relatives au deuil, en particulier des pratiques souvent si cruelles, si complexes, si prolongées, qui sont imposées aux veuves dans certaines sociétés de type inférieur. Plusieurs considérations tendraient à le faire croire. D'abord, la veuve cesse, en général, d'observer ces pratiques, au moment précis où la cérémonie qui clôt le deuil vient d'avoir lieu, c'est-à-dire au moment 1 où le deuxième temps de la mort s'est accompli, où la mort devenant parfaite, les relations sont définitivement rompues entre le groupe social et le défunt. Mais, pendant le temps qui sépare le décès de la cérémonie finale, le mort, même après les premières obsèques, est particulièrement attentif à la conduite de la veuve. Il la surveille, prêt à intervenir si elle n'observe pas le deuil dans toute sa rigueur. Les parents du mort tiennent la main à ce qu'elle ne s'en écarte pas : autrement, ils peuvent la châtier, et même parfois la tuer. Il faut donc qu'un lien très fort subsiste entre elle et le défunt mari. En second lieu, ce lien, du vivant de celui-ci, ressemblait par bien des points à ce que nous avons appelé propriété, au sens mystique de ce mot pour la mentalité prélogique. Dans un grand nombre de sociétés inférieures, à partir du jour où le mariage a eu lieu, une femme qui jusque-là jouissait de la liberté sexuelle la plus grande, devient tabou pour les membres du groupe autres que son mari ³. Elle ne lui appartient pas seulement parce qu'il l'a acquise, parfois très cher, et parce que l'adultère est ainsi une sorte de vol. Une participation s'est établie entre lui et elle, qui la met sans doute dans sa dépendance, mais qui fait aussi que les actes de la femme retentissent sur lui. Par exemple, s'il est à la chasse ou à la guerre, son succès et sa vie même peuvent être compromis par une imprudence ou par un acte inconsidéré de la femme. S'il la renvoie, le lien mystique est rompu. Mais s'il ne l'a pas renvoyée, et qu'il meure, la participation subsiste entre elle et lui avec toutes ses conséquences.

A l'extrême rigueur, celles-ci devraient comporter la mort de la veuve. C'est une pratique dont on trouve de nombreux exemples, même dans des sociétés de type déjà assez élevé, quand le mari défunt était un personnage considérable. A la mort de plus

¹ RISLEY, *Tribes and castes of the Bengal*, I, p. 334.

² Rev. J. ROSCOE, *The Bahima*, a cow tribe of Enkole, J.A.I., XXXVII, p. 109.

³ Par exemple, chez les Maoris de la Nouvelle Zélande, « autrefois chaque femme... pouvait choisir autant d'amants qu'il lui plaisait, sans que personne la jugeât le moins du monde à blâmer, tant que les siens ne l'avaient pas donnée en mariage : mais à ce moment elle devenait « tapu » par rapport à son maître, et s'exposait à être mise à mort si son infidélité était prouvée ». B. TAYLOR, *Te ika a mauï*, p. 167.

d'un roitelet africain, ses femmes, ou du moins une partie d'entre elles étaient sacrifiées, ou plutôt se sacrifiaient elles-mêmes. « Autrefois, dit M. Ellis, à peine le roi avait-il expiré que les femmes du palais commençaient à briser les meubles, les ornements, les ustensiles, et ensuite se donnaient la mort ¹. » On sait que dans l'Inde, dans l'Extrême-Orient, surtout en Chine, le suicide des veuves sur la tombe de leurs maris est encore fréquent. Les termes dans lesquels M. de Groot en parle sont caractéristiques. « La classe la plus nombreuse, dit-il, est celle qui comprend les suicides commis par des veuves qui veulent échapper au risque d'être remariées, ou dépouillées de leur chasteté de quelque autre manière... En fait, étant la propriété de son mari même après sa mort, une veuve honorable ne peut considérer que comme un acte de la plus grande injustice envers lui, que comme un vol, le fait de se donner à un autre... et de le rejoindre dans l'autre monde moins pure qu'au moment où il l'avait quittée. Ces raisons sont de toute évidence très anciennes ; on peut les faire remonter à une tribu... qui pratiquait la coutume de rejeter dans le désert et d'y abandonner mainte veuve, par la raison qu'elle était maintenant la femme d'un esprit, et qui les traitait comme, en fait, les Chinois traitent encore aujourd'hui, en général, les effets personnels inanimés des morts ². »

Mais la veuve n'est ainsi « la femme d'un esprit », que pour un temps, jusqu'à ce que la cérémonie qui rend la mort parfaite puisse être célébrée, et rompe les derniers liens entre le défunt et son groupe social. On pourra donc la laisser vivre, pourvu que ce soit dans des conditions dont l'esprit du mort, qui est encore son maître, ne doive pas s'irriter, et par suite s'autoriser pour revenir revendiquer ses droits, troublant ainsi la paix du groupe social. De là la plupart des pratiques imposées à la veuve, bien que ceux qui en exigent le respect croient souvent obéir à d'autres motifs, par exemple : éviter la contamination, la veuve étant souillée par la mort de son mari et pouvant communiquer cette souillure aux survivants, etc. Il reste d'ailleurs dans ces motifs utilitaires une trace du lien mystique d'où nous tirons le sens originel de ces pratiques. Mais ces motifs sont secondaires, tandis que le lien mystique est essentiel. Sans entrer dans le détail extrêmement complexe des coutumes de deuil que je n'ai pas pour objet d'expliquer ici, quelques exemples montreront que, jusqu'à la cérémonie qui rend la mort complète, la femme reste mystiquement la propriété de son mari mort, et qu'il est besoin de rites spéciaux pour faire cesser cette participation.

Dans les tribus du nord de l'Australie centrale, « l'itia (frère plus jeune) du mort coupe les cheveux de la veuve, et ensuite les brûle... Il faut ajouter que, tôt ou tard, la femme deviendra la propriété de l'itia. La chevelure de la veuve est jetée au feu. Celle-ci se couvre le corps de cendres prises au foyer du camp, et elle continue de le faire pendant toute la durée de son deuil. Si elle y manquait, l'atnirinja ou esprit du mort, qui la suit partout, la tuerait et dépouillerait ses os de toute leur chair » ³. Le deuil terminé, et le défunt parti pour son camp dans l'Alcheringa, la femme est donnée à un de ses frères plus jeunes. Mais ce n'est pas sans passer par des cérémonies compliquées. Enfin, « un soir, la femme se rend au camp de l'itia, mais ils dorment séparément, des deux côtés du feu. Le jour suivant, l'itia livre la femme aux hommes qui ont avec lui la parenté de *unkalla*, *ipmunna*, *okilia*, *itia*, *gammona* et *oknia*, c'est-à-dire à des représentants de toutes les classes. Tous peuvent avoir des relations avec elle, et ils lui font des présents d'alpita, d'ocre rouge, de cordons en

¹ A. B. ELLIS, *The ewe-speaking peoples*, p. 128.

² J. J. M. DE GROOT, *The religious system of China*, 1, p. 744.

³ SPENCER et GILLEN, *The northern tribes of central Australia*, p. 507.

fourrure, etc. Elle les porte au camp de *l'itia*, qui la pare avec Ces cordons. Auparavant, il avait envoyé, par elle, à ces hommes, une offrande de lances et de boucliers ; faute de quoi, plus tard, ils auraient eu le droit de le tuer, s'il avait pris possession de la veuve sans leur faire, ce présent, et sans leur permettre d'avoir des relations avec elle, Si *l'itia* désigné refuse, la femme passe à un autre frère plus jeune » ¹. Pour que le lien mystique puisse s'établir entre la femme et son nouveau maître, il ne suffit donc pas que le lien entre elle et son maître disparu soit brisé par la mort de celui-ci. Il faut que la femme soit, pour ainsi dire, désappropriée, afin de pouvoir être appropriée de nouveau. Et elle ne saurait l'être que par un frère de son mari. On pense aussitôt au lévirat, et sans méconnaître le caractère utilitaire ou juridique que cette institution a pris dans un grand nombre de sociétés, on est, conduit à penser que l'origine a dû en être dans des représentations collectives du genre de celles qui font agir les Australiens.

Chez les Ba-Ronga, la persistance du lien entre la veuve et le mari mort est bien marquée par les pratiques sui-, vantes. « Dans les semaines qui suivent la mort du mari se passeront deux actes préliminaires : 1° Ce qu'on appelle *la fuite dans la brousse*. La veuve quitte en secret le village mortuaire. Elle s'en va bien loin, jusqu'en des parages où elle est inconnue, et là, elle s'abouche avec un individu quelconque, un homme de petite moralité, auquel elle se livre. Toutefois, il ne la rendra pas mère. Elle lui échappe, s'enfuit, et s'en revient chez elle, persuadée « qu'elle a mené perdre son malheur ». Elle s'est débarrassée de la malédiction ou de la souillure qui étaient devenues siennes en suite de la mort de son mari. Peu de temps après, un des parents du défunt, celui qui est l'héritier présomptif de cette femme, s'en vient auprès d'elle et lui remet un présent... la prie d'aller le porter à ses parents (à elle), en leur faisant savoir que tel ou tel « est venu pour elle ». Désormais cet homme veillera sur elle. Il prendra soin de sa récolte, viendra lui faire visite au village du défunt. Mais elle ne quittera point sa maison avant une année entière. Elle labourera encore une fois *pour le mari mort*, et c'est seulement lors de l'adjudication dernière de l'héritage qu'elle ira chez son nouveau maître et deviendra sa femme...

« Mais l'épouse obtenue par héritage n'est nullement la propriété de l'héritier au même titre qu'une femme qu'il aurait achetée. Elle demeure, au fond, la propriété du fils aîné du défunt. Elle n'est qu'une femme « pour le sommeil ». Les enfants qu'elle avait eus de son premier mari appartiendront non à son second mari, mais au fils aîné du premier. Ceux qu'elle mettra au monde dans sa nouvelle situation ne seront pas non plus la propriété de l'héritier. Il est censé, travailler encore pour son frère (ou son oncle maternel) décédé, et les fruits de cette sorte de demi-mariage iront, eux aussi, au véritable chef de l'héritage, le fils aîné. Seule une des filles qui naîtront de lui lui appartiendra. Par contre, il aura l'avantage de recevoir chaque soir sa marmite de nourriture de cette nouvelle femme ². » Dans ce cas, la *désappropriation* de la veuve n'arrive pas à être complète, et comme la propriété, dans la société ronga, s'est déjà moulée dans des formes juridiques, la participation durable entre la femme et son mari mort se traduit dans les modalités de la condition des personnes.

Une partie au moins des pratiques de deuil remonterait donc à cette participation durable qui correspond, dans la mentalité prélogique, à ce qui sera pour la pensée logique le concept de propriété. A ce stade, ce n'est pas un concept. C'est encore une

¹ *Ibid.*, pp. 509-510.

² JUNOD, *Les Ba-Ronga*, pp. 67-69.

de ces représentations à la fois générales et concrètes dont nous avons vu plus haut beaucoup d'exemples, et qui ne se présentent qu'enveloppées dans un complexe d'idées et de sentiments mystiques. L'objet possédé participe de la nature de celui qui le possède ; l'objet possédé par un mort participe de la nature du mort (du moins jusqu'à la cérémonie qui clôt le deuil), et il inspire les mêmes sentiments que lui.

Mais, pour des raisons semblables, la propriété d'un vivant n'est pas moins intangible. Les objets possédés participent de leur propriétaire de telle sorte que nul autre n'aurait intérêt à s'en emparer. Ainsi, chez les Macusis de la Guyane, « la propriété de chaque individu, qu'elle consiste en sa hutte, en ses quelques ustensiles, ou en son champ de provisions, est sacrée. Une violation de cette propriété, hormis le cas de guerre, n'est presque pas possible; et les démêlés touchant le tien et le mien sont par suite excessivement rares »¹. Aussi suffira-t-il d'indiquer par un signe extérieur qu'on a la propriété d'un objet pour qu'il devienne intangible. « On raconte des sauvages de Cumana qu'ils entouraient leurs plantations d'un simple fil de laine ou d'une liane haute de deux pieds au-dessus du sol, et que cela protégeait parfaitement leur propriété ; car c'eût été un grand crime de franchir cette barrière, et tous croyaient que celui qui passerait outre ne tarderait pas à mourir. La même croyance règne aussi chez les Indiens de l'Amazone »². » En Nouvelle-Zélande, « une personne laisse parfois en plein vent ce qui lui appartient, simplement avec cette marque (un peu de cire), pour montrer que c'est à lui, et personne n'y touche, si fréquenté que soit l'endroit... Avec un petit morceau de cire, un homme garantissait la porte de sa maison, contenant tout ce qu'il avait de précieux, ou ses provisions : elle était ainsi rendue inviolable, et personne n'aurait osé y toucher »³. En d'autres termes, « si quelqu'un voulait protéger sa récolte, sa maison, ses vêtements ou quoi que ce fût d'autre, il les faisait tapu ; un arbre qu'il avait choisi dans la forêt, pour fabriquer un canot, sans pouvoir s'en occuper tout de suite, il le rendait tapu par rapport à lui (c'est-à-dire il en faisait sa propriété), en l'entourant d'un lien avec un peu d'herbe »⁴.

Tant que la propriété est ainsi « sacrée », elle n'a pas besoin d'être défendue par une force extérieure, et ceci est vrai de ce qui appartient aux groupes comme de ce qui appartient aux individus. Selon Brough Smyth, « la surface de terre possédée par chaque tribu était exactement connue de chacun de ses membres, et aussi soigneusement délimitée que si un arpenteur en eût fixé les bornes et la superficie »⁵. Il en est de même dans les tribus de l'Australie centrale. MM. Spencer et Gillen ajoutent qu'il n'y a jamais de conflits entre elles à ce sujet, et que jamais une tribu ne cherchera à s'approprier le territoire de l'autre. Qu'en ferait-elle ? La représentation de ces territoires est avant tout mystique. Ce qui domine dans cette représentation, ce n'est pas la plus *Ou* moins grande quantité de gibier ou d'eau qu'on y trouve; c'est la répartition des « centres totémiques locaux » où résident les esprits qui attendent leur réincarnation dans la tribu. A quoi servirait-il à une autre tribu d'expulser celle dont les ancêtres ont vécu là et y vivent encore mystiquement ? La participation entre le groupe social et le sol est si intime que l'idée ne vient pas même que le sol puisse être désapproprié. Dans ces conditions, la propriété du groupe est « sacrée », selon l'expression employée tout à l'heure par Schomburgk : inviolable et inviolée, tant que les représentations collectives, que nous venons de rappeler gardent leur empire.

¹ Richard SCHOMBURGK, *Reisen in British Guiana*, II, p. 321.

² Von MARTIUS, *Beiträge zur Ethnographie Süd-Amerika's*, I, p. 86.

³ R. TAYLOR, *Te ika a mau*, p. 171.

⁴ *Ibid.*, p. 167.

⁵ Brough Smyth, *The Aborigines of Victoria*, I p. 139.

Ce sentiment mystique de la propriété peut même, dans certains cas, devenir un obstacle aux échanges. Donner quelque chose que, l'on possède, c'est donner quelque chose de soi, donc donner un pouvoir sur soi. Le troc est une opération qui comporte des éléments mystiques. Si avantageux, si tentant qu'il puisse être, souvent le primitif commencera par s'y refuser. « Ils n'aiment pas vendre à des étrangers. Quand un Mexicain veut acheter un mouton, ou du grain, ou une ceinture, le Tarahumare dit d'abord qu'il n'a rien à vendre... Un achat établit une sorte de fraternité entre les deux parties, qui dorénavant s'appellent l'une l'autre *naragua*, et il s'établit entre elles une confiance presque semblable à celle qui existe entre *compadres* chez les Mexicains ¹. »

V

V. La naissance. - Elle est une réincarnation. - Comme la mort, elle se fait en plusieurs temps. - Idée mystique de la conception. - Les blancs sont des indigènes réincarnés. - L'infanticide : son sens pour la mentalité prélogique. - L'imposition du nom à l'enfant

[Retour à la table des matières](#)

Après la cérémonie qui clôt le deuil, la mort de l'individu est complète, en ce sens que ses relations avec le groupe social dont il faisait partie de son vivant se trouvent entièrement rompues. Si tout ce qui lui appartenait n'a pas été détruit, on en dispose. Sa veuve peut devenir la femme d'un autre homme. Son nom même, qu'il était défendu de prononcer, est, dans certaines sociétés, remis en circulation. Est-ce à dire que toute influence réciproque ait disparu ? Du point de vue de la pensée logique, qui ne souffre point de contradiction, la conséquence paraîtrait nécessaire. Elle ne l'est point pour la mentalité prélogique, que la contradiction n'effraie pas, du moins dans ses représentations collectives. D'une part, après la cérémonie finale, on n'a plus rien à craindre ni à espérer de l'individu mort. Mais d'autre part, le groupe social se sent vivre dans la dépendance la plus étroite à l'égard de ses morts en général. Il n'existe et ne subsiste que par eux. D'abord, il se recrute parmi eux, nécessairement. Puis le respect dont sont entourés, par exemple, les *churinga* chez les Australiens - *churinga* qui représentent les ancêtres, qui sont même ces ancêtres, au sens de mot sous la loi de participation - les cérémonies totémiques qui sont célébrées périodiquement par les tribus, et dont leur bien-être dépend, les autres institutions enfin témoignent d'une participation intensivement sentie entre le groupe actuel et ses morts. Il ne s'agit pas seulement des morts encore proches, dont le corps n'est pas tout à fait décomposé, mais surtout des morts partis pour leur camp de *l'Alcheringa*, qui n'en sont pas moins présents dans leur *churinga*, et aussi dans leur *nanja*, à l'endroit où leur ancêtre mythique a disparu sous le sol.

Il y a là des difficultés insurmontables pour la pensée logique, qui ne saurait admettre la *multiprésence* des individus, leur localisation simultanée en plusieurs endroits différents. Déjà, pendant la période qui précède la fin du deuil, c'est-à-dire le départ définitif du mort, nous comprenons malaisément comment celui-ci peut, en

¹ LUMHOLTZ, *Unknown Mexico*, 1, p. 244.

même temps, habiter sa tombe avec le corps, et être présent dans la maison où il a vécu, comme une sorte de dieu domestique ; bien qu'aux yeux des Chinois, par exemple, il n'y ait là rien d'inconcevable. A plus forte raison, ne pouvons-nous ramener à un schéma parfaitement intelligible les représentations collectives des Australiens relatives aux morts « parfaits ». Nous ne pouvons ni définir en un concept clair l'individualité de ces morts, ni nous faire une idée satisfaisante de la façon dont le groupe actuel participe de leur existence, et dont il est « participé » par eux, selon l'expression de Malebranche. Ce qui est certain, c'est que cette participation réciproque est réelle, comme il a été montré plus haut ¹, qu'elle ne doit pas du tout être confondue avec ce qu'on appellera, dans d'autres sociétés, le culte des ancêtres, et qu'elle se rapporte aux caractères propres de la mentalité prélogique.

Quand un enfant naît, une individualité définie reparaît, ou, plus exactement, se reforme. Toute naissance est une réincarnation. « Il existe un ensemble énorme de sociétés, sociétés nègres, malayo-polynésiennes, indiennes, (groupes sioux, algonquin, iroquois, *pueblo*, du Nord-Ouest), eskimos, australiennes, où le système de la réincarnation du mort et de l'héritage du prénom dans la famille ou dans le clan est la règle. L'individu naît avec son nom et ses fonctions sociales, avec son blason, dans les sociétés du Nord-Ouest américain... Le nombre des individus, des noms, des âmes et des rôles est limité dans le clan, et la vie de celui-ci n'est qu'un ensemble de renaissances et de morts d'individus toujours identiques. Moins net chez les Australiens ou chez les Nigritiens, le phénomène n'en existe pas moins chez eux... à la façon d'une institution nécessaire. Le clan est, dès l'origine, conçu comme attaché à un point du sol, siège central des âmes totémiques, rocs où se sont enfoncés les ancêtres et d'où s'échappent les enfants à concevoir, d'où se répandent enfin dans l'espèce totémique les âmes des animaux dont le clan assure la multiplication ². »

La naissance est donc simplement le passage d'une forme de vie à une autre, tout comme la mort. De même que celle-ci n'est pour l'individu, au moins au premier moment, qu'un changement de condition et de résidence, le reste demeurant semblable, la naissance n'est aussi que son transfert à la lumière du jour, par l'intermédiaire de ses parents. « L'enfant n'est pas le résultat direct de la fécondation. Il peut venir sans elle. Elle ne fait que préparer, pour ainsi dire, la mère à recevoir et à mettre au monde un enfant-esprit préalablement formé, qui habite un des centres locaux totémiques ³. » Étant donnée l'orientation générale de la mentalité prélogique, et l'intérêt prédominant qu'ont pour elle les éléments mystiques de tout phénomène, comment l'aspect physiologique de la naissance ne disparaîtrait-il pas à ses yeux, pour ainsi dire, derrière la représentation infiniment plus importante des liens totémiques entre l'enfant et ses parents ? Il est inévitable que -la naissance, comme l'a vie, comme la mort, comme la maladie, soit représentée mystiquement, et sous la forme d'une participation. Dans les tribus du nord de l'Australie, la descendance de classe et aussi de totem est strictement paternelle. Aussi un enfant-esprit ne se logera-t-il jamais chez une femme qui ne serait pas l'épouse d'un homme appartenant à la même moitié de la tribu et au même totem que lui ⁴. D'une façon générale, on admet que l'esprit se loge toujours chez une femme dont les enfants naissent dans la classe à laquelle lui-même appartient. Ces esprits sont pour ainsi dire à l'affût d'une mère possible, dans les divers centres totémiques locaux où ils résident. Chacun choisit délibérément la mère qu'il

¹ Voir supra ch. II.

² MAUSS, *Année sociologique*, t. IX, p. 267.

³ SPENCER et GILLEN, *The native tribes of central Australia*, p. 265.

⁴ SPENCER et GILLEN, *The northern tribes*, p. 150.

veut, sans se tromper. « Si une femme d'un homme appartenant au totem du serpent vient à concevoir dans un endroit habité par des esprits du totem des abeilles, cela veut dire simplement qu'un enfant-esprit du totem serpent a accompagné le père depuis l'endroit où il résidait, et s'est logé dans la femme. Une femme qui désire ne pas avoir d'enfant évite soigneusement de passer par ces centres totémiques locaux. Si elle ne peut faire autrement, elle court vite, en suppliant les enfants-esprits de ne pas entrer en elle ¹. »

La même idée de la conception se retrouve ailleurs. Ainsi chez les Baganda, « si un enfant est mort-né, ou meurt en bas-âge, on l'enterre à un carrefour, et des épines sont placées sur le tombeau. Toutes les fois qu'une femme passe là, elle jette quelques brins d'herbe sur le tombeau pour empêcher l'esprit de se loger en elle, et l'enfant de renaître » ². Au Congo français, les enfants dont la mère meurt en couches sont jetés dans la brousse ; mais « on a soin que ce soit près du chemin, afin que leurs âmes puissent choisir une nouvelle mère parmi les femmes .qui passent » ³.

Une croyance très répandue parmi les tribus des différentes parties de l'Australie montre bien que la réincarnation des esprits, ou ce que nous appelons naissance, est représentée indépendamment des conditions physiologiques. Les blancs sont considérés comme des ancêtres revenus au monde. « Miago m'assura que c'était l'opinion courante, et mon observation personnelle confirma le fait dans la suite. A Perth, un des colons, à cause de sa ressemblance présumée avec un membre défunt de la tribu de Murray river, recevait deux fois par an la visite de ses soi-disant parents, qui avaient à faire pour cela un voyage de 60 milles, à travers un pays assez souvent ennemi ⁴. » « Depuis qu'ils connaissent l'existence des blancs, ils ont adopté l'idée que leurs âmes reviendront plus tard dans des corps de blancs... Ayant cru reconnaître en quelques-uns des colons certains des leurs, morts depuis longtemps, ils leur ont donné les noms que leurs parents avaient de leur vivant. Cette croyance n'est pas particulière aux noirs de Port-Lincoln ; elle se trouve aussi chez ceux de Victoria et d'Adélaïde ... ⁵. » « Dans l'Australie du Sud-Ouest, les vieillards avaient coutume de dire que les esprits des morts s'en allaient du côté de l'Ouest, vers le soleil couchant ; et les indigènes de l'Australie de l'Ouest avaient la même croyance. Aussi lors qu'ils virent des hommes blancs arriver sur la mer de ce côté, les prirent-ils aussitôt pour leurs parents morts réincarnés ⁶. » « J'ai trouvé parmi les indigènes Yantruwunter la croyance que les blancs ont été autrefois des noirs. Une fois, des vieillards me demandèrent s'il y avait très longtemps que, j'avais été un noir comme eux... On me dit que j'avais appartenu à la famille Mungalle ⁷. » On dit que Buckley, le blanc qui passa tant d'années avec les indigènes sauvages de Port-Philip (Victoria), dut la vie au fait qu'ils crurent que c'était l'un d'entre eux qui était revenu à la vie. La même croyance fut découverte à Port-Lincoln (Australie du Sud) en 1846, par M. Schürmann, selon qui « ils croient sûrement à la préexistence des âmes des hommes

¹ *Ibid.*, p. 170.

² ROSCOE, *Manners and customs of the Baganda*, J.A.I, XXXII, p. 30.

³ M. KINGSLEY, *Travels in West Africa*, p. 478.

⁴ STOKES, *Discoveries in Australia (1846)*, I, p. 60.

⁵ WILHELMI, *Manners and customs of the Australian natives, in particular of the Port-Lincoln district*, *Transactions of the Royal Society of Victoria*, V, p. 189.

⁶ CHAUNCY, cité par Brough Smyth, *The Aborigines of Victoria*, II, p. 224.

⁷ HOWITT, *Notes on the Aborigines of Cooper's Creek*, cité par Brough SMYTH, *The Aborigines of Victoria*, II, p. 307.

noirs »¹. Un jour, M. Bland, essayant de réfuter leur croyance, dit à des indigènes : « C'est absurde, c'est la première fois que je viens ici ! » à quoi un jeune homme intelligent répondit : « Alors, comment avez-vous trouvé le chemin pour y venir ?... » Leur conviction, toutefois, commença à se perdre quand ils virent que les blancs avaient des enfants². Ce dernier trait prouve bien que, auparavant, les indigènes s'imaginaient trouver dans les blancs une réincarnation de leurs parents morts, sans qu'ils eussent passé par une naissance proprement dite. C'est aussi l'interprétation à laquelle s'arrête un excellent observateur, le Dr W.-E. Roth. Il fait remarquer que, dans un grand nombre de dialectes du Nord-Queensland, le même mot sert à désigner un Européen et l'esprit ou âme d'un indigène décédé. Selon lui, les Australiens ne croient pas que c'est le corps de l'indigène défunt qui revient à la vie sous la forme d'un Européen, mais bien que son principe vital (âme, esprit) est réincarné dans l'homme blanc³.

Toutefois, en général, la réincarnation a lieu par le moyen d'une grossesse, et l'enfant-esprit qui se réincarne est déjà dans une relation déterminée avec le père et la mère qui lui donnent naissance. Il faisait partie, virtuellement, de la classe ou du totem de l'un ou de l'autre. Mais, de même que l'homme qui vient d'expirer est très peu mort, l'enfant qui vient d'arriver au jour est encore très peu né. En notre langage, la naissance, comme la mort, se fait en plusieurs temps. Comme le mort n'est « parfait » qu'après la cérémonie finale qui clôt les obsèques, et par la vertu de cette cérémonie, ainsi l'individu nouveau-né ne sera parfait qu'après les cérémonies finales de l'initiation, et par la vertu de ces cérémonies. La meilleure manière peut-être d'exprimer ces représentations familières à la mentalité prélogique est de considérer le réseau complexe des participations. Selon que l'individu est engagé dans certaines d'entre elles, ou en est isolé, il est plus complètement né ou plus complètement mort. La plupart des pratiques relatives aux morts ont pour effet de rompre leur participation au groupe social des vivants, et d'établir leur participation à celui des membres morts de ce même groupe : de même, la plupart des pratiques relatives aux nouveau-nés, aux enfants, et aux novices, auront pour effet de les faire participer d'une façon de plus en plus complète à la vie du groupe social auquel ils, appartiennent.

La période qui suit immédiatement l'accouchement est homothétique à celle qui suit immédiatement le dernier soupir. Elle se caractérise, comme celle-ci, par l'extrême susceptibilité du sujet. Sans doute, le nouveau-né n'inspire pas les mêmes sentiments « mêlés » que le nouveau-mort : on n'a pas peur de lui, et on n'a pas non plus pour lui une affection bien vive. Mais on se le représente fragile, exposé à beaucoup de dangers, précisément comme le nouveau-mort. Les pratiques associées à la couvade, qui ont été étudiées plus haut⁴, prouvent assez quels soins on croit devoir prendre de lui. Sa participation au groupe social vivant est encore très restreinte. Il y est à peine entré, de même que, au moment où un homme vient d'expirer, à peine est-il plus mort que vivant. Rien n'est encore décidé. On rappelle l'âme qui vient de quitter le corps, on la supplie de ne pas abandonner ceux qui l'aiment, on la sent toute proche. Pareillement, le nouveau-né qui pousse son premier cri est plutôt un candidat

¹ MATHEWS, *Aboriginal tribes of N. S. Wales and Victoria*, *Journal and Proceedings of the Royal Society of N. S. Wales*, 1905, p. 349.

² CHAUNCY, Cité par Brough SMYTH, *Aborigines of Victoria*, II, pp. 270, 274.

³ W.-E. ROTH, *North Queensland Ethnography*, Bulletin, n° 5 (1903), p. 16, cité par *The Cambridge Expedition to Torres Straits*, V, p. 355.

⁴ Voyez *supra*, ch. VI, pp. 296-304.

à la vie dans le groupe social qu'un vivant. Bien non plus n'est encore décidé. S'il y a quelque raison, même faible, de ne pas l'admettre, on n'hésitera pas à le repousser.

C'est, semble-t-il, dans ces représentations collectives qu'il faut chercher l'origine principale de l'infanticide, si commun, sous des formes diverses, dans un grand nombre de sociétés inférieures. Tantôt ce sont les enfants du sexe féminin qui sont sacrifiés, tantôt les autres. Tantôt les deux jumeaux sont mis à mort, tantôt l'un d'eux seulement; s'ils sont de sexe différent, ici le garçon, là, la fille : les naissances gémellaires sont d'ailleurs regardées dans certaines, sociétés comme un événement heureux. M. Westermarck a rassemblé un grand nombre de faits relatifs à ces coutumes ¹. L'explication qui en est donnée est, en général, utilitaire : la mère qui allaite un enfant ne pourrait en nourrir un second. Dans les tribus australiennes étudiées par MM. Spencer et Gillen, l'infanticide est pratiqué partout, pour cette raison. Mais si la mère a donné le sein fût-ce une seule fois au nouveau-né, il n'est jamais tué ².

Cependant, ce motif n'est pas le seul allégué. Chez les Abipones, par exemple, « les mères nourrissent leurs enfants trois ans, et pendant ce temps elles n'ont pas de relations sexuelles avec leurs maris qui, fatigués de ce long délai, prennent souvent une autre femme. C'est pourquoi les femmes tuent leurs enfants avant leur naissance par crainte d'être répudiées... J'en ai connu qui tuaient tous les enfants qu'elles mettaient au monde, sans que personne songeât à prévenir ou à punir ces meurtres. Les mères pleurent, avec des larmes sincères, leurs enfants qui meurent de maladie ; et les mêmes femmes écrasent froidement leurs enfants nouveau-nés sur le sol, ou les détruisent de quelque autre façon » ³. Ailleurs on invoque, non pas la nécessité de retenir les maris, mais des raisons d'ordre économique. Chez les Indiens du Paraguay, « la femme a le rude travail d'apporter la nourriture du jardin et du champ. C'est elle qui a tous les transports à faire. Les Lenguas sont une race nomade... Ils parcourent souvent des distances de 10 à 20 milles par jour, la femme portant tout le mobilier de la maison, les vases, les jarres à eau, les peaux, et les étoffes dans un large sac en filet sur son dos. Dans une main, elle a une barre de fer, parfois un chat, une volaille ou quelque autre animal domestique ; et, sur ses épaules, l'enfant. L'homme marche en avant, ne portant que son arc et ses flèches... Il serait absolument impossible à une mère d'avoir plus d'un enfant à porter et à soigner » ⁴.

L'importance de ces divers motifs n'est pas niable, et la pression qu'ils exercent peut, dans des circonstances données, devenir irrésistible. Mais, d'une part, nous ne voyons pas que l'infanticide soit toujours limité au cas où la mère allaite déjà un enfant, ou bien au cas où elle craint de voir son mari prendre une autre femme. D'autre part, ces motifs ne suffiraient sans doute pas, si les représentations collectives ne faisaient de l'infanticide - pratiqué au moment même de la naissance : ce point est capital - un acte à peu près indifférent, parce que le nouveau-né ne participe encore qu'infiniment peu à la vie du groupe social. Ainsi les Gallinomero de Californie « ne semblent pas s'être bornés à tuer les jumeaux, ni avoir fait de distinction entre les sexes ; ils suppriment indifféremment des garçons et des filles, surtout si les enfants sont mal conformés. Pour être commis, l'infanticide devait être immédiat... Si on

¹ WESTERMARCK, *origin and development of moral ideas*, I, p. 394 sqq., p. 458 sqq.

² SPENCER et GILLEN, *The northern tribes of central Australia*, pp. 608-609.

³ DOBRIZHOFFER, *An account of the Abipones*, II, pp. 97-98.

⁴ HAWTREY, *The Lengua Indians of the Paraguayan Chaco*, J.A.I., XXXI, p. 295.

laissait l'enfant subsister trois jours, il avait la vie sauve. Les Gallinomero n'appellent pas l'enfant « un parent », avant qu'il ait été décidé si sa vie sera épargnée »¹.

En outre, le nouveau-né qu'on supprime ne meurt pas comme l'adulte. Celui-ci, qui a parcouru le cycle des participations dans le monde des vivants, entre dans le premier stade de la vie des morts, et doit le parcourir en entier avant de naître encore une fois. Mais le nouveau-né, qui vit à peine, en ce sens qu'il ne participe que très peu au groupe social, restera, si sa naissance ne s'achève pas, aux portes de la vie, dans la période terminale qui aboutit à la réincarnation. La 'mort ne le fait guère rétrograder. Il demeure un candidat immédiat à la vie prochaine. De là, le peu de scrupule qu'on ressent à se défaire de lui. On ne le supprime pas, on l'ajourne : peut-être se logera-t-il, dès l'an prochain, dans la même mère. MM. Spencer et Gillen le disent expressément. « Il faut se souvenir que les indigènes croient que l'esprit de l'enfant retourne immédiatement à l'*Alcheringa* (sans passer, par conséquent, par les étapes ordinaires), et qu'il peut naître de nouveau dans un délai très rapproché, vraisemblablement, de la même femme »². » Cette dernière croyance rendrait moins étrange l'indifférence des mères dont on sacrifie l'enfant. On ne le leur enlève que pour un temps. Elles le retrouveront, il leur reviendra.

Les Khonds de l'Inde pratiquaient la coutume de se défaire des enfants du sexe féminin dès leur naissance, et les Anglais ont eu grand'peine à les y faire renoncer. Elle procédait de représentations collectives dont on nous a heureusement conservé la substance. « Ils conçoivent que la réception d'une âme dans une tribu, lorsqu'elle est envoyée animer une forme humaine, n'est complète qu'après la célébration de la cérémonie où l'on donne à l'enfant son nom, le septième jour après la naissance; et ils soutiennent cette curieuse doctrine que Boora (une divinité) met à part une certaine quantité d'âmes pour être distribuée parmi chaque génération humaine. Par suite, ils croient que, si un nouveau-né meurt avant d'avoir reçu un nom, son âme n'entre pas dans le cercle des esprits de la tribu, pour être réincarnée autant de fois que Dinga le voudra, mais qu'elle retourne à la masse d'esprits destinée à la génération à laquelle elle appartient. » On voit dès lors les raisons qui faisaient agir les Khonds. « De la sorte, en supprimant un nouveau-né du sexe féminin, ou bien on empêche une âme de femme de, s'ajouter au nombre des esprits appartenant à une tribu, et on a la chance d'obtenir à sa place un autre esprit mâle, ou du moins le retour d'une femme de la tribu par une nouvelle naissance féminine est retardé »³. » Mais tout est subordonné à cette idée que le nouveau-né, n'étant qu'un vivant imparfait, n'a pas à mourir comme l'adulte. On n'a pas à lui faire rompre des participations qui n'ont pas été établies.

Si l'enfant vit, c'est-à-dire si, pour une raison quelconque, il n'est pas « ajourné », son bien-être dépend, en vertu d'une participation mystique, de ce que font son père et sa mère, de la nourriture qu'ils prennent, de leur travail ou de leur repos, etc. ; et nous savons les précautions aux quelles les parents s'astreignent. Mais surtout, pour que l'enfant sorte de cette période où sa vie est encore incertaine, comme est incertaine la mort de l'homme qui vient d'expirer, il faut que, dans une cérémonie plus ou moins complexe, il ait reçu son nom. En d'autres termes, il faut déterminer qui il est. Car il ne s'agit pas de lui choisir un nom. L'enfant qui vient au jour est la réincarnation d'un certain ancêtre : il a donc par avance son nom, et c'est ce nom qu'il importe de connaître. Parfois il peut être révélé par une marque extérieure, par un signe sur le corps.

¹ POWERS, *Tribes of California*, p. 177.

² The northern tribes of central Australia, p. 609.

³ MACPHERSON, *Notes on the natives of service in India*, p. 134.

« Je trouve chez les Chamàrs une pratique qui est connue sous la désignation de Botlagànà. Avant d'enterrer un membre important de la famille, il est d'usage chez les Chamàrs de faire une marque sur le cadavre, soit avec du ghi, soit avec de l'huile, ou de la suie ; et quand il naît dans la suite un enfant dans la famille, on examine son corps pour voir si la même marque ne s'y trouve pas. Si on la voit, on considère que l'enfant est une réincarnation de cet ancêtre ¹. »

Mais le plus souvent on a recours à la divination. Les parents feront donc venir, un sorcier, ou un medicine-man, ou un shaman, bref, une personne qualifiée pour découvrir les participations mystiques. A la Côte occidentale d'Afrique, « les morts reviennent souvent sur terre, et ils naissent de nouveau dans la famille à laquelle ils ont appartenu dans leur existence antérieure... Une mère envoie toujours chercher un *babalowo* pour lui dire quel est l'ancêtre dont l'esprit anime son enfant nouveau-né, et le *babalowo* ne manque jamais de la renseigner... Dès que ce point important a été fixé, il dit aux parents que l'enfant devra, sous tous les rapports, conformer sa conduite à la manière de vivre de l'ancêtre qui revit en lui; et si, comme il arrive souvent, les parents sont pris au dépourvu, le *babalowo* les instruit » ². En Nouvelle-Zélande, « quand le cordon ombilical était tombé, on portait l'enfant chez le prêtre... On lui mettait dans l'oreille l'extrémité du waka *pakodo ra kau* (sorte de petite idole, à peu près de 18 pouces de long, qui ressemblait à un pieu avec une tête sculptée), afin que le mana du dieu pût couler en lui, et le prêtre prononçait la formule suivante : « Attends que je prononce ton nom. Quel est ton nom ? Écoute ton nom. Voici ton nom. » Le prêtre répétait alors une longue liste de noms d'ancêtres ; et, quand l'enfant éternuait, le nom qui était prononcé juste à ce moment-là était « choisi » pour le sien » ³. De même, chez les Khonds, « les naissances sont célébrées le septième jour après l'accouchement par une fête donnée au prêtre et au village tout entier. Pour déterminer le meilleur nom à donner à l'enfant, le prêtre fait tomber des grains de riz dans un vase plein d'eau, en nommant à chaque grain un ancêtre mort. D'après les mouvements des grains dans le liquide, et d'après les observations qu'il a faites sur la personne de l'enfant, il juge quel est celui des ancêtres qui a reparu en lui, et, en général, du moins dans les tribus du Nord, l'enfant reçoit le nom de cet ancêtre » ⁴.

Ce nom n'est pas le seul, ni le plus important de ceux que portera l'individu. Dans nombre de sociétés inférieures, l'homme reçoit, à chaque étape de sa vie, un nom qui est le signe, le véhicule mystique d'une participation nouvelle qui s'établit pour lui : lors de son initiation, de son mariage, la première fois qu'il tue un ennemi, qu'il s'empare d'une chevelure, qu'il rapporte un certain gibier, qu'il entre dans une société secrète, qu'il y reçoit un grade supérieur, etc. Le premier nom qui lui est donné, en général très peu de temps après la naissance, est donc simplement une sorte d'inscription d'état civil mystique. C'est un commencement d'existence définie. Il a désormais une place reconnue dans le groupe familial ou social. Il y représente un membre qui y a participé d'une façon complète dans le passé, et il est qualifié pour y participer de la même façon dans l'avenir, quand il aura passé par les cérémonies nécessaires.

¹ E.-M. GORDON, People of Mungèli Tahsil, Bilaspur district, *Journal of the Asiatic Society of Bengal*, 1902, III, pp. 48-49.

² A.-B. ELLIS, *The yoruba-speaking peoples*, pp. 128-129, 152.

³ R. TAYLOR, *Te ika a maui*, p. 184.

⁴ MACPHERSON, *Memorials of service in India*, pp. 72-73.

VI

VI. L'enfant avant l'initiation : il ne participe pas encore à la vie du groupe social. - Sens mystique des cérémonies d'initiation. - Mort apparente et nouvelle naissance

[Retour à la table des matières](#)

Pendant la longue période qui suit, et qui va le plus souvent de la première enfance à la puberté ou du moins à l'initiation, les enfants qui grandissent sont laissés à peu près entièrement à leurs mères. Les hommes ne s'occupent pas des filles, et ne s'inquiètent des garçons que pour leur apprendre, sous forme de jeu, ce qui sera plus tard leur occupation sérieuse : la fabrication et le maniement des armes et des outils. Aussi bien ces enfants, très aimés d'ailleurs et très gâtés, ne sont pas encore des membres « parfaits » du groupe social. Ils sont dans une période correspondante à celle qui s'écoule entre les premières obsèques et la cérémonie qui clôt le deuil, quand le mort n'est pas un mort « parfait », parce que son corps, ou du moins sa chair n'est pas entièrement décomposée et n'a pas quitté ses os. De même, pendant que le corps est en train de grandir et de se former, l'enfant n'est pas définitivement « né ». Sa personnalité n'est pas complète. Certains traits montrent qu'on en a le sentiment net. Ainsi, chez les Ba-Yaka, « même les hommes sont soumis à certaines restrictions, quand il s'agit de volailles. Si l'oiseau est une poule, on peut la partager entre plusieurs ; mais un coq ne doit être mangé que par un homme seul, ou la maladie s'ensuit. Il peut toutefois en donner à son fils, si celui-ci n'est pas encore circoncis. Le fait est particulièrement intéressant parce qu'il semble montrer qu'un enfant mâle, jusqu'à sa circoncision, n'est pas censé posséder une individualité distincte de celle de son père, bien qu'on le regarde comme appartenant au village de sa mère » ¹.

Pour que l'enfant arrive à l'état d'homme « parfait », il ne suffit pas qu'il devienne pubère et adulte. La maturité de son corps est une condition nécessaire, mais non suffisante. Ce n'est même pas la condition essentielle. Ce qui importe le plus, ici comme ailleurs, conformément à l'orientation de la mentalité prélogique, ce sont les éléments mystiques, ce sont les opérations, pratiques, rites, cérémonies, qui auront pour effet de faire participer les jeunes gens à l'essence même du totem ou de la tribu. Faute d'avoir passé par cette initiation, un individu, quel que soit son âge, sera toujours rangé parmi les enfants. Quantité de faits en témoignent : en voici quelques-uns, empruntés au recueil publié par M. Webster ². « J'observai, écrit M. Fison, parlant des Fidjiens, que le vieil homme de Wainimala ne faisait aucune distinction entre les hommes non initiés et les enfants. Il les confondait tous ensemble dans son récit sous le nom de *koirana* : eux, les enfants ³. » Un vieil indigène de West Kimberley dit à un autre observateur que, jusqu'à ce qu'ils aient subi la subincision (cinq ans après la circoncision), les garçons sont « comme des chiens ou d'autres animaux » ⁴. M. Howitt a été témoin d'un fait significatif, pendant la cérémonie dite *kadjawalung*, à laquelle il assistait. Il y avait alors dans le camp des indigènes deux ou trois hom-

¹ TORDAY and JOYCE, Notes on the Ethnography of the Ba-Yaka, J.A.I., XXXVI, p. 42.

² *Primitive secret societies*, p. 25 sqq., pp. 205-206.

³ The Nanga, or sacred stone enclosure of Wainimala, J.A.I., XIV, p. 18.

⁴ FROGGATT, *Proceedings of the Linnean Society of N. S. Wales*, 1888; p. 652.

mes de la tribu Biduelli avec leurs femmes et leurs enfants, et aussi un homme de la tribu Krauatun Kurnai, avec sa femme et son enfant. Quand les cérémonies commencent, tous s'en allèrent, excepté un, parce que ni les Biduelli ni les Krauatun Kurnai n'avaient de cérémonies d'initiation, et que par conséquent ces visiteurs n'avaient jamais été « faits hommes ». Le seul qui restait était le vieux patriarche des Biduelli, et aussitôt il fut chassé, tout penaud, du côté des femmes et des enfants. La raison en était évidente : il n'avait jamais été « fait homme », et par suite il n'était pas plus qu'un petit garçon ¹. A Savage-Island, un enfant qui n'a pas subi le rite de *mata pulega* (analogue à la circoncision), n'est jamais regardé comme un membre légitime de la tribu ².

Cet état de minorité, qui dure tant que l'initiation n'a pas eu lieu, s'accompagne d'un grand nombre d'incapacités et de désavantages. A Samoa, « tant qu'il n'était pas tatoué, un jeune homme... ne pouvait songer au mariage. Il était constamment exposé à des railleries, à être tourné en ridicule, comme un individu pauvre et de basse extraction, n'ayant pas le droit de parler dans la société des hommes » ³. Dans la plupart des tribus australiennes, « il y a diverses sortes de viandes qu'il lui est interdit de manger. Il ne peut prendre part à aucune discussion dans le camp. Jamais on ne lui demande son avis, et il ne songe même pas à le donner. On ne s'attend pas à ce qu'il participe aux batailles, à ce qu'il tombe amoureux d'une jeune femme. En fait, il est inexistant ; mais, une fois qu'il a passé par les épreuves de l'initiation qui en font un homme, alors il prend la place qui lui revient parmi les membres de la tribu » ⁴. Dans l'Afrique du Sud, « on peut dire que la vie d'un indigène commence à la puberté » ⁵. Un observateur a résumé tout cela dans une expression frappante. « Comme les morts, les enfants non pubères peuvent être comparés à la semence avant qu'elle soit mise en terre. L'enfant avant la puberté se trouve dans le même état que cette semence, c'est-à-dire dans un état d'inactivité, de mort, mais de mort avec la virtualité de la vie ⁶. »

Tant que l'initiation n'a pas eu lieu, le mariage est interdit. L'homme qui ne participe pas encore à l'essence mystique du groupe social est incapable de provoquer l'apparition d'enfants qui puissent y participer un jour. « Normalement, dans les tribus du centre de l'Australie, tout homme doit avoir subi la subincision avant qu'on lui permette de prendre femme, et la dérogation à cette règle serait sûrement la mort pour lui, si elle était découverte ⁷. » En Afrique orientale, « un homme ne peut pas se marier avant d'avoir subi les épreuves de l'initiation (*galo*) ; ou, s'il le fait, ses enfants seraient mis à mort » ⁸. En effet, jamais ces enfants, même devenus adultes, ne pourraient faire des membres « complets » de la tribu, leur père n'en étant pas un au moment où ils sont nés. Cependant, dans certaines sociétés où les cérémonies d'initiation ne peuvent se célébrer qu'à de très longs intervalles, il a bien fallu tolérer une dérogation à ce principe, et l'on voit des hommes mariés, et pères de famille, subir les épreuves en même temps que de tout jeunes gens. « Bonifaz en donne pour

¹ *The native tribes of S. E. Australia*, p. 530.

² THOMSON, *The natives of Savage Island*, J.A.I., XXXI, p. 140.

³ TURNER, *Samoa*, p. 88.

⁴ Brough SMYTH, *The Aborigines of Victoria*, 1, p. 83.

⁵ MACDONALD, *Manners, customs... of South African tribes*, J.A.I., XIX, p. 268.

⁶ PASSARGE, *Okawangosumpfand und seine Bewohner*, *Zeitschrift für Ethnologie*, 1905, V, p. 706.

⁷ SPENCER et GILLEN, *The native tribes of central Australia*, p. 264.

⁸ DALE, *Customs of the natives inhabiting the Bondei country*, J.A.I., XXV, p. 188 sqq.

exemple son oncle, qui était déjà marié, et qui fut initié en même temps que lui-même, qui n'avait encore que onze ans : tant il y avait de temps que la fête n'avait pas eu lieu. » Encore reste-t-il que ces individus sont dans un cas très spécial, qui a des effets durables. « Un homme qui s'est marié dans ces conditions n'a pas le droit d'entrer dans la maison des esprits, ni de prendre part aux cérémonies d'où les femmes et les enfants sont exclus. S'il n'a pas encore d'enfants, il sera possible de l'initier lors de la prochaine cérémonie publique. Mais, s'il est déjà père de famille, on le circonci sans doute à l'improviste, par exemple pendant un voyage; néanmoins, comme il n'a pas été « fait homme » dans une cérémonie publique, de façon que les femmes en fussent aussi informées, il ne pourra jamais fréquenter la maison des esprits qu'à la dérobee, et sans que les femmes ni les enfants le sachent ¹. »

Les cérémonies de l'initiation ont donc pour but de « parfaire » l'individu, de le rendre apte à toutes les fonctions d'un membre légitime de la tribu, de le compléter en tant que vivant, comme la cérémonie qui clôt le deuil « parfait » le mort. C'est bien ainsi que les définissent MM. Spencer et Gillen, qui en ont donné une description des plus minutieuses. *L'engwura...* « est en réalité une longue suite de cérémonies concernant les totems, et se terminant par ce qui peut être appelé les épreuves du feu, qui forment les dernières cérémonies d'initiation. Lorsque l'indigène les a toutes subies, il devient ce que l'on appelle *urliara*, c'est-à-dire un membre de la tribu parfaitement développé » ². Je n'insisterai pas sur ces pratiques, peut-être les mieux connues de celles qui se rencontrent habituellement dans les sociétés inférieures : on trouvera d'abondantes collections de faits dans le *Rameau d'or*, de M. Frazer ³, et dans les *Primitive secret Societies*, de M. Webster ⁴. Je n'entrerai pas non plus dans la discussion des théories qui ont été proposées pour les expliquer. Je me bornerai à faire remarquer, ici encore, que l'effort pour rendre ces pratiques « intelligibles » risque souvent d'aller contre sa propre intention. Il manque le but s'il l'atteint. En effet, ce qui est « intelligible » pour la pensée logique a fort peu de chance de coïncider avec ce que la mentalité prélogique a poursuivi. Sans prétendre « expliquer » ces pratiques, j'ai tenté seulement de faire voir, au point de vue formel, comment elles se rapportent, ainsi que la plupart des autres pratiques en usage dans les sociétés inférieures, aux représentations collectives de ces sociétés, et aux lois qui régissent ces représentations collectives.

Or le schème général de ces pratiques est le suivant. Une fin qui à nos yeux est positive, par exemple la capture du gibier, la guérison d'un malade, est poursuivie par un ensemble de moyens où ceux qui sont de caractère mystique prédominent, et de beaucoup, sur les autres. La chasse n'est possible que si une participation mystique est établie entre le gibier et les chasseurs : d'où tout un ensemble de pratiques destinées à établir cette participation. La maladie est le fait d'un esprit : les moyens thérapeutiques n'auront aucune chance de succès tant que le « docteur » ne sera pas en communication avec cet esprit, pour s'en rendre maître et pour l'expulser de gré ou de force, etc.

Appliquons ce schème au cas de l'initiation. Les novices sont séparés des femmes et des enfants avec qui ils ont vécu jusque-là. En général, la séparation est soudaine,

¹ P-W. SCHMIDT, Die geheime Jünglingsweihe der Karesau-Insulaner (Deutsch Neu-Guinea), *Anthropos*, II, 1907, pp. 1032, 1037-1038.

² *The native tribes of central Australia*, p. 271.

³ T. III, p. 422 sqq.

⁴ Pp. 21-58.

et se fait par surprise. Confiés alors à la surveillance et aux soins d'un adulte déterminé, avec qui ils sont souvent dans une relation de parenté définie, les novices doivent se soumettre passivement à tout ce qui leur est imposé, et supporter la douleur sans jamais se plaindre. Les épreuves sont longues et pénibles, et vont parfois jusqu'à de véritables tortures : privation de sommeil, de nourriture, coups de fouet ou de baguette, coups de massue sur la tête, épilation, scarification, dents arrachées, circoncision, subincision, saignées, morsures de fourmis venimeuses, suffocation par la fumée, suspension au moyen de crocs enfoncés dans la chair, épreuve du feu, etc. Sans doute, un motif secondaire de ces pratiques peut être de s'assurer du courage et de l'endurance des novices, de faire la preuve de leur virilité, en voyant s'ils sont capables de résister à la douleur et de garder un secret. Mais l'effet principal et originel qui est recherché est un effet mystique qui ne dépend nullement de leur volonté : il s'agit d'établir une participation entre eux et les réalités mystiques qui sont l'essence même du groupe social, les totems, les ancêtres mythiques ou humains, et, par cette participation, de leur donner, comme on l'a dit, une « nouvelle âme ». Ici apparaissent les difficultés, inextricables pour notre pensée logique, que soulève la question de l'unité ou de la multiplicité de l'âme, tandis que, pour la mentalité prélogique, rien n'est plus aisé que de se représenter ce que nous appelons l'âme comme un et multiple à la fois. De même que le chasseur indien de l'Amérique du Nord, en jeûnant pendant huit jours, établit entre lui-même et l'esprit des ours un lien mystique qui lui permettra d'en trouver et d'en tuer, de même les épreuves imposées aux novices établissent entre eux et les êtres mystiques auxquels il s'agit de les faire participer la relation indispensable sans laquelle la fusion cherchée ne se réaliserait pas. Ce n'est pas la matérialité de ces épreuves qui importe. Elle est aussi indifférente, en soi, que la douleur dû patient l'est au succès d'une opération chirurgicale. Les moyens que les primitifs emploient pour mettre les novices dans l'état de réceptivité convenable sont en effet très douloureux. Mais ce n'est pas parce qu'ils sont douloureux qu'ils y ont recours. Ils n'y renonceront pas non plus pour cette raison. Ils ne sont attentifs qu'à un point, le seul important pour eux : l'état de réceptivité spéciale où il faut mettre les novices pour que la participation cherchée se réalise.

Cet état de réceptivité consiste essentiellement en une sorte de dépersonnalisation, de perte de conscience, produite par la fatigue, par la douleur, par l'énervement, par les privations, bref, en une mort apparente suivie d'une nouvelle naissance. On fait croire aux femmes et aux enfants (qui sont tenus à l'écart de ces cérémonies, sous les peines les plus sévères), que les novices meurent réellement. On le fait croire aux novices eux-mêmes, et peut-être les anciens partagent-ils, en un certain sens, cette croyance. « La couleur de la mort est le blanc, et les novices sont peints en blanc ¹. » Les traits de ce genre sont innombrables, et, comme M. Frazer l'a bien montré, les témoignages là-dessus sont unanimes. Mais, si l'on se souvient de ce que sont la mort et la naissance pour la mentalité prélogique, on verra que cette mentalité *devait* se représenter ainsi l'état qui permet les participations en lesquelles consiste l'initiation des jeunes hommes. La mort n'est nullement la suppression pure et simple de toutes les formes d'activité et d'existence qui constituent la vie. Le « primitif » n'a jamais eu la moindre idée d'un tel anéantissement. Ce que nous appelons la mort n'est jamais absolu à ses yeux. Les morts vivent et meurent, et, même après cette seconde mort, ils continuent d'exister, en attendant une nouvelle réincarnation. Ce que nous appelons la mort se fait en plusieurs temps. Le premier temps, celui dont les épreuves d'initiation réalisent une imitation, n'est autre chose qu'un changement de résidence, un transfert de l'âme qui a momentanément abandonné son corps, tout en restant dans le voisinage

¹ PASSARGE, Okawangosumpfland und seine Bowohner, *Zeitschrift für Ethnologie*, V, p. 706.

immédiat. C'est un commencement de rupture de participation. Il place l'individu dans un état de susceptibilité et de réceptivité tout spécial, voisin des états de rêve, de catalepsie, d'extase, qui sont, dans toutes les sociétés primitives, les conditions constantes de la communication avec le monde invisible.

Ainsi en s'attachant, en vue de l'initiation, à des pratiques qui produisent une sorte de mort (au sens de ce mot pour la mentalité prélogique), cette mentalité a suivi les voies qui lui sont habituelles. Elle a réalisé, comme toujours, les modes d'action qui correspondent à ses représentations collectives.

VII

VII. Initiation des *medicine-men*, sorciers, shamans, etc. et des membres admis dans les sociétés secrètes. - Sens mystique des épreuves auxquelles ils sont soumis

[Retour à la table des matières](#)

Dans la plupart des sociétés inférieures que nous connaissons, il y a des individus qui subissent une initiation supplémentaire : ce sont les sorciers, hommes-médecine, shamans, docteurs, de quelque nom qu'on doive les appeler. Au moment de la puberté, ils passent par les épreuves imposées à tous les jeunes gens ; en outre, pour devenir aptes à remplir les fonctions importantes dont ils seront chargés, ils ont à subir un noviciat nouveau, qui dure pendant des mois ou même des années, sous la surveillance de leurs maîtres, c'est-à-dire des sorciers ou shamans en exercice. Or, la ressemblance entre les épreuves de l'initiation des sorciers ou shamans et celles de l'initiation des novices de la tribu en général est frappante. Sans doute, l'initiation des novices en général est imposée à tous, elle est relativement publique (excepté en ce qui concerne les femmes et les enfants), et elle a lieu nécessairement à des intervalles assez réguliers ; au contraire, l'initiation des sorciers et des *medicine-men* ou shamans est réservée à des individus déterminés, qui ont la « vocation », elle est entourée d'un certain mystère, et elle n'a lieu que si ces individus se rencontrent. Mais quant au détail des épreuves, et à l'effet qui est obtenu par elles (mort apparente et nouvelle naissance), l'analogie va parfois jusqu'à l'identité. « Pendant leur initiation, on ne permet aux candidats aucun repos... on les oblige à rester debout ou à marcher, jusqu'à ce qu'ils soient complètement épuisés et qu'ils ne sachent pour ainsi dire plus ce qui leur arrive. On ne les laisse pas boire une goutte d'eau, ni prendre aucune sorte de nourriture. En fait, on les étourdit, on les stupéfie ¹. » Lorsque cet état arrive à son paroxysme, on peut dire qu'ils sont morts. En d'autres termes, les esprits (*iruntarinia*) qui président à l'initiation, les tuent et les font renaître ensuite. « A la pointe du jour, un des *iruntarinia* vient à l'entrée de la caverne, et trouvant l'homme (lé candidat) endormi, il le frappe d'une lance invisible. Elle perce le cou par derrière, traverse la langue en y faisant un grand trou, et ressort par la bouche... Une seconde lance perce la tête d'une oreille à l'autre : la victime tombe morte, et elle est aussitôt emportée dans les profondeurs de la caverne (séjour des esprits).

¹ SPENCER et GILLEN, *The northern tribes of central Australia*, p. 485.

« Là, *l'iruntarinia* enlève tous les organes internes du corps du candidat, et les remplace par d'autres tout neufs (opération identique à celle que subissent les initiés de la tribu pendant leur mort apparente)... Il revient alors à la vie, mais dans un état de folie (comme eux également)... Pendant plusieurs jours, le candidat reste plus ou moins étrange dans sa tenue et dans sa conduite, jusqu'à ce que, un matin, on remarque qu'il a peint une large bande par le travers du haut de son nez, avec du charbon en poudre et de la graisse. Tous les signes de folie ont alors disparu, et l'on sait qu'un nouveau *medicine-man* a été admis ¹. »

De même dans l'Amérique du Sud. « Le *pajé* (sorcier) devient *tel* par son libre choix. Il faut que dès sa jeunesse il s'exerce en vue de son sinistre métier. Il doit se retirer dans une solitude inaccessible, jeûner, observer le silence et toutes sortes d'abstinences pendant des années... danser des danses sauvages et obscènes jusqu'à ce qu'il soit épuisé, Il doit même, comme les jeunes gens qui subissent les épreuves de la puberté, s'exposer aux morsures des grosses fourmis ². »

Souvent les mêmes épreuves, avec la même mort apparente pour effet, sont la condition indispensable de l'initiation, non pas aux fonctions de sorcier ou de shaman, mais simplement à une société secrète dont le candidat veut *faire* partie. Ainsi, chez les Abipones, quand un homme veut être élevé au rang de *Hōcheri*, « on éprouve d'abord son courage..., on le fait rester chez lui pendant trois jours, où il doit s'abstenir de parler, de manger et de boire... Le jour qui précède l'initiation, toutes les femmes se pressent au *seuil* de sa tente. Elles arrachent leurs vêtements du haut du corps jusqu'à la ceinture, elles défont leurs cheveux, elles se rangent en une longue file (autant de signes de deuil) ; elles se lamentent pour les ancêtres de celui qui le lendemain sera orné d'une dignité militaire... Le lendemain, l'initié fait une course vers chacun des points cardinaux. Puis commence une cérémonie où une vieille femme lui coupe les cheveux (comme aux nouveau-nés), Il reçoit alors un nouveau nom » ³. Il n'est pas douteux qu'il n'ait passé par une mort et une naissance. Chez les Clallams (tribu indienne sur la côte du continent en face de l'extrémité sud de l'île de Vancouver), le novice qui veut être admis dans une certaine société secrète « doit jeûner trois jours et trois nuits, seul dans une cabane mystérieuse préparée pour lui, autour de laquelle dansent et chantent les confrères de l'ordre auparavant initiés. Cette période écoulée, où il semble que le vieil homme a dû être tué en lui, « on le tire de là comme mort, et on le plonge dans l'eau froide la plus proche, où on le lave. jusqu'à ce qu'il revienne à la vie : c'est ce que l'on appelle « laver le mort ». Quand il a suffisamment repris ses sens, on le met sur ses pieds. Il se sauve alors en courant dans la forêt, et bientôt il fait sa réapparition en *medicine-man* complet, crécelle en main, et revêtu des divers insignes de sa profession » ⁴.

Enfin, dans la région du Bas-Congo, il existe une institution très répandue, appelée *Nkimba*, dont les rites d'initiation sont confiés au *nganga* (homme-fétiche, sorcier), qui vit avec ses assistants dans un enclos près de chaque village. Celui qui désire entrer dans cet ordre, ayant pris préalablement un narcotique, perd connaissance au milieu d'une réunion. Il est aussitôt entouré par le *nganga* et par ses aides qui l'emportent dans leur enclos. On répand le bruit qu'il est mort, qu'il est parti pour

¹ *The native tribes of central Australia*, pp. 524-525. *The northern tribes*, pp. 480-484.

² VON MARTIUS, *Beiträge zur Ethnographie Süd-Amerika's*, I, p. 585.

³ DOBRIZHOFFER, *An account of the Abipones*, II, pp. 441-445.

⁴ BANCROFT, *The native races of the Pacific coast of North America*, III, p. 155.

le monde des esprits, d'où, par le pouvoir du grand *nganga*, il sera rappelé dans la suite pour revivre. Le novice demeure avec le *nganga* pendant une longue période, qui dure parfois plusieurs années. Il apprend un nouveau langage (probablement du bantou archaïque), et on l'instruit dans les mystères de l'ordre. « Il n'est permis à aucune femme de regarder en face les gens du *Nkimba*, qui parcourent les bois ou le pays environnant, chantant des chants étranges et sauvages, pour avertir les non-initiés de leur approche. » Quand l'initié est ramené à son village, et présenté sous son nouveau nom, « il affecte de traiter toutes choses avec surprise, comme un homme qui arriverait d'un autre monde. Il ne reconnaît personne, pas même son père ni sa mère, et ses parents l'accueillent comme s'il était ressuscité. Pendant plusieurs jours on lui permet de prendre tout ce qui est à sa convenance dans le village. On le traite avec la plus grande indulgence, jusqu'à ce qu'il ait pris, croit-on, l'habitude de son nouveau milieu... Il se décide alors ou à devenir un homme-fétiche, ou à reprendre la vie de tout le monde » ¹.

Beaucoup de faits analogues pourraient être cités. Ceux-ci suffiront sa-us doute à établir que les pratiques de l'initiation des sorciers ou shamans, médecine-men, hommes-fétiches, etc., ou des membres des sociétés secrètes, reproduisent, dans leur allure générale comme souvent dans leurs Plus petits détails, les cérémonies d'initiation publique imposées aux jeunes gens de la tribu au moment de la puberté. Or, sur le but qu'on cherche à atteindre par les premières, il ne saurait y avoir de doute : il s'agit de faire participer les candidats à des réalités mystiques, de les mettre en communication, ou, pour mieux dire, en communion avec certains esprits. Le pouvoir du sorcier ou du shaman ne lui vient-il pas du privilège qu'il possède d'entrer en relation quand il lui plait, par des moyens dont il a le secret, avec les forces occultes dont le vulgaire des hommes ne fait que subir l'action ? Donc, point de doute non plus sur la fin poursuivie Par les pratiques dont se compose l'initiation commune des jeunes gens de la tribu. Ce sont des opérations magiques ayant pour objet de mettre les novices dans l'état d'extase, d'inconscience, de « mort », indispensable pour qu'ils participent à la réalité mystique essentielle de la tribu, à leurs totems et à leurs ancêtres. Une fois cette participation réalisée, les novices sont des membres « parfaits » de la tribu, dont les secrets leur ont été révélés. A partir de ce moment, ces « hommes complets » sont dépositaires de ce que le groupe Social a de plus précieux, et le sentiment de leur responsabilité ne les quitte plus. « Ils vivent, pour, ainsi dire, en partie double : d'une part ils mènent la vit ordinaire, commune à tous les hommes et à toutes les femmes ; d'autre part, ils s'isolent dans ce qui devient pour eux d'une importance croissante, dans la portion de leur vie réclamée par des objets de nature secrète ou sacrée. A mesure qu'ils avancent en âge, leur rôle y devient de plus en plus considérable, et, à la fin, cet aspect de leur vie occupe la place la plus grande, de beaucoup, dans leurs pensées ². » Puis la mort survient, et le cycle dont j'ai essayé d'esquisser les principales étapes recommence.

¹ GLAVE, *Six years of adventures in Congo Land*, p. 80, cité par WEBSTER, *Primitive secret Societies*, pp. 173-174.

² SPENCER et GILLEN, *The northern tribes of central Australia*, p. 33.

Quatrième partie

[Retour à la table des matières](#)

Chapitre IX

Passage à des types supérieurs de mentalité

[Retour à la table des matières](#)

L'analyse des faits étudiés dans les chapitres qui précèdent a paru confirmer les thèses essentielles que le présent ouvrage essaie d'établir :

1° Les institutions, les pratiques, les croyances des « primitifs » impliquent une mentalité prélogique et mystique, orientée autrement que la nôtre;

2° Les représentations collectives et les liaisons de ces représentations qui constituent cette mentalité sont régies par la loi de participation, et, comme telles, indifférentes à la loi logique de contradiction.

De là une conséquence que je me suis efforcé de mettre en lumière. Il est vain de prétendre expliquer les institutions, les mœurs, les croyances des primitifs en se fondant sur l'analyse psychologique et logique de l'« esprit humain », tel que nous le constatons dans notre société. Une interprétation ne sera satisfaisante que si elle prend pour point de départ la mentalité prélogique et mystique d'où dépendent les différentes formes d'activité chez ces primitifs.

Mais ce n'est pas seulement à l'étude des sociétés inférieures que peut servir la connaissance de la mentalité prélogique et mystique. Les types ultérieurs de mentalité dérivent de celui-là. Ils doivent reproduire encore, sous une forme plus ou moins apparente, une partie de ses traits. Pour les comprendre, il est donc nécessaire de se reporter d'abord à ce type relativement « primitif ». Un vaste champ s'ouvre ainsi aux recherches positives sur les fonctions mentales, dans les diverses sociétés, et sur notre

logique elle-même. Je désirerais, en terminant, montrer par quelques indications sur des points importants que ces recherches peuvent être fécondes dès à présent, si l'on accepte, à titre de *working hypothesis*, la notion de mentalité prélogique telle qu'elle a été définie ici.

I

I. Dans les sociétés du type le plus bas, les participations sont senties plutôt que représentées. - Pauvreté des mythes dans la plupart de ces sociétés

[Retour à la table des matières](#)

Dans les sociétés du type le plus éloigné du nôtre que nous connaissions, les représentations collectives où s'exprime la mentalité du groupe ne sont pas toujours, à parier rigoureusement, des représentations. La représentation, au sens où nous sommes habitués à entendre ce mot, même immédiate, même intuitive, implique une dualité dans l'unité. L'objet est donné au sujet, donc, en un certain sens, distinct de lui ; exception faite d'états tels que l'extase, c'est-à-dire de ces états-limites, où, la fusion devenant complète entre le sujet et l'objet, la représentation proprement dite disparaît. Or, nous l'avons vu dans l'analyse des institutions les plus caractéristiques (parenté totémique, cérémonies *d'intichiuma*, *d'initiation*, etc.), la mentalité des primitifs fait là plus que de se représenter son objet : elle le possède et elle en est possédée. Elle communique avec lui. Elle en participe, au, sens non seulement représentatif, mais à la fois physique et mystique, du mot. Elle ne le pense pas seulement : elle le vit. Les cérémonies et les rites ont pour effet, dans un grand nombre de cas, de réaliser une véritable symbiose - par exemple, entré, 16 groupe totémique et son totem. A ce stade, il faudrait donc parler, plutôt que de représentations collectives, d'états mentaux collectifs d'une intensité émotionnelle extrême, où la, représentation est encore indifférenciée d'avec les mouvements et les actes qui rendent effective pour le groupe la communion où il tend. La participation est si réellement vécue qu'elle n'est pas encore proprement pensée.

On ne sera donc pas étonné que MM. Spencer et Gillen n'aient découvert, par exemple, chez les Australiens qu'ils ont étudiés, « pas la plus légère trace ni indication de quoi que ce soit qu'on puisse décrire comme un culte des ancêtres... »¹, peu de traditions sur l'origine des animaux, peu de mythes, pas d'objets de culte à proprement parler, pas de personnification des forces naturelles ni des espèces animales ou végétales, etc.². Une pauvreté analogue a été signalée dans les sociétés du type le plus bas de l'Amérique du Sud - sociétés malheureusement beaucoup moins connues que celles de l'Australie - par le Dr Ehrenreich³. Elle témoigne de ce fait qu'une mentalité collective prélogique et mystique prédomine encore énergiquement dans le groupe social. Le sentiment d'une symbiose qui se réalise entre les individus du groupe, ou entre un certain groupe humain et un groupe animal ou végétal,

¹ *The northern tribes of central Australia*, p. 494.

² *Ibid.*, p. 442.

³ *Die Mythen und Legenden der Süd-Amerikanischen Urvölker*, p. 12, p. 15.

s'exprime *directement* par les institutions et par les cérémonies. Il n'a pas besoin, à ce moment, d'autres symboles que ceux qui sont employés dans ces cérémonies. Ce sont par exemple, chez les Australiens, les *churinga*, les décorations et ornements dont se couvrent les acteurs des cérémonies, les danses, les masques, les gestes, les traditions relatives aux ancêtres de l'*Alcheringa* ; - ou bien encore, chez les Indiens du Brésil (Bororó, Bakairi, etc.), l'ensemble des pratiques connues sous le nom de couvade, où la participation mystique à la fois et physique entre les parents et l'enfant est si ostensiblement sentie et réalisée.

Cette, forme d'activité mentale, radicalement différente de celles que notre société nous donne l'occasion d'étudier, ne cherche pas encore à comprendre où à s'expliquer son objet. Elle est orientée dans un tout autre sens: elle est inséparable des pratiques mystiques qui réalisent les participations. Ubiquité, ou multiprésence des êtres, identité de l'un et du plusieurs, du même et de l'autre, de l'individu et de l'espèce, tout ce qui ferait le scandale et le désespoir d'une pensée assujettie au principe de contradiction est implicitement admis par cette mentalité prélogique. D'autre part, elle est imperméable à ce que nous appelons l'expérience, c'est-à-dire aux enseignements que l'observation peut tirer des liaisons objectives entre les phénomènes. Elle a son expérience à elle, toute mystique, bien plus complète, plus profonde, plus décisive que l'expérience souvent ambiguë dont la pensée proprement dite sait qu'elle doit accepter et même rechercher le contrôle. Elle s'en satisfait entièrement.

Rien de plus significatif, à cet égard, que les classifications primitives déjà citées plus haut, sur lesquelles MM. Durkheim et Mauss ont attiré l'attention, et qui tiennent dans la mentalité primitive une place correspondante, en ut, certain sens, à celle des catégories dans la pensée logique ¹. Les participations senties qui s'expriment par les divisions et par les groupements des membres du corps social s'étendent à tous les êtres que cette mentalité se représente. Animaux, végétaux, corps célestes, corps inorganiques, directions de l'espace, tout entre dans ces sortes de cadres de caractère social. Pour ne rappeler qu'un exemple, « dans cette tribu, dit M. Howitt, les deux classes principales et les quatre sous-classes divisent, si je puis ainsi dire, tout l'univers en groupes. Les deux classes principales sont *Mallera* et *Wuthera* ; donc tous les objets sont *Mallera* ou *Wuthera*. Cette coutume est portée à un tel point que, par exemple, un sorcier qui est *Mallera* ne peut se servir, pour ses opérations magiques, que d'objets qui soient de la même classe que lui. En outre, quand il meurt, la plateforme sur laquelle son corps est exposé doit nécessairement être faite du bois d'un arbre qui appartienne à la classe *Mallera* ². »

Une certaine communauté d'essence est donc immédiatement sentie, non seulement entre les membres de la même famille totémique, mais entre tous les êtres quelconques qui font partie de la même classe, et qui communient en une sorte de participation mystique. Et ce sentiment, qui enveloppe une représentation encore indifférenciée, s'accompagne nécessairement du sentiment (et de la représentation encore indifférenciée), d'une non participation avec les êtres et avec les objets qui font partie des autres classes. Car, pour cette mentalité, ne se sentir uni à un être voisin par aucune relation mystique, ce n'est pas simplement une absence de sentiment, une pure négation. Ce peut être, dans certains cas, un sentiment très fort, très déterminé. Il nous est loisible de le restituer, jusqu'à un certain point, en évoquant ce que l'on

¹ V. ch. III, p. 139.

² HOWITT, Notes on Australian message sticks, J.A.I., XVIII, p. 326.

appelle aujourd'hui les haines de races, et les émotions qu'éveille même chez des civilisés ce qui se présente comme « étranger ». De là, au point de vue de l'action, la nécessité de recourir à certaines personnes ou aux membres d'un certain groupe, seuls mystiquement qualifiés pour accomplir une cérémonie, pour exécuter une danse ou un rite, ou simplement pour y assister. Le résultat à obtenir dépend avant tout des participations mystiques entre les classes d'êtres et d'objets.

II

II. Dans les sociétés plus avancées, les participations tendent à être représentées. Développement des mythes, des symboles. - Individualisation des esprits

[Retour à la table des matières](#)

Dans son récent ouvrage sur l'*Animisme dans l'Indonésie*, M. Kruijt croit nécessaire de distinguer dans l'évolution des sociétés de type inférieur deux périodes successives l'une, où des esprits individuels sont censés habiter et animer chaque être et chaque, objet (animaux, plantes, rochers., astres, armes, outils, etc.), et une autre, antérieure, où l'individualisation n'a pas encore eu lieu, où c'est un principe diffus, capable de pénétrer partout, une sorte de force partout répandue, qui paraît animer les êtres et les objets, agir en eux et les faire vivre¹. On reconnaît ici la période « préanimiste » de M. Marett, sur laquelle M. Durkheim et M. Mauss ont également insisté. M. Kruijt ajoute - et la remarque est très importante pour ce qui nous occupe - que la distinction de ces deux périodes correspond à une différence dans la mentalité du groupe social. Là où les âmes et les esprits ne sont pas encore individualisés, la conscience individuelle de chaque membre, du groupe demeure étroitement solidaire de la conscience collective. Elle ne s'en dégage pas nettement, elle ne s'y oppose pas tout en s'y unissant ; ce qui domine en elle, c'est le sentiment continu de la participation. Plus tard seulement, quand l'individu humain prend une conscience claire de lui-même en tant qu'individu, quand il se distingue formellement du groupe auquel il se sent appartenir, alors les êtres et les objets extérieurs commencent aussi à lui apparaître comme pourvus d'âmes ou d'esprits individuels durant cette vie et après la mort².

Ainsi, lorsque les rapports du sujet social collectif avec les sujets individuels qui le composent évoluent, les représentations collectives se modifient du même coup. La mentalité primitive sous sa forme la plus pure impliquait la participation sentie et vécue, à la fois des individus avec le groupe social, et du groupe social avec les groupes ambiants. Ces deux participations sont solidaires. Les modifications de l'une retentissent donc sur l'autre. Au fur et à mesure que la conscience individuelle de chacun des membres du groupe tend à s'affirmer, le sentiment de symbiose mystique du groupe social avec les groupes ambiants d'êtres et d'objets devient moins intime, moins immédiat, moins constant. Ici comme là, des liens plus ou moins explicites

¹ KRUIJT, *Het Animisme in den indischen Archipel* (1906) pp. 66-67.

² *Ibid.*, pp. 2-5.

tendent à se substituer au sentiment immédiat de communion. En un mot, *la participation tend à être représentée*. Par exemple, dès que la conscience individuelle commence à se saisir comme telle, et à distinguer par suite, les individus comme tels dans les groupes d'êtres ambiants, ces représentations déterminent aussi celle, plus ou moins nette, des groupes en tant que groupes, et par conséquent encore, une représentation des rapports mystiques qui unissent entre eux les individus d'un groupe, et les différents groupes à leur tour. La communion qui n'est plus actuellement vécue, et dont la nécessité apparaît toujours aussi pressante, sera obtenue par le moyen d'intermédiaires. Les Bororó ne diront plus qu'ils *sont* des araras. Ils diront que leurs ancêtres étaient des araras, qu'ils sont de même essence que les araras, qu'ils deviennent des araras après leur mort, qu'il leur est interdit de tuer et de manger des araras, sinon sous des conditions strictement fixées (sacrifice totémique), etc.

A la pauvreté que je signalais tout à l'heure chez les Aruntas, les Bororó, et les autres sociétés de type tout à fait bas, on verra alors succéder, dans des sociétés de type supérieur à celles-là, chez les Huichols par exemple, chez les Zuñis du Nouveau-Mexique, chez les Maoris de la Nouvelle-Zélande, une richesse croissante de représentations collectives proprement dites et de symboles. Dans les premières, le sentiment de symbiose mystique est encore intense *et* continu. Il n'a recours, pour s'exprimer, qu'à l'organisation même du groupe social, *et* des cérémonies qui en assurent la prospérité et les rapports avec les groupes d'êtres ambiants. Dans les secondes, le besoin de participation n'est peut-être pas moins vif. Mais, comme cette participation n'est plus immédiatement sentie par chaque membre du groupe social, elle est obtenue par un déploiement toujours croissant d'actes religieux ou magiques, d'êtres et d'objets sacrés et divins, de rites accomplis par des prêtres et par des membres de sociétés secrètes, de mythes, etc. Les admirables travaux de F.-H. Cushing sur les Zuñis, par exemple, nous montrent comment une mentalité prélogique et mystique d'un type déjà élevé s'épanouit en une magnifique floraison de représentations collectives destinées à exprimer, ou même à produire, des participations qui ne sont plus immédiatement senties.

Les « véhicules » des participations sont de nature fort diverse. Dans un grand nombre de sociétés nous trouvons, en même temps que des représentations analogues à celle du *mana* polynésien¹, des représentations collectives d'esprits plus ou moins individualisés, d'âmes plus ou moins nettement conçues, d'êtres mythiques ayant forme animale, ou humaine, ou semi-humaine, de héros, de génies, de dieux. Les observateurs ne sont pas embarrassés de leur donner des noms. Mais la difficulté est de ne pas se laisser décevoir par ces noms, et de restituer sous eux les représentations collectives mystiques et prélogiques qui n'existent plus pour nous.

Cette difficulté n'apparaît nulle part plus grande que lorsqu'il s'agit de définir la « religion » des sociétés les plus primitives que nous connaissons. Car on peut dire presque indifféremment que la mentalité qui s'exprime dans leurs représentations collectives est toute religieuse, ou dans un autre sens du mot, qu'elle l'est fort peu. En tant qu'une communion mystique, qu'une participation effective avec l'objet du sentiment religieux et des actes rituels est de l'essence même de la religion, la mentalité primitive doit être dite religieuse, puisqu'une communion de ce genre y est réalisée, et même au plus haut degré qu'il soit possible d'imaginer. Mais, par ailleurs, le nom de « religieuse » ne semblerait pas lui convenir, du moins en tant que, à cause

¹ Cf. HUBERT et MAUSS, *Mélanges d'histoire des religions (Travaux de l'Année sociologique)*, p. XX, *sqq.*

du caractère immédiat de cette participation, elle ne réalise pas idéalement hors de soi les êtres avec qui elle se sent en communion mystique intime. On se rappelle les expressions formelles de MM. Spencer et Gillen à ce sujet.

En fait, les représentations « religieuses » des primitifs sont pour nous l'occasion de contre-sens perpétuels. Nos propres habitudes mentales nous font concevoir que les objets de ces représentations sont posés d'abord comme objets, ou comme êtres divins, et que c'est en vertu de ce caractère divin que les hommages, les sacrifices, les prières, les sentiments d'adoration, les croyances proprement religieuses se portent sur eux. Mais, au contraire, pour la mentalité primitive, ces objets et ces êtres ne deviennent divins que lorsque la participation qu'ils assurent a cessé d'être immédiate. L'Arunta qui sent qu'il est à la fois lui-même, et tel ancêtre dont le *churinga* lui est remis lors de son initiation, ne connaît pas le culte des ancêtres. Le Bororó ne fait pas des araras, qui *sont* des Bororó, l'objet d'un culte religieux. C'est seulement dans des sociétés d'un type plus élevé que nous trouverons un culte des ancêtres, un culte s'adressant à des héros, à des dieux, à des animaux sacrés, etc. Les représentations que nous appelons proprement religieuses seraient ainsi une sorte de produit de différenciation par rapport à une forme d'activité mentale antérieure. La participation ou communion qui se réalisait d'abord par la symbiose mystique et par les pratiques qui l'assuraient est obtenue ensuite par l'union avec l'objet du culte et de la croyance dite religieuse, avec l'ancêtre, avec le dieu. L'individualité de ces objets comporte, comme on sait, une infinité de degrés, depuis les forces mystiques dont on ne pourrait dire si elles sont une ou plusieurs, jusqu'aux divinités nettement définies par leurs caractères physiques et moraux, comme celles du panthéon polynésien ou grec. Elle dépend surtout du degré de développement de la société envisagée, c'est-à-dire du type de ses institutions en même temps que de son type mental.

III

III. Les mythes. - Leur signification mystique. - Les participations qu'ils expriment- En quel sens il faut en chercher l'interprétation

[Retour à la table des matières](#)

Considérés dans leurs rapports avec la mentalité des groupes où ils naissent, les mythes conduiraient à des réflexions semblables. Là où la participation des individus au groupe social est encore immédiatement sentie, là où la participation du groupe aux groupes d'êtres ambiants est proprement vécue, c'est-à-dire tant que dure la période de symbiose mystique, les mythes demeurent rares et pauvres (Australiens, Indiens du centre et du Nord du Brésil, etc.). Dans les sociétés de type plus avancé (Zuñis, Iroquois, Polynésiens, etc.), la floraison mythologique devient au contraire de plus en plus riche. Les mythes seraient-ils donc, eux aussi, des produits de la mentalité primitive qui apparaissent quand elle s'efforce de réaliser une participation qui n'est plus sentie comme immédiate, quand elle a recours à des intermédiaires, à des véhicules, destinés à assurer une communion qui n'est plus vécue ? L'hypothèse peut paraître hasardée. Mais c'est que nous regardons les mythes avec d'autres yeux que les hommes dont la mentalité s'y reflète. Nous y voyons ce qu'ils n'y voient pas. Ce qu'ils s'y représentent, nous ne le réalisons plus. Quand nous lisons un mythe maori par exemple, ou zuñi, ou quelque autre, d'abord nous le lisons traduit en notre

langue, et cette traduction est une première trahison. Car, sans parler de la structure des phrases, qui doit se ressentir des habitudes logiques de notre pensée, ne fût-ce que pour l'ordre des mots, ces mots mêmes ont une atmosphère qui, pour les primitifs, est toute mystique, tandis que pour nous ils éveillent surtout des associations dont l'origine est dans l'expérience. Nous parlons, comme nous pensons, par concepts. Pour les primitifs, les mots, ceux surtout qui expriment les représentations collectives exposées dans les mythes, sont des réalités mystiques, dont chacune détermine un champ de force. La simple audition du mythe, au point de vue émotionnel, est donc tout autre chose pour eux que pour nous. Ce qu'ils entendent éveille en eux une quantité d'harmoniques qui pour nous n'existent pas.

En outre, dans un mythe dont nous prenons connaissance, ce qui nous intéresse au premier chef, ce que nous nous appliquons à comprendre et à interpréter, c'est le contenu même du récit, l'enchaînement des faits, l'apparition des épisodes, le fil de l'histoire, les aventures du héros ou de l'animal mythique, etc. De là les théories un instant classiques qui ont vu dans les mythes une traduction symbolique et figurée de certains phénomènes naturels, ou le résultat d'une maladie du langage ; de là les classifications, celle de M. Andrew Lang, par exemple, qui distribuent les mythes en catégories d'après leur contenu¹. Mais c'est oublier que la mentalité prélogique et mystique est orientée autrement que la nôtre. Sans doute, elle n'est pas indifférente aux faits, aux aventures, aux péripéties que rapportent les mythes. Il est même certain qu'elle s'y intéresse et qu'elle s'en amuse. Ce n'est pourtant pas à ce contenu positif que cette mentalité s'attache principalement. Elle ne le considère pas à part. Elle ne le voit sans doute pas plus que nous ne voyons le squelette sous les chairs d'un animal vivant, bien que nous sachions qu'il est là. Ce qui la prend tout entière, ce qui occupe l'attention du primitif, ce qui provoque ses émotions, ce sont les éléments mystiques qui enveloppent le contenu positif du mythe. Seuls, ces éléments lui donnent sa valeur, son importance sociale, et je dirais presque son pouvoir.

Il est difficile de rendre ce caractère sensible aujourd'hui, précisément parce que ces éléments mystiques ont disparu pour nous, et que nous appelons mythe la carcasse indifférente qui subsiste, ces éléments une fois évaporés. Pourtant, si la perception des êtres et des objets de la nature est toute mystique. pour la mentalité des sociétés inférieures, comment la représentation de ces mêmes êtres et objets dans les mythes ne le serait-elle pas aussi ? L'orientation n'est-elle pas nécessairement la même dans les deux cas ? Pour nous aider d'une comparaison, d'ailleurs fort imparfaite, reportons-nous au temps où dans notre société européenne, il y a quelques siècles, la seule histoire enseignée était l'histoire sainte. D'où venaient, pour ceux qui enseignaient comme pour ceux qui apprenaient, la valeur et l'importance suprême de cette histoire ? Étaient-elles dans la matérialité des faits, dans la connaissance de la suite des juges, des rois ou des prophètes, des malheurs d'Israël pendant sa lutte contre ses voisins ? Non sans doute. Ce n'est pas en tant qu'histoire, c'est en tant que sainte, que la narration biblique présentait un intérêt incomparable. C'est parce que le vrai Dieu, continuellement mêlé à cette histoire, y manifeste à chaque instant sa présence, et, pour des chrétiens, y fait pressentir la venue de son fils. C'est, en un mot, par l'atmosphère mystique où baignent les faits, et qui les empêche d'être des batailles, des massacres, et des révolutions comme les autres. C'est et qui les empêche d'être des batailles, des massacres, et des révolutions comme les autres. C'est enfin parce que la société chrétienne y trouve un témoignage, divin lui-même, de sa communion avec son Dieu.

¹ *Encyclopædia Britannica*, v° *Mythology*, 9e éd., t. XVII, pp. 156-157.

Toute proportion gardée, les mythes sont l'histoire sainte des sociétés de type inférieur. Toutefois, la prépondérance des éléments mystiques dans les représentations collectives des mythes est encore beaucoup plus grande que dans notre histoire sainte. En même temps, comme la loi de participation prédomine encore dans cette mentalité, le mythe s'accompagne d'un sentiment très énergique de communion avec la réalité mystique qu'il exprime. Par exemple, quand un mythe raconte les aventures, les exploits, les bienfaits, la mort et la résurrection d'un héros civilisateur, ce n'est pas le fait d'avoir donné à la tribu l'idée de faire du feu, ou de cultiver le maïs, qui, par lui-même, intéresse et touche surtout les auditeurs. Mais c'est qu'il s'agit, comme dans l'histoire sainte, de la participation du groupe social avec son propre passé, c'est que le groupe se sent vivre alors, dans une sorte de communion mystique, avec ce qui l'a fait tel qu'il est. Bref, les mythes sont à la fois, pour la mentalité primitive, une expression de la solidarité du groupe social avec lui-même dans le temps et avec les groupes d'êtres ambiants, et un moyen d'entretenir et de raviver le sentiment de cette solidarité.

Ces considérations, dira-t-on, pourraient s'appliquer aux mythes où figurent les ancêtres humains ou semi-humains du groupe social, ses héros civilisateurs ou protecteurs ; mais valent-elles pour les mythes où il est question du soleil, de la lune, des astres, du tonnerre, de la mer et des fleuves, des vents, des points cardinaux, etc. ? - L'objection n'est redoutable que du point de vue d'un esprit tel que le nôtre. La mentalité des primitifs suit des voies qui lui sont propres. Les éléments mystiques des représentations lui importent beaucoup plus que les caractères objectifs qui, à nos yeux, définissent et classent les êtres. Par suite, les classifications qui nous paraissent le plus naturellement évidentes lui échappent. D'autres s'imposent à elle, que nous trouvons inconcevables. Ainsi la parenté, la communion du groupe social avec telle ou telle espèce animale ou végétale, avec un phénomène comme la pluie ou le vent, avec une constellation, lui paraît aussi simple que sa communion avec un ancêtre ou un héros mythique. Pour ne rappeler qu'un exemple, chez les Australiens étudiés par MM. Spencer et Gillen, le soleil est une femme Panunga, appartenant à une sous-classe déterminée, et engagée par conséquent, dans des liens de parenté définie avec les autres sous-groupes de la tribu. Reprenons la comparaison esquissée plus haut : dans l'histoire sainte des sociétés inférieures, l'histoire naturelle est comprise.

Si ces vues sur la signification principale des mythes et sur leur fonction essentielle dans les sociétés d'un certain type mental sont exactes, il en découle plusieurs conséquences de quelque importance. Sans doute, elle ne dispensent nullement de l'étude attentive du détail des mythes. Elles ne fournissent ni un principe pour les classer en genres et en espèces, ni une méthode précise pour les interpréter, ni une lumière définitive sur leurs rapports avec les rites religieux. Mais elles permettent d'éviter certaines erreurs systématiques, et de poser au moins les problèmes dans des termes qui n'en faussent pas d'avance la solution. Elles fournissent une règle générale de méthode : se défier des hypothèses « explicatives » qui rendraient compte de la production des mythes par une activité psychologique et logique semblable à la nôtre, même en la supposant puérile et irréfléchie.

Par exemple, les mythes qui ont passé longtemps pour être les plus faciles à expliquer, ceux que l'on considérait comme transparents, les mythes naturalistes de l'Inde, sont au contraire des plus embarrassants. Tant qu'on pouvait y voir les produits spontanés d'une imagination naïve frappée par les grands phénomènes de la nature, l'explication, en effet, allait de soi. Mais s'il est établi que la mentalité qui donne

naissance aux mythes est orientée autrement que la nôtre, que ses représentations collectives obéissent à des lois propres dont la plus importante est la loi de participation, l'intelligibilité même de ces mythes pose un nouveau problème. On est conduit à penser que, loin d'être primitifs, ces mythes, sous la forme où ils nous sont parvenus, sont quelque chose de tout à fait artificiel, qu'ils ont été très fortement stylisés, par des artistes conscients, et au point que leur forme originelle a presque disparu. En revanche, les mythes dont l'explication offrirait peut-être le moins de difficulté sont ceux qui expriment le plus directement la participation du groupe social, soit avec ses membres légendaires ou actuellement non vivants, soit avec les groupes d'êtres ambiants. Car ils paraissent être les plus primitifs, en ce sens qu'ils se rattachent le plus aisément à la mentalité particulière, prélogique et mystique, des sociétés tout à fait inférieures. Tels sont, entre autres, les mythes totémiques.

Pour peu que les sociétés appartiennent à un type plus élevé, l'interprétation de leurs mythes devient très vite hasardeuse, peut-être impossible. D'abord, la complexité croissante diminue les chances que nous avons de suivre sans erreurs, dans ses opérations et dans ses démarches, la mentalité qui produit ces mythes. Non seulement cette mentalité ne s'astreint pas à observer le principe de contradiction - c'est là un trait qui se révèle pour ainsi dire *A première vue* dans la plupart des mythes - mais elle n'abstrait pas, elle n'associe pas, elle ne symbolise pas, par conséquent, comme le fait notre pensée. Nos conjectures les plus ingénieuses risqueront- donc toujours de porter à faux.

Si Cushing n'avait obtenu, des Zuñis eux-mêmes, l'explication de leurs mythes, jamais un cerveau moderne aurait-il retrouvé le fil de ce labyrinthe préhistorique ? Le commentaire exact des mythes un peu compliqués suppose une restitution de la mentalité dont ils sont les produits. C'est un résultat que nos habitudes intellectuelles ne permettent guère d'espérer, à moins qu'un savant ne soit capable, par exception, de se faire comme Cushing une mentalité de « primitif », et de transcrire fidèlement les confidences de ses compatriotes d'adoption.

En outre, même dans les conditions les plus favorables, l'état où sont les mythes quand nous les recueillons peut suffire à les rendre inintelligibles et à défier toute interprétation cohérente. Nous n'avons le plus souvent aucun moyen de savoir à quelle antiquité ils remontent. S'ils ne sont pas de production récente, qui nous assure que des morceaux plus ou moins considérables n'en ont pas disparu, ou au contraire que des mythes primitivement distincts ne se sont pas fondus en un tout disparate ? Les éléments mystiques qui étaient prépondérants au moment de la production du mythe peuvent avoir perdu de leur importance, si la mentalité du groupe social a évolué en même temps que ses institutions et que ses rapports avec les groupes ambiants. Le mythe, devenu peu à peu obscur pour cette mentalité modifiée, ne peut-il avoir été tronqué, complété, transformé, afin de l'accommoder aux représentations collectives nouvelles qui dominent dans cette société ? Cette adaptation ne peut-elle avoir été opérée à contre-sens, sans aucun souci des participations que le mythe exprimait originellement ? Supposons, ce qui n'a rien d'in vraisemblable, qu'il ait subi plusieurs transformations successives de ce genre : par quelle analyse pourrions-nous espérer de retracer jamais l'évolution accomplie, de retrouver les éléments disparus, de redresser les contresens greffés les uns sur les autres ? Le même problème se pose au sujet des pratiques et des rites, qui se perpétuent souvent à travers les siècles, tout en se déformant, en se complétant à contre-sens, et en prenant des significations nouvelles pour remplacer celles qui ne sont plus comprises.

IV

IV. Les conditions générales du recul de la mentalité prélogique et du progrès de la pensée logique. - Comment l'imperméabilité à l'expérience diminue au fur et à mesure que l'absurdité logique est mieux sentie. - Le développement de la pensée conceptuelle

[Retour à la table des matières](#)

Lorsque les participations qui, importent le plus au groupe social sont assurées par le moyen d'intermédiaires ou de « véhicules », eu lieu d'être senties et réalisées d'une façon immédiate, ce changement retentit sur la mentalité du groupe lui-même. Par exemple, si, dans une tribu, une certaine famille, ou une certaine personne, un chef, un homme-médecine, est, représenté comme « président » à l'ordre des saisons, à la régularité des pluies, à la conservation des espèces utiles, bref, au retour périodique des phénomènes dont dépend la vie de la tribu, cette représentation collective sera particulièrement mystique, -et elle conservera à un haut degré les caractères propres de la mentalité prélogique. La participation, concentrée pour ainsi dire en ces êtres qui en sont les véhicules, les vases d'élection, devient ainsi elle-même un objet de représentation. Par contraste, les autres familles, les autres individus du groupe social, les groupes ambiants non intéressés dans cette participation sont représentés d'une façon plus indifférente, plus désintéressée, donc moins mystique, donc plus objective. C'est dire qu'une distinction de plus en plus nette et de plus en plus stable tend à s'établir entre les êtres et les objets sacrés d'une part, et les êtres et les objets profanes de l'autre. Les uns sont sacrés par essence et toujours, en tant que véhicules nécessaires de la participation. Les autres ne le deviennent que d'une manière intermittente, par communion avec les premiers, et le reste du temps, ils ne présentent plus qu'un caractère mystique affaibli et secondaire.

Deux conséquences, connexes entre elles, sortent de là. En premier lieu, comme les êtres et les objets au milieu desquels vit le groupe social ne sont plus en communion immédiatement sentie avec lui, les classifications primitives par où s'exprimait cette communion tendent à s'effacer pour laisser la place à une répartition de caractère moins mystique, et fondée sur autre chose que sur les articulations du groupe social lui-même. Sans doute, les représentations des animaux, des végétaux, des astres, etc., sont encore imprégnées d'éléments mystiques. Mais elles le sont inégalement. Certaines le sont au plus haut degré, les autres beaucoup moins, et cette différence entraîne des classifications nouvelles. Les êtres et les objets qui sont représentés comme des condensateurs de vertu mystique, des véhicules de participation, se séparent de ceux qui ne présentent point cet intérêt suprême pour le groupe social.

Ces derniers commencent à être rangés d'après un intérêt d'un autre *ordre, d'après des propriétés moins mystiques, mais plus objectives. En d'autres termes, la représentation collective de ces objets et de ces êtres commence à tendre vers ce que nous appelons le concept. Elle en est encore bien loin, mais le processus qui y mènera est en train.

En outre, du même coup, la perception de ces êtres et de ces objets perd de son caractère mystique.

Les attributs que nous appelons objectifs, et qui pour nous définissent et classent les êtres, sont enveloppés pour les primitifs dans un complexe d'autres éléments beaucoup plus importants, et sur lesquels leur attention se porte presque exclusivement, du moins dans la mesure où les exigences strictes de l'action le permettent. C'est pourquoi j'ai pu dire que les primitifs ne perçoivent rien comme nous. Mais si ce complexe devient moins riche, si les éléments mystiques perdent de leur prépondérance, les attributs objectifs, *ipso facto*, attirent et retiennent davantage l'attention. La part de la perception proprement dite augmente, dans la proportion où celle des représentations collectives mystiques diminue. Cette modification favorise le changement de classification dont nous parlions, et à son tour ce changement retentit sur la façon de percevoir, comme un courant induit réagit sur le courant primitif.

Ainsi, au fur et à mesure que les participations sont moins immédiatement senties, les représentations collectives se rapprochent davantage de ce que nous appelons proprement représentation, c'est-à-dire que l'élément intellectuel, cognitif, y prend une place de plus en plus grande. Il tend à se dégager des éléments émotionnels et moteurs sous lesquels il était d'abord enveloppé, et il parvient ainsi à se différencier. Par suite; la mentalité primitive se modifie encore sous un autre aspect. Dans les sociétés où elle est le moins entamée, où sa prédominance est maxima, nous l'avons vue imperméable à l'expérience. La puissance des représentations collectives et des préliations qui existent entre elles est si grande que l'évidence sensible la plus éclatante ne peut rien là contre, tandis que les interdépendances de phénomènes les plus extraordinaires sont l'objet d'une foi inébranlable. Mais lorsque la perception devient moins mystique, lorsque les préliations ne s'imposent plus avec la même force souveraine, la nature environnante est vue avec des yeux moins prévenus, et les représentations collectives qui évoluent commencent à ressentir les effets de l'expérience. Non pas toutes en même temps, ni au même degré : il est certain au contraire qu'elles sont modifiées inégalement, d'après un grand nombre de circonstances diverses, et surtout d'après l'intérêt que leur objet a pour le groupe social. C'est sur les points où le sentiment d'une participation s'est le plus affaibli que les préliations mystiques cèdent le plus vite, et que les rapports objectifs affleurent d'abord dans les représentations.

En même temps que la mentalité des sociétés de type inférieur devient plus perméable à l'expérience, elle devient aussi plus sensible à la contradiction. Auparavant, elle y était presque entièrement indifférente. Orientée selon la loi de participation, elle ne voyait aucune difficulté à des affirmations qui pour nous sont contradictoires. Un être est lui-même et en même temps un autre, il est en un lieu et il est ailleurs, il est individuel et il est collectif (identité de l'individu et de son groupe), etc. La mentalité Prélogique se satisfaisait de ces affirmations, parce qu'elle faisait mieux que d'en voir ou d'en comprendre la vérité. Elle la sentait, elle la vivait, par l'effet de ce que j'ai appelé une symbiose mystique. Mais que l'intensité de ce sentiment dans les représentations collectives diminue, la difficulté logique commencera à son tour à se faire sentir. Alors apparaissent peu à peu les intermédiaires, les véhicules de la participation. Ils la rendent représentable, ils assurent, par les moyens les plus variés, par des par des contacts, par des transferts de propriétés mystiques, les communions d'essence et de vie qui étaient auparavant senties de façon immédiate, mais qui risquent de sembler inintelligibles dès qu'elles ne sont plus vécues.

A vrai dire, les absurdités auxquelles la mentalité primitive est insensible sont de deux sortes, solidaires sans doute entre elles, mais dont nous voyons fort bien la différence. Les unes, comme celles qui viennent d'être citées, proviennent de ce qui nous paraît être une violation du principe logique de contradiction. Elles se manifestent peu à peu, lorsque des participations auparavant senties « précipitent » sous forme d'affirmations énoncées. Tant que le sentiment de la participation demeure vif, le langage dissimule ces absurdités ; il les trahit quand ce sentiment perd de son intensité. Les autres proviennent des préliations que les représentations collectives établissent entre les êtres, les objets, les phénomènes. Mais ces préliations ne sont absurdes que par leur incompatibilité avec les concepts définis et fixes de ces êtres, objets, et phénomènes : concepts dont précisément la mentalité prélogique ne dispose pas d'abord. C'est seulement quand cette mentalité sera devenue plus attentive aux leçons de l'expérience, quand les attributs que nous appelons objectifs l'emporteront dans les représentations collectives sur les éléments mystiques, qu'une interdépendance de phénomènes ou d'êtres pourra être rejetée comme impossible et absurde.

Auparavant, la célèbre formule de Hume : « N'importe quoi peut être la cause de n'importe quoi » pourrait servir de devise à la mentalité primitive. Il n'y a pas de métamorphose, de génération, d'action à distance, si étrange, si inconcevable, qui ne soit acceptable pour cette mentalité. Un homme peut naître d'un rocher, des pierres peuvent parler, le feu peut ne pas brûler, les morts peuvent être vivants, etc. Qu'une femme accouche d'un serpent ou.. d'un crocodile, nous refusons de le croire. La chose nous paraît inconciliable avec les lois de la nature, qui régissent même les naissances monstrueuses. Mais la mentalité primitive, qui croit à une liaison intime entre un groupe social humain et le groupe social crocodile ou serpent, n'y verra pas plus de difficulté qu'à se représenter l'identité de la larve et de l'insecte, de la chrysalide et du papillon. D'ailleurs, il n'est pas moins incompatible avec les « lois de la nature » qu'un cadavre, où chimiquement les tissus sont devenus impropres à la vie, ressuscite ; néanmoins une multitude d'esprits cultivés croient sans réserve à la résurrection de Lazare. Il suffit que leur représentation du fils de Dieu implique qu'il a le pouvoir de faire des miracles. Mais, pour la mentalité prélogique, tout est miracle, c'est-à-dire, rien ne l'est. Donc tout est croyable et rien n'est impossible ni absurde.

En fait cependant - et en ce sens la formule de Hume ne convient que partiellement à la mentalité prélogique - les préliations que cette mentalité implique dans ses représentations collectives ne sont pas aussi arbitraires qu'elles le paraissent. Indifférentes à ce que nous appelons les rapports réels et objectifs des êtres et des phénomènes, elles en expriment d'autres, beaucoup plus importants pour cette mentalité, à savoir des rapports mystiques de participation. Ce sont ces rapports, et non d'autres, qui se réalisent dans les préliations. Ce sont les seuls dont la mentalité prélogique soit curieuse. Suggérez-lui d'autres relations, imaginaires ou réelles, entre les êtres, ou les objets : elle s'en détournera, elle les rejettera comme fausses, ou insignifiantes, ou ridicules. Elle n'y prêtera aucune attention. Elle a son expérience à elle, expérience mystique, contre laquelle, tant qu'elle demeure vive, l'expérience proprement dite ne peut rien. Ce n'est donc pas seulement parce que, en soi et abstraitement, une liaison quelconque entre phénomènes est juste aussi acceptable qu'une autre, c'est surtout parce que des préliations mystiques sont données, sous la loi de participation, que la mentalité primitive semble ne reculer devant aucune impossibilité physique.

Mais que, dans une certaine société, la mentalité évolue avec les institutions, que ces préliations s'affaiblissent et cessent de s'imposer : d'autres rapports entre les êtres et les objets seront perçus, les représentations commenceront à tendre vers la forme

de concepts généraux et abstraits, et en même temps le sentiment, la notion de ce qui est physiquement possible ou impossible se précisera. Il en est donc de l'absurdité physique comme de l'absurdité logique. Ce sont les mêmes causes qui rendent la mentalité prélogique insensible à l'une et à l'autre. Ce sont aussi les mêmes changements, c'est la même évolution qui la rendent attentive à l'impossibilité d'affirmer à la fois deux propositions contradictoires, et, à l'impossibilité de croire à des rapports incompatibles avec l'expérience.

Cette concomitance ne saurait être fortuite. L'une et l'autre impossibilité ne se font sentir que sous une condition commune : il faut, et il suffit, que les représentations collectives tendent vers la forme conceptuelle. En effet, d'une part, exprimées sous cette forme, les Participations ne peuvent être conservées qu'en se transformant, comme on l'a vu plus haut, pour éviter la contradiction. Et d'autre part, c'est quand des concepts suffisamment définis des êtres et des objets se sont formés, que l'absurdité de certaines préliations mystiques est sentie et s'impose. Lorsque les caractères objectifs essentiels de la pierre se sont pour ainsi dire enregistrés et fixés dans un concept « pierre », qui lui-même est encadré entre d'autres concepts d'objets naturels, différents de la pierre par leurs propriétés non moins constantes que les siennes, il devient inconcevable que les pierres parlent, que les rochers se meuvent volontairement, qu'ils engendrent des hommes, etc. Plus les concepts se déterminent, se fixent, s'ordonnent en classes, plus les affirmations qui ne tiennent aucun compte de ces rapports paraissent contradictoires.

Ainsi, l'exigence logique de l'esprit croît avec la détermination des concepts, qui a elle-même pour condition que les préliations mystiques des représentations collectives s'affaiblissent. Elle croit donc simultanément avec la part faite à l'expérience. Les progrès de l'une profitent à l'autre, et réciproquement, sans qu'on puisse dire si les uns sont plutôt causes, et les autres, effets.

V

V. La pensée logique ne peut pas prétendre à supplanter entièrement la mentalité prélogique. - Leur coexistence dans l'unité apparente du sujet pensant. - Postulats et préjugés qui ont empêché jusqu'à présent d'en bien voir les rapports, et d'en comprendre les conflits

[Retour à la table des matières](#)

Mais ce processus ne se présente pas nécessairement sous la forme d'un progrès. Les concepts, dans leur évolution, n'obéissent pas à une sorte de finalité interne qui la dirige pour le mieux. L'affaiblissement des éléments et des préliations mystiques n'est pas inéluctable, ni toujours continu. La mentalité des sociétés inférieures, tout en devenant moins imperméable à l'expérience, demeure longtemps prélogique et garde l'empreinte mystique sur la plupart de ses représentations. En outre, rien ne préserve les concepts abstraits et généraux, une fois formés, de retenir des éléments qui sont les vestiges encore reconnaissables de la période antérieure. Des préliations subsistent, que l'expérience n'a pu dissoudre ; des propriétés mystiques demeurent inhérentes aux êtres et aux objets. Le concept purifié de tout élément de ce genre est une

exception, même dans les sociétés du type le plus élevé. A plus forte raison ne se rencontre-t-il guère dans les autres. Le concept est une sorte de « précipité » logique des représentations collectives qui l'ont précédé ; presque toujours ce précipité entraîne un résidu plus ou moins considérable d'éléments mystiques.

Comment en serait-il autrement ? Déjà dans des sociétés de type assez bas se forment des concepts abstraits. Sans être de tout point comparables aux nôtres, ce sont pourtant des concepts. Pourraient-ils ne pas obéir à l'orientation générale de la mentalité qui les produit ? Ils sont donc, eux aussi, prélogiques et mystiques. Ils ne cessent de l'être que peu à peu et très lentement. Il peut même arriver qu'ils constituent un obstacle au progrès, après en avoir été un auxiliaire. Car, si la fixité du concept fournit à l'activité logique de l'esprit un point d'appui qu'il ne trouvait pas dans les représentations collectives soumises surtout à la loi de participation, si l'esprit s'habitue à rejeter comme impossibles les affirmations incompatibles avec la définition des concepts, il paye souvent bien cher cet avantage, quand il s'accoutume à regarder comme adéquates au réel des représentations conceptuelles et des liaisons qui en sont fort éloignées. Pour que le progrès ne se trouve pas arrêté, il faut que les concepts des êtres et des objets demeurent plastiques et qu'ils se modifient, s'élargissent, se limitent, se transforment, se séparent et s'unissent incessamment, sous les leçons de l'expérience. S'ils se figent, s'ils se constituent en un système ayant la prétention de se suffire à lui-même, l'activité mentale qui s'y applique va s'exercer indéfiniment sans contact avec la réalité qu'ils prétendent représenter. Ils deviennent l'objet d'une dialectique creuse et vaine, et l'origine d'une infatuation mortelle.

La science chinoise offre un exemple mémorable de cet arrêt de développement. Elle a produit d'immenses encyclopédies qui contiennent des astronomies, des physiques, des chimies, des physiologies, des pathologies, des thérapeutiques, etc. Tout cela n'est à nos yeux qu'un effroyable fatras. Comment tant d'application et d'ingéniosité s'est-il dépensé pendant de longs siècles pour un résultat nul ? Par l'effet d'un grand nombre de causes sans doute, mais surtout parce qu'à l'origine de chacune de ces prétendues sciences se trouvent des concepts figés, que personne n'a jamais eu l'idée de soumettre sincèrement au contrôle de l'expérience, et qui ne contiennent guère, pourtant, que des représentations invérifiables et vagues, avec des préliations mystiques. La forme abstraite et générale que ces concepts ont revêtue permet un double travail d'analyse et de synthèse en apparence logique. Ce travail se poursuit à l'infini, toujours vain, toujours satisfait de lui-même. Les hommes qui connaissent le mieux la mentalité chinoise, M. de Groot, par exemple, désespèrent presque de la voir s'en affranchir et cesser de tourner à vide. Les habitudes mentales sont trop invétérées, elles ont engendré des besoins trop impérieux. Il ne serait pas plus difficile de dégoûter l'Europe de ses savants que de faire renoncer la Chine à ses physiciens, à ses médecins, et à ses professeurs de *fungchui*.

L'Inde a connu des formes d'activité mentale plus voisines des nôtres. Elle a eu ses grammairiens, ses algébristes, ses logiciens, ses métaphysiciens. Pourquoi cependant n'a-t-elle rien produit qui ressemble à nos sciences de la nature ? Sans doute, entre autres raisons, parce que là aussi les concepts ont retenu, en général, une part considérable des éléments mystiques des représentations collectives d'où ils provenaient, et qu'en même temps ils se sont figés. Ils sont ainsi demeurés impropres à une évolution ultérieure qui les aurait peu à peu débarrassés de ces éléments, comme il est arrivé heureusement chez les Grecs. Dès lors, pour être devenues conceptuelles, leurs représentations n'en étaient pas moins destinées à rester surtout mystiques, et difficilement perméables aux leçons de l'expérience. Si elles formaient la matière de

sciences, ces sciences ne pouvaient être que symboliques et imaginatives, ou dialectiques et abstraites. Dans les sociétés de rang moins élevé, quoique déjà -assez civilisées (Égypte, Mexique, etc.), même les représentations collectives qui ont « précipité » sous forme de concepts, ont gardé nettement leur caractère Prélogique et mystique.

Considérons enfin le cas le plus favorable, celui des sociétés où la pensée logique poursuit jusqu'à présent son progrès, où les concepts demeurent plastiques et capables de se modeler sans cesse sous l'action de l'expérience.

Même alors, cette pensée logique ne se substituera pas entièrement à la mentalité prélogique. Celle-ci a plusieurs raisons de subsister. D'abord, des traces en demeurent indélébiles dans un grand nombre de concepts. Il s'en faut que tous les concepts dont nous faisons un usage courant, par exemple, expriment uniquement des caractères et des rapports objectifs des êtres et des phénomènes. Ce n'est vrai que d'un petit nombre de nos concepts, de ceux dont se sert la spéculation scientifique. Encore ces concepts sont-ils en général très abstraits, et n'expriment-ils que certaines propriétés des phénomènes et certains de leurs rapports. Les autres, c'est-à-dire nos concepts les plus familiers, gardent presque toujours quelques vestiges de ce qu'étaient les représentations collectives correspondantes dans la mentalité prélogique. Qu'on analyse Par exemple les concepts d'âme, de vie, de mort, de société, d'ordre, de parenté, de beauté, ou tel autre qu'on voudra. Si l'analyse est complète, elle comprendra sûrement quelques rapports qui relèvent de la loi de participation et qui n'ont pas entièrement disparu.

En second lieu, en supposant même que les éléments mystiques et prélogiques finissent par être éliminés de la plupart des concepts, il ne s'ensuivrait pas pour cela une disparition complète de la mentalité mystique et prélogique. En effet, la pensée logique qui tend à se réaliser par de purs concepts et par l'organisation rationnelle de ces concepts n'est pas coextensive avec la mentalité qui s'exprimait dans les représentations antérieures. Celle-ci, nous le savons, ne consiste pas seulement en une fonction ou en un système de fonctions proprement intellectuelles. Elle comprend sans doute ces fonctions, mais à titre d'éléments encore indifférenciés, dans un ensemble plus complexe, où, la connaissance est fondue avec des éléments moteurs et surtout émotionnels. Si donc la fonction connaissante, au cours de l'évolution d'une société, tend à se différencier, à se séparer des autres éléments impliqués dans les représentations collectives, elle acquiert bien ainsi une sorte d'indépendance, mais elle ne fournit pas l'équivalent des éléments qu'elle exclut. Une partie de ces éléments subsistera donc indéfiniment en dehors et à côté d'elle.

Les caractères propres de la pensée logique se distinguent si nettement de ceux de la mentalité prélogique, que le progrès de l'une semble impliquer *ipso facto* la régression de l'autre. On est tenté d'en conclure qu'à la limite, si la pensée logique impose sa loi à toutes les opérations de l'esprit, la mentalité prélogique aura dû disparaître tout à fait. Conclusion hâtive et illégitime. Sans doute, plus l'exigence logique devient forte et habituelle, moins elle tolère les contradictions et les absurdités dont la preuve peut être faite. En ce sens, il est vrai de dire que plus la pensée logique fait de progrès, plus elle est redoutable aux représentations qui, formées sous la loi de participation, contiennent des contradictions implicites ou expriment des préliations incompatibles avec l'expérience. Tôt ou tard ces représentations sont menacées de périr, c'est-à-dire de se dissoudre. Mais cette intolérance n'est pas réciproque. Si la pensée

logique ne souffre pas la contradiction, et lutte pour l'exterminer dès qu'elle l'aperçoit, la mentalité prélogique et mystique est au contraire indifférente à l'exigence logique. Elle ne recherche pas la contradiction ; elle ne la fuit pas non plus. Le voisinage même d'un système de concepts rigoureusement ordonnés selon les lois logiques .n'a sur elle que peu ou point d'action. Par suite, la pensée logique ne saurait jamais être l'héritière universelle de la mentalité prélogique. Toujours se maintiendront les représentations collectives qui expriment une participation intensément sentie et vécue, et dont il sera impossible de démontrer soit la contradiction logique, soit l'impossibilité physique. Même, dans un grand nombre de cas, elles se maintiendront, parfois fort longtemps, malgré cette démonstration. Le sentiment vif interne d'une participation peut suffire, et au delà, à contrebalancer la force de l'exigence logique. Telles sont, dans toutes les sociétés connues, les représentations collectives sur lesquelles reposent nombre d'institutions, et en particulier beaucoup de celles qu'impliquent nos croyances et nos pratiques morales et religieuses.

La persistance indéfinie de ces représentations collectives, et de la mentalité dont elles sont comme des témoins, dans les sociétés où la pensée logique est la plus avancée, permet, de comprendre pourquoi la satisfaction qu'y procurent les connaissances les plus achevées - exception faite de celles qui sont purement abstraites - demeure toujours incomplète. Comparée à l'ignorance, du moins à l'ignorance consciente, la connaissance est sans doute une possession de son objet. Mais comparée à la participation que réalise la mentalité prélogique, cette possession n'est jamais qu'imparfaite, insuffisante, et comme extérieure. Connaître, en général, c'est objectiver; objectiver, c'est projeter hors de soi, comme quelque chose d'étranger, ce qui est à connaître. Quelle communion intime, au contraire, les représentations collectives de la mentalité prélogique n'assurent-elles pas entre les êtres qui participent les uns des autres! L'essence de la participation est que précisément toute dualité s'y efface, et qu'en dépit du principe de contradiction, le sujet est à la fois lui-même et l'être dont il participe. Pour saisir à quel point cette possession intime diffère de l'appréhension objectivante en laquelle consiste la connaissance proprement dite, il n'est même pas besoin de comparer les représentations collectives des sociétés inférieures avec le contenu de nos sciences positives. Il suffit de considérer un objet, Dieu, par exemple, qui soit, en même temps, dans notre société, recherché par la pensée logique et donné dans des représentations collectives d'un autre ordre. L'effort rationnel pour connaître Dieu semble à la fois unir le sujet pensant à Dieu et l'en éloigner. La nécessité de se conformer aux exigences logiques s'oppose aux participations entre l'homme et Dieu qui ne sont pas représentables sans contradiction. La connaissance se réduit ainsi à fort peu de chose. Mais quel besoin de cette connaissance rationnelle a le fidèle qui se sent uni à son Dieu ? La conscience qu'il a de la participation de son être à l'essence divine ne lui procure-t-elle pas une certitude de foi au prix de laquelle la certitude logique sera toujours quelque chose de pâle, de froid, de presque indifférent ?

Cette expérience d'une possession intime et complète de l'objet, possession plus profonde que toutes celles dont l'activité intellectuelle peut être l'origine, fait sans doute le ressort principal des doctrines dites anti-intellectualistes. Ces doctrines reparaissent périodiquement, et à chaque réapparition elles retrouvent faveur. Car elles promettent ce que ni la science positive pure ni les autres doctrines philosophiques ne peuvent se flatter d'atteindre : le contact intime et immédiat avec l'être, par l'intuition, par la compénétration, par la communion réciproque du sujet et de l'objet, par la pleine participation, en un mot, que Plotin a décrite sous le nom d'extase. Elles montrent que la connaissance soumise aux formes logiques est impuissante à surmonter la dualité, qu'elle n'est pas une possession véritable, qu'elle demeure à la surface

extérieure des choses. Or le besoin de participation reste sûrement plus impérieux et plus intense, même dans nos sociétés, que le besoin de connaître ou de se conformer aux exigences logiques. Il est plus profond, il vient de plus loin. Il était tout-puissant sans doute dans les sociétés humaines pendant les longs siècles de la préhistoire, alors que l'exigence logique était à peine sentie. Aujourd'hui encore, l'activité mentale qui, en vertu d'une participation intime, possède son objet, vit de lui et le fait vivre de soi, n'aspire à rien davantage, et trouve dans cette possession une satisfaction complète. Mais la simple connaissance conforme aux exigences logiques est toujours inachevée. Elle appelle toujours une connaissance qui la prolonge, et il semble que l'âme aspire à quelque chose de plus profond que la connaissance, qui l'englobe et qui l'achève.

Entre les doctrines intellectualistes et leurs adversaires, la lutte dialectique pourrait donc durer indéfiniment, avec des alternatives de victoires et de défaites. L'étude de la mentalité prélogique et mystique des sociétés inférieures permettra peut-être d'en voir la fin, en montrant que les problèmes qui les divisent sont des problèmes mal posés. Les philosophes, les psychologues et les logiciens, faute de procéder par la méthode comparative, ont tous admis un postulat commun. Ils se sont donné, comme point de départ de leurs recherches, un esprit humain toujours et partout semblable à lui-même, c'est-à-dire un type unique de sujet pensant, soumis dans ses opérations mentales à des lois psychologiques et logiques partout identiques. Les différences entre les institutions et les croyances doivent dès lors s'expliquer par l'usage plus ou moins puéril ou incorrect qui est fait des principes communs dans les diverses sociétés. L'analyse réflexive pratiquée sur lui-même par un sujet individuel doit aussi suffire à découvrir les lois de l'activité mentale, puisque tous les sujets sont supposés identiques dans leur structure intime.

Or ce postulat est incompatible avec les faits que révèle l'étude comparée de la mentalité des diverses sociétés humaines. Celle-ci nous apprend que la mentalité des sociétés inférieures est de caractère essentiellement prélogique et mystique, qu'elle est orientée autrement que la nôtre, que les représentations collectives y sont régies par la loi de participation, indifférentes, par suite, à la contradiction, et unies entre elles par des liaisons et par des préliations déconcertantes pour notre logique.

Elle nous éclaire aussi sur notre propre activité mentale. Elle nous conduit à reconnaître que l'unité logique du sujet pensant, qui est prise pour accordée par la plupart des philosophes, est un *desideratum*, non un fait. Même dans notre société, les représentations et les liaisons de représentations régies par la loi de participation sont loin d'avoir disparu. Elles subsistent, plus ou moins indépendantes, plus ou moins entamées, mais indéracinables, côte à côte avec celles qui obéissent aux lois logiques. L'entendement proprement dit tend vers une unité logique, et il en proclame la nécessité. Mais, en fait, notre activité mentale est à la fois rationnelle et irrationnelle. Le prélogique et le mystique y coexistent avec le logique.

D'une part, l'exigence logique veut s'imposer à tout ce qui est représenté et pensé. D'autre part, les représentations collectives du groupe social, même quand elles sont d'un caractère nettement prélogique et mystique, tendent à se maintenir indéfiniment, comme les institutions religieuses, politiques, etc., dont elles sont les expressions, et, en un autre sens, les fondements. De là des conflits de mentalité, aussi aigus, parfois aussi tragiques, que les conflits de devoirs. Ils proviennent, eux aussi, d'une lutte entre des habitudes collectives, les unes plus anciennes, les autres plus récentes, orientées différemment, et qui se disputent la direction de l'esprit, comme des

exigences morales d'origine diverse déchirent la conscience. C'est sans doute ainsi qu'il conviendrait d'expliquer les prétendus combats de la raison avec elle-même, et ce qu'il y a de réel dans ses antinomies. Et s'il est vrai que notre activité mentale est logique et prélogique à la fois, l'histoire des dogmes religieux et des systèmes philosophiques peut s'éclairer désormais d'un jour nouveau.

FIN