

Lucien Lévy-Bruhl (1922)

LA MENTALITÉ PRIMITIVE

Chapitres 1 à 7

Un document produit en version numérique par Marcelle Bergeron, bénévole

Courriel: <mailto:mabergeron@videotron.ca>

Site web: http://www.geocities.com/areqchicoutimi_valin

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

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

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

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

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

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

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

Lucien Lévy-Bruhl (1922)

**LA MENTALITÉ
PRIMITIVE**

Chapitres 1 à 7

Une édition électronique réalisée à partir du livre de Lucien Lévy-Bruhl, La mentalité primitive. Paris : Les Presses universitaires de France. Collection Bibliothèque de philosophie contemporaine. Première édition, 1922. 15^e édition, 1960, 544 pages.

Polices de caractères utilisée :

Pour le texte: Times, 12 points.

Pour les citations : Times 10 points.

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

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

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

Édition complétée le 12 juin 2002 à Chicoutimi, Québec.



Table des matières

[Avant-propos](#), par Lucien Lévy-Bruhl, septembre 1921

[Introduction](#)

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

Chapitre I: [Indifférence de la mentalité primitive aux causes secondes](#)

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

Chapitre II: [Les puissances mystiques et invisibles](#)

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

Chapitre III: [Les rêves](#)

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

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

Chapitre IV: [Les présages](#)

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

Chapitre V: [Les présages \(suite\)](#)

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

Chapitre VI: [Les pratiques divinatoires](#)

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

Chapitre VII: [Les pratiques divinatoires \(suite\)](#)

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

VOIR LE DEUXIÈME FICHIER.

Chapitre VIII: Les ordalies

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

Chapitre IX: L'interprétation mystique des accidents et des malheurs

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

Chapitre X: L'interprétation mystique des causes du succès

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

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

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

Chapitre XII: Le misonéisme dans les sociétés inférieures

Conséquences du contact prolongé avec les blancs

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

Chapitre XIII: Les primitifs et les médecins européens

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

Chapitre XIV: Conclusion

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

Avant-propos

Par Lucien Lévy-Bruhl,

Septembre 1921

[Retour à la table des matières](#)

Quand *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures* parurent, il y a douze ans, ce livre aurait déjà dû s'appeler *La mentalité primitive*. Mais parce que les expressions «mentalité» et même «primitive» n'étaient pas encore entrées, comme aujourd'hui, dans le langage courant, j'ai renoncé alors à ce titre. Je le reprends pour le présent ouvrage. C'est assez dire qu'il fait suite au précédent. Ils traitent tous les deux du même sujet, quoique d'un point de vue assez différent. *Les fonctions mentales* avaient insisté surtout sur la loi de participation, considérée dans ses rapports avec le principe d'identité, et sur le fait que l'esprit des primitifs est peu sensible à la contradiction. La mentalité primitive a plutôt pour objet de montrer ce qu'est pour eux la causalité, et les conséquences qui découlent de l'idée qu'ils s'en font.

Elle ne prétend pas plus que *Les fonctions mentales* à épuiser l'étude de la mentalité primitive, sous tous ses aspects et dans ses multiples expressions. Il ne s'agit, ici encore, que d'une introduction générale. J'ai cherché simplement à déterminer, de la façon la plus exacte possible l'orientation propre de cette mentalité, de quelles données elle dispose, comment elle les acquiert, quel usage elle en fait : en un mot, quels sont les cadres et le contenu de son expérience. Ce faisant, j'ai été amené à essayer de dégager et de décrire certaines habitudes mentales caractéristiques des primitifs, et de montrer pourquoi et comment elles diffèrent des nôtres.

Afin de saisir, pour ainsi dire sur le fait, les démarches essentielles de la mentalité primitive, j'ai choisi à dessein, pour les analyser, les faits les plus simples et les moins ambigus. Je pouvais espérer, par ce moyen, voir diminuer les chances d'erreur, si nombreuses en une matière si complexe, et faire apparaître plus clairement, dans leur jeu même, les principes constitutifs de cette mentalité. Je me suis ainsi attaché à étudier ce que sont, pour les primitifs, les puissances invisibles dont ils se sentent entourés de toutes parts, les songes, les présages qu'ils observent ou provoquent, les ordales, la « mauvaise mort », les objets extraordinaires apportés par les blancs, leur médecine, etc.

On ne s'attendra donc pas à trouver ici une étude de la mentalité primitive dans ses rapports avec les techniques des sociétés inférieures (invention et perfectionnement des outils et des armes, domestication des animaux, construction d'édifices, culture du sol, etc.), ou avec leurs institutions parfois si complexes telles que l'organisation de la famille ou le totémisme.

Si l'introduction générale que constitue le présent volume, joint au précédent, a atteint son but, elle permettra précisément de mieux définir quelques-uns des grands problèmes soulevés par les institutions, les techniques, les arts et les langues des primitifs. La connaissance de leurs habitudes mentales, en tant qu'elles se distinguent des nôtres, aidera à poser les questions en des termes qui n'en rendent pas impossible la solution. Elle fournira une sorte de fil conducteur. Il deviendra moins difficile, du moins dans un certain nombre de cas, de discerner les fins que les primitifs poursuivent plus ou moins consciemment. On comprendra mieux les moyens, parfois enfantins ou absurdes à nos yeux, qu'ils sont conduits à employer, et l'on remontera ainsi aux raisons profondes qui expliquent les formes ordinaires de leur activité, soit individuelle, soit sociale. Plusieurs chapitres du présent ouvrage sont des essais d'application de cette méthode à des cas relativement simples.

Il m'a semblé que leurs résultats confirmaient l'analyse abstraite qui a été exposée dans *Les fonctions mentales*. En me fondant sur elle, en effet, j'ai pu rendre compte d'un certain nombre de faits, inexpliqués jusqu'à présent, ou que l'on interprétait par le moyen d'hypothèses simplement vraisemblables, sinon arbitraires. Les deux ouvrages se prêtent ainsi un mutuel appui. Ils procèdent tous deux d'un même effort pour pénétrer dans les modes de pensée et dans les principes d'action de ces hommes que nous appelons, bien improprement, primitifs, et qui sont à la fois si loin et si près de nous ¹.

Septembre 1921.

¹ Quelques parties de ce livre ont fait l'objet de leçons données au *Lowell Institute*, à Boston, en novembre-décembre 1919.

Introduction

Introduction

I

- Aversion de la mentalité primitive pour les opérations discursives de la pensée. - Ses idées restreintes à un petit nombre d'objets. - Absence de réflexion

[Retour à la table des matières](#)

Parmi les différences qui séparent la mentalité des sociétés inférieures de la nôtre, il en est une qui a arrêté l'attention d'un grand nombre de ceux qui les ont observées dans les conditions les plus favorables, c'est-à-dire avant qu'elles eussent été modifiées par un contact prolongé avec les blancs. Ils ont constaté chez les primitifs une aversion décidée pour le raisonnement, pour ce que les logiciens appellent les opérations discursives de la pensée ; ils ont remarqué en même temps que cette aversion ne provenait pas d'une incapacité radicale, ou d'une impuissance naturelle de leur entendement, mais qu'elle s'expliquait plutôt par l'ensemble de leurs habitudes d'esprit.

Par exemple, les Pères jésuites qui ont vu les premiers les Indiens de l'Est de l'Amérique du Nord ne peuvent s'empêcher de faire cette réflexion : « Il faut supposer que les Iroquois sont incapables de raisonner comme font les Chinois et autres peuples policés à qui on prouve la foi et la vérité d'un Dieu... L' Iroquois ne se mène point par raisons. La première appréhension qu'il a des choses est le seul flambeau qui l'éclaire. Les motifs de crédibilité dont la théologie a coutume d'user pour convaincre les plus

forts esprits ne sont point ici écoutés, où l'on qualifie du nom de mensonges nos plus grandes vérités. On ne croit ordinairement que ce qu'on voit ¹. » Le même père ajoute un peu plus loin : « Les vérités de l'Évangile ne leur eussent pas paru recevables, si elles eussent été appuyées uniquement sur le raisonnement et sur le bon sens. Comme l'étude et la politesse leur manquent, il leur fallait quelque chose de plus grossier et de plus palpable pour faire impression sur leurs esprits. Quoiqu'il se trouve parmi eux des esprits aussi capables des sciences que le sont ceux des Européens, cependant leur éducation et la nécessité de chercher leur vie les a réduits à cet état que tous leurs raisonnements ne passent point ce qui appartient à la santé de leur corps, à l'heureux succès de la chasse, de leur pêche, de la traite et de la guerre ; et toutes ces choses sont comme autant de principes dont ils tirent toutes leurs conclusions, non seulement pour leur demeure, leurs occupations et leur façon d'agir, mais même pour leurs superstitions et leurs divinités. »

En rapprochant ce passage du précédent, nous obtenons les éléments d'une description assez précise de la mentalité des Iroquois sur le point qui nous occupe. La différence essentielle entre ces « sauvages » et les infidèles plus policés qu'eux ne provient pas d'une infériorité intellectuelle qui leur serait propre : c'est un état de fait, dont l'explication, selon les pères, se trouverait dans leur état social et dans leurs mœurs. De même, le missionnaire Grantz dit des Groenlandais : « Leur réflexion ou leur invention se déploie dans les occupations nécessaires à leur subsistance, et ce qui n'est pas inséparablement associé à cela n'arrête jamais leur pensée. Aussi peut-on leur attribuer une simplicité sans sottise, et du bon sens sans l'art de raisonner ². » Entendons : sans l'art de suivre un raisonnement tant soit peu abstrait. Car il n'est pas douteux que, en poursuivant les occupations nécessaires à leur subsistance, les Groenlandais ne raisonnent et n'adaptent des moyens, parfois compliqués, aux fins qu'ils recherchent. Mais ces opérations mentales ne se détachent pas des objets matériels qui les provoquent, et elles cessent aussitôt que leurs fins sont atteintes. Elles ne sont jamais pratiquées pour elles-mêmes, et elles ne nous paraissent pas, pour cette raison, s'élever à la dignité de ce que nous nommons proprement « pensée ». C'est ce que met en lumière un observateur moderne, qui a vécu avec les Esquimaux polaires. « Toutes leurs idées, dit-il, tournent autour de la pêche à la baleine, de la chasse et du manger. Hors de cela, pensée pour eux est en général synonyme d'ennui ou de chagrin. « À quoi penses-tu ? » demandais-je un jour, à la chasse, à un Esquimau qui paraissait plongé dans ses réflexions. Ma question le fit rire. « Vous voilà bien, vous autres blancs, qui vous occupez tant de pensées ; nous Esquimaux, nous ne pensons qu'à nos caches à viande : en aurons-nous assez ou non pour la longue nuit de l'hiver ? Si la viande est en quantité suffisante, alors nous n'avons plus besoin de penser. Moi, j'ai de la viande plus qu'il ne m'en faut ! » Je compris que je l'avais blessé en lui attribuant des « pensées » ³.

Les premiers observateurs qui ont étudié les indigènes de l'Afrique australe nous ont laissé des remarques toutes semblables aux précédentes. Ici encore, les missionnaires constatent que « l'on ne croit que ce qu'on voit ». -- « Au milieu des éclats de rire et des applaudissements de la populace : « Le Dieu des hommes blancs, entendriez-vous dire à l'interlocuteur païen, peut-il être vu de nos yeux ? - ... Que si Morimo (Dieu) est absolument invisible, comment un homme raisonnable adorerait-il

¹ Relations des Jésuites (éd. Thwaites), t. LVII, p. 126 (1672-1673).

² D. CRANTZ, *The History of Groenland*, I, p. 135 (1767).

³ Kn. RASMUSSEN, *Neue Menschen*, pp. 140-141.

une « chose cachée ¹ ? » - De même chez les Bassoutos. « Moi, je veux d'abord monter au ciel pour voir s'il y a réellement un Dieu, disait fièrement un pauvre Mossouto, et quand je l'aurai vu, je croirai en lui ². » Un autre missionnaire insiste sur « le manque de sérieux, l'absence de réflexion que l'on trouve généralement parmi ce peuple (les Béchuanas). Dans ces gens la pensée est pour ainsi dire morte, ou du moins elle ne sait presque jamais s'élever au-dessus de la terre... hommes grossiers qui font leur dieu de leur ventre ³. » Burchell écrit de même, au sujet des Boschimen : « Les personnes dont l'esprit a été ouvert par une éducation européenne ne peuvent guère se représenter ce qu'ils appelleraient la stupidité des sauvages, pour tout ce qui dépasse les idées les plus simples et les notions les plus élémentaires, au point de vue soit physique, soit moral. Mais le fait est tel : leur vie comprend si peu d'incidents, leurs occupations, leurs pensées et leurs soins sont bornés à un si petit nombre d'objets que, nécessairement, leurs idées sont aussi fort peu nombreuses et fort bornées. J'ai parfois été obligé de rendre à Machunka sa liberté alors qu'il m'avait enseigné à peine une douzaine de mots, tant il était évident que l'effort d'attention, ou le travail ininterrompu de la faculté de penser épuisait vite sa capacité de réflexion et le rendait vraiment incapable de s'attacher plus longtemps au sujet. Dans ces occasions, son inattention, son air absent faisaient voir que des questions abstraites, même de l'espèce la plus simple, le réduisaient vite à l'état d'un enfant dont la raison n'est pas encore éveillée. Il se plaignait alors d'avoir mal à la tête... ⁴ ». Mais le même voyageur nous dit ailleurs, en parlant de ces Boschimen : « Ils ne sont ni lourds ni stupides ; au contraire, ils sont assez vifs, et sur les sujets que leur manière de vivre met à portée de leur observation et de leur compréhension, ils montraient souvent de la pénétration et de la sagacité ⁵. »

Chez eux donc, comme chez les Iroquois, l'aversion pour les opérations discursives de la pensée ne provenait pas d'une incapacité constitutionnelle, mais d'un ensemble d'habitudes qui régissaient la forme et l'objet de leur activité d'esprit. Le missionnaire Moffat, qui avait passé de longues années dans l'Afrique australe et qui parlait couramment la langue des indigènes, nous dit la même chose des Hottentots. « Il est extrêmement difficile de se représenter d'une manière exacte jusqu'où va l'ignorance même des plus éclairés d'entre eux, sur des sujets qui sont familiers ici aux petits enfants. Et pourtant, on ne peut nier, en dépit de ces apparences générales, qu'ils ne raisonnent avec pénétration et qu'ils ne sachent observer les hommes et les caractères ⁶. »

Un autre missionnaire dit des mêmes Hottentots : « Nos amis d'Europe trouveraient certainement incroyables les exemples que nous pourrions donner de la lourdeur d'esprit de ces gens quand il s'agit de penser, de comprendre et de retenir. Moi-même, qui les connais depuis si longtemps, je ne peux m'empêcher d'être surpris quand je vois quelle énorme difficulté il y a pour eux à saisir les vérités les plus

¹ *Missions évangéliques*, XXIII (1848), p. 82 (SCHRUMPF).

² *Ibid.*, XIV (1839), p. 57 (ARBOUSSET).

³ *Ibid.*, XXVII (1852), p. 250 (FRÉDOUX).

⁴ W. J. BURCHELL, *Travels into the interior of southern Africa*, II, p. 295. - De même, « À peine a-t-on commencé à lui poser des questions sur sa langue, qu'il perd patience, se plaint de mal de tête, et montre qu'il lui est impossible de prolonger un tel effort. » SPIX und MARTIUS, *Reise in Brasilien*, I, p. 384.

⁵ *Ibid.*, II, pp. 54-55.

⁶ R. MOFFAT, *Missionary labours and scenes in South Africa* (1842), p. 237.

simples, et surtout, à faire eux-mêmes un raisonnement – et comme ils oublient vite ce qu'ils ont compris ¹. »

Ce qui leur manque, c'est d'appliquer ordinairement leur esprit à d'autres objets qu'à ceux qui tombent sous les sens, ou de poursuivre d'autres fins que celles dont ils aperçoivent l'utilité immédiate. M. Campbell, dans son petit traité de la vie d'Africain, rapporte ceci : comme on lui demandait quelle idée il avait de Dieu avant qu'il eût reçu le bienfait d'une éducation chrétienne, il répondit qu'à cette époque il n'avait absolument aucune idée sur cet ordre de sujets, qu'il ne pensait à rien qu'à son bétail ². M. Moffat a recueilli ce même aveu de la bouche d'Africain, qui était un chef indigène redoutable et fort intelligent.

Entrés en rapport avec les Européens, et obligés ainsi à des efforts d'abstraction nouveaux pour eux, il est naturel que ces indigènes de l'Afrique australe aient cherché, instinctivement, à réduire ces efforts au minimum. Toutes les fois que leur mémoire, qui est excellente, peut les dispenser de réfléchir et de raisonner, ils ne manquent pas de l'employer. En voici un exemple instructif ; « Le Missionnaire Nezel dit à Upungwane ; « Tu as entendu le sermon de dimanche dernier, raconte-moi ce que tu as retenu. » Upungwane hésita d'abord, comme font toujours les Cafres, mais ensuite il reproduisit mot pour mot toutes les idées principales. Quelques semaines après, le missionnaire l'observa pendant le sermon, tout à fait inattentif en apparence, occupé à tailler un morceau de bois. Après le sermon, il lui demanda : « Qu'as-tu retenu aujourd'hui ? » Le païen tira alors son morceau de bois et reproduit une idée après l'autre, en se guidant sur les entailles ³. »

Cette tendance à substituer le souvenir au raisonnement, toutes les fois qu'il est possible, se manifeste déjà chez les enfants, dont les habitudes mentales se modèlent naturellement sur celles de leurs parents. On sait que les enfants indigènes, partout où les missionnaires ont réussi à faire vivre des écoles, apprennent à peu près aussi vite et aussi bien que ceux de nos pays, du moins jusqu'à un certain âge, où leur développement devient plus lent, puis s'arrête. Le pasteur Junod, chez les Thonga de l'Afrique australe, a fait la remarque suivante : « Les enfants réussissent mieux quand il s'agit d'un effort de mémoire, et cela explique pourquoi ils sont beaucoup plus à leur aise quand ils apprennent les poids et mesures anglais, avec leurs opérations compliquées de réduction, que si on les met au système métrique qui paraît tellement plus simple et plus rationnel. Le système anglais exige que la mémoire conserve très exactement le rapport entre les différentes mesures, yards, pieds, pouces, gallons, pintes, etc., mais une fois qu'on en est maître, le travail devient purement machinal. C'est ce qu'il faut aux Indigènes, tandis que dans le système métrique il y a une idée unique qui anime le tout, et un minimum de raisonnement est indispensable pour s'en servir.

« C'est précisément la nécessité de ce minimum qui explique l'impopularité du système métrique parmi nos élèves indigènes, et la difficulté est décuplée pour eux quand ils arrivent à des problèmes, et qu'ils doivent les résoudre sans qu'on leur dise si c'est une addition qu'il faut faire ou une soustraction. Par suite, l'arithmétique, quand c'est une affaire de mémoire, leur paraît une étude facile et agréable. S'il faut raisonner, c'est un travail pénible ⁴. » Une remarque tout à fait semblable a été faite

¹ *Bertchte der rheinischen Missionsgesellschaft*, 1865, p. 363.

² R. MOFFAT, *ibid.*, p. 124.

³ D^r WANGEMANN, *Die Berliner Mission im Zulande*, p. 272.

⁴ H. A. JUNOD, *The life of a South African tribe*, II, p. 152.

chez les Barotse. « C'est l'arithmétique qui passionne nos garçons Zambésiens, comme les Bassoutos et en général les Sud-Africains. Ils ne connaissent rien au-dessus des chiffres ; c'est la science des sciences, le critère indiscutable d'une bonne éducation. Connaissez-vous le labyrinthe de l'arithmétique anglaise avec son système vieilli, mais d'autant plus vénérable, de poids et de mesures ? Nos Zambésiens s'en délectent. Parlez-leur livres, farthings, pences, onces, drachmes, etc., et leurs yeux brillent, leurs figures s'illuminent, et en un tour de main l'opération est faite, s'il ne s'agit que d'une opération... C'est curieux, comme la plus positive des sciences peut devenir une admirable mécanique. Seulement, donnez-leur un problème des plus simples, mais qui demande un peu de raisonnement, et les voilà devant un mur. « Je suis vaincu », disent-ils, et ils se croient dispensés de tout effort intellectuel. Je signale ce fait qui n'est nullement particulier aux Zambésiens ¹. » - « Chez les Namaquas, s'il s'agit de calculer, il est extrêmement difficile de faire comprendre quelque chose aux enfants, tandis qu'ils se montrent des maîtres pour tout ce qui peut s'apprendre mécaniquement, et qui n'exige ni pensée ni réflexion ². » - Pareillement, sur le Niger, « le Mossi ne sait pas rechercher le pourquoi des choses, et alors que les petits enfants de chez nous sont raisonneurs et nous embarrassent parfois par leurs questions, un Mossi ne se demande jamais : comment cela se fait-il ? Pourquoi est-ce ainsi et pas autrement ? La première réponse lui suffit.

« Ce manque de réflexion est cause de son retard dans la civilisation... D'où encore son manque d'idées. Les conversations ne roulent guère que sur les femmes, la nourriture, et, dans la saison des pluies, les cultures. Leur cercle d'idées est fort restreint, mais il est susceptible de s'agrandir, car le Mossi peut être considéré comme intelligent ³. »

Pour conclure en ce qui concerne ces sociétés africaines, nous prendrons les expressions mêmes du missionnaire W. H. Bentley, qui a été un excellent observateur, et qui a cru pouvoir résumer son expérience en ces termes : «L'Africain, nègre ou bantou, ne pense pas, ne réfléchit pas, ne raisonne pas, s'il peut s'en dispenser. Il a une mémoire prodigieuse ; il a de grands talents d'observation et d'imitation, beaucoup de facilité de parole, et montre de bonnes qualités. Il peut être bienveillant, généreux, aimant, désintéressé, dévoué, fidèle, brave, patient et persévérant. Mais les facultés de raisonnement et d'invention restent en sommeil. Il saisit aisément les circonstances actuellement présentes, s'y adapte et y pourvoit ; mais élaborer un plan sérieusement, ou induire avec intelligence - cela est au-dessus de lui ⁴.»

Peut-être ne sera-t-il pas superflu d'illustrer cette incapacité de réfléchir par un exemple concret. Je l'emprunterai à Bentley lui-même. « Les indigènes de la côte manifestèrent tout d'un coup un vif désir d'apprendre à lire et à écrire... Nous mêmes fort longtemps à en trouver la raison.

« Les indigènes, quand ils apportaient leurs produits à la côte pour les vendre, les amenaient au magasin d'achat, où on les pesait et mesurait ; l'agent marquait alors quelque chose sur un papier. Ensuite, ils portaient ce papier à un autre agent, au

¹ *Missions évangéliques*, LXXVI, 1 (1901), pp. 402-403. - Cf. *ibid.*, LXXVI (1897), p. 346 (BÉGUIN).

² *Berichte der rheinischen Missionsgesellschaft*, 1880, p. 230. (*Missionär Schröder*. Reise nach dem Ngami-See.)

³ P. Eugène MANGIN, P. B., Les Mossi, *Anthropos*, X-XI, p. 325.

⁴ W. H. BENTLEY, *Pioneering on the Congo*, I, p. 256.

magasin qui contenait les marchandises d'échange, et ce second agent les payait... Ils en conclurent que, s'ils savaient écrire, ils n'auraient plus besoin de prendre la peine d'apporter leurs produits : il suffirait de tracer quelques signes sur un morceau de papier (comme faisait le premier agent, et en présentant ce papier au magasin des marchandises, ils obtiendraient tout ce qu'ils voudraient. De là le désir d'apprendre à lire et à écrire manifesté par les gens de San Salvador.

« Il n'y avait pas là-dedans la moindre idée de vol. L'Africain ne réfléchit à rien jusqu'au bout, à moins d'y être forcé ; c'est son point faible, c'est sa caractéristique. Ils n'ont jamais reconnu de ressemblance entre leur propre commerce et un comptoir de la côte. Ils considéraient que lorsqu'un blanc a besoin d'étoffes, il ouvre un ballot, et il en trouve. D'où viennent ces ballots, pourquoi et comment ? Ils n'y ont jamais songé. « Comment le savoir ? » Tout le monde dit que l'étoffe est faite par des morts au fond de la mer. Tout cela est si désespérément confondu avec des choses occultes et magiques, que leurs idées vont précisément aussi loin que leurs yeux. La présentation du papier avec de l'écriture dessus, sans ajouter un mot, suffit pour que l'étoffe soit livrée : apprenons donc à écrire sur le papier. »

Tout récemment, M. Wollaston a observé en Nouvelle-Guinée la même naïveté. « Avant de partir, on montrait aux porteurs le couteau, la hache, ou l'objet quelconque qu'ils devaient recevoir pour leur peine, et, une fois arrivés, ils revenaient en courant à Parimau avec leur bout de papier... Quelques hommes du village, moins énergiques, quand ils virent leurs amis recevoir un couteau ou une hache, en présentant simplement un bout de papier à l'homme qui avait la garde du camp à Parimau, pensèrent qu'ils pouvaient obtenir sans peine la même récompense, et ils furent très étonnés quand les petits morceaux de papier qu'ils présentèrent ne leur rapportèrent rien du tout, ou simplement une sérieuse rebuffade, Mais leur malice était si puérile qu'on ne pouvait se fâcher sérieusement contre eux ¹. »

IL n'y avait pas là ombre de malice. M. Bentley, plus expérimenté que M. Wollaston, l'a bien compris et bien expliqué. C'est une manifestation entre mille, plus frappante que beaucoup d'autres, de l'habitude mentale qui fait que le primitif « s'arrête à la première appréhension qu'il a des choses, et ne raisonne pas s'il peut s'en dispenser ».

Il serait facile de citer de nombreuses observations du même genre, recueillies dans d'autres sociétés inférieures, en Amérique du Sud, en Australie, etc. « Se transporter dans la suite des idées d'un Mélanésien, dit M. Parkinson, n'est pas chose aisée. Il est, intellectuellement, très bas. La pensée logique est pour lui, à peu près dans tous les cas, une impossibilité. Ce qu'il ne saisit pas immédiatement par la perception de ses sens, est sorcellerie ou action magique : y réfléchir davantage serait un travail tout à fait inutile ². »

Bref, l'ensemble d'habitudes mentales qui exclut la pensée abstraite et le raisonnement proprement dit semblent bien se rencontrer dans un grand nombre de sociétés inférieures, et constituer un trait caractéristique et essentiel de la mentalité des primitifs.

¹ A R. WOLLASTON, *Pygmies and Papuans*, p. 164, Cf. C. G. RAWLING, *The land of the New-Guinea pygmies*, pp.166-167.

² R. PARKINSON, *Dreissig Jahre in der Südsee*, p. 567

Introduction

II

- Ce n'est ni impuissance native ni manque d'aptitudes naturelles. - Hypothèse de travail tirée des Fonctions mentales

[Retour à la table des matières](#)

Comment se fait-il que la mentalité primitive témoigne d'une telle indifférence, on pourrait dire, d'une telle aversion pour les opérations discursives de la pensée, pour le raisonnement et la réflexion, alors qu'à nos yeux, c'est là une occupation naturelle et presque constante de l'esprit humain?

Ce n'est pas incapacité ou impuissance, puisque ceux mêmes qui nous font connaître cette disposition de la mentalité primitive ajoutent expressément qu'il se trouve là « des esprits aussi capables des sciences que le sont ceux des Européens », puisque nous voyons les enfants australiens, mélanésiens, etc., apprendre aussi aisément que les enfants français ou anglais ce que le missionnaire leur enseigne. Ce n'est pas non plus la conséquence d'une torpeur intellectuelle profonde, d'un engourdissement et comme d'un sommeil invincible, car ces mêmes primitifs à qui la moindre pensée abstraite semble un effort insupportable et qui ne paraissent pas se soucier de raisonner jamais, se montrent, au contraire, pénétrants, judicieux, adroits, habiles, subtils même, quand un objet les intéresse, et surtout dès qu'il s'agit d'atteindre une fin qu'ils désirent ardemment ¹.

Le même observateur qui parlait tout à l'heure de leur « stupidité » s'extasiera sur leur ingéniosité et sur leur goût. Il ne faut donc pas prendre le mot « stupidité » à la lettre. Ou plutôt, il faut se demander d'où vient cette stupidité apparente, et quelles en sont les conditions déterminantes.

Une explication a été proposée, comme on l'a vu plus haut, par les missionnaires mêmes qui ont constaté l'aversion des primitifs pour les opérations logiques les plus simples. Ils l'ont tirée de ce fait, que les primitifs observés par eux ne pensaient jamais et ne voulaient penser qu'à un nombre restreint d'objets, nécessaires à leur subsistance, à leur bétail, au gibier, au poisson, etc. Les habitudes mentales ainsi contractées par les primitifs deviendraient tellement fortes, que tout autre objet, surtout s'il est abstrait, ne pourrait plus arrêter leur esprit : « On ne croit que ce qu'on voit; leurs idées ne vont pas plus loin que leurs sens; tout ce qui n'est pas immédiatement perdu n'est pas pensé, etc. »

Mais le problème n'est pas résolu par là. Si les observations rapportées sont exactes, comme il le semble il se complique plutôt. D'abord, on ne voit pas pourquoi la

¹ « Vous pouvez toujours être sûr qu'un indigène de la Nouvelle-Guinée tire vite les conséquences de ce qu'il voit, et rien de ce qui l'intéresse personnellement n'échappe guère à ses yeux... On est parfois étrangement surpris de ce qu'ils savent. » H. NEWTON, *In far New-Guinea*, p. 202.

poursuite d'intérêts exclusivement matériels, ni même pourquoi le petit nombre des objets ordinaires des représentations aurait nécessairement pour conséquence l'incapacité de réfléchir et l'aversion pour le raisonnement. Au contraire, cette spécialisation, cette concentration des forces de l'esprit et de l'attention sur un nombre restreint d'objets à l'exclusion des autres, devrait plutôt avoir pour effet une sorte d'adaptation exacte, précise, aussi bien intellectuelle que physique, à la poursuite de ces objets; et cette adaptation, en tant qu'intellectuelle, impliquerait un certain développement de l'ingéniosité, de la réflexion et de l'adresse à ajuster les moyens les plus propres à atteindre la fin recherchée. C'est en effet ce qui se produit souvent.

Que cette adaptation s'accompagne d'une indifférence presque invincible à l'égard des objets qui n'ont pas de rapport visible avec ceux qui intéressent les primitifs, les missionnaires en ont fait bien souvent la pénible expérience. Mais l'incapacité de comprendre un enseignement évangélique, et même le refus de l'écouter ne sont pas à eux seuls une preuve suffisante de l'aversion pour les opérations logiques, surtout quand on reconnaît que les mêmes esprits se montrent fort actifs quand les objets les touchent, quand il s'agit de leur bétail ou de leurs femmes.

En outre, n'est-il pas téméraire d'expliquer cette aversion par un attachement exclusif aux objets des sens, puisque les mêmes missionnaires nous montrent par ailleurs que les primitifs sont les plus intrépides croyants que l'on puisse trouver ? On ne parvient pas à leur ôter de l'esprit la certitude qu'une infinité d'êtres et d'actions invisibles sont cependant réels. Livingstone nous dit qu'il a souvent admiré la foi invincible des nègres de l'Afrique australe en des êtres qu'ils n'avaient jamais vus. Partout où l'observation a été assez patiente et prolongée, partout où elle a fini par avoir raison de la réticence des indigènes qui est extrême touchant les choses sacrées, elle a révélé chez eux un champ pour ainsi dire illimité de représentations collectives, qui se rapportent à des objets inaccessibles aux sens, forces, esprits, âmes, *mana*, etc. Et le plus souvent, ce n'est pas une foi plus ou moins intermittente, comme celle de beaucoup de fidèles européens, qui ont des jours et des emplacements spéciaux pour vaquer à leurs exercices spirituels. Entre ce monde-ci et l'autre, entre le réel sensible et l'au-delà, le primitif ne distingue pas. Il vit véritablement avec les esprits invisibles et avec les forces impalpables. Ces réalités là sont, pour, lui, les plus réelles. Sa foi s'exprime dans les plus insignifiants comme dans les plus importants de ses actes. Toute sa vie, toute sa conduite en sont imprégnées.

Si donc la mentalité primitive évite et ignore les opérations logiques, si elle s'abstient de raisonner et de réfléchir, ce n'est pas par impuissance de dépasser ce que lui offrent les sens, et ce n'est pas non plus par un attachement exclusif à un petit nombre d'objets tous matériels. Les mêmes témoignages qui insistent sur ce trait de la mentalité primitive nous autorisent aussi et même nous obligent à rejeter ces explications. Il faut chercher ailleurs. Et pour chercher avec quelque chance de succès, il faut d'abord poser le problème en des termes qui en rendent possible une solution méthodique.

Au lieu de nous substituer en imagination aux primitifs que nous étudions, et de les faire penser comme nous penserions si, nous étions à leur place, ce qui ne peut conduire qu'à des hypothèses tout au plus vraisemblables et presque toujours fausses, efforçons-nous, au contraire, de nous mettre en garde contre nos propres habitudes mentales, et tâchons de découvrir celles des primitifs par l'analyse de leurs représentations collectives et des liaisons entre ces représentations.

Tant que l'on admet que leur esprit est orienté comme le nôtre, qu'il réagit comme le nôtre aux impressions qu'il reçoit, on admet aussi, implicitement, qu'il devrait réfléchir et raisonner comme le nôtre sur les phénomènes et les êtres du monde donné. Mais on constate qu'en fait, il ne réfléchit ni ne raisonne ainsi. Pour expliquer cette anomalie apparente, on a alors recours à un certain nombre d'hypothèses : paresse et faiblesse d'esprit des primitifs, confusion, ignorance enfantine, stupidité, etc., qui ne rendent pas suffisamment compte des faits.

Abandonnons ce postulat, et attachons-nous sans idée préconçue à l'étude objective de la mentalité primitive, telle qu'elle se manifeste dans les institutions des sociétés inférieures ou dans les représentations collectives d'où ces institutions dérivent. Dès lors, l'activité mentale des primitifs ne sera plus interprétée d'avance comme une forme rudimentaire de la nôtre, comme infantile et presque pathologique. Elle apparaîtra au contraire comme normale dans les conditions où elle s'exerce, comme complexe et développée à sa façon. En cessant de la rapporter à un type qui n'est pas le sien, en cherchant à en déterminer le mécanisme uniquement d'après ses manifestations mêmes, nous pouvons espérer ne pas la dénaturer dans notre description et notre analyse.

Chapitre I

Indifférence de la mentalité primitive aux causes secondes

Chapitre I

I

- La mentalité primitive attribue tout ce qui arrive à des puissances mystiques et occultes

[Retour à la table des matières](#)

En présence de quelque chose qui l'intéresse, qui l'inquiète ou qui l'effraye, l'esprit du primitif ne suit pas la même marche que le nôtre. Il s'engage aussitôt dans une voie différente.

Nous avons un sentiment continu de sécurité intellectuelle si bien assis que nous ne voyons pas comment il pourrait être ébranlé ; car, en supposant même l'apparition soudaine d'un phénomène tout à fait mystérieux et dont les causes nous échapperaient d'abord entièrement, nous n'en serions pas moins persuadés que notre ignorance n'est que provisoire, que ces causes existent et que tôt ou tard elles pourront être déterminées. Ainsi, la nature au milieu de laquelle nous vivons est, pour ainsi dire, intellectualisée d'avance. Elle est ordre et raison, comme l'esprit qui la pense et qui s'y meut. Notre activité quotidienne, jusque dans ses plus humbles détails, implique une tranquille et parfaite confiance dans l'invariabilité des lois naturelles.

Bien différente est l'attitude d'esprit du primitif. La nature au milieu de laquelle il vit se présente à lui sous un tout autre aspect. Tous les objets et tous les êtres y sont impliqués dans un réseau de participations et d'exclusions mystiques : c'est elles qui en font la texture et l'ordre. C'est donc elles qui s'imposeront d'abord à son attention et qui, seules, la retiendront. S'il est intéressé par un phénomène, s'il ne se borne pas à le percevoir, pour ainsi dire passivement et sans réagir, il songera aussitôt comme par une sorte de réflexe mental, à une puissance occulte et invisible dont ce phénomène est la manifestation. « Le point de vue de l'esprit de l'Africain, dit M. Nassau, toutes les fois que quelque chose d'insolite se présente, est celui de la sorcellerie. Sans chercher une explication dans ce que les civilisés appelleraient les causes naturelles, sa pensée se tourne immédiatement vers le surnaturel. En fait, ce surnaturel est un facteur si constant dans sa vie, qu'il lui fournit une explication de ce qui arrive aussi rapide et aussi raisonnable que notre appel aux forces reconnues de la nature ¹. » De même le révérend John Philip remarque à propos des « superstitions des Bechuanas » : « À l'état d'ignorance (c'est-à-dire avant d'avoir été instruits par les missionnaires) toute chose qui n'est pas connue, et qui est enveloppée de mystère (dont la simple perception ne suffit pas à rendre raison) est l'objet d'une vénération superstitieuse ; les causes secondes sont ignorées, et une influence invisible en tient la place. ² »

La même réflexion est suggérée à M. Thurnwald par la mentalité des indigènes des îles Salomon : « Jamais ils ne dépassent, en mettant les choses au mieux, le simple enregistrement des faits. Ce qui manque entièrement, en principe, c'est la liaison causale profonde. Ne pas comprendre la liaison des phénomènes : voilà la source de leurs craintes et de leurs superstitions ³. »

Ici, comme il arrive le plus souvent, il faut séparer le fait qui nous est rapporté de l'interprétation qui y est mêlée. Le fait consiste en ceci, que le primitif, Africain ou autre, ne se préoccupe aucunement de rechercher les liaisons causales qui ne sont pas évidentes par elles-mêmes, et que, tout de suite, il fait appel à une puissance mystique. En même temps, les observateurs, missionnaires ou autres, donnent leur explication de ce fait : si le primitif a recours tout de suite à des puissances mystiques, c'est, selon eux, parce qu'il néglige de rechercher les causes. - Mais pourquoi le néglige-t-il ? L'explication doit être renversée. Si les primitifs ne songent pas à rechercher les liaisons causales, si, quand ils les aperçoivent ou quand on les leur fait remarquer, ils les considèrent comme de peu d'importance, c'est la conséquence naturelle de ce fait bien établi que leurs représentations collectives évoquent immédiatement l'action de puissances mystiques. Par suite, les liaisons causales, qui sont pour nous l'ossature même de la nature, le fondement de sa réalité et de sa stabilité, n'ont à leurs yeux que fort peu d'intérêt. « Un jour, dit M. Bentley, Whitehead vit un de ses ouvriers qui était exposé, assis, à un vent froid, par un jour de pluie. Il l'engagea à rentrer chez lui et à changer de vêtements. Mais l'homme lui répondit : « On ne meurt pas d'un vent froid, ça n'a pas d'importance : on ne tombe malade et on ne meurt que par le fait d'un sorcier ⁴. »

¹ R. H. NASSAU, *Fetichism in West Africa*, p. 277.

² Rev. John PHILIP, *Researches in South Africa*, II, pp. 116-117.

³ R. THURNWALD, Im Bismarck Archipel und auf den Salomo Inseln, *Zeitschrift für Ethnologie*, XLII, p. 145.

⁴ W. H. BENTLEY, *Pioneering on the Congo*, II, p.247.

De même, en Nouvelle-Zélande, un missionnaire écrit en termes presque identiques : « J'ai reçu la visite d'un naturel dans un état fort alarmant ; il avait gagné un refroidissement et n'avait pris aucun soin de lui-même. Ces sauvages ne se doutent nullement des causes de leurs maladies. Ils attribuent à *Atua* (un esprit) tout ce qui les fait souffrir. L'homme dont je parle disait qu'*Atua* était dans son corps et le dévorait ¹. »

Pour une mentalité ainsi orientée, et toute préoccupée par des préliations mystiques, ce que nous appelons une cause, ce qui pour nous rend raison de ce qui arrive, ne saurait être tout au plus qu'une occasion, ou pour mieux dire, un instrument au service des forces occultes. L'occasion aurait pu être autre, l'instrument différent. L'événement se serait produit tout de même. Il suffisait que la force occulte entrât réellement en action sans être arrêtée par une force supérieure du même genre.

Chapitre I

II

- La maladie et la mort ne sont presque jamais « naturelles ». - Exemples pris en Australie, en Afrique australe, équatoriale, occidentale, orientale

[Retour à la table des matières](#)

Entre tant d'exemples qui s'offrent à nous, prenons un des plus familiers. Partout, dans les sociétés inférieures, la mort requiert une explication autre que les causes naturelles. Selon la remarque souvent faite, quand on voit un homme mourir, il semblerait que c'est la première fois que ce fait se produit, et qu'on n'en a jamais encore été témoin. Est-il possible, se dit l'Européen, que ces gens ne sachent pas que tout homme doit nécessairement mourir un jour ou l'autre ? - Mais le primitif n'a jamais considéré les choses de ce biais. À ses yeux, les causes qui amènent infailliblement la mort d'un homme en un nombre d'années qui ne peut dépasser certaines limites, l'usure des organes, la dégénérescence sénile, le ralentissement des fonctions, ne sont pas liées d'une manière nécessaire à la mort. Ne voit-on pas des vieillards décrépits qui continuent à vivre ? Si donc, à un moment donné, la mort survient, c'est qu'une force mystique est entrée en jeu. D'ailleurs, l'affaiblissement sénile lui-même, comme toute maladie, n'est pas dû non plus à ce que nous appelons les causes naturelles : il doit s'expliquer aussi par une action d'une puissance mystique. Bref, si le primitif ne prête aucune attention aux causes de la mort, c'est qu'il sait déjà pourquoi la mort s'est produite ; et, sachant ce *pourquoi*, le *comment* lui est indifférent. Nous sommes ici en présence d'une sorte d'*a priori* sur lequel l'expérience n'a pas de prise.

Ainsi, pour emprunter quelques exemples à des sociétés inférieures où l'influence des blancs ne s'était pas encore introduite, en Australie (Victoria) « la mort est toujours attribuée par eux à l'action de l'homme. Quand un indigène meurt, qu'il soit jeune ou vieux, on admet que pendant la nuit, un ennemi lui a fait une incision au côté

¹ Missionary register (MARSDEN), août 1817, in DUMONT D'URVILLE, *Voyage de l'Astrolabe*, III, p. 234.

et a enlevé la graisse de ses reins. Même les plus intelligents des indigènes ne peuvent être convaincus que la mort provienne jamais de causes naturelles »¹.

Ni le corps du malade, ni le cadavre après la mort ne portent la moindre trace de cette incision, mais l'Australien ne voit pas là une raison de douter qu'elle ait eu lieu. Quelle autre preuve lui en faut-il que la mort même ? Cette mort se serait-elle produite si quelqu'un n'avait soustrait la graisse des reins ? D'ailleurs, cette croyance n'implique aucune idée d'un rôle physiologique attribué à cette graisse ; il s'agit uniquement d'une action mystique qui s'exerce par la seule présence de l'organe qui en est l'agent.

M. W. E. Roth dit de même, d'après Thomas Petrie : « Pendant les premières années de la colonisation européenne, dans le district de Brisbane, presque toutes les maladies, souffrances, indispositions, étaient attribuées au cristal de quartz possédé par quelque homme-médecine (*turrwan*). Ce cristal donnait à qui le détenait une puissance surnaturelle. L'esprit du *turrwan* faisait entrer le cristal dans le corps de la victime, et celle-ci ne pouvait être guérie que par un autre homme-médecine qui retirait le cristal par succion. De la sorte, un homme-médecine pouvait rendre quelqu'un malade à distance, et le condamner pour ainsi dire². » - « À Princess Charlotte Bay, toutes les maladies de caractère sérieux, depuis la malaria jusqu'à la syphilis, sont attribuées à l'action d'un certain charme, formé d'un morceau pointu du péroné humain qui est fixé par de la cire à une lance en roseau. On croit que, lorsque cette lance est jetée dans la direction de la victime qu'on a en vue, le bois reste aux mains du sorcier, pendant que le fragment d'os traverse l'espace et se loge dans le corps de la victime - la blessure se fermant aussitôt sans laisser de cicatrice - et cause ainsi la maladie³. »

D'une façon générale, quand un homme meurt, c'est qu'il a été condamné (doomed) par un sorcier. « La victime prédestinée peut partir comme d'habitude pour une expédition de chasse... tout à coup, il sent quelque chose à son pied ou à sa jambe, et il voit un serpent en train de le mordre. Chose étrange à dire, cette espèce particulière de serpent disparaît aussitôt. Cette disparition même fait reconnaître à l'indigène mordu que quelque ennemi l'a ensorcelé, et que sa mort est inévitable. En fait, il ne tente même pas de se soigner. Il perd courage et il se couche pour mourir⁴. » Un homme peut ainsi être « condamné » à être frappé parla foudre, tué parla chute d'un arbre, blessé par une épine qui lui entre dans le pied, contaminé par une maladie dégoûtante, percé par une lance. Le serpent, la foudre, la lance, etc., ne sont pas véritablement à accuser pour les conséquences qui apparaissent. Ils ne font que parachever, pour ainsi dire, l'acte de condamnation. Celui-ci peut être accompli par des hommes vivants, avec ou sans le concours d'esprits des morts... Les ennemis sont, soit des personnes mortes, soit des esprits naturels⁵.

MM. Spencer et Gillen disent de même : « Toutes les maladies de toutes sortes, depuis les plus simples jusqu'aux plus sérieuses, sont attribuées sans exception à

¹ Hugh JAMIESON, in *Letters from Victorian pioneers*, p. 271.

² Dr W. E. ROTH, Superstition, magie and medicine, *North Queensland Ethnography*, Bulletin 5, n° 121, p. 30.

³ *Ibid.*, n° 138.

⁴ *Ibid.*, n° 147.

⁵ *Ibid.*, n° 113-115.

l'influence maligne d'un ennemi sous la forme d'un homme ou d'un esprit ¹. » - « Ils peuvent imaginer, dit M. Howitt, la mort par accident, bien qu'ils attribuent presque toujours le résultat de ce que nous appellerions un accident aux effets d'une magie malfaisante. Ils connaissent bien la mort violente, mais même quand ils en sont témoins, ils croient dans les tribus près de Maryborough (Queensland), que si un guerrier est tué d'un coup de lance dans un de leurs combats rituels, c'est parce qu'il a perdu son habileté à parer ou à éviter la lance, par l'effet de la magie malveillante d'un membre de sa propre tribu. Mais je doute que nulle part en Australie, les indigènes, dans leur condition première, aient conçu la possibilité de la mort simplement par maladie. Tel n'était sûrement pas le cas des Kurnai ². » - « Si un homme est tué dans une bataille, ou meurt des suites d'une blessure, on croit qu'il a été ensorcelé ³. » - « Bien que les Narrinyeri soient si souvent exposés à la morsure de serpents venimeux, ils n'ont point de remède pour cet accident. Leur superstition les conduit à croire qu'il est le résultat d'un maléfice ⁴. »

Cette disposition d'esprit n'est pas propre aux seules tribus australiennes. Elle se retrouve dans les sociétés inférieures les plus éloignées les unes des autres, et avec une grande uniformité. Ce qui varie dans les représentations collectives, ce sont les forces occultes à qui l'on attribue la maladie ou la mort qui sont survenues : tantôt c'est un sorcier qui est le coupable, tantôt l'esprit d'un mort, tantôt des forces plus ou moins définies ou individualisées, depuis la représentation la plus vague jusqu'à la divinisation précise d'une maladie comme la variole. Ce qui demeure semblable, et on pourrait presque dire identique, c'est la préliasion entre la maladie et la mort d'une part, et une puissance invisible de l'autre, et par suite, le peu d'attention accordé à ce que nous appelons les causes naturelles, même quand elles crèvent les yeux.

Je donnerai seulement quelques preuves significatives de cette unanimité.

« Les indigènes, dit M. Chalmers, ne croient jamais que leurs maladies proviennent de causes autres que spirituelles, ni que la mort (hormis le cas de meurtre) provienne d'autre chose que de la colère des esprits. Quand la maladie apparaît dans une famille, tous les membres de cette famille se demandent : « Qu'est-ce que cela veut dire ? » Si le malade ne va pas mieux, ils concluent qu'il faut faire quelque chose. Un présent est offert ; on prend de la nourriture et on la dépose sur l'emplacement sacré ; ensuite, on la retire et on la partage entre ses amis. Si la maladie persiste, on amène un porc à l'emplacement sacré, on l'immole d'un coup de lance, et on l'offre aux esprits ⁵. » De même, dans la Nouvelle-Guinée allemande. « Selon les Kai, personne ne meurt de mort naturelle ⁶... »

Chez les Araucans, « toutes les morts, excepté sur le champ de bataille, étaient considérées comme produites par des causes surnaturelles ou par la sorcellerie. Si une personne mourait des suites d'un accident violent, on supposait que les *huecuvus* ou esprits malins l'avaient occasionné, avaient effrayé le cheval pour désarçonner son cavalier, avaient détaché une pierre pour la faire tomber et écraser le passant sans défiance, avaient aveuglé momentanément une personne pour la faire tomber dans un

¹ SPENCER and GILLEN, *The native tribes of Central Australia*, p. 530.

² A. W. HOWITT, *The native tribes of South Australia Aborigines*, p. 49.

³ A. MEYER, Encounter Bay tribe, in WOODS, *The native races of South Australia*, p. 199.

⁴ G. TAPLIN, *Manners, customs, etc., of the South Australia Aborigines*, p. 49.

⁵ Rev. J. CHALMERS, *Pioneering in New-Guinea*, pp. 329-330.

⁶ R. NEUHAUSS, *Deutsch Neu-Guinea*, III, p. 140. Cf. *ibid.*, III, p. 466 sq.

précipice, etc. En cas de mort par maladie, on croyait à un ensorcellement et que la victime était empoisonnée »¹. M. Grubb dit de même au sujet des Indiens du Chaco. « Ils supposent invariablement que la mort est le résultat de l'influence directe des Kilyikhama (esprits), soit à cause de leur désir de faire du mal, soit qu'ils y soient amenés par un sorcier². » Dobrizhoffer rend le même témoignage en ce qui concerne les Abipones³. Et des croyances analogues se retrouveraient à peu près dans toutes les sociétés inférieures des deux Amériques.

En Afrique australe, nous trouvons la réplique exacte de ce qui a été observé en Australie. « On croit qu'un sorcier a le pouvoir de livrer (*to give over*, équivalent de *to doom*) un certain homme qui est parti pour la chasse, à un buffle, à un éléphant ou à un autre animal. Le sorcier, pense-t-on, peut donner commission à l'animal de faire périr l'homme. De la sorte, quand on apprend qu'une certaine personne a été tuée à la chasse, ses amis diront : C'est l'œuvre de ses ennemis ; il a été « livré » à la bête « fauves⁴. »

Bentley exprime la même idée avec une précision énergique. « La maladie et la mort sont regardées par un indigène du Congo comme des événements tout à fait anormaux. On ne les rapporte nullement à des causes naturelles : elles sont toujours dues aux sorciers. Même quand la mort a lieu par asphyxie dans l'eau, ou à la guerre, en tombant d'un arbre, quand elle est causée par quelque bête fauve ou par la foudre - toutes ces morts sont attribuées à des maléfices, de la façon la plus obstinée et la plus déraisonnable. Quelqu'un a ensorcelé la victime, et celui qui l'a fait est le coupable⁵. »

Déjà au XVII^e siècle, Dapper avait constaté les mêmes croyances au Loango. « Ces pauvres aveugles s'imaginent qu'il n'arrive point d'accident funeste à un homme, qui ne soit causé par les *moquisies*, ou les idoles de son ennemi. Si quelqu'un, par exemple, tombe dans l'eau et se noie, ils diront qu'on l'a ensorcelé ; s'il est dévoré par un loup ou par un tigre, que c'est son ennemi qui, par la vertu de ses enchantements, s'était métamorphosé en bête féroce ; s'il tombe d'un arbre, si sa maison brûle, s'il demeure plus longtemps de pleuvoir qu'à l'ordinaire, tout cela se fait par la force enchanteresse des *moquisies* de quelque méchant homme. Et c'est peine perdue que d'entreprendre de leur ôter cette folie de la tête ; on ne fait que s'exposer à leur risée et à leur mépris⁶. »

À Sierra-Leone, « il n'y a pas de mort naturelle ou par accident, mais la maladie ou l'accident qui est la cause immédiate de la mort, est le produit d'une influence surnaturelle. Tantôt on imagine que la mort est due à l'action malfaisante d'un homme qui emploie des maléfices ; tantôt la mort est produite par le génie tutélaire de quelqu'un sur qui le défunt... pratiquait des incantations, au moment où il a été découvert et puni. L'usage est d'expliquer par le premier genre de causes la maladie et la mort

¹ R. E. LATCHAM, Ethnology of the Araucanos, *Journal of the Anthropological Institute of Great Britain* (désormais J.A.I.), XXXIX, p. 364.

² W. B. GRUBB, *An unknown people in an unknown land*, p. 141.

³ M. DOBRIZHOFFER, *An account of the Abipones*, II, pp. 83-84.

⁴ J. MACKENZIE, *Ten years north of Orange river* (1871), pp. 390-391.

⁵ W. H. BENTLEY, *Pioneering on the Congo*, I, p.263.

⁶ O. DAPPER, *Description de l'Afrique* (1686), p. 325.

des chefs, des autres personnages considérables et de leur famille, et, par le second genre, celle de la classe inférieure »¹.

Enfin, en Afrique orientale allemande, « il n'existe pas de mort naturelle pour le Dschagga. La maladie et la mort sont toujours œuvre diabolique »².

Nous arrêtons ici cette énumération de témoignages concordants, qui pourrait être indéfiniment prolongée³.

Chapitre I

III

- Il n'y a pas d'accident: un malheur n'est jamais fortuit

[Retour à la table des matières](#)

De la maladie et de la mort aux simples accidents, la transition est insensible. Il ressort des faits qui précèdent que les primitifs, en général, ne voient pas de différence entre la mort survenant par vieillesse où par maladie, et la mort violente. Non pas qu'ils soient déraisonnables, selon l'expression de Bentley, au point de ne pas remarquer que dans un cas le malade meurt plus ou moins lentement au milieu des siens, et que dans l'autre, l'homme périt tout d'un coup, dévoré par un lion, par exemple, ou frappé d'un coup de lance. Mais cette différence n'a pas d'intérêt à leurs yeux, puisque ni la maladie d'une part, ni la bête féroce ou le coup de lance de l'autre, ne sont les vraies causes de la mort, mais sont simplement au service de la force occulte qui a voulu cette mort et qui, pour arriver à ses fins, aurait aussi bien pu choisir un autre instrument. Donc, toute mort est accidentelle, même la mort par maladie. Ou, plus exactement, aucune ne l'est. Car, aux yeux de la mentalité primitive, il ne se produit jamais, à proprement parler, d'accident. Ce qui nous semble accidentel, à nous Européens, est toujours, en réalité, la manifestation d'une puissance mystique qui se fait sentir ainsi à l'individu ou au groupe social.

Pour cette mentalité, d'une façon générale, il n'y a pas de hasard, et il ne peut pas y en avoir. Non pas qu'elle soit persuadée du déterminisme rigoureux des phénomènes ; bien au contraire, comme elle n'a pas la moindre idée de ce déterminisme, elle reste indifférente à la liaison causale, et à tout événement qui la frappe, elle attribue une origine mystique. Les forces occultes étant toujours senties comme présentes, plus un événement nous paraîtrait fortuit, plus il sera significatif pour la mentalité primitive. Il n'y a pas à l'expliquer : il s'explique de lui-même, il est une révélation. Même, le plus souvent, c'est lui qui sert à expliquer autre chose, du moins sous la

¹ Th. WINTERBOTTOM, *An account of the native Africans in the neighbourhood of Sierra-Leone*, I, pp. 235-236.

² A. WIDENMANN, *Die Kilimandscharo-Bevölkerung*, in *Petermann's Mitteilungen, Ergänzungsheft* 129 (1889), p. 40.

³ Cf. *Les fonctions mentales dans les sociétés primitives*, pp. 314-328.

forme où cette mentalité s'inquiète d'une explication. Mais il peut être nécessaire de l'interpréter, quand une préliasion définie n'y a pas pourvu.

Les indigènes de la Tully River, dit M. W. E. Roth, avaient résolu de tuer un certain homme de Clump Point pour la raison suivante : « À la réunion (*prun*) du dimanche précédent, celui-ci avait envoyé une lance en haut d'un arbre, d'où elle était retombée en atteignant au cou, par ricochet, un vieillard qui fut tué. Le malheureux qui avait jeté la lance se trouve être un « docteur », et rien ne peut ôter de l'esprit des membres de la tribu de la victime, que la mort de leur parent a été causée par un maléfice de ce docteur. M. E. Brooke (un missionnaire), qui se trouvait auprès de moi à ce moment, fit tous ses efforts pour expliquer que c'était un simple accident, mais sans aucun succès. Les rangs se formèrent, et la bataille commença entre ces sauvages irrités, jusqu'à ce que le « docteur » eût reçu une blessure (non mortelle) au genou ¹. » Dans ce cas typique, il était difficile, et même pratiquement, impossible aux indigènes d'entendre raison. Il leur fallait d'abord donner satisfaction au défunt dont ils avaient tout à craindre, il n'avait pas été vengé: ils devaient donc, en tout état de cause, mettre quelqu'un à mort, et ce devait être, de préférence, l'auteur volontaire ou involontaire, peu important, de ce malheur. En outre, le missionnaire ne serait jamais parvenu à leur faire comprendre qu'il s'agissait d'un simple accident. Ils auraient toujours demandé: Pourquoi la lance, en rebondissant, est-elle tombée juste sur le cou de ce vieillard, et non pas devant ou derrière lui ? Comment se fait-il que ce soit justement la lance d'un homme-médecine ? Et quant à l'absence de toute intention chez le meurtrier, comment la rendre évidente ? On ne peut que la présumer, ce qui ne saurait prévaloir contre le fait. D'ailleurs, l'intention pouvait très bien exister chez l'auteur de l'accident à son insu. Les sorciers n'ont pas nécessairement conscience de l'action mortelle qu'ils exercent. Celui-ci pouvait donc nier la sienne de bonne foi, mais sa dénégation n'avait point de valeur aux yeux des indigènes.

En Nouvelle-Guinée, un homme est blessé d'un coup de lance, à la chasse, par un de ses compagnons. « Ses amis arrivèrent et lui demandèrent qui l'avait ensorcelé ; car il n'y a pas de place pour les « accidents » dans la conception du monde des Papous. Tous le tourmentaient pour lui faire dire qui lui avait jeté un sort, car ils étaient certains que la blessure à elle seule ne suffisait pas à causer la mort; mais ils n'étaient pas moins certains qu'il allait mourir, et ils ne cessaient pas de le lui dire... Bien qu'il n'eût perdu connaissance qu'à la fin, il n'avait pas répondu aux questions de ses amis, ni révélé qui l'avait ensorcelé. Leur colère se tourna alors contre les gens d'Oresau et contre l'homme qui avait jeté la lance ². » Ainsi, on ne s'en prend à cet homme qu'en dernier lieu, et, pour ainsi dire, en désespoir de cause, et comme pis-aller. Si le blessé avait donné la moindre indication touchant l'auteur du maléfice, celui qui l'avait frappé demeurerait indemne : on ne voyait en lui que l'instrument du sorcier, aussi peu responsable que la lance même.

D'autre part, le peu de gravité de la blessure n'empêche pas de la déclarer mortelle. Ce qui fait périr le blessé, ce n'est pas la déchirure des tissus par la lance, c'est le maléfice, c'est qu'il a été condamné (*dooming* des Australiens). On saisit là, sur le vif, la préliasion qui rend inconcevable, pour la mentalité primitive, la notion même du fortuit.

¹ W. E. ROTH, *North Queensland Ethnography*, Bulletin 4, n° 16.

² A. K. CHIGNELL, *An outpost in Papua*, pp. 343-345.

En Nouvelle-Guinée encore, « un arbre tombe : c'est un sorcier qui l'a fait tomber, quand même l'arbre serait tout pourri, ou si c'est un coup de vent qui l'a brisé. Un homme subit un accident : c'est le fait du Werabana, etc. »¹.

Des observations toutes semblables ont été recueillies dans d'autres sociétés inférieures, par exemple en Afrique équatoriale. « En 1876, un chef, Akele Kasa, fut chargé par un éléphant qu'il avait blessé, et percé par ses défenses. Ses compagnons écartèrent l'animal, et malgré ses affreuses blessures, l'homme survécut assez pour accuser douze de ses femmes et de ses autres esclaves d'avoir ensorcelé son fusil, de façon à blesser seulement l'éléphant, au lieu de le tuer². » - « Pendant une chasse à l'éléphant, un chef nommé Nkoba fut atteint par un éléphant femelle blessé qui l'enleva de terre avec sa trompe et l'empala sur une de ses défenses... Terribles furent les lamentations de ses compagnons... Tout le district fut rassemblé devant le nganga Nkissi qui eut à décider si l'éléphant était possédé du diable, ou avait été ensorcelé par quelque ennemi du défunt, ou enfin si c'était un cas de *Diambudi nzambi* (de volonté du grand esprit)³. »

Dans ces deux cas, la qualité de la victime exige que sa mort soit vengée, et surtout elle est une forte présomption en faveur de l'hypothèse d'un maléfice. Pourquoi le fusil du chef a-t-il raté ? Sûrement une influence malfaisante s'est exercée sur lui. De même, l'éléphant blessé n'aurait pas justement tué l'autre chef, si quelqu'un ne le lui avait pas « livré ». Plus le malheur est grand, plus la personne atteinte est sacrée, et plus la supposition d'un accident est inadmissible.

À l'esprit des indigènes, le plus souvent, elle ne se présente même pas. Ainsi, « un canot de Vivi, monté par six personnes, descendait le Congo... En tournant la pointe où l'on bâtit plus tard notre station de Underhill, le canot fut pris dans un tourbillon, se remplit d'eau et coula. Les indigènes décidèrent que la sorcellerie qui avait causé un accident si terrible passait la sorcellerie ordinaire, et qu'il fallait y répondre par des mesures appropriées. Pour chaque homme noyé trois sorciers devaient mourir ; de sorte que dix-huit personnes allaient être mises à mort à cause de l'accident qui en avait fait noyer six.

« Dans ce district, c'est de cette façon que l'on ripostait à la mort des personnages importants, ou aux morts qui se produisaient dans des circonstances extraordinaires⁴. »

« Un homme entre dans un village et pose à terre son fusil. Le coup part et tue une personne. Le fusil est saisi par la famille de la victime. Il vaut plusieurs esclaves, et son propriétaire peut tenir autant à le racheter que s'il s'agissait de son propre frère. Quand il n'y a pas de fusil à saisir, l'auteur de l'homicide par accident est enchaîné comme un esclave et gardé comme un assassin. Parfois les autorités indigènes, au lieu de saisir l'auteur de l'accident ou son fusil, le proclament innocent et vont trouver le sorcier pour découvrir l'ensorceleur qui a été la cause véritable de la mort. Selon eux, c'est sur lui que doit peser toute la responsabilité. Ils emploient ici une comparaison empruntée à la chasse. Le chasseur qui a blessé le premier un chevreuil y a droit, même si c'est un autre qui l'abat. Celui-ci ne fait, en quelque sorte, que « trouver » le

¹ Rev. BROMILOW in G. BROWN, *Melanesians and Polyynesians*, p. 235.

² R. H. NASSAU, *Fetichism in West Africa*, p. 86.

³ H. WARD, *Five years with the Congo cannibals*, p. 43.

⁴ W. H. BENTLEY, *Pioneering on the Congo*, I, p. 411.

gibier du premier chasseur. De même l'homicide par accident n'a fait que « trouver » ou abattre la victime que le sorcier avait déjà tuée : il n'est pas la cause, mais seulement l'occasion de sa mort. D'autres soutiennent que l'homicide a beau protester de son innocence et affirmer qu'il est lui-même victime d'un sorcier, il doit néanmoins payer une indemnité. J'ai vu une fois deux hommes qui passaient en jugement pour un désordre commis pendant qu'ils étaient ivres. La personne qui leur avait fourni la bière avait été citée également, et elle avait peur qu'on ne l'accusât d'avoir ensorcelé la bière. Une terreur plus profonde perçait même à travers son langage. Qui sait si lui-même et sa bière n'avaient pas été ensorcelés et n'avaient pas servi d'instruments à une autre personne ¹ ? »

Il est évident que pour des esprits ainsi tournés, l'hypothèse d'un accident est la dernière qui se présenterait, ou plutôt qu'elle ne se présentera jamais. Si on la leur suggère, ils la repousseront, puisqu'ils sont certains que ce que nous appelons fortuit a une cause mystique, et qu'ils ont intérêt à la déceler, si elle ne se révèle pas tout de suite.

« Chez les Ovambo (Afrique allemande occidentale), le chef Kanime voulut récemment faire dresser un bœuf pour le travail. Au moment où l'on cherchait à lui percer les narines, l'animal d'un coup de corne creva un oeil à un des indigènes. Aussitôt l'on dit : « L'homme qui a perdu un oeil avait été ensorcelé. » On alla trouver le sorcier, à qui il fallut découvrir l'auteur du sortilège, et qui en effet désigna un des serviteurs de Kanime comme le coupable. Celui-ci, condamné à mort, s'enfuit : Kanime le poursuivit à cheval, l'atteignit et le tua ². » - L'année suivante, « un de mes voisins s'en alla au beau matin, frais et dispos, à la pêche aux grenouilles, dont ils sont très friands. En projetant sa lance, il se fit au bras une blessure profonde, perdit beaucoup de sang, et finit par mourir d'hémorragie... Trois jours après, les sorciers commencèrent à rechercher qui avait ensorcelé cet homme. Je m'y opposai. Mais l'on me répondit : « Si nous ne découvrons pas l'*omulodi*, et si nous ne le tuons pas, peut-être mourrons-nous tous. » à la prière des missionnaires, le chef intervient, mais bientôt il profite de leur absence pour laisser exécuter le coupable » ³.

Cette interprétation de la plupart des accidents est tellement naturelle aux yeux de ces tribus africaines, que même là où les missionnaires s'efforcent depuis longtemps de la combattre, ils sont impuissants à en détourner les indigènes. Écoutez les plaintes de M. Dieterlen, en 1908, chez les Bassoutos : « Le mois dernier, la foudre a frappé la maison d'un homme de ma connaissance, a tué sa femme, blessé ses enfants, et brûlé tout ce qui lui appartenait. La foudre, il sait bien qu'elle vient des nuages, et que les nuages sont inaccessibles à la main de l'homme. Mais on lui a dit que ce coup de foudre lui avait été envoyé par un voisin qui lui veut du mal ; il l'a cru, il le croit encore, il le croira toujours.

« L'année dernière, les sauterelles se sont abattues sur les champs du jeune chef Mathé-a-lira, qui a reçu une instruction scolaire assez étendue, et a longtemps fréquenté les services religieux de nos temples. Qu'importe ! Il a attribué cette invasion de sauterelles aux maléfices de son frère Tesu, qui lui dispute le droit d'aînesse et la succession au trône du district de Léribé.

¹ Rev. J. MACDONALD, *Africana*, I, pp. 172-173.

² *Berichte der rheinischen Missionsgesellschaft*, 1895, p. 242.

³ *Ibid.*, 1896, p. 213.

« Une jeune veuve est morte il y a quinze jours, à un kilomètre d'ici, succombant à une maladie intime, qu'elle devait probablement à sa mauvaise conduite. Mais non ! Cette maladie, c'est un homme dont elle avait refusé les propositions de mariage qui la lui a communiquée, en lui donnant une poignée de chanvre à fumer. Sa mère est chrétienne, et je lui ai expliqué que pareille chose n'était pas possible. Elle ne m'a pas cru, et elle nourrit un ressentiment contre celui qu'elle considère comme le meurtrier de son enfant ¹. »

Que l'accident soit heureux au lieu d'être funeste, la réaction du primitif demeurera cependant la même. Il y verra l'action des puissances mystiques, et le plus souvent il en sera effrayé. Tout bonheur, tout succès extraordinaire est suspect. « Il arrive souvent, dit le major Leonard, que deux grands amis s'en vont ensemble à la pêche, et que l'un d'entre eux, par hasard, ou peut-être parce qu'il est plus habile, prend beaucoup plus de poisson que l'autre. Malheureusement, il a ainsi, sans le savoir, mis sa propre vie en danger. Car, de retour à la ville, le pêcheur malchanceux va aussitôt consulter un sorcier, pour savoir pourquoi son ami a pris plus de poisson que lui. Le « docteur » en attribue immédiatement la cause à la magie. Ainsi se trouve semé un germe de querelle et de mort : l'ami dévoué de tout à l'heure est soudainement changé en un ennemi ardent, qui fera tout ce qu'il lui sera possible pour procurer la mort de celui qu'il chérissait auparavant ². »

« Pendant mon séjour à Ambrizette, dit Monteiro, trois femmes Cabinda étaient allées puiser de l'eau à la rivière. Elles remplissaient leurs pots l'une près de l'autre, quand celle du milieu fut happée par un alligator, entraînée aussitôt sous l'eau et dévorée. La famille de cette pauvre femme accusa immédiatement les deux autres de lui avoir jeté un sort, et de l'avoir fait happer du milieu d'elles par l'alligator. Je leur fis des représentations, et j'essayai de leur montrer la profonde absurdité de leur accusation, mais ils me répondirent : « Pourquoi l'alligator a-t-il saisi justement celle du milieu et non pas une de celles qui étaient de chaque côté ? » Impossible de les faire sortir de cette idée. Les deux femmes furent obligées de boire la « casca » (ordalie par poison). Je n'en sus pas la fin, mais le plus vraisemblable est qu'une d'elles ou toutes les deux périrent ou furent réduites en esclavage ³. »

Monteiro ne voit pas que, dans la pensée des indigènes, ce qui s'est passé ne peut pas être un accident. D'abord les alligators, d'eux-mêmes, ne s'attaqueraient pas à ces femmes. Il faut donc que celui-ci y ait été incité par quelqu'un. Ensuite, il savait fort bien laquelle des trois femmes il devait entraîner sous l'eau. Elle lui avait été livrée. La seule question qui se pose est de savoir par qui... Mais le fait parle tout seul. L'alligator n'a pas touché aux deux femmes qui étaient de chaque côté, il a saisi celle du milieu. C'est donc que les deux premières la lui avaient « livrée ». L'ordalie qu'on leur fait subir n'a pas tant pour objet d'éclaircir un doute qui existe à peine, que de déceler le principe même de l'ensorcellement qui est en elles, et d'exercer sur lui une action mystique pour le mettre hors d'état de nuire désormais ⁴.

Voici, dans la même région, un autre fait analogue. « Le même soir, en remontant le fleuve, Ewangi fut arraché de son canot par un crocodile, et on ne le revit pas. La nouvelle du malheur fut portée à la ville de Dido. Des canots de guerre furent envoyés

¹ *Missions évangéliques*, LXXXIII, I, p. 311.

² Major J. A. LÉONARD, *The lover Niger and its tribes* (1906), p. 485.

³ J. J. MONTEIRO, *Angola and the river Congo*, I, pp. 65-66 (1875).

⁴ *V. infra*, chap. VIII.

sur les lieux. Un des hommes qui se trouvaient avec Ewangi, dans le canot, au moment de sa mort, et l'homme qui habitait au bord du fleuve à cet endroit furent arrêtés, accusés de sorcellerie, et condamnés à mort¹. » En effet, *il n'y a pas de hasard* : l'idée de l'accident ne vient même pas à l'esprit des indigènes, tandis que l'idée de maléfice leur est au contraire toujours présente. Ewangi a donc été « livré ». Il n'y a pas non plus à chercher par qui : ceux qui l'accompagnaient et qui ont été épargnés par la bête féroce, ou celui dans le voisinage de qui elle vivait sont sûrement les coupables.

Chapitre I

IV

- Comment cette mentalité s'explique les méfaits des crocodiles-sorciers

[Retour à la table des matières](#)

Pour entrer ici tout à fait dans la pensée de ces indigènes, il faut savoir que d'après eux crocodiles et alligators sont naturellement inoffensifs. L'homme n'a rien à craindre d'eux. Sans doute, à certains endroits où ils pullulent et où les accidents se renouvellent trop fréquemment, cette persuasion finit par céder, et des précautions sont prises. Ainsi, en Afrique orientale allemande, « comme les crocodiles sont en nombre incroyable, souvent on n'ose pas puiser de l'eau directement dans le fleuve Ruhudge, mais on établit une sorte de palissade, et l'on puise de l'eau du haut du rivage, qui est escarpé, au moyen de vases suspendus à de longues tiges de bambou »². De même sur le haut Shiré, sur le fleuve Quanza³. Mais ce cas est exceptionnel. En général, les indigènes ne craignent pas d'approcher du bord des fleuves ni même de s'y baigner dans le voisinage des crocodiles. Leur sentiment est d'ailleurs partagé par un certain nombre d'Européens. Déjà Bosman écrivait : « Depuis tout le temps que j'ai été ici, je n'ai jamais ouï dire qu'il eût dévoré quelqu'un, soit homme, soit bête... Il y a une horrible quantité de ces bêtes dans toutes les rivières du pays... Dans l'eau, je ne voudrais point m'y fier, quoique je n'aie jamais ouï dire qu'il soit arrivé de malheur sur ce sujets⁴. »

M. von Hagen, en deux ans de séjour au Cameroun, n'a connu que trois cas où des hommes aient été attaqués par des crocodiles, bien que les indigènes se baignent et

¹ G. HAWKER, *The life of George Grenfell*, p. 58. Même réaction à Nias, où l'on tient pour responsables d'un accident les missionnaires dont le bateau l'a occasionné. Aux yeux des indigènes, les victimes ont été « livrées », et une satisfaction est nécessaire. Deux d'entre eux s'étaient noyés la nuit, en retournant à terre après avoir fait une visite au *Denninger* (le bateau des missionnaires). « Il sembla d'abord que les gens avaient pris la chose tranquillement, mais ils revinrent ensuite avec des exigences inacceptables. Ils demandent qu'on leur livre le commandant et le cuisinier du bateau, pour venger sur eux la mort des deux noyés, et ils ont déjà menacé d'exercer des représailles sur les sœurs à Telok Dalam, au cas où les deux marins ne leur seraient pas remis. » *Berichte der rheinischen Missionsgesellschaft*, 1885, p. 153.

² Fr. FÜLLEBORN, *Das deutsche Njassa und Ruwumagebiet, in Deutsch Ost Africa*, IX, p. 185, p. 541.

³ J. J. MONTEIRO, *Angola and the river Congo*, II, p. 123.

⁴ W. BOSMAN, *Voyage de Guinée*, 14^e lettre, pp. 250-251.

nagent dans le fleuve, et, pendant la saison sèche, pataugent dans les lagunes ¹. Mêmes croyances sur la côte occidentale d'Afrique. « On dit que sur la rivière Gallenhas (entre Sherbro et Cape Mount) où les alligators abondent, on ne se souvient pas qu'ils aient jamais fait de mal à personne, bien que les indigènes soient très souvent dans l'eau, jusqu'à il y a quelques années, quand un vaisseau négrier sauta à l'entrée de la rivière ²... »

Bentley pensait qu'en prenant les précautions nécessaires, on ne court pas grand danger. Les crocodiles sont très peureux et ne s'exposent pas volontiers. Le bruit que font une douzaine de jeunes garçons en criant, en plongeant, en s'amusant suffit amplement à tenir les crocodiles à distance. Mais si l'un d'eux s'aventure tout seul dans l'eau, un malheur est possible ³. Que ce malheur arrive, comment l'indigène l'interprétera-t-il ? Accusera-t-il sa propre imprudence, ou changera-t-il d'opinion sur les mœurs du crocodile ? Pensera-t-il que c'est un accident ? Il le ferait sans doute, s'il raisonnait comme nous. En fait, il n'y songe même pas. Il a son explication toute prête, et elle est d'un caractère très différent. « Dans les districts, dit Bentley, où les crocodiles abondent, on croit que les sorciers se métamorphosent parfois en crocodiles, ou bien entrent dans ces animaux pour les conduire, et ainsi causent la mort de leur victime en la saisissant. Là où les léopards sont communs, les sorciers peuvent se faire léopards. Les indigènes affirment souvent d'une façon positive que le crocodile, de lui-même, est inoffensif. Ils en sont si persuadés, qu'en quelques endroits ils entrent sans hésiter dans le fleuve pour surveiller leurs pièges à poisson. Si l'un d'eux est dévoré par un crocodile, ils tiennent un palabre pour découvrir le sorcier, le tuent, et ils continuent comme auparavant.

« À Lukunga, une des stations de la mission baptiste américaine, un grand crocodile sortit de la rivière pour attaquer le tect à porcs pendant la nuit. Le porc sentit l'odeur du reptile, et fit un tel vacarme que M. Ingham, le missionnaire, se leva, et tua le crocodile d'un coup de fusil. Dans la matinée, et il l'ouvrit et il trouva dans son estomac deux anneaux de cheville. On les reconnut aussitôt pour avoir appartenu à des femmes qui avaient disparu, à des dates différentes, en allant puiser de l'eau à la rivière. J'arrivai à cette station quelques jours après, et l'un de mes ouvriers congolais, qui était avec moi, soutint mordicus que le crocodile n'avait pas dévoré les femmes. Il prétendit que les crocodiles ne le faisaient jamais. « Mais pourtant, les anneaux ? N'est-ce pas une preuve palpable que, dans ce cas, le crocodile avait mangé les femmes ? » - « Non ; il les a happées et passées au sorcier, dont il était l'instrument ; quant aux anneaux, il aura eu l'idée de les prendre pour son salaire ». - Que faire, ajoute Bentley, avec des cervelles possédées du diable comme celles-là ⁴ ? »

Bentley est indigné par ce qu'il regarde comme une obstination inouïe à nier l'évidence. Mais il s'agit de tout autre chose. C'est simplement un cas particulier de l'« imperméabilité à l'expérience », qui caractérise la mentalité des primitifs, quand des représentations collectives occupent leur esprit par avance. D'après ces représentations, où le rôle des causes secondes est négligeable, la cause véritable étant d'ordre mystique, le crocodile qui commet un acte insolite et qui dévore un homme ne peut

¹ G. von HAGEN, *Die Bana*, Bässler-Archiv, II, p. 93 (1911).

² Th. WINTERBOTTOM, *An account of the native Africans in the neighbourhood of Sierra Leone*, I, p. 256. (1803).

³ H. M. BENTLEY, *The life and labours of a Congo pioneer*, p. 34.

⁴ W. H. BENTLEY, *Pioneering on the Congo*, I, pp. 275-276. Cf. *ibid.*, I, p. 317.

pas être un animal comme les autres : il est nécessairement l'instrument d'un sorcier, ou le sorcier lui-même.

« Telle est la superstition de ces pauvres gens que, quand il arrive un pareil malheur, ils s'en prennent aux sorciers. Entêtés de cette folie, ils ne veulent même pas prendre la peine d'enclorre la partie de la rivière où lavent sans cesse leurs femmes et leurs enfants, et où ils deviennent la proie de ce terrible tyran des eaux. ¹ » - Sur le haut Zambèze, « on dit qu'il y a des médecins qui donnent la médecine des crocodiles. Si quelqu'un vole les bœufs d'un de ces médecins, le médecin va vers le fleuve. Quand il y arrive, il dit : « Crocodile, viens ici ; va me saisir celui qui a tué mes bœufs ». Le crocodile entend. Quand le matin vient, cet homme apprend qu'un crocodile a tué quelqu'un dans le fleuve. Il dit : « C'est le voleur ². »

Dès lors, chaque accident nouveau, au lieu d'ébranler la conviction de l'indigène, lui servira, au contraire, de preuve nouvelle. Il cherchera le sorcier, le trouvera, le punira, et les objurgations de l'Européen lui paraîtront plus absurdes que jamais. « Deux hommes avaient été emportés par des crocodiles. Or, les indigènes prétendent que ce n'est pas l'habitude des crocodiles d'emporter les hommes. Par conséquent ceux-là étaient des crocodiles-sorciers, et c'était le chef, le maître du district, qui était l'auteur de la sorcellerie... Naturellement, il protesta de son innocence; mais on le força à boire le poison d'épreuve pour la prouver, et la canaille de « docteur » avait préparé une dose fatale... Nous ne pouvions rien faire ³. »

Des représentations collectives toutes semblables ont été constatées en Nouvelle-Guinée (Woodlark Island). « Maudega, une femme d'Awetau, à Murua, avait fait une visite au village voisin de Nabudau, et, au retour, elle avait ramené avec elle la fille de Boiamai, le chef de Nabudau. L'enfant fut malheureusement enlevée par un crocodile, et, pour se venger, Boiamai, avec son fils et d'autres hommes de son village, tua Maudega et trois de ses parents... Devant le tribunal, le fils fit la déclaration suivante. « Il est vrai que nous avons tué ces gens... Maudega avait emmené ma sœur à son village; pendant son séjour, elle a ensorcelé un alligator, elle l'a fait sortir de l'eau pour enlever ma sœur et la dévorer ⁴. » L'idée d'un accident ne s'est même pas présentée à l'esprit de la famille de la victime. Le crocodile n'a pu être qu'un instrument. Un peu plus loin, M. Murray rapporte que « les crocodiles sont un grand danger pour les fugitifs, et qu'une croyance se répand dans une partie du golfe des Papous, selon laquelle les crocodiles seraient les alliés de l'administration. Elle se fonde sur le fait qu'un prisonnier évadé a été cruellement mutilé par un de ces animaux en traversant une rivière... Cependant les crocodiles ne sont pas tous au service du gouvernement. La grande majorité d'entre eux reste fidèle aux sorciers, et n'attaquera pas un homme à moins qu'un sorcier ne le lui ait commandé. J'eus une fois à traverser une rivière que l'on disait pleine de crocodiles, et je demandai à un vieil indigène qui m'accompagnait s'il n'avait pas peur. « Non, me répondit-il. Un crocodile ne vous touchera jamais, à moins que quelqu'un n'ait fait *puri-puri* contre vous (ne vous ait ensorcelé). Et si quelqu'un l'a fait, vous êtes perdu de toute façon ; il « vous aura » d'une manière ou d'une autre : si ce n'est pas par l'intermédiaire du crocodile, ce sera

¹ John MATTHEWS, *Voyage à la rivière de Sierra Leone* (1785-7), p. 49 de la traduction française.

² E. JACOTTET, *Études sur les langues du Haut Zambèze*. III : *Textes Louyi*, p. 170, Publications de l'école des Lettres d'Alger, XVI (1901).

³ W. H. BENTLEY, *Pioneering on the Congo*, 1, p. 317.

⁴ J. H. P. MURRAY, *Papua*, pp. 128-129.

autrement. En sorte que les crocodiles n'ont réellement pas d'importance ¹. » Le danger est ailleurs. De l'animal lui-même, il n'y a rien à craindre. S'il attaque, c'est que l'homme lui a été « livré ».

Si l'on cherche à préciser comment les indigènes se représentent les rapports du sorcier et de l'animal, on se heurte à une difficulté à peu près insurmontable. Leur pensée n'a pas les mêmes exigences logiques que le nôtre. Elle est régie, en ce cas comme en beaucoup d'autres, par la loi de participation. Il s'établit entre le sorcier et le crocodile une relation telle que le sorcier devient le crocodile, sans cependant se confondre avec lui. Du point de vue du principe de contradiction, il faut de deux choses l'une : ou que le sorcier et l'animal ne fassent qu'un, ou qu'ils soient deux êtres distincts. Mais la mentalité prélogique s'accommode des deux affirmations à la fois. Les observateurs sentent bien ce caractère de la participation, mais ils n'ont pas le moyen de l'exprimer. Ils insistent tantôt sur l'identité, tantôt sur la distinction des deux êtres : la confusion même de leur langage est significative. Ainsi, « on attribue aux *balogi* (sorciers) le pouvoir de métempsycoser les morts dans un serpent, un crocodile, etc. Cette métempsycose s'effectue le plus ordinairement dans le crocodile ; aussi ce monstre, sans être un dieu, ni même un esprit, est-il respecté et craint. Il ne fait qu'un avec la personne qui a opéré le changement; il y a pour ainsi dire, entre eux deux, un pacte secret, et une entente intelligente. Elle lui ordonnera d'aller saisir un tel, et il ira et ne se trompera pas... Ce que nous venons de dire explique pourquoi, après que quelqu'un a été enlevé par un crocodile, on recherche toujours, en premier lieu, le *mulogi* qui a dépêché le monstre, et l'on trouve toujours un coupable. Son sort est vite réglé » ². Chez les Bangala, « jamais un crocodile ne ferait cela (renverser un canot pour enlever l'homme), s'il n'en avait reçu l'ordre d'un *moloki* (sorcier), ou si le *moloki* n'était entré dans l'animal pour commettre le crime » ³. Le missionnaire envisage donc les deux hypothèses séparément, tandis qu'aux yeux des indigènes, d'une façon d'ailleurs incompréhensible pour nous, elles n'en font qu'une.

Au Gabon, « la superstition de l'homme-tigre, dit un excellent observateur, M. Le Testu, n'est pas moins obscure que celle de l'envoûtement. Elle se présente sous deux formes. Dans un cas, le tigre (entendez : léopard ou panthère), le tigre auteur du crime est un animal véritable appartenant à un individu, lui obéissant, exécutant ses ordres ; ce tigre passe à ses héritiers comme un autre bien mobilier. Un tel, dit-on, a un tigre. Dans l'autre cas, l'animal n'est qu'une incarnation, en quelque sorte ; on ne sait même pas bien si c'est un homme qui a pris figure de bête, la bête n'étant alors qu'une apparence, ou bien s'il y a eu une incarnation proprement dite d'un homme dans un animal véritable... L'idée que les indigènes se forment de l'homme-tigre est extrêmement obscure » ⁴.

Le major Leonard présente les choses un peu autrement. « La vieille femme de Utshi fut accusée d'avoir fait mourir Oru, en envoyant son esprit dans le crocodile qui le dévora, et non pas, comme on pourrait le supposer, en se métamorphosant elle-même, corps et âme, en cet animal. Car l'impossibilité de ceci, en ce cas tout au moins, ressort évidemment du fait que cinq autres femmes furent pareillement accu-

¹ *Ibid.*, pp. 237-238.

² P. Eugène HUREL, *Religion et vie domestique des Bakerewe, Anthropos*, VI (1911), p. 88.

³ Rev. J. H. WEEKS. *Anthropological notes on the Bangala of the upper Congo river*, J.A.I., XXXIX, pp. 449-450.

⁴ G. LE TESTU, *Notes sur les coutumes Bapounou dans la circonscription de la Nyanga*, pp. 196-197.

sées. Aux yeux des indigènes, un grand nombre d'esprits peuvent être attachés à un seul objet, ou entrer dans le corps d'un seul animal, bien qu'ils ne le fassent pas d'ordinaire ¹. »

Mais voici le récit d'un indigène, de sa propre bouche : « Peut-être, pendant que le soleil est au-dessus de l'horizon, êtes-vous en train de boire du vin de palme avec un homme, sans savoir qu'un esprit malin est en lui (lui-même peut l'ignorer). Le soir vous entendez le cri de *Nkole, Nkole !* (crocodile), et vous savez qu'un de ces monstres, à l'affût dans l'eau boueuse près de la rive, a happé une pauvre victime qui venait puiser de l'eau. La nuit, vous êtes réveillé par des gloussements de terreur dans votre poulailler, et vous vous apercevrez au matin que votre provision de volailles a sérieusement diminué à la suite de la visite d'un *mntula* (chat sauvage). Eh bien l'homme avec qui vous buviez du vin de palme, le crocodile qui a enlevé un villageois imprudent, le petit voleur de vos poules ne sont qu'un seul individu, possédé par un esprit malin ². » La participation est ici très clairement suggérée. Il suffit à l'indigène qu'il la sente réelle, sans qu'il se pose la question de savoir comment elle se réalise.

Chapitre I

V

- Comment elle interprète tout ce qui est insolite

[Retour à la table des matières](#)

Comme il n'y a pas de hasard, et comme, d'autre part, la mentalité primitive néglige de rechercher les conditions sous lesquelles un fait se produit ou ne se produit pas, il en résulte que ce qui est inattendu, insolite, extraordinaire, est accueilli par elle avec plus d'émotion que de surprise. La notion d'insolite ou d'extraordinaire, sans être définie expressément comme dans notre concept, est cependant très familière à la mentalité primitive : c'est une de ces notions à la fois générales et concrètes comme celles de *mana*, d'*orenda*, de *psila*, etc., dont j'ai analysé ailleurs les caractères ³.

L'insolite peut être relativement assez fréquent, et l'indifférence de la mentalité primitive aux causes secondes se compense, pour ainsi dire, par une attention toujours en éveil à la signification mystique de tout ce qui la frappe. Aussi les observateurs ont-ils souvent remarqué que le primitif, qui à proprement parler, ne s'étonne de rien, est cependant très émotif. L'absence de curiosité intellectuelle s'accompagne chez lui d'une extrême sensibilité à l'apparition de quelque chose qui le surprend.

Encore faut-il distinguer, parmi les faits insolites, ceux qui se produisent rarement, mais qui tiennent cependant déjà leur place dans les représentations collectives, et ceux qui apparaissent en dehors de toute prévision. Par exemple, la naissance de jumeaux est un phénomène généralement rare, mais toutefois connu. Dans presque

¹ Major A. G. LEONARD, *The lover Niger and its tribes*, p. 194.

² E. J. GLAVE, *Six years of adventure in Congo land*, p. 92.

³ *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, pp. 147-148.

toutes les sociétés inférieures, il donne lieu à une série de rites et de pratiques : une préliasion impérieuse détermine comment il faut agir en ce cas, pour écarter les dangers dont ce phénomène peut être le signe ou la cause. De même, pour les éclipses de soleil ou de lune. Mais en présence de faits entièrement inattendus, la conduite à tenir n'est pas ainsi tracée d'avance. Quand il s'en produit - ce qui a lieu assez souvent - comment la mentalité primitive en est-elle affectée ? Elle n'est pas prise au dépourvu. Elle reconnaît là aussitôt des manifestations de puissances occultes (esprits, âmes des morts, actions magiques, etc.), et elle les interprète, en général, comme l'annonce de grands malheurs.

Chapitre II

Les puissances mystiques et invisibles

Chapitre II

I

- Caractères propres du monde où se meut la mentalité primitive. - Son expérience immédiate plus riche, en un certain sens, que la nôtre. - Le monde visible et l'autre monde n'en font qu'un

[Retour à la table des matières](#)

Après ce qui a été exposé au chapitre précédent, on est mieux en mesure, semble-t-il, de comprendre pourquoi la mentalité primitive néglige de rechercher ce que nous appelons les causes des phénomènes. Ce manque de curiosité ne provient pas de la torpeur intellectuelle ni de la faiblesse d'esprit. À vrai dire, ce n'est pas un manque : il n'a pas, selon l'expression scolastique, une raison déficiente ou négative. Il a une raison réelle et positive. Il est la conséquence immédiate et nécessaire de ce fait, que les primitifs vivent, pensent, sentent, se meuvent et agissent dans un monde qui sur nombre de points ne coïncide pas avec le nôtre. Par suite, beaucoup des questions que l'expérience nous pose n'existent pas pour eux, puisqu'il y est répondu d'avance, ou plutôt, puisque leur système de représentations est tel que ces questions n'ont pas d'intérêt à leurs yeux.

J'ai exposé ailleurs les raisons qu'il y a de considérer cette mentalité comme « mystique » et « prélogique ». Il est difficile d'en donner un sentiment exact. L'esprit

des Européens - même celui des plus imaginatifs, celui des plus purs poètes ou métaphysiciens - est prodigieusement positif, en comparaison de ceux-là. Pour nous plier à une attitude si contraire à celle qui nous est naturelle, il nous faudrait faire violence à nos habitudes mentales les plus enracinées, hors desquelles, nous semble-t-il, nous ne pourrions plus penser.

Des préliations, qui n'ont pas moins de force que notre besoin de relier tout phénomène à ses causes, établissent, pour la mentalité primitive, sans hésitation possible, le passage immédiat de telle perception sensible à telle force invisible. Pour mieux dire, ce n'est même pas un passage. Ce terme convient pour nos opérations discursives; il n'exprime pas exactement le mode d'activité de la mentalité primitive, qui ressemblerait plutôt à une appréhension directe ou à une intuition. Au moment même où il perçoit ce qui est donné à ses sens, le primitif se représente la force mystique qui se manifeste ainsi. Il ne « conclut » pas de l'un à l'autre, pas plus que nous ne « concluons » du mot que nous entendons au sens de ce mot. Selon la remarque si fine de Berkeley, nous entendons vraiment ce sens en même temps que nous percevons le mot, de même que nous lisons la sympathie ou la colère sur le visage d'une personne, sans avoir besoin de percevoir d'abord les signes de ces émotions pour interpréter ces signes ensuite. Ce n'est pas une opération qui s'accomplisse en deux temps successifs. Elle se fait tout d'un coup. En ce sens, les préliations équivalent à des intuitions.

Sans doute, cette sorte d'intuition ne fait pas que l'invisible soit vu, ni que l'impalpable soit touché : elle ne peut avoir pour effet de donner la perception sensible de ce qui ne tombe pas sous les sens. Mais elle donne une foi entière en *la présence et en l'action* des forces invisibles et inaccessibles aux sens, et cette certitude égale, si elle ne la dépasse pas, celle des sens eux-mêmes. Pour la mentalité prélogique, ces éléments de la réalité - de beaucoup les plus importants à ses yeux - ne sont pas moins actuellement donnés que les autres. Ce sont eux qui rendent raison de ce qui arrive. Il vaut même mieux, à la rigueur, ne pas dire que ce qui arrive a besoin qu'on en rende raison. Car, en même temps que cela arrive, la mentalité prélogique se représente immédiatement l'influence invisible qui se manifeste ainsi. C'est vraiment quand il s'agit d'elle que l'on peut dire que le monde qui l'entoure est un langage que les esprits parlent à un esprit. Langage qu'elle ne se souvient pas d'avoir appris, et que les préliations de ses représentations collectives lui rendent *naturel*.

De ce point de vue, l'expérience des primitifs doit paraître plus complexe et plus riche de contenu que la nôtre. Cette idée semble d'abord presque ridicule quand on compare la pauvreté apparente de leur vie mentale à l'activité de la nôtre : n'avons-nous pas dit nous-mêmes qu'ils se dispensent de penser toutes les fois qu'ils le peuvent, et la réflexion la plus simple n'est-elle pas pour eux une fatigue insupportable ? Mais le paradoxe s'atténue, et il devient acceptable, si l'on ajoute qu'il s'agit de leur expérience « immédiate ». Notre expérience se compose, dans son ensemble, de données en nombre relativement petit, et d'une infinité d'inductions. Celle de la mentalité primitive ne contient au contraire qu'une faible proportion d'inductions ; mais elle comporte beaucoup de données immédiates auxquelles nous refusons une valeur objective, quoiqu'elles soient, à ses yeux, aussi réelles, et même plus réelles que les données des sens.

C'est même la surabondance de ces données mystiques, et la présence de préliations impérieuses entre les données sensibles et les influences invisibles, qui rendent inutiles les inductions par lesquelles notre expérience se développe, et qui empêchent l'expérience de s'enrichir dans la mentalité primitive comme dans la nôtre. Lorsque

quelque chose de nouveau se présente à nous, nous savons que nous avons à en chercher l'explication, et que le nombre des problèmes va s'accroître pour nous, en même temps que notre savoir augmentera. Au contraire, en toute occurrence, la mentalité primitive sait déjà tout ce dont elle a besoin. Dans le fait insolite, elle lit aussitôt la manifestation d'une force invisible. D'autre part, elle n'est pas orientée, comme notre pensée, vers la connaissance proprement dite. Elle ignore les jouissances et l'utilité du savoir. Ses représentations collectives sont toujours pour une grande part de nature émotionnelle. Sa pensée et son langage restent peu conceptuels, et c'est par là que la distance qui la sépare de nous est peut-être le plus facilement mesurable.

En d'autres termes, leur vie mentale (et par suite leurs institutions), dépendent de ce fait primitif essentiel, que dans leurs représentations le monde sensible et l'autre monde n'en font qu'un. L'ensemble des êtres invisibles est inséparable pour eux de l'ensemble des êtres visibles. Il n'est pas moins immédiatement présent que l'autre ; il est plus agissant et plus redoutable. Par suite, il occupe davantage leur âme tout entière, et il détourne leur esprit d'approfondir tant soit peu par la réflexion les données que nous nommons objectives. À quoi bon, puisque la vie, le succès, la santé, l'ordre de la nature, tout enfin, dépend à chaque instant des puissances mystiques ? Si l'effort humain peut quelque chose, ne doit-il pas s'employer avant tout à interpréter, à régulariser, et s'il se peut à provoquer même les manifestations de ces puissances ? Telle est en effet la voie par où la mentalité primitive a tenté de développer son expérience.

Chapitre II

II

- Rôle attribué aux maléfices des sorciers, aux esprits, aux âmes des morts

[Retour à la table des matières](#)

On peut ranger sommairement en trois catégories, qui d'ailleurs chevauchent souvent l'une sur l'autre, les influences invisibles dont la mentalité primitive est constamment préoccupée : ce sont les esprits des morts -les esprits, en prenant le mot au sens le plus large, qui animent les objets naturels, animaux, végétaux, êtres inanimés (fleuves, rochers, mer, montagnes, objets fabriqués, etc.) - et enfin les charmes ou sortilèges provenant de l'action des sorciers. Parfois, la distinction entre ces catégories est très nette. Ainsi, selon M. Pechuël-Loesche, au Loango, les hommes-médecine opèrent avec des esprits qui animent les objets fétiches, mais pour rien au monde ils ne voudraient avoir affaire aux esprits des morts, dont ils ont grand peur. Ailleurs, les idées sont moins nettes - ou les observations moins précises - et la transition paraît insensible entre les esprits des morts et les autres êtres invisibles. Mais partout, ou à peu près, dans les sociétés inférieures, ces influences mystiques sont des données immédiates, et les préliations où elles entrent comme élément dominateur s'imposent aux représentations collectives. Le fait est bien connu, et je me bornerai à en rappeler quelques exemples.

Chez les tribus papoues de la Nouvelle-Guinée allemande qui viennent d'être si consciencieusement étudiées dans l'ouvrage publié par le D^r Neuhaus, « la sorcellerie

joue un rôle encore plus considérable que la peur des esprits. S'il ne pleut pas ou s'il pleut trop, si les récoltes ne prospèrent pas, si les cocotiers ne donnent pas, si les porcs crèvent, si la chasse et la pêche restent sans succès, si la terre tremble, si un raz de marée balaie le village sur la côte, si la maladie ou la mort survient - jamais les causes naturelles ne suffisent; toujours il y a de la sorcellerie sous roche »¹. - Selon les Kai, personne ne meurt de mort naturelle. Même pour les vieilles gens, on prétend que la mort est un ensorcellement ; et de même pour tous les malheurs qui arrivent. Un homme fait une chute mortelle ? C'est un sorcier qui l'a fait tomber. Un autre est blessé par un sanglier, mordu par un serpent ? C'est encore un sorcier. C'est encore lui, qui de loin, peut faire qu'une femme meurt en accouchant, etc.².

Pareillement, dans la plupart des sociétés primitives, la sorcellerie est toujours à l'affût, pour ainsi dire, du mal à faire et du dommage à infliger. C'est une « possibilité permanente » de maléfice qui saisit toutes les occasions de s'exercer. Ces occasions ne sont pas en nombre défini; il est impossible de les embrasser d'avance par la pensée dans leur totalité. C'est au moment même où le sortilège agit, qu'il se manifeste : quand on s'en aperçoit, le mal est déjà fait. De la sorte, l'inquiétude continuelle où vit le primitif ne lui permet guère, cependant, de prévoir et d'essayer de prévenir le mal qui va l'atteindre. L'appréhension de la sorcellerie lui est perpétuellement présente, mais il n'en est pas moins sûrement la victime. C'est là une des raisons, et non pas la moins forte, qui expliquent la rage des primitifs contre le sorcier, lorsqu'il est découvert. Il ne s'agit pas seulement pour eux de punir les maléfices passés dont ils ont souffert, et dont ils ne savent même pas le nombre et l'étendue. Ils veulent encore, et surtout, supprimer d'avance ceux dont le sorcier pourrait user contre eux dans l'avenir. Le seul moyen qui soit pour cela en leur pouvoir est de tuer le sorcier - en général en le jetant à l'eau ou en le brûlant - ce qui du même coup anéantit l'esprit malin qui réside en lui et qui agit par son intermédiaire³.

Innombrables sont les maléfices que peut employer le sorcier. S'il a condamné (doomed) un individu, tantôt il s'emparera de quelque chose qui lui a appartenu, et qui, par participation, est lui-même (par exemple, de ses cheveux, de ses rognures d'ongles, de ses excréments, de son urine, de la trace de ses pas, de son ombre, de son image, de son nom, etc.) et par certaines pratiques magiques exercées sur cette partie de son individu, il le fera périr. Tantôt il fera couler son canot, rater son fusil. Tantôt, il le dépècera la nuit, pendant son sommeil, et lui volera son principal vital en enlevant la graisse de ses reins. Tantôt il le « livrera » à une bête féroce, à un serpent ou à un ennemi. Tantôt il le fera écraser par un arbre ou une pierre qui se détachera sur son passage -et ainsi de suite à l'infini. Au besoin, le sorcier se métamorphosera lui-même en animal. Nous avons vu qu'en Afrique équatoriale, les crocodiles qui enlèvent des victimes humaines ne sont jamais des animaux ordinaires, mais bien les instruments dociles des sorciers, ou même des crocodiles-sorciers. À la Guyane anglaise, « un jaguar qui montre une audace inaccoutumée en s'approchant des hommes paralysera souvent un chasseur, même brave, à la pensée que ce peut être un tigre-Kanaïma ». Ce tigre, se dit l'Indien, si ce n'est qu'une bête fauve ordinaire, je puis le tuer avec une balle ou une flèche, mais que vais-je devenir, si j'attaque le tueur d'hommes, le terrible Kanaïma ? Beaucoup d'Indiens pensent que ces animaux-Kanaïma sont possédés par les esprits d'hommes qui s'adonnent à des actes de meurtre et de cannibalisme⁴ -

¹ R. NEUHAUSS, *Deutsch Neu Guinea*, I, pp. 445-446.

² *Ibid.*, III, p. 140.

³ Voy. *infra*, chap. VIII.

⁴ BRETT, *The Indian tribes of Guiana*, p. 374.

(croyance semblable à celle que nous avons constatée en Afrique équatoriale, où le sorcier est aussi redouté comme anthropophage). - Les Abipones, au dire de Dobrizhoffer, tenaient précisément le même langage que ces Indiens de la Guyane anglaise. Les Araucans, « s'ils remarquent quoi que ce soit d'inaccoutumé chez un oiseau ou chez un animal, en concluent aussitôt qu'il est possédé. Un renard ou un puma qui rôde la nuit autour de leur cabane est une sorcière qui est venue voir ce qu'elle peut voler. En chassant cette bête, on prend soin de ne lui faire aucun mal, de crainte de représailles. D'une façon générale, tout ce qui n'est pas immédiatement explicable par une cause naturelle visible est attribué soit aux esprits malins, soit à la sorcellerie »¹. Selon M. Guevara, l'Araucan « attribue tout ce qu'il voit ou tout ce qui lui arrive d'extraordinaire à l'intervention d'esprits malfaisants ou de causes surnaturelles. S'agit-il d'une mauvaise récolte, d'une épizootie, d'une chute de cheval, de maladie, de mort... les sorciers en sont toujours la cause. C'est d'eux que dépend le temps que dure la vie, les malheurs qui surviennent pendant son cours, etc. »². Le nombre et la variété des amulettes, des talismans, des formules, des pratiques de toutes sortes par lesquelles, un peu partout, on essaye de se protéger, tant bien que mal, contre les maléfices possibles, montre combien la préoccupation de la sorcellerie obsède les esprits dans les sociétés inférieures, et même dans des sociétés plus développées.

Quand l'échec ou le malheur se produit, un point est hors de doute : c'est qu'une influence occulte s'est exercée. Mais il est souvent difficile de savoir laquelle. À ne considérer que l'événement même, la chasse restée infructueuse, la maladie qui est survenue, la sécheresse qui désole les champs, etc., rien ne semble indiquer si c'est un sorcier, si ce sont des morts mécontents, ou des esprits malfaisants qui sévissent. Dans plusieurs des observations citées tout à l'heure, comme dans un grand nombre d'autres, il est dit : « Les sorciers *ou* les esprits malfaisants. » En fait, les esprits malfaisants peuvent être au service des sorciers, et inversement ; parfois, le sorcier lui-même, sans qu'il le sache, est animé par un esprit malfaisant. Les deux représentations chevauchent alors l'une sur l'autre. Mais il subsiste entre elles cette différence, que le sorcier est nécessairement un individu, un membre du groupe social ou d'un groupe voisin, dont la représentation est donc nette et précise, tandis que celle des esprits, en tant que ce ne sont pas les esprits des morts (*ghosts*), demeure plus ou moins vague et flottante, selon les sociétés où on l'observe. Elle varie même à l'intérieur de ces sociétés, selon les imaginations individuelles et la classe à laquelle les personnes appartiennent.

Entre la conception nette d'esprits qui sont comme de véritables démons ou dieux, dont chacun a son nom, ses attributs, et souvent son culte, et la représentation à la fois générale et concrète d'une force immanente aux objets et aux êtres, telle que le *mana*, sans que cette force soit individualisée, il y a place pour une infinité de formes intermédiaires, les unes plus précises, les autres plus fuyantes, plus vagues, à contours moins définis, quoique non moins réelles pour une mentalité peu conceptuelle, où la loi de participation domine encore.

La plupart des forces mystiques qui se manifestent dans la nature sont à la fois diffuses et individualisées. La nécessité de choisir entre les deux formes de représentations ne s'est jamais imposée à ces primitifs ; elle ne s'est même jamais présentée à eux. Comment définir leur réponse à des questions qu'ils ne songent pas à se poser ? Le mot « esprit », bien que trop précis, est le moins incommode que nous ayons pour

¹ R. E. LATCHAM, *Ethnology of the Araucanos*, J.A.I., XXXIX, pp. 350-352.

² T. GUEVARA, *Folklore araucano*, p. 22.

désigner ces influences et ces actions qui s'exercent continuellement autour des primitifs.

Plus les missionnaires pénètrent, avec le temps, dans le secret des pensées ordinaires de ceux avec qui ils vivent, et plus cette orientation mystique se dévoile à eux. On la saisit dans leurs descriptions, même lorsque les termes employés suggèrent l'idée de représentations plus nettement définies. Par exemple, « on peut dire, écrit le missionnaire Jetté, que les Ten'a entretiennent un commerce à peu près constant avec ces habitants « indésirables » du monde des esprits. Ils se croient sujets à les voir ou à les entendre à tout moment. N'importe quel bruit inaccoutumé, n'importe quelle fantaisie de leur imagination prend aussitôt la forme d'une manifestation du démon. Si un tronc d'arbre noir, tout imbibé d'eau, paraît, disparaît, et reparaît dans l'eau, sous l'action du courant, ils ont vu un *nekedzallara*. S'ils ont entendu dans les bois un son aigu qui n'est pas tout à fait le cri des oiseaux qui leur est familier, c'est un *nekedzallara* qui les appelle. Il ne se passe pas de jour, dans un camp d'Indiens, sans qu'une personne rapporte qu'elle a vu ou entendu quelque chose de ce genre... Ces manifestations de la présence du démon sont aussi familières aux Ten'a que le bruit du vent ou le chant des oiseaux »¹. Ailleurs, ce même missionnaire avait déjà écrit : « L'intensité aussi bien que l'étendue de leur croyance au démon dépasse nos conceptions. Leur imagination est toujours sur le qui-vive, prête à discerner quelque démon qui s'approche pendant l'obscurité ou même en plein jour, selon le cas. Il n'y a pas de caprice d'une imagination déréglée si étrange qu'ils n'y ajoutent créance. À les entendre causer, on penserait qu'ils sont en contact constant avec le démon, et qu'ils l'ont vu des centaines de fois »². » Remplacez démon (*devil*) par ces esprits vaguement définis dont il est question plus haut : la description de M. Jetté s'accorde pleinement avec toutes celles, si nombreuses, qui insistent sur l'omniprésence des forces mystiques plus ou moins diffuses dans le monde des primitifs.

Chapitre II

III

- Le nouveau-mort redoutable pour les vivants

[Retour à la table des matières](#)

Un bon observateur nous dit, en parlant d'une tribu bantoue. « Il est de la dernière importance, quand on étudie la sociologie de ces peuples, de faire effort pour se représenter à quel point est réelle et immédiate l'influence des esprits des ancêtres sur la vie quotidienne des indigènes. L'ethnologue qui n'a pas vécu avec eux leur vie de tous les jours, et qui n'a pas cherché à comprendre leur point de vue, aura de la peine à donner à cette influence toute la part qui lui revient »³. » On peut en dire autant de la plupart des sociétés inférieures. Les Pères jésuites de la Nouvelle-France ont souvent

¹ Fr. J. JETTÉ, S. J., On the superstitions of the Ten'a Indians, *Anthropos*, VI (1911), pp. 721-722.

² Fr. J. JETTÉ, S. J., On the medicine-men of the Ten'a (Déné), J.A.I., XXXVII, p.159.

³ C. W. HOBLEY, Further researches into Kikuyu and Kamba religions beliefs and customs, J.A.I., XLI, p. 432.

insisté sur la place que les morts tenaient dans les préoccupations des Indiens. Et Codrington exprime la même idée d'une façon saisissante par une remarque sur les langues mélanésiennes. « Quand un indigène dit qu'il est un homme, il fait entendre qu'il est un homme, et non un esprit (*ghost*), et non pas qu'il est un homme, et non un animal. Les êtres intelligents dans le monde se divisent à ses yeux en deux catégories : les hommes qui sont en vie et les hommes qui sont morts, les *ta-maur* et les *ta-mate* de Motu. Quand les Mélanésien voient des blancs pour la première fois, ils les prennent pour des *ta-mate*, c'est-à-dire, pour des esprits revenus au jour, et si les blancs demandent aux indigènes ce qu'ils (les indigènes), sont, ceux-ci déclarent être des hommes (*ta-maur*) et non des esprits ¹. »

De même, chez les Chiriguanos (Amérique du Sud), quand deux hommes se rencontrent, le salut qu'ils échangent est le suivant : « Es-tu vivant ? » - « Oui, je suis vivant. » Et l'auteur ajoute : « D'autres tribus de l'Amérique du Sud ont la même façon de se saluer : par exemple, les Caingua, qui sont aussi des Guaranis ². »

Bref, comme je l'ai exposé ailleurs, les morts vivent, au moins pendant un certain temps; ce sont des vivants d'une autre sorte que nous, pour qui certaines participations sont rompues ou affaiblies, mais qui ne cessent que peu à peu d'appartenir à leur groupe social. Pour comprendre la mentalité des primitifs, il faut renoncer d'abord à l'idée que nous avons de la mort et des morts, et tâcher d'y substituer celle qui domine dans leurs représentations collectives.

En premier lieu, le moment de la mort n'est pas le même pour eux que pour nous. Nous croyons que la mort a lieu quand le cœur cesse de battre et que la respiration s'arrête entièrement. Mais, dans la plupart des sociétés inférieures, la mort se produit au moment où l'hôte du corps, qui a certains traits communs avec ce que nous appelons âme, le quitte définitivement, même si la vie physiologique n'est pas encore éteinte. C'est là une des raisons qui expliquent les enterrements hâtifs si fréquents. Aux îles Fidji, « la toilette mortuaire est souvent commencée plusieurs heures avant que la personne soit réellement morte. J'en ai connu une qui a pris ensuite de la nourriture, une autre qui a vécu encore dix-huit heures. Ces personnes, dans l'opinion des Fidjiens, n'en étaient pas moins mortes. Manger, boire, parler, disent-ils, sont les actes involontaires du corps, de la coquille vide, selon leur expression ; l'âme est déjà partie » ³.

M. Nassau a entendu les nègres de l'Afrique occidentale tenir un langage tout semblable. « Il est arrivé souvent que des indigènes, moins intelligents, se trouvant avec moi au chevet d'un mourant, m'ont dit : « Il est mort. » Le malade, en effet, avait perdu connaissance, gisait raide, sans voir, sans parler, sans manger, et apparemment privé de sentiment : pourtant le cœur battait faiblement. J'appelai l'attention des parents sur cette preuve qu'il vivait encore. « Non, il est mort, son esprit est parti, il ne voit, ni n'entend, ni ne sent. Ce léger mouvement n'est que l'esprit du corps qui se secoue. Ce n'est pas une personne, ce n'est pas notre parent. Lui, il est mort. » Et l'on commentait à préparer le corps pour l'enterrement. En 1863, dans l'île de Corisco, un

¹ R. H. CODRINGTON. *Melanesian languages*, pp. 82-88. - Cf. R. H. CODRINGTON, *The Melanesians*, p. 21.

² Domenico del CAMPANA, Notizie intorno ai Ciriguani, *Archivio per l'antropologia*, 1902, XXXII, p. 100.

³ Th. WILLIAMS, *Fiji and the Fijians*, I, p. 188. - Cf. p. 195. Les femmes d'un chef sont étranglées pour le suivre dans la mort, alors que ce chef respire encore.

homme vint me trouver et me demanda une « médecine » pour tuer ou pour calmer l'esprit du corps de sa mère, dont les mouvements le dérangaient et l'empêchaient de faire la toilette mortuaire ¹. »

Toutefois, si l'âme a abandonné définitivement le corps, si la mort a eu lieu, le nouveau mort n'est pas pour cela séparé des siens. Il demeure au contraire dans le voisinage de son corps, et les soins mêmes que l'on rend à sa dépouille mortelle sont inspirés par le sentiment de sa présence, et du danger qu'il y aurait à ne pas le traiter conformément aux usages obligatoires.

Dans certaines sociétés inférieures, il n'est pas permis d'enterrer les morts qui ne font pas partie du groupe social dans le sol qui lui appartient. « Les croyances s'opposent, dit le D^r Pechuël-Loesche à ce que l'étranger soit enseveli dans la terre, car, ce faisant, on hospitaliserait son âme, et qui sait de quoi elle est capable ² ? » Et il raconte l'histoire d'un Portugais, qui, par exception, avait été enterré à u Loango ; une sécheresse étant survenue, on l'exhume et on le jette à la mer. Déjà dans la relation, d'ailleurs si souvent suspecte, de Cavazzi, nous trouvons un trait semblable. « Les fidèles voulurent enterrer un missionnaire à l'intérieur de l'église, mais certains idolâtres, qui avaient caché jusqu'alors leur perfidie, s'y opposèrent avec tant de violence que le roi même, craignant la défection des autres, jugea préférable de dissimuler... le corps fut jeté à la mer ³. » Chez les Achantis, le roi cache la mort de l'enfant d'un missionnaire qu'il retient prisonnier...« Afin de prévenir un malheur dans son pays, ce roi superstitieux, ne voulant pas qu'un blanc fût enseveli chez lui, a fait embaumer l'enfant, pour le remettre à ses parents quand il les libérera ⁴. » Un chef cafre, pour exprimer son attachement à un missionnaire qui refusait de quitter le pays, et pour l'en remercier, lui dit : « Il faut que vous mouriez ici. Vous ne devez pas aller mourir ailleurs. Si vos os blanchissent ici, on vous demandera - jamais un homme ne meurt sans qu'on le demande ⁵. » C'est-à-dire, vous êtes des nôtres, vous faites partie de notre groupe social qui a besoin de vous, et naturellement, vous en ferez partie après votre mort aussi bien qu'à présent.

Il est d'autant plus nécessaire de rendre aux nouveaux morts les devoirs d'usage, qu'ils sont en général mal disposés, et prêts à faire du mal à ceux qui leur survivent. Peu importe qu'ils aient été bons et aimables de leur vivant. Dans leur nouvelle condition, leur caractère est tout autre, irritable et vindicatif, peut-être parce qu'ils sont malheureux, faibles et souffrants, pendant que leur corps se décompose. Ainsi, Ouasinparéo était un de ces hommes dont le caractère est si heureux, qu'ils vivent en paix avec tout le monde. À entendre les naturels, jamais il n'avait tué personne, et, s'il avait mangé de la chair humaine, ses lances n'avaient pas donné la mort à la victime. Quelle conclusion tiraient de là les sauvages ? Celle qui est la plus éloignée de notre esprit : que Ouasinparéo, ayant été bon pendant sa vie, devait nécessairement être méchant après sa mort. L'événement confirma cette superstition ; deux ou trois naturels, accablés d'années ou de maladies, moururent peu de jours après Ouasinparéo. « Voyez-vous, nous disaient les indigènes, comme ce Ouasinparéo est devenu méchant ! » Et aussitôt, les deux prêtres du pays se mettaient en devoir de chasser vers la

¹ R. H. NASSAU, *Fetichism in West Africa*, pp. 53-54.

² D^r PECHUËL-LOESCHE, *Die Loango Expedition*, III, 2, pp.210-211.

³ GAVAZZI, *Istorica descrizione de'tre regni di Congo, Matamba ed Angola*, p. 569.

⁴ *Missions évangéliques*, XLV, 1870, p. 280.

⁵ Letter from the Rev. Gladwin Butterworth, Kaffraria, Wesleyan missionary notices, IX (1851), p. 192.

pleine mer l'*ataro*, le fantôme, l'âme, l'esprit d'Ouasinparéo qui rôdait, disaient-ils, le long de la côte ¹. »

Les Pia (dans la même île) ne voulurent jamais consentir à ce que l'on inhumât chez eux un missionnaire mort de maladie ; la raison qu'ils en donnèrent est que son *alaro* n'ayant tué personne durant sa vie, tuerait infailliblement beaucoup de monde après sa mort ². - En Nouvelle-Guinée anglaise, « les intentions du nouveau mort à l'égard des vivants sont toujours mauvaises, et les gens ont peur de ses visites » ³.

Mêmes croyances en Afrique occidentale. « Si bonnes qu'aient été les dispositions d'une personne de son vivant, et même s'il a été en excellents termes avec sa famille, et si on le regarde comme un esprit favorable, néanmoins, dans le cas où on ne lui rendrait pas les devoirs accoutumés, ou s'il était mal satisfait de la conduite et de l'attitude des siens, on le croit très capable de négliger et même de léser leurs intérêts ⁴. » Et chez les Bana du Cameroun, « Si bon que le mort ait été de son vivant, dès qu'il a expiré, son âme ne pense plus qu'à faire le mal ⁵. »

L'action malfaisante du nouveau mort peut s'exercer sous mille formes. On redoute en particulier qu'il ne cherche à entraîner avec lui un ou plusieurs des survivants : il se sent seul, abandonné, il regrette la société des siens et, par suite, il voudrait les rapprocher de lui. Si, précisément à ce moment, quelqu'un d'eux tombe malade ou meurt, on sait d'où vient le coup. D'autre part, les nouveaux morts ont une influence mystique sur les phénomènes naturels, et spécialement sur ceux qui sont d'un intérêt capital pour le groupe social. « Des phénomènes physiques, par exemple, de violents orages, quand ils se produisent au moment de la mort ou des funérailles d'une personne, sont attribués à son influence. Par suite, quand un orage menace d'éclater pendant la fête des funérailles, les gens demanderont au fils favori du défunt d'arrêter la pluie. Le jeune homme se tourne vers le point de l'horizon où l'orage menace, et dit : « Mon père, ayons beau temps pendant vos obsèques ⁶. » - « Quelques heures après la mort d'un jeune homme que je connaissais, un orage furieux éclata sur la ville, abattant les bananiers et faisant grand ravage dans les plantations. Les vieilles gens affirmèrent très sérieusement que l'orage avait été envoyé par l'esprit de Mopembe (le nom de ce jeune homme) ⁷. »

Ainsi, quand les devoirs funéraires ne sont pas rendus comme il faut à un nouveau mort, il a le pouvoir de punir la tribu tout entière. Il peut empêcher les pluies, et réduire les survivants au désespoir. De là, des conflits inévitables avec les missionnaires qui veulent supprimer les pratiques des païens. En voici un exemple caractéristique.

« Une femme qui avait embrassé le christianisme avait été renvoyée par son mari, et ils vécurent séparés pendant quelques années ; le mari avait une autre femme avec qui il resta jusqu'à sa mort... À peine cet événement s'était-il produit, que le maître du

¹ L. VERGUET. *Histoire de la première mission catholique au vicariat de Mélanésie* (San Christobal), p. 154.

² *Ibid.*, p. 281 (note).

³ R. W. WILLIAMSON, *The Mafulu mountain people of British New-Guinea*, p. 269.

⁴ Major A. G. LEONARD, *The lower Niger and its tribes*, p. 187.

⁵ G. von HAGEN, *Die Bana*, *Bäessler-Archiv*, II (1911), p. 109.

⁶ Rev. J. H. WEEKS, *Anthropological notes on the Bangala of the upper Congo river*, J.A.I., XL, p. 383.

⁷ *Ibid.*, p. 373.

kraal auquel cet homme appartenait se saisit de la femme chrétienne, et l'obligea à subir, en même temps que la femme païenne, une série d'opérations jugées nécessaires pour apaiser la colère d'un être imaginaire qui, faute d'être ainsi rendu favorable, ne manquerait pas de se venger en arrêtant la provision d'eau indispensable, à la prochaine saison des pluies... » Le missionnaire intervint. « Loin de faire aucune concession, le vieux persécuteur persista à affirmer qu'il ne faisait que ce qu'il considérait comme nécessaire pour sauvegarder les intérêts du peuple Barolong ¹. »

Chapitre II

IV

- Rites, cérémonies, expéditions de vengeance pour le satisfaire. - Les Amatongo des Zoulous. - Échange de bons offices entre les vivants et les morts

[Retour à la table des matières](#)

À tout prix, il faut donc satisfaire le nouveau mort. Ses exigences varient avec les sociétés, et aussi avec la place qu'il occupait dans le groupe. Si c'est un enfant en bas âge, un esclave, une femme du commun, un pauvre diable sans conséquence, un jeune homme non encore initié, il reste tel après sa mort qu'il était de son vivant, et l'on ne s'en préoccupe guère. Ceux qui l'aimaient, le pleurent; on ne le redoute pas. Mais les hommes-médecine, les chefs, les pères de famille, les vieillards encore actifs et respectés, bref, les personnages considérables, sont loin de perdre leur importance en mourant. À l'influence que le défunt exerçait en vertu de sa force propre, de son *mana* personnel, s'ajoute la puissance mystérieuse et formidable que lui procure sa condition de nouveau mort. Il peut beaucoup contre les vivants; ils ne peuvent rien ou presque rien contre lui. Sans doute, dans certaines sociétés, on essaie parfois de le mettre hors d'état de nuire en mutilant son corps, en le réduisant en bouillie, en pourchassant l'esprit ou en l'égarant. Mais, en général, on juge plus sûr de se le rendre favorable, c'est-à-dire de satisfaire ses désirs. « La raison principale pour laquelle l'indigène cherche à s'acquitter pleinement de ses devoirs de deuil est en maintes circonstances la crainte de provoquer la malveillance du mort, dont la vengeance lui paraît plus redoutable qu'un ennemi vivant ². »

En Australie, par exemple, et dans un grand nombre d'autres sociétés inférieures, pour se rendre favorable le nouveau mort, ou simplement pour éviter sa colère, les siens doivent trouver celui qui l'a condamné (doomed) et le mettre à mort à son tour. Prise à la rigueur, cette obligation ferait assez vite disparaître les sociétés dont il s'agit. Étant donné leur faible natalité et la grande mortalité des enfants, si chaque mort d'adulte avait pour conséquence nécessaire une ou plusieurs autres morts d'adultes, les groupes sociaux se réduiraient bientôt à rien. En réalité, on ne cherche à venger ainsi que la mort des personnes particulièrement considérables: encore cette vengeance se borne-t-elle en certains cas à une sorte de simulacre. MM. Spencer et Gillen ont décrit en grand détail les expéditions de vengeance appelées *Kurdaitcha*

¹ Letter from the Rev. Cameron, *Wesleyan missionary notices*, VI (1848), p. 9.

² E. EYLMANN, *Die Eingeborenen der Kolonie Süd Australien*, p. 227.

chez les Arunta¹. Elles se retrouvent ailleurs à peu près semblables. Mais souvent les hommes qui y ont pris part rentrent au camp sans avoir tué personne. Aucune explication formelle n'est demandée ni donnée sur ce point. Les femmes et le reste du groupe demeurent persuadés que la satisfaction nécessaire a été obtenue, et peut-être ceux-mêmes qui étaient de l'expédition finissent-ils par le croire.

« La tradition exige, dit M. Eylmann, que chaque meurtre soit vengé. Je suis convaincu que cette vengeance n'a lieu que dans des cas extrêmement rares : on craint trop, en général, de s'attirer l'hostilité du prétendu meurtrier. Pourtant, il faut sauver les apparences... Quand les guerriers reviennent sans avoir touché à un cheveu de la tête de personne, le mort doit se tenir pour satisfait, puisque, en apparence du moins, les siens ont fait tout le possible pour venger sa mort². »

Est-il sûr, demanderions-nous, que le nouveau mort se laisse ainsi duper, et cette supercherie ne pourrait-elle pas avoir les conséquences les plus désastreuses pour ceux qui s'en rendent coupables ? - À vrai dire, la mentalité primitive ne voit pas là une supercherie formelle. Sans doute, seule la mort du coupable, dans certains cas, donne au nouveau mort une satisfaction totale. Mais le plus souvent, qu'il soit tué ou non, l'expédition vengeresse possède déjà par elle-même une valeur et une influence suffisantes. Elle agit à la façon d'un rite, qui apaise le ressentiment du nouveau mort, et par suite, calme les inquiétudes des survivants. C'est ce qu'a bien vu Taplin. « En général, ils ne peuvent pas l'atteindre (l'auteur de la mort), et souvent, ils n'y tiennent pas... On prend des dispositions pour une bataille rangée, et les deux tribus se rencontrent, accompagnées chacune de leurs alliés... S'il y a quelque autre cause d'animosité entre les tribus, on se battra assez sérieusement à coups de lances. Mais si les tribus n'ont pas d'autre raison de se battre que le nouveau mort, on jettera probablement quelques lances, on se répandra en copieuses injures, peut-être un ou deux hommes seront légèrement blessés, et alors les vieillards déclareront que cela suffit. On considère que le mort est apaisé par les efforts que les siens ont fait pour venger sa mort en combattant, et les tribus se réconcilient. En ce cas, le combat n'est qu'une cérémonie³. »

Les missionnaires de la Nouvelle-Guinée allemande ont bien mis en lumière les étroites relations qui subsistent entre le nouveau mort et son groupe, et le soin que les survivants apportent à le satisfaire. « Les groupes circonvoisins considèrent comme leur devoir de visiter la tombe. Cette visite sert en même temps à prouver leur innocence. Si un village ne vient pas, c'est qu'il n'a pas la conscience nette⁴. » En effet, le maléfice perd sa force aussitôt que le sorcier touche sa victime : il est donc obligé d'éviter la présence du malade, et par suite, il n'ose pas lui témoigner sa sympathie par une visite. « Quand la mort a eu lieu, il ne peut pas assister aux funérailles parce qu'il courrait le risque de se voir démasquer comme sorcier. Les Kai croient que le mort mis en bière crache le bétel qu'on lui a placé dans la bouche, ou donne un autre signe du même genre, dès que son ennemi mortel s'approche. C'est ainsi que s'expliquent les soupçons des parents d'un malade ou d'un mort contre ceux qui ne viennent pas faire visite au malade, ou qui ne se montrent pas aux funérailles⁵. »

¹ SPENCER and GILLEN, *The native tribes of Central Australia*, p. 476 sqq.

² EYLMANN, *ibid.*, p. 242.

³ Rev. G. TAPLIN, *The Narrinyeri tribe*, p. 21.

⁴ R. NEUHAUSS, *Deutsch Neu Guinea* (Environs du cap Koenig Wilhelm), III, pp. 258-259.

⁵ *Ibid.* (Kai), III, p. 134.

« En tout cas, les survivants doivent au moins faire sentir leur colère au sorcier... Les parents qui y manquent sont punis par des malheurs de toutes sortes. Leurs moissons périssent, leurs porcs et leurs chiens crèvent, leurs dents se gâtent aussitôt. C'est la vengeance de l'âme qui est partie. La « petite » âme (les Tami distinguent une grande et une petite âme) demeure dans le voisinage de la tombe, jusqu'à ce que les vers sortent du cadavre ¹. » L'indigène a donc les raisons les plus pressantes de satisfaire le nouveau mort. Mais c'est seulement dans les premiers temps qui suivent la mort que cette crainte est vive. Au fur et à mesure que le temps passe, on se rassure, et à la fin, « il dépend du mort lui-même que le deuil se prolonge ou non. S'il procure du gibier en abondance aux chasseurs de son village, les cérémonies du deuil durent longtemps. S'il n'en procure pas ou peu, son souvenir s'efface bientôt. Le veuf ou la veuve peut se remarier; cela n'a rien à voir avec les cérémonies de deuil... ². » L'obligation essentielle est de venger la mort dès qu'elle a eu lieu. « Ce sont presque toujours des cas de mort qui occasionnent les guerres des Kai. On veut faire périr le ou les sorciers, on veut exterminer avec eux toute leur parenté, pour pouvoir enfin vivre en paix. L'esprit du mort exige la vengeance : si elle n'est pas obtenue, les siens en porteront la peine. Non seulement il ne leur procurera pas de succès à la chasse ; il enverra des sangliers qui ravageront leurs champs, et il leur causera toutes sortes de dommages. Qu'un malheur arrive sur ces entrefaites, que la pluie fasse défaut, que des maladies se produisent, par refroidissement, que des hommes se blessent, on reconnaît là la vengeance de l'esprit. L'indigène se trouve donc pris dans un dilemme embarrassant au plus haut point. Si la crainte que lui inspire la vengeance d'esprits redoutables n'était pas plus forte que celle qu'il a des hommes, s'il n'y avait pas en outre son attachement à ses objets précieux et à ses porcs, le Papou, du moins le Kai, n'entrerait jamais en campagne ³. »

S'il découvre dans une tribu voisine le sorcier auteur de la mort, et s'il le tue, une guerre s'ensuivra. Il mesure assez exactement d'avance le dommage qu'elle pourra lui causer, et il prend ses dispositions en connaissance de cause. Mais du mort irrité, tout est à craindre : quels que soient les malheurs que le Papou aura prévus, d'autres encore viendront fondre sur lui, au moment où il s'y attendra le moins. Mal pour mal, il préfère celui qui est connu et défini, d'autant plus que, pour le succès de ses entreprises, l'aide positive du mort lui est indispensable.

Pareillement, à Buin (Bougainville), c'est « avant tout les esprits des morts qui interviennent dans la vie des hommes pour la favoriser et pour lui nuire. Aussi s'adresse-t-on aux ancêtres afin d'obtenir leur appui... on leur apporte des offrandes, on leur fait des sacrifices, etc. » ⁴.

Chez les Dayaks de Bornéo, un excellent observateur, M. Perham, a fait ressortir l'étroite solidarité qui unit les vivants à leurs morts, et les services qu'ils se rendent mutuellement. « On croit que les morts construisent des maisons, cultivent des rizières, et subissent toutes les corvées d'une vie de travail : il y a chez eux la même inégalité de conditions que chez les vivants. Et, de même que les hommes d'un groupe donné s'entraident dans la vie, pensent-ils, la mort ne tranche pas nécessairement le lien qui leur fait échanger des services : le vivant peut venir en aide au mort, lui

¹ *Ibid.*, III, p. 519.

² *Ibid.*, III (Kai), p. 83.

³ *Ibid.*, III, pp. 62-63.

⁴ R. THURNWALD, Im Bismarck Archipel und auf den Salomo Inseln, *Zeitschrift für Ethnologie*, XLII, pp. 132-133.

fournir des aliments et d'autres objets nécessaires ; le mort peut se montrer non moins généreux en donnant aux vivants des médecines douées de vertus magiques, des amulettes et des talismans de toutes sortes pour les assister dans leur travail ¹. » M. Perham rappelle, dans ce passage, que les morts forment une société toute pareille à celle des vivants, et qu'il y a entre les deux échanges de bons procédés, chacune ayant besoin de l'autre. Mais il s'agit là des morts bien établis dans leur condition nouvelle, une fois toutes les cérémonies funéraires dûment accomplies. Dans la période de transition que le nouveau mort traverse, à partir du moment où le corps a cessé de vivre, il a, chez les Dayaks comme ailleurs, des exigences particulières. Les vivants ne peuvent pas y rester sourds, sous peine de s'attirer sa colère, et par suite, les plus grands malheurs.

C'est là, comme on sait, une des raisons de la chasse aux têtes (*head-hunting*), si répandue à Bornéo et dans les régions avoisinantes. Comme le Kai de la Nouvelle-Guinée, l'indigène se trouve pris dans un dilemme. Ou il rapportera d'une expédition expressément entreprise à cet effet une ou plusieurs têtes, ou il aura à subir la vengeance du mort, qui retombera non seulement sur lui, mais sur les siens et sur tout son groupe. Et comme le Kai, il choisira le moindre mal. Voici un exemple caractéristique : « Un jour Lingir, chef d'une des tribus Sarétas, parut à Sarawak, la tête rasée, couvert de haillons, en piteux équipage, mais accompagné de trente-trois bateaux, et il demanda au rajah la permission d'attaquer les Dayacks de Lundu ou de Samarhand : il donna pour raison de cette demande extraordinaire que son frère était mort, et qu'il ne pouvait pas célébrer ses obsèques avant de s'être procuré une tête... Lingir, naturellement, n'obtint pas l'autorisation qu'il était venu solliciter à Sarawak, et il fut invité à s'en retourner immédiatement avec sa flotte ; ce qu'il fit, mais en capturant les têtes de quatre malheureux pêcheurs qui se trouvèrent sur sa route ². » Ce chef n'ignorait pas que, si le rajah était informé du fait – ce qui était plus que probable – il aurait à en répondre, et que l'affaire pouvait mal tourner pour lui. Mais il préférait en courir le risque, plutôt que de rentrer chez lui sans s'être procuré ce qui lui était absolument nécessaire pour contenter l'esprit de son frère mort.

Un usage analogue semble avoir existé au Cameroun. « La mort des chefs, dit M. Mansfeld, paraît avoir donné lieu autrefois à une sorte de petite guerre. Quand un vieux chef mourait, dans un village A, deux ou trois hommes se rendaient dans une localité B distante, par exemple, de trois lieues; ils se mettaient en embuscade, tuaient sans aucune provocation deux hommes de ce village, et emportaient les crânes. Naturellement, ce village B se vengeait ³. »

Dans des sociétés plus développées que les précédentes, chez les Bantous et chez d'autres indigènes de l'Afrique australe, par exemple, les relations entre les vivants et leurs morts ne sont pas moins étroites. Mais elles paraissent mieux organisées, et elles tendent à constituer une sorte de culte des ancêtres, bien qu'à proprement parler, ces pratiques diffèrent, sur des points importants, de ce que nous appelons ainsi.

Les morts vivent, cela n'est pas douteux. « Que faites-vous ici ? demande Th. Hahn à une femme Namaqua qu'il rencontre dans le désert. — Mon ami, répondit-elle, ne vous moquez pas de moi. Je suis dans la détresse ; la sécheresse et les Boschimen nous ont fait perdre un grand nombre de moutons et de bœufs, et je me

¹ H. Ling ROTH, *Natives of Sarawak*, I, p. 213.

² Hugh LOW, *Sarawak*, pp. 215-216.

³ A. MANSFELD, *Urwald Dokumente, Vier Jahre unter den Crossflussnegern Kameruns*, p. 158.

rends au tombeau de mon père, qui est mort à la chasse. Je vais prier et pleurer là ; il entendra ma voix, il verra mes larmes et il favorisera mon mari qui est parti chasser les autruches; nous pourrons alors racheter des chèvres et des vaches et donner à manger à nos enfants. — Mais votre père est mort, lui dis-je, comment peut-il vous entendre ? — Il est mort, c'est vrai, répliqua-t-elle, mais il ne fait que dormir. Nous autres, Hottentots, quand nous sommes dans le malheur, nous allons toujours prier sur les tombes de nos parents et de nos ancêtres : c'est une de nos anciennes coutumes ¹. »

Que sont ces morts qui vivent ? Il est extrêmement difficile, pour ne pas dire impossible, de nous en faire une idée satisfaisante. Les représentations varient d'une société à l'autre, selon leur structure et leur degré de développement. En outre, presque partout, le nouveau mort passe, plus ou moins vite, par une série d'états transitoires, avant d'atteindre une condition relativement définitive, d'où il sortira, soit par une nouvelle mort, soit par un retour au monde des vivants. Souvent ces représentations seront inconciliables entre elles : on sait qu'elles sont fortement émotionnelles, que la mentalité primitive se soucie assez peu de la cohérence logique, et qu'enfin nous ne trouvons dans aucune société un ensemble de représentations qui soient du même temps et qui constitue un système. Tout donne à penser, au contraire, qu'il y en a d'extrêmement anciennes, et qu'à ce premier fonds d'autres sont venues se mêler, au cours des siècles, qui étaient plus ou moins compatibles avec les premières. Ce que nous constatons aujourd'hui est une sorte d'amalgame, un magma, aussi difficile à analyser pour nous que la stratification d'un terrain dont nous ne connaissons que la surface.

L'obscurité formidable qui tient ainsi à la nature même des représentations, s'accroît encore du fait des observateurs à qui nous les devons. Ils ne les recueillent qu'avec des idées préconçues touchant la survie et l'immortalité de l'âme. Ils ne se défient pas de la différence qui sépare notre pensée conceptuelle de celle des primitifs, qui l'est si peu, et leurs observations, ainsi faussées, demeurent au moins incomplètes, et le plus souvent inutilisables. Le mot « âme », et l'idée courante des « rapports de l'âme et du corps » causent une confusion inextricable.

Comme la loi de participation régit les représentations relatives au commerce des vivants et des morts, ceux-ci sont présents quoique absents, et solidaires, bien qu'indépendants, du cadavre qui se décompose : le nouveau mort, au bout de quelques jours, se trouve à la fois dans son tombeau, dans le voisinage de la maison où il est mort, et loin sur la route du pays des ombres, s'il n'y est déjà arrivé.

Ceux qui, de leur vivant, ont tenu un rang éminent, et rempli des fonctions importantes, continuent de les exercer après leur mort, quoiqu'ils aient des successeurs. Chez beaucoup de tribus bantoues, par exemple, les chefs décédés protègent encore leur groupe en cas de besoin; ils lui assurent comme auparavant la pluie et la régularité des saisons. Souvent ils restent propriétaires de leur bétail, qui ne peut être aliéné. On lui assigne des gardiens spéciaux. Ils sont suivis dans l'autre monde par un certain nombre de leurs femmes et de leurs esclaves, par les objets imprégnés de leur personne, etc. D'une façon générale, les morts, à des degrés divers, sont partie intégrante du groupe social, et l'individu ne s'y sent pas entièrement séparé d'eux. Il a ses obligations à leur égard, et il songe aussi peu à s'en étonner que de celles qui le lient aux vivants.

¹ Th. HAHN, *Tsuni Goam*, pp. 112-113.

Les Mossi du Niger ont symbolisé d'une façon saisissante cette présence habituelle des morts dans le groupe social. Depuis le moment du décès jusqu'aux secondes funéraires, quelqu'un est chargé de représenter le mort, et de jouer son rôle, en chair et en os. « Tout Mossi mort de maladie, quel qu'il soit, homme, femme, enfant, *naba* (chef), se survit dans la personne de la *kourita*. S'il s'agit d'un homme marié, la *kourita* ou *koutoarsa* (qui imite le mort) est une femme de la famille du défunt, généralement une des femmes d'un de ses plus jeunes frères, et qui a une certaine ressemblance avec celui qui n'est plus. Elle est choisie par la famille, et parfois désignée par le mourant. Elle prend les habits du mort, sa couverture, son chapeau, ses savates, ses bracelets et ses bagues, elle porte la ceinture et les couteaux du défunt, marche avec son bâton, sa pioche, son doré, elle porte sa lance, le fer dirigé vers la terre. Elle marche comme celui qu'elle représente, et doit l'imiter en tout ; elle le continue au milieu des siens. Si le mort était généralement accompagné d'un enfant portant sa sacoche, la *kourita* aura son enfant, qui la suivra avec cette même sacoche, mais mise à l'envers. Si le défunt était lépreux et ne possédait plus de doigts, elle fera comme si elle n'en avait plus ; s'il aimait à rire, elle rira, s'il était grognon et disputait tout le monde, elle ne décollera pas. Les enfants du défunt l'appelleront leur père, les femmes la nommeront leur mari, et lui prépareront la bouillie de mil. Si le mort était *naba*, on l'appellera *naba* : s'il ne l'était pas, on lui donnera le nom du mort.

« Elle agira ainsi jusqu'au jour du *kouri* (secondes funéraires). Ce jour-là, elle se rase la tête comme les autres membres de la famille, et son rôle est terminé. Elle garde cependant le nom de *kourita*, et au jour du partage, reçoit un habit en échange duquel elle rend les habits du mort; et si l'héritier est généreux, si l'héritage le permet, elle recevra quelques bestiaux, parfois un enfant. La *kourita* mourra plus tôt que si elle n'avait pas rempli ce rôle, dit-on, parce que les mânes des ancêtres viendront la chercher; aussi cette fonction est-elle peu recherchée ¹. » Ainsi, tant que le Mossi n'est pas définitivement séparé de son groupe par les dernières funéraires, les vivants le voient, et il se voit lui-même circuler parmi eux comme à l'ordinaire, sous la forme de la *kourita*. C'est une présence réelle de l'invisible, rendu sensible.

Callaway, qui nous a laissé de si précieux documents sur les croyances des Zoulous, avoue que « leur théorie n'est pas très conséquente avec elle-même ni très intelligible... Ils disent que l'ombre, évidemment celle qui est projetée par le corps, est ce qui deviendra finalement l'*itongo* ou esprit, à la mort du corps. Pour savoir si telle était vraiment leur pensée, je demandai : « L'ombre que projette mon corps, « quand je marche, est-ce là mon esprit ? » - « Non, ce n'est pas votre *itongo* (esprit). » Évidemment, ils pensaient que par « mon esprit » j'entendais un esprit d'un être veillant sur moi, une sorte d'ange gardien, et non pas mon propre esprit. « Mais ce sera l'*itongo* ou l'esprit d'ancêtre pour vos enfants, quand vous serez mort. » Ils disent que l'ombre longue se raccourcit quand un homme approche de sa fin, et se contracte en quelque chose de très petit. Lorsqu'ils voient l'ombre d'un homme se réduire ainsi, ils savent qu'il va mourir. L'ombre longue s'en va quand un homme est mort, et c'est là ce qu'ils font entendre quand ils disent : « Son ombre est partie. » Mais il y a une ombre courte qui reste avec le cadavre et qui est brûlée avec lui. L'ombre longue devient un *itongo* ou un « esprit d'ancêtre » ².

¹ P. Eugène MANGIN, P. B., Les Mossi, *Anthropos*, XI (1914), pp. 732-733.

² C. H. CALLAWAY, *The religious system of the Amazulu*, p. 126 (note). Cf. l'âme longue et l'âme courte des Papous de la Nouvelle-Guinée. NEUHAUSS, *Deutsch Neu Guinea*, III, p. 518.

Il est de la plus haute importance que l'on connaisse les dispositions de l'*itongo* à l'égard des vivants. On a rendu au nouveau mort les honneurs ordinaires, on a célébré les obsèques selon les rites accoutumés : si l'*itongo* ne donne pas signe de vie, on s'inquiète, et on essaie de savoir la raison de ce silence. Mais, le plus souvent, l'*itongo* fait parvenir aux siens des signes de sa satisfaction, soit par des rêves où ils le voient, soit en se manifestant à leurs yeux sous la forme d'un serpent qui entre dans la maison. On distingue très bien ces serpents *itongo* des autres. « Ceux qui sont de nature humaine se reconnaissent à ce qu'ils fréquentent les cabanes, ne mangent pas les souris, et ne sont pas effrayés par le bruit des hommes.

On observe toujours qu'ils n'ont pas peur de l'ombre d'un homme, et un serpent qui est un *itongo* n'effraye pas les hommes non plus ; il n'y a pas d'alarme comme si une bête sauvage était dans la maison. Au contraire, on se sent heureux, on sent que le chef du village est venu ¹...

« On guette avec impatience la présence de ces serpents rassurants. Si l'on en voit un sur la tombe, l'homme qui est venu voir s'en retourne et dit : « Oh ! je l'ai vu aujourd'hui qui se chauffait au soleil en haut de la tombe. » S'il tarde à venir à la maison, ou si l'on ne rêve pas du mort, on sacrifie un bœuf ou une chèvre, et on dit qu'on l'a ramené à sa maison. Et si alors on ne rêve pas de lui, même si le serpent est venu, on s'inquiète et l'on demande : « Comment cet homme est-il mort ? nous ne le voyons pas, son *itongo* est ténébreux. » (Le soupçon de sorcellerie apparaît.) On va trouver un « docteur », si le mort était le chef d'un grand village ; pour un pauvre on ne fait rien ². »

Le souci de rester en contact avec l'*itongo* est évident, et ce souci est inspiré par le sentiment du pouvoir de cet esprit, de qui dépendent la santé, la prospérité et la vie même de ceux qui habitent le village. Comme on vient de le voir, tout esprit de mort n'est pas un *itongo*. « Les amahlosi ne deviennent pas tous des *amatongo*, mais seulement d'abord les chefs morts : l'*itongo* occupe dans le monde des esprits un rang supérieur à celui des *ihlosi* ordinaires. Chaque famille a, outre les *amalongo* communs à la tribu, son *itongo* particulier. « Notre père que nous connaissons, disent-ils, est le tout de notre vie. » On le regarde comme une sorte de génie tutélaire de la famille ³. Si elle émigre, et que l'*itongo* ne se montre pas dans la nouvelle demeure, il faut aller le chercher. On casse une branche de mûrier sauvage et on la porte à l'ancien domicile. Là on offre un sacrifice, on chante le chant préféré de l'*itongo* pour qu'il se dise : « Véritablement mes enfants se sentent abandonnés parce que je ne viens pas avec eux ! » Alors on traîne la branche de mûrier par terre jusqu'à la nouvelle demeure, espérant que peut-être l'*itongo* en suivra la trace, ou qu'il révélera dans un songe pourquoi il ne veut pas venir ⁴. »

Toutefois, ces honneurs et ces respects que les vivants prodiguent à leur *itongo*, il faut qu'il en reste digne. S'il néglige d'assurer la prospérité des siens, si le malheur s'abat sur eux, on redouble d'abord de supplications; puis le ton change, et on dit crûment à l'*itongo* ses vérités. - « Leur père est un grand trésor pour eux-mêmes après sa mort. Ceux de ses enfants qui sont grands connaissent sa bonté, son courage. Et

¹ *Ibid.*, pp. 198-199.

² *Ibid.*, pp. 141-143. Cf. D^r WANGEMANN, *Die Berliner Mission im Zululande*, p. 17.

³ D^r WANGEMANN, *ibid.*, p.16.

⁴ *Ibid.*, pp. 17-18.

si la maladie est dans le village, le fils aîné loue le père mort, en lui donnant les noms glorieux qu'il a acquis en combattant l'ennemi, et en même temps il loue tous les autres *amalongo*... Le fils blâme son père en disant : « Quant à nous, nous pouvons mourir. De qui donc prenez-vous soin ? Que nous mourions tous, et nous verrons dans quelle maison vous pourrez entrer. Vous n'aurez que des sauterelles à manger ; on ne vous invitera plus nulle part, si vous faites périr votre propre village ¹. »

Rien n'est plus précieux aux yeux du Cafre que son bétail. Il en demeure la maître après sa mort, et s'il trouve qu'on ne lui rend pas des honneurs suffisants, il sait se venger en infligeant toutes sortes de maux et de maladies à ce bétail et aux hommes mêmes... « De la sorte, il existe pour le Zoulou, à côté du monde sensible, un monde des esprits, qu'il se représente comme continuant à vivre en liaison avec le premier et dont il a d'autant plus peur que ces esprits, inattaquables de la part des hommes, ont à tout instant le pouvoir de leur faire du mal. Le Zoulou a donc pour le monde des esprits les sentiments qu'inspire une force supérieure, et il les sert parce qu'il les craint, bien que son langage à leur sujet, ou même lorsqu'il s'adresse à eux, ne soit pas toujours très respectueux ². »

Des représentations collectives et des croyances analogues se retrouvent en Afrique équatoriale et occidentale. J'en donnerai seulement quelques exemples. Chez les Adio du Haut Congo, le nouveau mort fait savoir ce qu'il exige par le moyen d'un songe. « Satisfaction doit être donnée à la réclamation du disparu dès le réveil du songeur, toutes affaires cessantes, sinon il se produira des accidents et des mécomptes. On cassera tous les objets ou ustensiles dont on voudra se servir; si l'on veut, par exemple, faire de la bière, elle sera mauvaise ; si l'on veut cuire des aliments, on brisera ses poteries, etc.

« Quelques morts, pour se montrer aux parents vivants, revêtent la forme d'un grand serpent inoffensif appelé *rumbo*, visible pour le seul parent auquel le défunt veut se montrer; cette apparition a toujours lieu près de la tombe ³. » Au Dahomey, « le fils est en constante union de pensées avec ses parents décédés. Tous les jours, il leur parle et leur demande protection. S'il lui arrive quelque malheur, bien vite il a recours à eux, et tâche de se les rendre favorables par des offrandes sur leurs tombeaux. Ils écouteront certainement ses supplications et interviendront pour lui auprès du grand maître commun ⁴. »

Voici un fait, observé en Afrique orientale dans une tribu bantoue, qui montre à quel point les intérêts des vivants sont entremêlés avec ceux des morts, et le contrecoup des uns sur les autres. « Si un jeune homme, encore célibataire, est tué loin de son village, son *muimu*, ou esprit, y reviendra et parlera en se servant d'une vieille femme comme médium, pendant une danse. Il dira : « Je suis un tel, et je veux une femme. » Le père de ce jeune homme prendra alors ses mesures pour acheter une jeune fille dans un autre village, l'amènera au sien, et elle sera considérée comme l'épouse du défunt... Peu après, on la mariera à un frère du mort, mais il faut qu'elle continue à vivre dans le village où celui-ci avait sa maison. S'il arrive que le mari effectif batte ou maltraite cette femme, et qu'alors elle se sauve chez son père, le

¹ C. H. CALLAWAY, *The religious system of the Amazulu*, p. 145.

² Dr WANGEMANN, *ibid.*, pp. 14-15.

³ A. HUTEREAU, Notes sur la vie familiale et juridique de quelques populations du Congo belge, *Annales du Musée du Congo belge, série III ; Documenta ethnographiques*, I, p. 50.

⁴ A. LE HÉRISSÉ, *L'ancien royaume du Dahomey*, pp. 99-100.

muimu du mort viendra tourmenter les gens du village, et ils seront dans le malheur, L'esprit demandera probablement, en usant du même médium que la première fois, pourquoi sa femme a été maltraitée et forcée de s'éloigner. Alors le chef de famille fera des démarches pour décider la jeune femme à revenir ; il craindra la colère de l'esprit de son fils qui est mort ¹. » Celui-ci assiste donc, invisible et présent, à tout ce qui se passe chez les vivants. Quand sa femme est maltraitée par le mari effectif qui lui a été donné, ce n'est pas uniquement à lui qu'il s'en prend. Les conséquences de la faute commise menacent de rejaillir sur tout le groupe social, et le chef du groupe se hâte de les prévenir en s'efforçant de donner satisfaction au mort. La solidarité du groupe est telle que son bien-être, à chaque instant, peut dépendre de la conduite de tel ou tel de ses membres à l'égard de ses morts.

Il arrive que les désirs d'un mort soient déraisonnables. En ce cas, on ne se croit pas tenu d'y déférer. « Si un esprit venait dire : « Je veux du calicot », les siens diraient: « Il n'est pas fou ? » et ne le donneraient pas. « Pourquoi du calicot ? Qu'est-ce qu'il en ferait ? On en a enterré avec lui quand il est mort, et il n'a pas besoin d'en avoir davantage. » Mais si la demande est, le moins du monde, raisonnable (par exemple, si un vieux chasseur demande de la viande), on y accèdera aussitôt, et on tiendra soigneusement compte des goûts personnels de chacun... Si un esprit demande une maison, on lui en construira une ². »

Chapitre II

V

- Préoccupation constante des morts chez les Bantou. - Leurs exigences. - Prières qu'on leur adresse

[Retour à la table des matières](#)

Outre les nouveaux morts et les morts dont on a le souvenir encore vif, dont on se rappelle les traits, le caractère, les habitudes, avec qui l'on cause en rêve, et même si l'on en croit miss Kingsley, tout éveillé, il faut encore compter avec les morts plus lointains, ceux que l'on a peu ou pas connus, qui ont disparu depuis longtemps d'entre les vivants, mais qui n'en ont pas moins une influence redoutable sur leur sort. M. Meinhof a insisté avec raison sur la transformation progressive des morts en ancêtres. « Au bout d'un certain temps l'âme perd de plus en plus les caractères de l'homme et devient un esprit. Ces esprits deviennent alors l'objet d'une réelle adoration, et sont représentés comme favorables ou ennemis suivant leurs dispositions. Cette agglomération d'esprits fondus ensemble devient aux yeux de l'indigène, en Afrique orientale, une puissance terrible qui lui inspire une crainte extraordinaire. Les Schambala l'appellent *muzimu*. Ce *muzimu* ne possède pas la personnalité comme un homme, ce

¹ C. W. HOBLEY, Further researches into Kikuyu and Kamba religions beliefs and customs, *J.A.I.*, XLI (1911), p. 422.

² Rev. J. MACDONALD, *Africana*, I, p. 94.

n'est pas non plus l'esprit d'un homme déterminé ; c'est la force d'où proviennent tous les malheurs, et qu'il faut absolument apaiser ¹. »

Chez les Wachaga, cette distinction est explicitement formulée. Dans le *kirengo*, sorte de catéchisme enseigné aux jeunes gens récemment circoncis, se trouve un chapitre, le huitième, relatif aux chefs morts « inconnus », et un autre, le dixième, relatif aux chefs morts connus. « Lorsque personne ne connaîtra plus Kizaro, le cercle portant le nom de ce chef sera rayé de ce chapitre (le dixième), et mis au chapitre des chefs inconnus. Cette coutume est en rapport avec les idées religieuses des Wachaga. Les âmes des défunts, disent-ils, restent dans le pays tant qu'il y a des hommes qui les ont connus, et qui par conséquent offrent des sacrifices à leurs mânes; lorsque les mânes n'ont plus d'ami sur terre qui leur fasse des sacrifices, elles (*sic*) se retirent du pays, et vont habiter une contrée étrangère inconnue ². »

Il serait difficile d'exagérer la place que ces ancêtres tiennent dans les préoccupations quotidiennes de nombre de tribus bantoues. « Nos ancêtres nous voient, disent les indigènes. Ils contemplent toutes nos actions; si nous sommes mauvais, si nous n'observons pas fidèlement les traditions qu'ils nous ont léguées, ils nous envoient des *kombo*. *Kombo*, c'est la famine, c'est la guerre, c'est tout fléau imprévu ³. »

Dans les sentiments complexes qu'ils inspirent, la crainte prédomine. Ils sont exigeants. On n'est jamais sûr de les avoir contentés. Pour obtenir que les prières qu'on leur adresse soient exaucées, on les appuie par de larges offrandes. Tout se passe comme si leur bienveillance était à acheter. « Les *Marimo*, nous dit un autre missionnaire, sont assez fréquemment irrités contre les vivants, et ils envoient des maladies aux gens et au bétail, la sécheresse, la famine et la mort. Il faut alors les apaiser et se concilier leur faveur par des offrandes... Voici la prière qu'adressent les Ba-Nkouma à leurs *suikwembo* (esprits d'ancêtres) quand ils leur présentent une offrande : « Ô vous, nos vieux pères et mères, pourquoi dites-vous que nous vous privons de nourriture ? Voici le bœuf que vous désirez, mangez-le avec nos ancêtres qui sont morts avant et après vous, avec ceux que nous connaissons et ceux que nous ne connaissons pas (c'est bien la collection d'ancêtres, agglomération anonyme et impersonnelle, dont parle M. Meinhof). Donnez-nous la vie, donnez-nous des biens à nous et à nos enfants ; car vous nous avez laissés sur la terre, et il est évident que nous y laisserons aussi nos enfants. Pourquoi êtes-vous irrités contre nous ? Pourquoi méprisez-vous ce village qui est le vôtre ? C'est vous qui nous l'avez donné. Chassez, nous vous en supplions, tous les mauvais esprits qui font souffrir, tous les mauvais rhumes, et toutes les maladies. Voilà l'offrande que nous vous apportons, et par le moyen de laquelle nous présentons notre prière ⁴. »

M. Junod a bien expliqué le caractère des relations constantes qui existent entre la tribu et ses ancêtres. Elles reposent sur le principe *do ut des*, joint au sentiment d'une puissance supérieure chez les ancêtres. Ils peuvent être sollicités, suppliés, gagnés, mais ils ne peuvent jamais être efficacement contraints.

¹ C. MEINHOF, *Afrikanische Religionen*, pp. 39-40.

² P. E. MEYER, C. S. Sp., Le Kirengo des Wachaga, peuplade bantoue du Kilimandjaro, *Anthropos*, XII-XIII, pp. 190-191.

³ P. JEANNERET, Les Ma-Khaça, *Bulletin de la Société de Géographie de Neuchâtel*, VIII (1895), p. 138.

⁴ E. THOMAS, Le Bokaha (N. E. Transvaal), *Bulletin de la Société de Géographie de Neuchâtel*, VIII (1895), pp. 161-162.

Rendus bienveillants par cette offrande, les dieux (les ancêtres) accorderont à leurs descendants une récolte abondante (car ce sont eux qui font croître et mûrir les produits de la nature) ; ils leur donneront l'autorisation de couper les arbres ; et alors, en tombant, les grands troncs n'écraseront personne... (Autrement, si on allait les abattre sans la permission des dieux, des accidents se produiraient certainement). Ces sacrifices-là sont donc essentiellement préventifs. En donnant à manger aux mânes, en les *recouvrant de présents*, on obtient d'eux que les choses suivent leur cours naturellement heureux, et qu'aucun malheur ne trouble la prospérité actuelle ¹... Il y a aussi des sacrifices d'expiation pour apaiser la colère des mânes... des sacrifices en vue de terminer des querelles par réconciliation, etc. »

Les prières adressées aux ancêtres sont souvent mêlées de reproches. On leur donne ce qu'ils semblent exiger, tout en leur faisant sentir qu'ils abusent, et que, selon l'expression familière, on n'en a pas pour son argent. Voici, par exemple, une prière pour un enfant malade. « Vous, nos dieux (ancêtres en général), et vous, un tel (un mort particulier) voici notre *inhamba* (offrande). Bénissez cet enfant, faites-le vivre et grandir, rendez-le riche afin que, lorsque nous irons le voir, il puisse tuer un bœuf pour vous... Vous ne servez à rien, dieux, vous ne nous donnez que des ennuis! Nous avons beau vous apporter des offrandes, vous ne nous écoutez pas. Nous manquons de tout! Vous, un tel (nommant le mort à qui l'offrande doit être faite, d'après ce qu'ont décidé les osselets, c'est-à-dire le mort qui est irrité, et qui a incité les autres ancêtres à faire du mal au village et à rendre l'enfant malade) vous êtes plein de haine! Vous ne nous enrichissez pas. Tous ceux qui réussissent le doivent pourtant à l'aide de leurs ancêtres! - Maintenant nous vous faisons le présent que voici. Appelez vos ancêtres, appelez aussi les ancêtres du père de cet enfant malade ; car la famille de son père n'a pas volé sa mère : les gens de son clan sont venus en plein jour (ils ont loyalement payé le prix de la femme). Venez donc à l'autel! Mangez et partagez-vous notre bœuf ! » (Le plus souvent, ce bœuf est une simple poule) ².

Le ton de cette prière est à peine poli. M. Junod fait observer que ces prières, en général, ne révèlent pas un sentiment religieux bien profond, et qu'elles sont, en tout cas, absolument dépourvues de respect. Pendant le sacrifice, « les indigènes rient, parlent à haute voix, dansent, chantent des chansons obscènes, interrompent même la prière par des remarques, et s'injurient les uns les autres au sujet de leurs affaires de famille. L'officiant est assis sur le siège désigné par les osselets, et parle d'une voix monotone, regardant droit devant lui avec un air de parfaite indifférence. Rien dans son attitude n'exprime la crainte ni même le respect. Si les dieux étaient vraiment de vieilles gens en chair et en os, encore en vie, il ne pourrait pas leur parler avec plus de sans-gêne » ³. Mais qu'un malheur arrive, que la sécheresse et la famine désolent le pays, et les supplications deviendront ardentes et humbles. La familiarité avec laquelle les ancêtres sont souvent traités provient en partie du commerce continu que l'on a avec eux. Ils font encore partie du groupe social, dont la prospérité et la vie même dépendent de leur bon vouloir, et de qui eux-mêmes reçoivent constamment de la nourriture et des présents. En ce sens, ce sont des commensaux de l'autre monde. Mais l'autre monde, pour les Bantous, ne se distingue pas de celui-ci. Les vivants font appel à leurs morts comme les morts ont besoin de leurs vivants. Dans chaque conscience individuelle, les représentations collectives touchant le voisinage de ces

¹ H. A. JUNOD, *Les Ba-Ronga*, pp. 394-395.

² H. A. JUNOD, *The life of a South African tribe*, II, p. 368.

³ *Ibid.*, II, p. 385.

morts, leur pouvoir, leur action sur la destinée de chacun, ou sur les phénomènes naturels, sont si constamment rappelées et tiennent une si grande place qu'elles font partie de sa vie même.

Chapitre II

VI

- La causalité, pour cette mentalité, est toute mystique et immédiate. - Ni le temps ni l'espace ne sont pour elle des représentations homogènes

[Retour à la table des matières](#)

Omniprésence des esprits, maléfices et sortilèges toujours menaçants dans l'ombre, morts étroitement mêlés à la vie des vivants : cet ensemble de représentations est pour les primitifs une source inépuisable d'émotions, et c'est à lui que leur activité mentale doit ses caractères essentiels. Elle n'est pas seulement mystique, c'est-à-dire orientée à chaque instant vers les forces occultes. Elle n'est pas seulement prélogique, c'est-à-dire indifférente le plus souvent à la contradiction. Il y a plus : la causalité qu'elle se représente est d'un type autre que celui qui nous est familier, et ce troisième caractère est solidaire des deux premiers.

Le lien causal, tel que nous l'entendons, unit les phénomènes dans le temps, d'une façon nécessaire, et les conditionne de telle sorte qu'ils se disposent en séries irréversibles. En outre, les séries de causes et d'effets se prolongent et s'entremêlent à l'infini. Tous les phénomènes de l'univers, comme dit Kant, sont dans une action réciproque universelle ; mais, si complexe que soit le réseau, la certitude où nous sommes que ces phénomènes se disposent toujours, en effet, en séries causales, fonde pour nous l'ordre du monde, et d'un mot l'expérience.

Pour la mentalité primitive, il en va bien autrement. Tout, ou à peu près tout ce qui arrive, elle le rapporte, nous venons de le voir, à l'influence de puissances occultes ou mystiques (sorciers, morts, esprits, etc.). Ce faisant, elle obéit bien, sans doute, au même instinct mental que nous. Mais au lieu que, pour nous, la cause et l'effet sont donnés tous deux dans le temps et presque toujours dans l'espace, la mentalité primitive admet à chaque instant qu'un seul des deux termes soit perçu ; l'autre appartient à l'ensemble des êtres invisibles et non perceptibles.

Il est vrai qu'à ses yeux celui-ci n'est pas moins réel, pas moins immédiatement donné que l'autre, et c'est même là un des caractères propres à cette mentalité ; mais le lien causal entre ces termes hétérogènes va différer profondément de ce lien tel que nous nous le représentons. Un des deux termes, la cause, est sans contact visible avec les êtres et les faits du monde perçu par les sens. Elle est extra-spatiale, et, par suite, au moins sous un certain aspect, extra-temporelle. Sans doute, elle précède encore son effet, et ce sera le ressentiment éprouvé par un nouveau mort, par exemple, qui le déterminera à infliger telle ou telle souffrance aux survivants. Mais néanmoins le fait que les forces mystiques, qui sont les causes, demeurent invisibles et insaisissables

aux moyens ordinaires de perception, empêche de les situer dans le temps comme dans l'espace, et souvent ne permet pas de les individualiser. Elles flottent, elles rayonnent, pour ainsi dire, venues d'une région inaccessible ; elles entourent de toutes parts l'homme qui ne s'étonne pas de les sentir présentes en plusieurs endroits à la fois. Le monde de l'expérience qui se constitue ainsi pour la mentalité primitive peut paraître plus riche que le nôtre, comme je l'ai dit plus haut, non pas seulement parce que cette expérience comprend des éléments que la nôtre ne contient pas, mais aussi parce que la structure en est autre. Ces éléments mystiques semblent impliquer, pour la mentalité primitive, comme une dimension supplémentaire que la nôtre ignore, non pas une dimension de l'espace précisément mais plutôt une dimension de l'expérience dans son ensemble. C'est cette constitution particulière de l'expérience qui fait que les primitifs considèrent comme simples et naturels des modes de causalité qui sont pour nous irréprésentables.

Pour la mentalité prélogique, la liaison causale se présente sous deux formes, d'ailleurs voisines. Tantôt une préliasion définie est imposée par les représentations collectives : par exemple, si tel tabou est violé, tel malheur se produira, ou, inversement, si tel malheur se produit, c'est que tel tabou a été violé. Ou bien le fait qui apparaît est rapporté d'une façon générale à une cause mystique : une épidémie règne, ce doit être la colère des ancêtres qui en est cause, ou la méchanceté d'un sorcier ; on s'en assurera, soit par la divination, soit en faisant subir une ordalie aux individus suspects de sorcellerie. Dans un cas comme dans l'autre, la liaison entre la cause et l'effet est immédiate. Elle n'admet pas de chaînons intermédiaires, ou du moins, si elle en reconnaît, elle les regarde comme négligeables, et elle n'y prête aucune attention.

Quand nous disons qu'un empoisonnement a causé la mort, nous nous représentons un grand nombre de phénomènes qui ont suivi l'ingestion du poison, dans un ordre déterminé. La substance introduite dans le corps aura agi, par exemple, sur tel ou tel tissu, tel ou tel viscère ; cette action aura retenti sur les centres nerveux, l'appareil respiratoire aura par suite été atteint, etc., jusqu'à ce qu'enfin l'ensemble des fonctions physiologiques se soit trouvé arrêté. Pour la mentalité primitive, si le poison agit, c'est uniquement parce que la victime aura été condamnée (doomed). Le lien est établi entre la mort d'une part, et l'action fatale du sortilège d'autre part. Tous les phénomènes intermédiaires sont sans importance. Ils ne se produisent que par la volonté et surtout par la puissance du magicien. S'il avait voulu, ils auraient pu être autres. Ce n'est même pas un mécanisme qu'il déclenche. L'idée de ce mécanisme qui, à partir d'un moment donné, se déroulerait nécessairement, implique la notion claire du déterminisme de certains phénomènes. La mentalité primitive ne possède pas cette conception. Elle y supplée par la représentation d'instruments obéissants et dociles, tels que le crocodile qui enlève la victime à lui désignée par le sorcier. Il est sûr que le crocodile l'enlèvera. Mais ce n'est pas parce que l'homme se sera imprudemment exposé à l'attaque de l'animal. Au contraire, selon le primitif, si le crocodile ne servait d'instrument au sorcier, il ne ferait aucun mal à l'homme.

De même, la paralysie, les douleurs et enfin la mort produites par le poison ne sont nullement des effets nécessaires de sa présence dans le corps, mais les moyens que la force mystique a choisis pour tuer sa victime.

On voit maintenant la raison profonde qui rend la mentalité primitive indifférente à la recherche des causes secondes. Elle est habituée à un type de causalité qui lui cache, pour ainsi dire, le réseau de ces causes. Tandis que celles-ci constituent des nexus et des complexes qui se déploient dans le temps et dans l'espace, les causes

mystiques vers lesquelles se tourne presque toujours la mentalité primitive, étant extra-spatiales et même parfois extra-temporelles, excluent l'idée même de ces nexus et de ces complexus. Leur action ne peut être qu'immédiate. Même si elle se produit à distance (comme il arrive souvent pour les ensorcellements), et si son effet ne doit apparaître qu'au bout d'un certain délai, elle ne laisse pas pour cela d'être représentée - ou pour mieux dire sentie - comme se produisant sans intermédiaire.

La liaison - toute mystique - et il faut dire le plus souvent la préliaison, joint directement la force occulte à l'effet produit, si éloigné qu'il soit. La question du *comment* ne se pose donc presque jamais à cette mentalité. En même temps, le caractère immédiat de la causalité mystique équivaut, et au delà, à ce que nous appelons évidence, soit sensible, soit rationnelle ou intuitive. Il est de la nature d'une préliaison d'être indiscutée et indiscutable. Quand les indigènes voient les Européens refuser d'y croire, ils les prennent en pitié, ou bien ils reconnaissent que ce qui vaut pour eux ne vaut pas pour les blancs. Conclusion fort juste, mais non pas au sens où ils le disent.

La prédominance dans leur esprit de ce type de causalité mystique et immédiate contribue à donner à leur mentalité, dans son ensemble, les caractères qui nous rendent si difficile d'y entrer tout à fait. Car il est à penser que ni le temps ni l'espace ne sont exactement pour eux ce qu'ils sont pour nous - j'entends pour nous dans la vie quotidienne et non pas dans la réflexion philosophique ou scientifique. Pouvons-nous nous représenter ce que serait notre idée familière du temps, si nous n'étions habitués à considérer les phénomènes comme enchaînés les uns aux autres par le lien causal?

C'est parce que ces phénomènes se disposent pour nous - sans que nous ayons à y réfléchir - en séries irréversibles, avec des intervalles déterminés et mesurables; c'est parce que les effets et les causes nous apparaissent comme rangés dans l'espace ambiant, que le temps nous semble aussi être un quantum homogène, divisible en parties identiques entre elles, et qui se succèdent avec une parfaite régularité. Mais pour des esprits à qui ces séries régulières de phénomènes dans l'espace sont indifférentes, et qui ne prêtent nulle attention, du moins réfléchie, à la succession irréversible des causes et des effets, quelle est la représentation du temps ? Faute de support, elle ne peut être qu'indistincte et mal définie. Elle se rapproche plutôt d'un sentiment subjectif de la durée, non sans quelque analogie avec celui qui a été décrit par M. Bergson. Elle est à peine une représentation.

L'idée que nous avons du temps nous paraît appartenir par nature à l'esprit humain. Mais c'est là une illusion. Cette idée n'existe guère pour la mentalité primitive, qui voit la liaison causale immédiate entre le phénomène donné et la force occulte extra-spatiale.

Comme M. Hubert l'a montré ¹, la mentalité primitive a bien plutôt un sentiment du temps, d'après ses qualités, qu'elle ne se le représente par ses caractères objectifs. « Les nègres qui demeurent plus avant dans le pays, écrit Bosman, distinguent le temps d'une plaisante manière, à savoir en temps heureux et en temps malheureux. Il y a quelques pays où le grand temps heureux dure dix-neuf jours, et le petit (car il faut savoir qu'ils y mettent encore, de la différence) dure sept jours ; entre ces deux temps, ils comptent sept jours malheureux, qui sont proprement leurs vacances, car ils ne voyagent point pendant ces jours-là, ni ne se mettent point en campagne, ni n'entre-

¹ HUBERT et MAUSS, *Mélanges d'histoire des religions*, p. 197 sqq.

prennent rien de considérable, mais demeurent tranquillement sans rien faire ¹. » On reconnaît la distinction classique des périodes fastes et néfastes. Les périodes et les points saillants du temps sont caractérisés par les manifestations des puissances mystiques qui s'y produisent : c'est à elles, et à elles presque uniquement que la mentalité primitive s'attache. Certains observateurs en ont fait la remarque en termes exprès.

Ainsi, «ce que nous autres Européens appelons le passé est lié au présent et celui-ci à son tour est lié à l'avenir. Mais ces gens, croyant à une vie composée de deux existences que rien ne sépare, et qui plongent l'une dans l'autre, comme l'humain dans le spirituel, et le spirituel dans l'humain, le temps en réalité n'a pas pour eux les divisions qu'il a pour nous. De même, il n'a ni valeur ni objet, et pour cette raison on le traite avec une indifférence et un mépris entièrement inexplicables pour l'Européen » ². Ce remarquable passage du major Leonard est obscur, peut-être comme les représentations mêmes dont il veut donner l'idée. Mais ce sont bien celles d'esprits qui vivent au moins autant dans le monde des réalités invisibles que dans ce que nous appelons la réalité objective.

Ce qui vient d'être dit du temps s'applique aussi à l'espace, et pour les mêmes raisons. L'espace que nous nous représentons comme parfaitement homogène -non pas seulement l'espace des géomètres, mais l'espace impliqué dans nos représentations courantes, nous apparaît comme une toile de fond, indifférente aux objets qui s'y dessinent. Que les phénomènes se produisent dans telle ou telle région de l'espace, au nord ou au midi, en haut ou en bas, à notre gauche ou à notre droite, cela, à nos yeux, n'intéresse en rien ces phénomènes eux-mêmes ; cela nous permet simplement de les situer et souvent de les mesurer. Mais une telle représentation de l'espace n'est possible que pour des esprits habitués à la considération des séries de causes secondes, qui en effet ne varient pas quelle que soit la région de l'espace où elles soient données. Supposons des esprits orientés tout autrement, préoccupés avant tout et presque uniquement de forces occultes et de puissances mystiques dont l'action se manifeste d'une manière immédiate. Ces esprits ne se représenteront pas l'espace comme un quantum uniforme et indifférent. Au contraire, il leur apparaîtra chargé de qualités : ses régions auront des vertus propres, elles participeront des puissances mystiques qui s'y révéleront. Il ne sera pas tant représenté que senti, et les différentes directions et situations dans l'espace se distingueront qualitativement les unes des autres.

En dépit des apparences, l'espace homogène n'est donc pas plus une donnée naturelle de l'esprit humain que le temps homogène. Sans doute, le primitif se meut dans l'espace exactement comme nous ; sans doute, pour lancer ses projectiles ou pour atteindre un but éloigné, il sait, comme nous, et parfois mieux que nous, évaluer rapidement les distances, retrouver une direction, etc. Mais autre chose est l'action dans l'espace, autre chose la représentation de cet espace. Il en est ici comme de la causalité. Les primitifs usent constamment de la liaison effective des causes et des effets. Dans la construction des ustensiles, par exemple, ou dans celle des pièges, ils font souvent preuve d'une ingéniosité qui implique une observation très fine de cette liaison. S'ensuit-il que leur représentation de la causalité soit semblable à la nôtre ? Pour conclure à cette conséquence, il faudrait admettre que posséder un mode d'activité, c'est posséder du même coup l'analyse de cette activité et la connaissance

¹ W. BOSMAN, *Voyage de Guinée* (éd. de 1705), p. 164.

² Major A. G. LÉONARD, *The lower Niger and its tribes*, p. 181.

réfléchi des processus mentaux ou physiologiques qui l'accompagnent. Postulat qu'il suffit de formuler pour voir qu'il est insoutenable.

Quand nous décrivons l'expérience où se meut la mentalité primitive, comme différente de la nôtre, il s'agit du monde que constituent leurs représentations collectives. Du point de vue de l'action, ils se déplacent dans l'espace comme nous (et comme les animaux); ils atteignent leurs fins par le moyen d'instruments dont l'usage implique la liaison effective des causes et des effets, et s'ils ne se conformaient à cette liaison objective, comme nous encore (et comme les animaux), ils périraient aussitôt. Mais justement ce qui les fait hommes, c'est que le groupe social ne se contente pas d'agir pour vivre. Chaque individu a de la réalité où il vit et où il agit une représentation étroitement solidaire de la structure de ce groupe. En fait, les esprits s'y attachent surtout à autre chose qu'aux liaisons objectives sur lesquelles l'activité pratique et l'industrie se fondent.

C'est ainsi que dans la mentalité primitive, toute mystique et prélogique, non seulement les données, mais les cadres mêmes de l'expérience ne coïncident pas avec les nôtres. La théorie célèbre de M. Bergson, qui veut que nous concevions le temps comme un quantum homogène par une confusion de la durée vivante avec l'espace, qui en est un, ne semble pas s'appliquer à la mentalité primitive. C'est seulement dans des sociétés déjà développées, lorsque les préliations mystiques s'affaiblissent et tendent à se dissocier, lorsque se fortifie l'habitude de prêter attention aux liaisons des causes secondes et de leurs effets, que l'espace devient homogène dans les représentations, et que le temps commence à le devenir aussi. Les cadres de notre expérience se dessinent ainsi peu à peu, s'affermissent et se fixent. Beaucoup plus tard, quand la réflexion nous les fait saisir dans notre propre esprit, nous sommes tentés de croire qu'ils en sont des éléments constitutifs - innés, disaient jadis les philosophes. L'observation et l'analyse des représentations collectives dans les sociétés inférieures sont loin de confirmer cette hypothèse.

Chapitre III

Les rêves

Comment la mentalité primitive recueille les données qui lui importent

[Retour à la table des matières](#)

Le monde de l'expérience, dans son ensemble ne se présente pas à la mentalité primitive comme à nous. Non seulement le cadre en diffère un peu, puisque le temps, l'espace, la causalité sont représentés et surtout sentis autrement : les données aussi en sont plus complexes, et en un certain sens plus riches. À celles que leur fournit comme à nous le monde visible, à l'ensemble des réalités perceptibles aux sens, s'ajoutent, ou plutôt s'entremêlent, pour les primitifs, les données qui proviennent des puissances mystiques partout et toujours présentes, et qui sont, de beaucoup, les plus importantes. Comment les recueillir, comment les provoquer quand elles tardent à se produire, comment les interpréter, comment les classer ? Autant de fonctions que l'esprit des primitifs devra remplir, et dont leurs représentations collectives nous révèlent l'extrême complexité. On voit alors que la torpeur intellectuelle, l'incuriosité, l'indifférence constatées par tant d'observateurs dans les sociétés primitives, sont presque toujours plus apparentes que réelles. Dès que l'action des puissances mystiques entre en jeu, ces esprits si endormis se réveillent. Ils ne sont plus alors ni indifférents ni apathiques ; vous les voyez attentifs, patients et même ingénieux et subtils.

Sans doute la voie où ils s'engagent ne conduit pas comme la nôtre à la formation de concepts et à la connaissance scientifique, qui a devant elle un champ illimité et peut aller toujours plus loin. Très vite elle atteint son but, ou elle n'aboutit pas du tout. En outre, la plupart des représentations collectives qui l'occupent ont un caractère

émotionnel très marqué, et les préliations établies entre elles sont bien souvent de nature prélogique et imperméable à l'expérience.

Ce qu'il lui importe de saisir avant tout, c'est l'action des forces mystiques dont les primitifs se sentent entourés. Ces forces sont, par leur nature même, invisibles et non perceptibles. Elles ne se révèlent que par des manifestations plus ou moins explicites, plus ou moins significatives, plus ou moins fréquentes. Il faudra donc apprendre à les discerner, à les recueillir, et à les comprendre. Déjà, comme on l'a vu plus haut, tout ce qui apparaît d'insolite, de fortuit, d'extraordinaire, de frappant et d'imprévu est interprété comme une manifestation des puissances occultes. Mais il y en a d'autres, plus directes, et surtout plus régulières, par lesquelles ces puissances font savoir ce qui va arriver, et en avertissent, pour ainsi dire, l'individu ou le groupe social. De ce genre sont les rêves, et les présages bons ou mauvais. Lorsque ces manifestations ne se produisent pas d'elles-mêmes, la mentalité primitive s'ingénie à les solliciter. Elle invente des moyens de se les procurer (rêves provoqués, procédés de divination, ordales, etc.). Elle obtient ainsi maintes données qui trouvent place dans le cadre de son expérience, et qui ne contribuent pas peu à la rendre souvent déconcertante pour nous.

Chapitre III

I

- Valeur particulière du rêve. - Expérience de l'âme pendant le sommeil. - Ce qui est vu en rêve est réel, même s'il y a contradiction avec les données de la veille

[Retour à la table des matières](#)

Pour la mentalité primitive, comme on sait, le monde visible et le monde invisible n'en font qu'un. La communication entre ce que nous appelons la réalité sensible et les puissances mystiques est donc constante. Mais nulle part peut-être elle ne s'effectue d'une façon plus immédiate et plus complète que dans les rêves, où l'homme passe et repasse d'un monde à l'autre sans s'en apercevoir. Telle est en effet la représentation ordinaire du rêve chez les primitifs. L'« âme »¹ quitte momentanément son corps. Elle s'en va parfois très loin, elle converse avec des esprits ou des morts. Au moment du réveil, elle vient reprendre sa place dans le corps. Si alors un maléfice ou un accident quelconque l'empêche d'y rentrer, la maladie et bientôt la mort sont à craindre. D'autres fois, ce sont les esprits des morts, ou bien d'autres puissances, qui viennent rendre visite à l'âme pendant qu'elle dort.

Le rêve apporte ainsi aux primitifs des données qui, à leurs yeux, valent autant, sinon plus, que les perceptions acquises pendant la veille. Ils n'ont pas besoin, pour accepter ces données au même titre que les autres, de la « philosophie naturelle » que leur prêtent Tylor et son école. Ils ne sont pas non plus dupes d'une grossière illusion psychologique. Ils savent très bien distinguer le rêve d'avec les perceptions de la veille, et qu'ils ne rêvent que lorsqu'ils dorment. Mais ils ne s'étonnent nullement de ce que leurs songes les mettent en rapport direct avec les puissances qui ne se laissent

¹ J'emploie ce mot, faute d'un autre qui s'adapte mieux aux représentations de la mentalité primitive.

ni voir ni toucher. Ils ne sont pas plus surpris de posséder cette faculté que d'être doués de la vue et de l'ouïe. Sans doute, elle ne s'exerce pas à volonté ni constamment, comme les sens. Mais n'est-il pas naturel que les puissances mystiques restent maîtresses d'accorder ou de refuser qu'on ait commerce avec elles ? D'ailleurs, le rêve n'est pas un fait assez rare pour contraster avec l'expérience ordinaire. Dans nombre de sociétés inférieures, où chacun prête aux rêves la plus grande attention, les gens s'interrogent les uns les autres tous les matins sur leurs songes, se les racontent, et les interprètent : il y a toujours au moins quelqu'un d'entre eux qui a rêvé.

L'image homérique : « le sommeil est le frère de la mort » vient sans doute de fort loin. Pour les primitifs, elle est vraie à la lettre. Le nouveau mort, comme on sait, selon eux, continue à vivre, mais dans des conditions nouvelles. Il ne s'éloigne pas tout de suite ; il demeure dans le voisinage et il continue à agir sur son groupe social, qui sent sa présence et ne peut pas se désintéresser de lui. Son « âme » a quitté son corps. Mais ce corps est resté, et tant qu'il n'est pas tout à fait décomposé, les participations entre le nouveau mort et son groupe ne sont que partiellement rompues. De même, quand un homme rêve en dormant, son âme s'est séparée de son corps et, jusqu'à ce qu'elle y rentre, il se trouve dans un état tout à fait semblable à celui des nouveaux morts. Parfois, les primitifs expriment cette idée en termes frappants. Ainsi, en Afrique occidentale allemande, « rêver (*drokuku*) » veut dire « être à demi mort ». - « Dans le rêve, l'âme s'éloigne du corps et s'en va dans le pays des songes, où, en un instant, on croit voir et posséder les objets, mais ils ne se laissent pas retenir... Néanmoins, ces ombres sont considérées comme réelles. Par exemple, si l'on a vu en songe quelqu'un qui est mort depuis longtemps, on a vraiment conversé avec lui. En rêve, on voit des objets réels, des événements qui se passent « pour de vrai », et l'âme temporairement libérée du corps parle et agit comme elle le fait en plein jour quand elle est dans le corps. La seule différence consiste en ceci : dans le rêve elle se meut non dans le monde du visible, mais dans le monde de l'invisible¹. » On ne saurait mieux dire que les deux inondes font également partie de son expérience.

Les Maoris de la Nouvelle-Zélande ne conçoivent pas le rêve autrement : « Cette vieille dame, écrit Elsdon Best, me dit un jour : « Je croirais volontiers que les gens qui « meurent vieux retrouvent leur jeunesse au *reinga*. Car je suis allée au *reinga* la nuit dernière (c'est-à-dire, elle avait rêvé) et j'y ai vu Kiriwera (une vieille femme morte récemment) ; elle avait l'air toute jeune et charmante. » Quand un indigène dit qu'il a été au *reinga*, il veut dire qu'il a eu un rêve. Un vieillard me racontait : « J'étais au *reinga* la nuit dernière, et j'y ai vu mon vieil ami mort depuis longtemps. À son air... j'ai pu juger qu'il fera beau demain². » Colenso avait déjà fait la même observation : « Ils croient à la vérité des rêves, dont ils ont beaucoup d'espèces, tant bonnes que mauvaises... Ils sont persuadés que les rêves sont des souvenirs de ce qu'ils ont vu dans le *reinga* (monde invisible, demeure des morts), où l'âme s'est rendue pendant le sommeil du corps³. »

Enfin, pour ne pas multiplier les témoignages, des croyances analogues se retrouvent dans l'Amérique du Nord. « Ils se laissent guider principalement par leurs songes, car ils imaginent que pendant la nuit, ils sont en communication directe avec les

¹ J. SPIETH, *Die Ewestämme*, p. 564.

² Elsdon BEST, Maori Eschatology, *Transactions of the New-Zealand Institute*, XXXVIII, (1905), p. 236.

³ W. COLENSO, On the Maori races of New-Zealand, *Transactions of the New-Zealand Institute*, I (1868), pp. 41-42.

esprits qui veillent sur leurs occupations quotidiennes ¹. » Les Indiens de la Nouvelle-France, qui attachaient tant d'importance aux rêves, ne se les représentaient pas autrement. « Ne pouvant pas concevoir la manière dont l'âme opère durant le sommeil, lorsqu'elle leur représente des objets éloignés et absents, ils se persuadent que l'âme quitte le corps lorsqu'il est endormi, et qu'elle va elle-même chercher les objets en songe aux lieux où ils les voient, et qu'elle retourne dans son corps vers la fin de la nuit, lorsque tous les songes se dissipent ². »

Ce qui est vu en rêve, en principe, est véritable. Pour des esprits peu sensibles à la contradiction, et que ne gêne pas la présence d'un même objet ou plusieurs endroits différents au même moment, quelle raison y aurait-il de douter de ces données de l'expérience, plutôt que des autres ? Une fois admise l'idée que la mentalité primitive se fait du sommeil et du rêve, comme rien ne lui paraît plus naturel que la communication entre le monde visible et celui de l'invisible, comment se défierait-elle de ce qu'elle voit en rêve plutôt que de ce qu'elle voit les yeux ouverts ? Elle y croirait plutôt davantage, à cause de l'origine mystique des données, qui les rend plus précieuses et plus sûres. Il n'y a rien dont on puisse être plus certain que de ce qui est révélé en rêve ³. Au Gabon, « un songe est plus probant qu'un témoignage » ⁴.

Mais n'y a-t-il pas des rêves incohérents, absurdes, et manifestement impossibles ? - Dans la mentalité primitive, le principe de contradiction n'exerce pas le même empire sur les liaisons des représentations que sur celles des nôtres. En outre, les primitifs n'accordent pas créance à tous les rêves indistinctement. Certains songes sont véridiques, et d'autres non. Ainsi, les Dieri « distinguent entre ce qu'ils regardent comme une vision, et un simple rêve. Ce dernier est appelé *apitcha*, et on le prend pour une pure imagination » ⁵... Chez les Indiens de la Nouvelle-France, « ceux qui ont le don de bien rêver n'écoutent pas tous leurs songes indifféremment; ils en reconnaissent de faux et de véritables, et ceux-ci, disent-ils, sont assez rares » ⁶.

Sous cette réserve, le primitif ne doute pas de la véracité du rêve. Ce que le songe annonce arrivera, ce qu'il fait voir est arrivé. Pour ne citer qu'un ou deux exemples pris dans les sociétés australiennes, « si un homme rêve qu'il trouvera un nid de cygnes en un certain endroit, il s'y rend et compte l'y trouver. S'il rêve qu'il lui arrive un accident sérieux, par exemple, qu'il est mortellement blessé dans une bataille, et si, dans la suite, il est blessé, il dit : « Je savais que cela arriverait, je l'avais rêvé. » Si un homme apprend d'un ami que celui-ci a eu un mauvais rêve à son sujet, cela le rend misérable et malade pendant longtemps. Si un chien s'agite pendant son sommeil, c'est un signe qu'il rêve qu'il est en train de chasser des kangourous, et qu'il en tuera un le lendemain; et le maître a tant de confiance dans le rêve de son chien qu'il s'en ira avec lui à la chasse le lendemain » ⁷.

La certitude n'est pas moindre s'il s'agit d'un événement passé, ou de quelque chose qui a eu lieu au loin. « Un jour, j'entendis pleurer à grands cris dans les huttes.

¹ L. M. TURNER, *The Hudson Bay Eskimo, Report of the Bureau of American Ethnology* (Smithsonian Institute), XI, p. 272.

² *Relations des jésuites*, LIV (1669-70), p. 66.

³ A. C. HADDON, *Head-hunters, black, white, and brown*, p. 57.

⁴ G. LE TESTU, *Notes sur les coutumes Bapounou dans la circonscription de la Nyanga*, p. 200.

⁵ A. W. HOWITT, *The native tribes of South East Australia*, p. 358 (1904).

⁶ *Relations des jésuites*, X (1636), p. 170 (LE JEUNE).

⁷ J. DAWSON, *Australian Aborigines*, p. 52.

J'y allai, et je trouvai les femmes en larmes, la figure noircie et s'arrachant les cheveux. Un vieillard était assis au milieu d'elles, avec une expression de désespoir sur le visage. Je demandai ce que tout cela voulait dire, et j'appris que le vieillard avait rêvé que quelqu'un à Tipping avait mis un *ngadhungi* au feu pour le faire mourir (maléfice opéré au moyen de restes de repas)... Plusieurs des jeunes gens m'assurèrent qu'il mourrait en effet, à moins qu'on ne se rendît à Tipping pour arrêter ce maléfice. J'envoyai donc des gens comme ils le désiraient. Le lendemain mes émissaires revinrent, en disant qu'ils n'avaient pas découvert de sorcellerie. On tomba d'accord qu'il avait dû y avoir une méprise, et alors le vieillard se rétablit ¹. »

Des faits analogues ont été souvent constatés dans les sociétés inférieures les plus éloignées les unes des autres. À Sumatra, un Battak (région du lac Toba), ne pouvant s'expliquer comment les blancs étaient capables de prédire les éclipses de soleil et de lune, s'avisa qu'elles leur étaient révélées dans des songes ². - En Nouvelle-Zélande, un missionnaire rapporte, en 1830, « qu'un homme et une femme viennent d'être massacrés, sous le prétexte qu'ils ont ensorcelé plusieurs personnes qui sont mortes dernièrement. Une autre femme a rêvé que telle avait été la cause de leur mort, et ce songe a été suffisant aux yeux d'un naturel » ³. - En Afrique équatoriale, il arrive qu'un voyage fait en rêve compte pour un voyage réel. « Je retournai chez le chef, et je fus étonné de le trouver assis hors de sa case, vêtu à l'européenne. Il m'expliqua que la nuit précédente, il avait rêvé qu'il était en Portugal, en Angleterre et dans quelques autres pays. C'est pourquoi, en se levant, il avait mis des habits européens, et dit à ses sujets qu'il arrivait des pays de l'homme blanc. Tous ceux qui venaient le voir, jeunes et vieux, devaient lui serrer la main pour le féliciter de son heureux retour ⁴. » Au Gabon, un homme contre qui une ordalie a décidé, et qui ne conçoit pas que le résultat de l'épreuve puisse être faux, admet qu'il a pu commettre l'acte en rêve. « J'ai entendu un homme ainsi accusé répondre : « Je veux bien payer, parce que, en somme, j'ai bien pu tuer un tel en dormant : mais, en conscience, je n'en sais rien ⁵. »

Chapitre III

II

- Un homme est responsable de ce qu'il s'est vu faire, ou de ce qu'un autre l'a vu faire en rêve. - Multiprésence de l'âme.

[Retour à la table des matières](#)

De même que les choses vues en rêve sont réelles, les actes commis en rêve entraînent la responsabilité de leurs auteurs, et on peut leur en demander compte. Par exemple, en Nouvelle-Guinée, « l'homme qui voit en rêve une femme qui lui fait une déclaration d'amour, croit qu'il en est en effet ainsi, et que cette femme a réellement

¹ G. TAPLIN, *The Narrinyeri tribe*, p. 135.

² *Berichte der rheinischen Missionsgesellschaft*, 1911, p. 231.

³ Missionary register (WILLIAMS), Oct. 1830, p. 467 sqq. in DUMONT D'URVILLE, *Voyage de l'Astrolabe*, III, pp. 558-559.

⁴ F. S. ARNOT, *Bihé and Garenganze*, p. 67.

⁵ G. LE TESTU *Notes sur les coutumes Bapounou, dans la circonscription de la Nyanga*, p. 201.

un penchant pour lui... Chez les Kai, si un homme rêve qu'il commet une faute avec la femme de son ami, il est punissable. Au cas où son rêve est connu, il faut qu'il paye une amende, ou du moins qu'il souffre qu'on l'invective violemment »¹.

Un homme est même responsable de ce qu'un autre l'a vu faire dans un rêve. On imagine quelles complications peuvent naître de là. En voici quelques-unes des plus curieuses. « À Muka (Bornéo) je rencontrai Janela... Il me dit que la raison de sa venue était que sa fille allait être frappée d'une amende à Luai, parce que son mari avait rêvé qu'elle lui était infidèle. Janela avait emmené sa fille². » À Bornéo encore, « un homme, raconte M. Grant, vint officiellement me demander protection. Voici de quoi il s'agissait. Un autre homme du même village avait rêvé que le plaignant avait frappé d'un coup de lance son beau-père, qui était malade dans sa maison. Persuadé de la réalité de son rêve, il avait menacé le plaignant de se venger, si le malade mourait. C'est pourquoi le plaignant demandait protection, affirmant qu'il n'avait pas frappé le malade, et que si son âme l'avait fait pendant son sommeil, il n'en avait rien su, et n'en était pas responsable. Par aventure, c'était justement moi qui soignais le malade »³.

Il ressort de ce récit que l'homme accusé ne nie pas absolument l'acte qui lui est imputé ; il ne semble même pas mettre en doute la réalité de ce que son accusateur a vu en rêve. Il accorde qu'il a pu faire pendant son sommeil ce qu'on lui reproche ; il en rejette seulement la responsabilité sur son « âme ». Accusateur et accusé peuvent être tous deux de bonne foi. Ils admettent comme une chose qui va de soi que ce qui apparaît en rêve est réel, si difficile qu'il nous paraisse de l'accorder avec le reste de leur expérience.

Rien n'est plus instructif, sur ce point, que les faits recueillis par le missionnaire Grubb chez les Lenguas du grand Chaco. « Un Indien, dit-il, rêva qu'il mangeait une *zala* (oiseau d'eau), et dit qu'en s'éveillant il avait entendu le cri de ces oiseaux dans le marais voisin. Dans la matinée, il informa ses camarades que son jeune enfant, qui était avec sa mère dans un autre village, n'avait presque pas dormi de la nuit. (On croit qu'un homme qui a un petit enfant ne doit pas manger de cet oiseau, parce que, s'il le fait, l'enfant ne dormira pas sa nuit suivante.) Dans le cas présent, il est évident que le cri de ces oiseaux pendant la nuit avait occasionné le rêve de cet Indien, et comme il en avait mangé dans son rêve, il concluait que son enfant avait subi les conséquences de son imprudence⁴. » L'Indien ne faisait donc pas de différence entre l'acte commis en rêve et l'acte commis en plein jour à l'état de veille : les deux formes d'expérience étaient équivalentes à ses yeux.

Il arrive que le primitif voie en rêve des faits qui doivent se produire plus tard ; ces faits sont à la fois futurs, puisqu'il les prévoit pour l'avenir, et passés, puisqu'il les a vus en rêve et que, comme tels, à ses yeux, ils ont déjà eu lieu. Il y a là une impossibilité pour des esprits régis avant tout, comme le nôtre, par le principe de contradiction, et qui ont une représentation claire du temps se déroulant en une série unilinéaire de moments successifs. Comment un même événement pourrait-il occuper dans cette série deux positions différentes, éloignées l'une de l'autre, et ainsi appartenir à la fois au passé et à l'avenir ? Mais cette impossibilité ne choque pas la mentalité

¹ R. NEUHAUSS, *Deutsch Neu Guinea* (Kai), III, p. 113.

² H. LING ROTH, *Natives of Sarawak*, I, p. 232.

³ H. LINO ROTH, *ibid.*

⁴ W. B. GRUBB, *An unknown people in an unknown land*, p. 132.

prélogique. Non pas qu'elle s'accommode des confusions les plus grossières, comme on le dit souvent; mais le monde de son expérience, plus complexe que la nôtre, admet comme simultanées des données qui ne peuvent pas coexister dans notre temps et dans notre espace. C'est seulement ainsi qu'on peut comprendre les faits de ce genre, rapportés par M. Grubb. « L'Indien, dit-il, a une foi entière en ses rêves, et les laisse diriger ses actions. Un indigène, nommé Poit, avait été sérieusement impressionné par un rêve, qu'il avait raconté plusieurs semaines avant d'essayer de me tuer. Il m'avait rencontré, en songe, dans une clairière de la forêt : je l'avais accusé d'avoir volé des objets qui m'appartenaient et j'avais tiré sur lui un coup de fusil. Il considéra ce rêve comme un avis certain de ce qui arriverait, et du point de vue de l'Indien, s'il ne pouvait pas éviter la catastrophe autrement, il n'avait d'autre ressource que de me renvoyer la balle, et de faire son possible pour me traiter comme il avait rêvé que je le traitais. ¹ »

L'Indien, en commettant sa tentative d'assassinat, ne se considère pas comme l'agresseur. Il ne fait que rendre la pareille à M. Grubb. Ce qu'il a vu en rêve est réel : donc, c'est M. Grubb qui l'a attaqué, et l'Indien en ripostant est dans le cas de légitime défense. Prend-il la scène qu'il a vue en rêve comme passée ou comme future ? Comme future évidemment, puisqu'il n'a pas encore essuyé le feu de M. Grubb et qu'il n'a pas été atteint. Mais elle n'en a pas moins eu lieu, et elle justifie sa riposte ².

Le fait suivant implique une difficulté encore plus inextricable, si l'on n'admet pas que l'expérience de ces Indiens se dispose dans des cadres moins rigides que la nôtre, de sorte qu'elle contient, au même moment, des données qui, pour nous, devraient nécessairement s'exclure les unes les autres. « Cet homme arriva à mon village, venant d'un endroit distant de 150 milles à peu près. Il me demanda une indemnité pour des potirons que j'avais volés récemment dans son jardin. Profondément surpris, je lui dis que j'avais été loin de son jardin depuis longtemps, et qu'ainsi il était impossible que j'eusse volé ses potirons. Je croyais d'abord à une plaisanterie, mais je m'aperçus bientôt que l'homme était fort sérieux. Être accusé de vol par un Indien, c'était une expérience nouvelle pour moi. À mes reproches, il répondit en admettant très franchement que je n'avais pas pris les potirons. Quand il me dit cela, je compris de moins en moins. Je me serais fâché, si je n'avais vu qu'il était parfaitement convaincu, et je me sentis, au contraire, profondément intéressé. Par la suite, je découvris qu'il avait rêvé que j'étais une nuit dans son jardin, et que, caché derrière quelques plantes très hautes, il me voyait briser et emporter trois potirons. C'est eux qu'il voulait me faire payer. « Oui, lui dis-je, mais vous avez reconnu tout à l'heure que je ne les ai pas pris. » Il en tomba d'accord de nouveau, mais il ajouta immédiatement : « Si vous aviez été là, vous les auriez pris », montrant ainsi qu'il regardait l'acte de mon âme (qu'il supposait

¹ *Ibid.*, p. 275.

² Une observation toute semblable a été recueillie récemment dans l'île de Florès. « Tout ce dont l'âme prend connaissance en rêve est considéré comme absolument réel, même si des faits palpables le contredisent ensuite. Un homme a été assassiné par un autre, parce que celui-ci avait vu, en rêve, sa sœur tuée par lui. À son réveil, il aurait pu, sans aucune peine, se convaincre que sa sœur était encore en vie. Mais cela ne lui parut pas nécessaire. Il accomplit d'abord son acte de vengeance. En présence du juge, et informé comme il était maintenant du fait que sa sœur était encore vivante, il n'en persista pas moins à soutenir, et de bonne foi, qu'il était dans son droit. » VAN SACHTELEN, *Endek (Flores)*, p. 129. *Mededeelingen van het bureau voor de bestuurszaken der buitengewesten, bewerkt door het Encyclopaedisch Bureau, Aflevering, XIV* (1921).

avoir rencontrée dans son jardin) comme étant réellement voulu par moi, et ce que j'aurais commis en fait si j'avait été là en chair et en os ¹. »

Cette discussion jette un trait de lumière sur les opérations mentales de l'Indien. M. Grubb pense lui avoir fait toucher du doigt l'impossibilité de considérer son rêve comme réel, et il s'explique l'obstination de l'Indien en lui attribuant la croyance que les intentions de l'âme équivalent à des actes. Mais il reconnaît, en même temps, que l'Indien persiste à affirmer qu'il a rencontré cette âme dans son jardin. En fait, l'Indien ne doute pas qu'il n'ait vu M. Grubb en personne. Quand celui-ci objecte qu'à ce moment il était à 150 milles de distance, l'Indien en convient. Mais l'incompatibilité logique entre les deux affirmations ne suffit pas pour lui faire abandonner celle qui est fondée sur son rêve, et il les maintient toutes deux. Il maintient surtout celle qui repose sur ce qu'il a vu de ses yeux, pendant qu'il rêvait. Il aime mieux admettre implicitement ce que les scolastiques appelaient la *multiprésence* d'un même être, que de douter de ce qui est certain pour lui. C'est là une conséquence nécessaire de la nature de son expérience, qui, outre les réalités que nous appelons objectives, en comprend une infinité d'autres appartenant au monde invisible. Ni notre temps, ni notre espace, ni nos principes logiques ne sont plus ici suffisants. C'est une des raisons qui font considérer cette mentalité comme « prélogique. »

La multiprésence implicitement admise par l'Indien de M. Grubb n'est pas un cas isolé. Dans un grand nombre de sociétés inférieures, on se représente de la même façon une multiprésence du nouveau mort, qui, pour la plus grande perplexité de l'observateur européen, habite à la fois la tombe où gît son corps, et hante la demeure où il a vécu. La contradiction n'est pas sentie, et, en général, il ne suffit pas de la faire remarquer pour la faire disparaître.

Chapitre III

III

- Confiance accordée au rêve chez les Bantou. - Conversions décidées par les rêves

[Retour à la table des matières](#)

Dans les sociétés déjà plus développées de l'Afrique australe, l'obsession de la sorcellerie est continuelle. D'autre part, on se tient en contact constant avec les morts, tant avec ceux dont le souvenir est encore vivant qu'avec la masse amalgamée des « ancêtres ». Il est donc naturel que les songes servent à ce commerce, et qu'ils soient utiles aussi pour la découverte des sorciers. C'est, en effet, ce qui est attesté par nombre d'observateurs. Le songe révèle les menées d'un ennemi secret. Chez les Cafres, « un peu avant la mort de Gaika, ce chef envoya un messenger à une vieille femme, qui avait été l'une de ses concubines, mais qui vivait maintenant à la mission, pour l'informer qu'il avait rêvé d'elle la nuit précédente, et qu'il désirait la voir à son kraal. Elle refusa... Le lendemain, trois chefs vinrent trouver M. Chalmers, et, lui ayant demandé un entretien particulier, l'informèrent à voix basse que la femme qu'ils étaient venus réclamer avait ensorcelé le chef par le moyen de poils de chèvre, mêlés

¹ *Ibid.*, pp. 129-130.

à de vieux chiffons »¹. - « Un homme rêve que sa vie est menacée par quelqu'un qu'il a toujours regardé comme un ami véritable. En se réveillant, il dit : « Voilà qui est étrange : un homme qui ne s'abaisse jamais à aucune lâcheté veut me faire mourir. Je n'y comprends rien, mais il faut que ce soit vrai, car les rêves ne mentent jamais. » Et, malgré les protestations d'innocence de son ami, il cesse aussitôt de le voir². » Callaway rapporte un trait tout semblable, en se tenant plus près du langage des indigènes. « Parfois un homme agit avec l'intention secrète de faire du mal à un autre sans qu'il le sache, et sans qu'il en soupçonne même l'auteur, celui-ci étant son ami. Mais s'il entend dans un rêve une voix qui lui dit : « Un tel fait seulement semblant d'être ton ami. Ne vois-tu pas qu'il te tuera ? Que penses-tu qu'il ait dans l'esprit quand il dit telles ou telles choses (allusion à des propos que l'autre a tenus) ? » il s'en souvient, et il s'écrie : « Oui, pour sûr, un tel me hait pour cette raison. » Et il commence à le tenir à l'écart, et à être sur ses gardes. Et si son ami lui dit : « Un tel, vous m'évitez maintenant. Qu'est-ce qu'il y a ? Quelle raison nous sépare ? » il répond par une défaite³... »

Entre son amitié et son rêve, l'indigène n'hésite pas. Il est surpris, mais il ne doute pas. Le rêve est une révélation qui vient du monde de l'invisible. La négliger serait folie. Les petits potentats africains mettent toujours à profit ces avertissements. « Si Casembe rêve d'un homme deux ou trois fois, il le fait tuer, parce que c'est un homme qui menace sa vie par des maléfices⁴. » Le sorcier démasqué par le rêve est aussitôt mis à mort.

De nombreux passages de Callaway, il ressort que ces songes, révélateurs d'un danger, proviennent des morts. « Si, dans votre sommeil, vous rêvez d'une bête qui vous poursuit et qui veut vous tuer, quand vous vous réveillez, vous êtes surpris et vous dites : « Comment se fait-il que je rêve d'une bête féroce qui me poursuit ? » Et si le matin vous partez à la chasse... vous y allez sachant que vous êtes en danger, vous savez que l'*itongo* a mis la bête devant vos yeux afin que vous soyez averti que si vous ne prenez pas garde, vous mourrez. Si vous partez à la chasse, vous faites attention. Peut-être, vous n'y partirez pas⁵... » Et ailleurs, encore plus explicitement : « Les noirs affirment avec assurance que les *amatongo* (pluriel d'*itongo*) existent et les assistent. Car, quand ils disent que les *amatongo* les assistent, ils ne le disent pas d'après ce que les devins ont dit, mais sur le témoignage de leurs propres yeux. Par exemple, quand ils sont endormis, un homme qui est mort apparaît et parle à l'un d'eux : « Un tel, il serait bon que telle chose fût faite dans le village » l'avertissant que quelque chose va arrivera⁶. »

Il va de soi que tous les rêves ne sont pas également faciles à interpréter, et aussi que les Cafres, comme tous les peuples qui règlent leurs actes sur leurs songes, ont été conduits à distinguer entre les bons et les mauvais rêves, entre ceux qui sont véridiques et ceux qui sont mensongers. « Les gens disent que les rêves d'été sont vrais, mais ils ne disent pas qu'ils sont toujours vrais ; ils disent que les rêves d'été habituellement ne manquent pas le but. Mais ils disent que l'hiver est mauvais et produit des imaginations confuses, c'est-à-dire beaucoup de rêves inintelligibles...

¹ A. STEEDMANN, *Wanderings and adventures in the interior of South Africa*, I, pp. 229-230.

² TYLER, *Forty years among the Zulus*, p. 108.

³ C. H. CALLAWAY, *The religious system of the Amazulu*, p. 164. Cf. p. 228.

⁴ D. LIVINGSTONE, *Last Journals*, I, p. 277.

⁵ C. H. CALLAWAY, *ibid.*, p. 228, sqq.

⁶ *Ibid.*, pp. 178-179.

« Un rêve que l'on dit envoyé par l'*itongo* est un rêve qui vient avec un message des morts, qui demandent pourquoi on ne fait pas telle ou telle chose. Par exemple, chez les noirs, si l'on a une récolte abondante, parfois le chef du village s'entend dire en rêve : « Comment se fait-il, quand on vous a donné tant de nourriture, que vous ne remerciez pas ? » Et aussitôt éveillé, il sait fort bien à quelle nourriture le rêve fait allusion... Et il ordonne aussitôt à ses gens de faire de la bière, car il va offrir un sacrifice (aux ancêtres) ¹. » Voilà donc le type du rêve véridique : c'est une réclamation des morts, qui veulent être payés pour un service rendu. Leur mise en demeure paraît aussi naturelle que la forme sous laquelle elle est présentée. C'est un incident de la vie de tous les jours, comme le rappel d'une dette par un créancier. La seule différence est que le créancier se présente pendant le jour, et que l'*itongo* parle pendant la nuit, en son nom propre ou au nom des ancêtres, parle moyen du songe.

Souvent, quand tous les efforts des missionnaires pour décider un indigène à se convertir sont restés vains, un songe tout d'un coup l'y détermine, surtout si ce songe reparait plusieurs fois. Par exemple, chez les Bassoutos : « Qu'est-ce donc qui joue le grand rôle dans la conversion du Mossouto ?... Le rôle prédominant appartient au rêve... Pour le décider, il faut quelque chose d'extraordinaire, une intervention divine (dans sa pensée) qui frappe son imagination... Si vous demandez à un païen qui a entendu l'Évangile, quand est-ce qu'il se convertira, il vous répondra le plus naturellement du monde : lorsque Dieu m'aura parlé ². » - « Il est très curieux de voir le nombre de gens ici qui rattachent leur conversion à un rêve... La remarque serait confirmée par la plupart, sinon la totalité de nos missionnaires. Le rêve joue un grand rôle dans les débuts de la vie religieuse des noirs. M. Mondain me faisait part récemment d'une sorte de vision qui provoqua la conversion d'un sorcier malgache. Au Lessouto, les faits de ce genre abondent, et des centaines de chrétiens de ce pays ont entendu le premier appel de leur conscience sous la forme d'un rêve ³. »

« Auguste, un Motschuane d'ici, m'a raconté qu'il y a quatre ans déjà, le Seigneur l'avait appelé, pour le faire convertir, mais qu'il n'avait pas écouté sa voix. Je croyais que par la voix du Seigneur il entendait la parole de l'Évangile ; mais il voulait dire un rêve, où il avait vu une lumière éclatante et entendu une voix qui disait : il faut que tu te convertisses ! Quelques jours après ce récit, l'indigène a un nouveau rêve, et la conversion a lieu ⁴. » De même, le chef Sékoate dit à un missionnaire : « Voilà longtemps que je rêve et que dans mon rêve je vois des missionnaires. Qu'ils viennent donc, et je les traiterai comme j'ai traité les Boers ⁵. » M. Merensky constate, comme le D^r Wangemann, que souvent les rêves seuls sont capables de vaincre les hésitations des indigènes. « Fréquemment les rêves étaient le moyen qui forçait la décision des païens ébranlés... Chez ceux qui cherchent et qui balancent, ces rêves se produisent avec tant de régularité qu'un jour, à la fin de la leçon, Podumo nous demanda, en présence des autres catéchumènes, comment il devait expliquer qu'il n'eût pas encore eu de rêves : pourtant, il cherchait bien sincèrement et priait beaucoup. Le contenu de ces rêves nous paraissait souvent insignifiant ; mais les indigènes étaient d'un autre sentiment, et ces rêves leur laissaient souvent des impressions durables ⁶. » La réflexion et

¹ *Ibid.*, p. 238 sqq.

² *Missions évangéliques*, LXX, pp. 341-342 (MARZOLFF).

³ *Ibid.*, LXVIII, I, pp. 114-115 (RAMBAUD).

⁴ D^r WANGEMANN, *Die Berliner Mission im Koranna Lande*, p. 207.

⁵ A. MERENSKY, *Erinnerungen aus dem Missionsleben im S. O. Afrika*, p. 94.

⁶ *Ibid.*, pp. 152-153.

l'inquiétude de Podumo sont significatives. Si Dieu tient sa conversion pour agréable, comment se fait-il qu'il ne le dise pas ? Et s'il voulait le dire, ne parlerait-il pas à Podumo pendant son sommeil, comme font les *amalongo* ?

En Afrique équatoriale, les rêves ont une signification toute semblable. Pour ne citer qu'un exemple, « les Azande (du Haut Congo) croient que les morts font connaître, la nuit, leurs volontés aux vivants. Les rêves sont pour eux la réalité, et ils sont persuadés, lorsqu'ils voient un parent défunt en rêve, avoir avec son esprit un entretien pendant lequel le mort donne ses conseils, exprime sa satisfaction ou son mécontentement, ses aspirations et ses désirs. Il peut arriver que le trépassé demande de cette manière un esclave pour le soigner. On consulte alors le *benget*, et si l'oracle prédit des malheurs dans le cas où il ne serait pas fait droit aux désirs du mort, on casse bras et jambes à un esclave, et on le dépose sur la tombe, où il meurt de souffrances et de faim.

« Dans le cas où il n'est pas possible de sacrifier un esclave, une veuve du défunt est immolée de la même façon ¹. »

Chapitre III

IV

- Respect des Indiens de la Nouvelle-France pour les songes. - Nécessité de leur obéir. - Le rêve et le totem individuel

[Retour à la table des matières](#)

Nulle part l'influence des rêves sur la vie quotidienne des sociétés inférieures n'a été mieux mise en lumière que dans les *Relations des jésuites* de la Nouvelle-France. Non qu'ils se soient donné pour tâche de la décrire ou de l'étudier. S'ils en parlent, c'est qu'elle s'impose à leur attention, c'est qu'ils la rencontrent partout, c'est que les rêves des Indiens sont pour le succès des missionnaires l'obstacle le plus invincible ou le secours le plus précieux ; c'est enfin que les jésuites ne peuvent assez admirer tout ce que les rêves font faire aux Indiens. « Le songe est l'oracle que tous ces peuples consultent et écoutent, le prophète qui leur prédit les choses futures, la Cassandre qui les avertit des malheurs qui les menacent, le médecin ordinaire dans leurs maladies, l'Esculape et le Galien de tout le pays : c'est le maître le plus absolu qu'ils aient. Si un capitaine parle d'un côté et un songe de l'autre, le capitaine a beau se rompre la tête à crier, le songe est le premier obéi. C'est leur Mercure dans les voyages, leur économiste dans les familles ; le songe préside souvent à leurs conseils ; la traite, la pêche et la chasse s'entreprennent ordinairement sous son aveu, et ne sont quasi que pour lui satisfaire : ils ne traitent de rien de si précieux dont ils ne se privent volontiers en vertu de quelque songe... C'est, à vrai dire, le principal Dieu des Hurons ². »

¹ A. HUTEREAU, Notes sur la vie familiale et juridique de quelques populations du Congo belge, *Annales du Musée du Congo belge*, série III: Documents ethnographiques, I, p. 23.

² *Relations des jésuites*, X (1636), p. 170 (P. LE JEUNE).

« Les Iroquois, dit un autre Père, n'ont à proprement parler, qu'une seule divinité, qui est le songe ; ils lui rendent leur soumission et suivent tous ses ordres avec la dernière exactitude. Les Tsonnontouens y sont beaucoup plus attachés que les autres; leur religion sur ce sujet va jusqu'au scrupule : quoi que ce soit qu'ils aient cru faire en rêvant, ils se croient absolument obligés de l'exécuter au plus tôt. Les autres nations se contentent d'observer ceux de leurs songes qui sont les plus considérables; mais celle-ci, qui passe pour vivre plus religieusement que ses voisins, se croirait coupable d'un grand crime si elle en omettait un seul. Le peuple ne pense qu'à cela ; il ne s'entretient point d'autre chose, toutes leurs cabanes sont remplies de leurs songes ¹. »

On ne saurait, semble-t-il, exposer en termes plus forts et plus expressifs l'intervention constante des puissances invisibles dans la conduite et dans la vie des Indiens, et la prépondérance des éléments mystiques de l'expérience sur les autres. Le songe est la voie par où ces éléments se manifestent. Ces révélations ne sont pas seulement acceptées par les Indiens sans plus de difficulté que les données sensibles : elles sont en outre l'objet d'un respect religieux. Les mots divinités, dieu, oracle, religion, reviennent sans cesse sous la plume des jésuites à propos des songes. Il ne s'agit pas seulement de conseils, d'indications, de suggestions amicales, d'avertissements officiels reçus en rêve : ce sont presque toujours des ordres. Rien ne pourra empêcher l'Indien d'y obéir. « S'ils ont songé la nuit qu'il faut qu'ils tuent quelque Français, gare le premier qu'ils rencontrent à l'écart ²... » - « Si nos songes n'étaient pas vrais, si bien les leurs, et qu'ils mourraient s'ils ne les mettaient en exécution. À ce compte, nos vies dépendent des songes d'un sauvage, car s'ils rêvaient qu'il nous faut tuer, infailliblement ils nous tueraient, s'ils pouvaient. On m'a dit qu'autrefois l'un d'eux, ayant songé que pour être guéri d'une maladie qui le travaillait, il lui fallait tuer un certain Français, il l'envoya appeler ³... »

Pourquoi est-il si impérieusement nécessaire que l'Indien obéisse à ce que le songe lui a ordonné, ou plus précisément, qu'il exécute, une fois éveillé, ce qu'il s'est vu faire en songe ? La question s'est posée bien des fois aux Pères jésuites. Ils y répondent toujours de la même manière : c'est pour l'Indien une question de vie ou de mort. Si ce qu'il a vu en rêve n'est pas réalisé, l'Indien mourra ; non pas seulement quand le rêve lui a suggéré quelque action à lui-même, mais aussi s'il a été simple spectateur dans son rêve, et si ce sont d'autres personnes qui agissaient. Il faut alors que celles-ci s'exécutent. Si bizarre ou si coûteuse que soit l'exigence du rêve, ils n'ont d'autre parti à prendre que de s'y soumettre. « Ce serait une cruauté et une espèce de meurtre de ne pas donner à un homme ce qu'il a songé. Car ce refus serait capable de le faire mourir ; de là vient qu'il y en a qui se voient dépouiller de tout ce qu'ils ont, sans espoir de rétribution, car, quoi que ce soit qu'ils donnent, on ne leur rendra jamais rien s'ils ne songent eux-mêmes, ou s'ils ne feignent d'avoir songé. Mais ils sont pour la plupart trop scrupuleux pour user de feintise, qui serait cause, à leur avis, de toutes sortes de malheurs. Il s'en trouve pourtant qui passent par-dessus le scrupule, et qui s'enrichissent par une belle fiction ⁴... » Si les Indiens avaient bien les sentiments que les pères décrivent, cette supercherie devait être extrêmement rare. « C'est la divinité des sauvages, pour laquelle ils n'ont pas moins de respect que nous avons pour les choses les plus saintes. Tout ce qu'ils songent doit être accompli, à moins que de s'attirer la

¹ *Ibid.*, LIV (1669-1670), p. 96.

² *Ibid.*, IV (1626), p. 216 (P. LALEMANT).

³ *Ibid.*, V (1633), p. 160 (P. LE JEUNE).

⁴ *Ibid.*, XL II (1655-1656), pp. 164-166.

haine de tous les parents du songeur, et de s'exposer à ressentir les effets de leur colère ¹. »

On pourrait penser que cette obligation si pressante d'exécuter ce qui a été vu en rêve est une singularité propre aux Indiens de la Nouvelle-France. En fait, on la retrouve dans d'autres sociétés, fort éloignées les unes des autres, et elle doit avoir une raison fondée dans la mentalité même de ces sociétés. Les Barotse de l'Afrique du Sud « croient aux rêves ; on voit souvent une femme venir demander une poignée de millet, parce qu'elle a rêvé qu'elle va être malade si une certaine personne ne lui donne pas une poignée de grains » ².

Au Kamtchatka, « si quelqu'un veut obtenir les faveurs d'une jeune fille, il lui suffit de raconter qu'il a rêvé qu'il les a eues ; elle considère alors comme un grand péché de les lui refuser, car cela pourrait lui coûter la vie (à elle). Quelqu'un a-t-il besoin d'une *kuklanda* ou d'une *barka*, ou de quelque autre objet que sa pauvreté l'empêche d'acquérir; il n'a qu'à dire : j'ai eu un rêve aujourd'hui ; je dormais dans la *kuklanda* de tel ou tel, aussitôt l'autre lui en fait don, en disant. « Prends-la, elle ne m'appartient plus », parce qu'il croit fermement que, s'il ne la lui donnait pas, cela lui coûterait la vie » ³.

Ici, celui qui mourra si le rêve n'est pas « accompli », n'est pas le songeur lui-même comme chez les Indiens de l'Amérique du Nord, c'est celui qui a été vu parle songeur : mais cette différence, tout importante qu'elle puisse être à d'autres points de vue, n'empêche pas que, dans un cas comme dans l'autre, la nécessité « d'accomplir le rêve » n'apparaisse avec le même caractère impératif. Quelque chose d'analogue se retrouve aujourd'hui chez les Kurdes d'Asie Mineure. « Ils se persuadent que si leur âme est bonne (ce qui a lieu quand ils se sont couchés après la prière du soir et l'ablution recommandées par le Coran), elle contracte avec les anges du Paradis une liaison si intime, qu'elle est dans une espèce de béatitude céleste, et qu'alors elle connaît tout ce qui lui est nécessaire par les songes qu'Allah leur envoie en signe d'amitié, ou de vengeance quand leur âme est en état de péché. À leur réveil, ils ne se doutent pas que leur âme n'ait vu réellement ce qui s'est présenté à elle en songe. Ils agissent conséquemment à cette ferme et aveugle persuasion avec une espèce de fatalité qui fait d'eux de véritables scélérats et de terribles fléaux pour le pays : ont-ils vu en songe quelque chose qu'ils convoitent et recherchent, ils n'ont aucune tranquillité qu'ils ne se soient rendus, bon gré mal gré, possesseurs de cet objet ; ont-ils rêvé à quelqu'être animé, à un objet ou à un bien appartenant à autrui (à un chrétien surtout), ils n'ont aucun repos qu'ils n'en soient devenus maîtres, dussent-ils, pour satisfaire leur fatale ambition, employer la force des armes, l'assassinat ou le pillage ; ont-ils rêvé à un ennemi ou à un chrétien (regardé toujours comme hostile à leur religion), ils doivent à la première occasion le mettre à mort ou saccager ses biens. Les songes deviennent donc pour ces forcenés, presque toujours, le motif déterminant de leurs crimes et de leurs impostures ⁴. »

La différence des conditions sociales entre les Kurdes et les Indiens explique assez comment ce qui se fait chez ceux-ci de bonne amitié devient chez les Kurdes

¹ *Ibid.*, LI (1666-1668), p. 124 (P. BRUYAS).

² L. DECLÉ, *Three years in savage Africa*, p. 75.

³ G. W. STELLER, *Beschreibung von dem Lande Kamtschatka*, p. 279 (1774).

⁴ Abbé Jos, TFINKDJI, Essai sur les songes et l'art de les interpréter en Mésopotamie, *Anthropos*, VIII (1913), pp. 506-507.

une occasion fréquente de crimes et de meurtres. Mais, sous cette différence, l'analogie des obligations apparaît, et elle devient encore moins douteuse, quand on remarque la cause que les jésuites attribuent à cette nécessité. Pourquoi faut-il à tout prix que les rêves soient « mis en exécution » ? Parce que, comme le dit Charlevoix, « selon les Iroquois, toute maladie est un désir de l'âme, et on ne meurt que parce que leur désir n'est pas accompli » ¹.

Les jésuites du XVII^e siècle se sont exprimés sur ce point avec beaucoup de précision. « Or, ils croient que notre âme donne à connaître ces désirs naturels par les songes comme par la parole ; en sorte que ces désirs étant effectués, elle est contente, mais, au contraire, si on ne lui accorde pas ce qu'elle désire, elle s'indigne ; non seulement ne procurant pas à son corps le bien et le bonheur qu'elle voulait lui procurer, mais souvent même se révoltant contre lui, lui causant diverses maladies, et la mort même... En suite de ces opinions erronées, la plupart des Hurons sont fort attentifs à remarquer leurs songes et à fournir à leur âme ce qu'elle leur a représenté durant le temps de leur sommeil ². » De même, « ils croient avec une expérience sûre et infaillible, que quand ils ont rêvé quelque chose et qu'ils ont manqué de l'exécuter, il leur arrive toujours un malheur qui était mystérieusement exprimé dans le songe. J'ai remarqué même que la plupart de ces barbares se mettaient fort peu en peine d'obéir à leurs songes lorsqu'ils étaient en santé ; mais aussi, du moment qu'ils avaient le moindre mal, ils sont convaincus qu'il n'y a pas de remède plus souverain pour le guérir et pour leur sauver la vie que de faire tout ce qu'ils ont rêvé » ³. À moins, cependant, que la maladie ne soit du fait d'un sorcier ⁴.

Cette dernière remarque du Père jésuite nous permet de penser que les rêves qui doivent être absolument « accomplis » étaient, en général, ceux des malades ou ceux qui faisaient craindre une maladie. Les exemples qui nous sont rapportés sont le plus souvent de cet ordre. « Une femme fort malade dans Onnontaghé avait rêvé qu'il lui fallait une robe noire pour la guérir ; mais le massacre cruel de nos Pères, que ces barbares avaient fait tout récemment, leur ôtant l'espérance d'en pouvoir obtenir de nous, ils eurent recours aux Hollandais, qui leur vendirent fort cher la pauvre soutane du P. Poncet qui en avait quelque temps auparavant été dépouillé par les Annienhronons. Cette femme lui attribuant sa guérison la veut garder toute sa vie... L'été dernier, une femme n'ayant pu trouver à Québec un chien français qu'elle y était venue chercher parce qu'un sien neveu l'avait vu en songe, entreprit un second voyage de plus de 400 lieues, par les neiges, les glaces et les chemins les plus rudes, pour aller chercher cet animal si désiré au lieu où on l'avait transporté ⁵. »

Mais il arrive aussi qu'un songe doit être « mis en exécution » sans qu'il soit question de maladie. Les jésuites eux-mêmes en citent beaucoup d'exemples. En voici un caractéristique. « Il n'y a pas longtemps qu'un homme du bourg d'Oïgoen vit une nuit en dormant dix hommes qui se plongeaient dans la rivière gelée, entrant par un trou fait à la glace et sortant par l'autre. À son réveil, la première chose qu'il fait, c'est de préparer un grand festin, et d'y inviter dix de ses amis. Ils y viennent tous, et ce n'est que joie et que réjouissances... Là-dessus, il leur raconte son songe, qui ne les

¹ P. F. X. de CHARLEVOIX, *Journal d'un voyage dans l'Amérique septentrionale*, III, pp. 369-70 (1744).

² *Relations des jésuites*, XXXIII (1648-1649), pp. 188-190.

³ *Ibid.*, LIV (1669-1670), p. 100.

⁴ *Ibid.*, XXXIII (1647-1648), p. 198.

⁵ *Ibid.*, XLIII (1656-1657), p. 272.

étonne pas pourtant, car, sur l'heure même, ils se présentèrent tous dix à l'exécuter. On va donc à la rivière, on perce la glace, et on y fait deux trous éloignés l'un de l'autre de quinze pas. Les plongeurs se dépouillent, le premier fraye le chemin aux autres; sautant dans un des trous, il sort fort heureusement par l'autre ; le deuxième fait de même, et ainsi des autres jusqu'au dixième, qui paya pour tous, car il ne put s'en tirer et périt misérablement sous la glace ¹. » Il fallait bien, pour déterminer les dix amis de l'Indien à risquer ainsi leur vie, que le songe exprimât un « désir de l'âme » auquel il était impossible de ne pas obéir, sous peine des plus grands malheurs ; mais on ne nous dit pas que cet Indien fût déjà malade.

La même remarque vaut pour les rêves qui intéressaient particulièrement les missionnaires. Comme les Bantous dont il a été parlé plus haut, les Indiens ne se décidaient guère à se convertir que s'ils avaient rêvé qu'ils le faisaient, ou si, du moins, un rêve les y avait engagés. « Je suis tout disposé à embrasser la foi et à me faire chrétien, quelque horreur que j'en aie, nous disait un de ces pauvres esclaves de Satan, pourvu que mon songe me le commande. En effet, rien ne leur semble difficile quand il faut obéir au songe ². »

Une dernière difficulté se présente alors, dont les Pères jésuites ne paraissent plus s'être préoccupés. Qu'est-ce au juste que cette âme qui fait savoir en songe ce qu'il lui faut, et dont les désirs sont des ordres qu'il est nécessaire à tout prix d'exécuter ? Le terme d' « âme » est bien vague. Peut-il avoir le même sens dans l'esprit des jésuites et dans les représentations collectives des Indiens ? Ceux-ci, nous dit-on, admettent l'existence d'au moins deux «âmes » dans chaque homme. L'une ressemble fort à un principe vital, et sa destinée suit celle du corps ; l'autre habite le corps pendant la vie, mais elle le quitte au moment de la mort. Elle lui préexistait et elle lui survit. Entre cette seconde âme, hôte du corps, de qui dépendent le bien-être et la vie même de l'homme pendant son existence actuelle, et son génie tutélaire, son ange gardien, son *my god* personnel (expression de Powell), son protecteur, ou son totem individuel, il y a une participation que les observateurs n'ont jamais pu prendre claire, et qui ne doit pas sans doute le devenir. Cette participation étroite ne va peut-être pas jusqu'à la fusion, jusqu'à l'identité des deux êtres ³. Mais elle est telle pourtant que l'Indien se sent entièrement dans la dépendance de ce *genius*, qui en toute occasion peut le rendre heureux ou malheureux. Il n'y a pas de plus grand malheur que d'encourir sa disgrâce. Si l'Indien se l'aliène, il est sûr qu'il mourra.

Admettons que le songe soit l'expression de la volonté du *genius* : aussitôt, le respect, la crainte, le besoin d'obéissance immédiate, dont les Indiens donnent des témoignages si frappants, trouvent l'explication la plus naturelle. Exécuter l'ordre du songe est bien pour eux une question de vie ou de mort. En refusant de donner à l'un d'eux, ou de faire pour lui, ce que son *genius* demande, dans un songe, que l'on fasse ou qu'on lui donne, on commet bien une sorte de meurtre.

¹ *Ibid.*, XLII (1655-1656), pp. 150-152.

² *Ibid.*, XXIII (1642). Cf. XLI (1653-1654). p. 142, LVII (1672-1673), pp. 194-195.

³ Durkheim, qui a longuement étudié la notion d'âme dans les sociétés australiennes, y voit à la fois un principe individuel, et le totem du clan. Il arrive à cette conclusion que « l'âme, d'une manière générale, n'est pas autre chose que le principe totémique, incarné dans chaque individu... Il est nécessaire à se partager et à se fragmenter entre elles. Chacun de ces fragments est une âme ». D'autre part « l'idée de totem et celle d'ancêtre sont si voisines l'une de l'autre que, parfois, on paraît les confondre. »... « Et si l'ancêtre se confond à ce point avec l'être totémique, il n'en peut être autrement de l'âme individuelle qui tient de si près à l'âme ancestrale. » *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, pp. 355-367.

Or, en fait, la terminologie des pères jésuites est assez flottante, et il arrive que, dans leurs récits, le totem individuel de l'Indien ne se distingue pas de son âme. Charlevoix le dit expressément : « 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 ¹. »

La maladie, dans un grand nombre de cas, est un signe qui apprend à l'Indien que son génie tutélaire est offensé, ou mécontent parce qu'un de ses désirs n'est pas satisfait, et qu'il menace de l'abandonner, ce qui le ferait mourir. Comment savoir quel est ce désir, ou ce qui pourrait apaiser le *genius* ? Lui seul peut le dire, et il le fait connaître par un songe, que l'on aura le devoir strict d'exécuter. Cette hypothèse s'impose d'autant plus que c'est toujours dans une vision ou dans un rêve - soit qu'il se produise spontanément, soit qu'on le sollicite et qu'on le provoque - que l'Indien a aperçu pour la première fois son génie protecteur. Il n'a pas d'autre moyen de le connaître. Il est donc tout disposé à croire que les rêves, ou du moins certains rêves, sont des communications à lui faites par son *genius*. Ce sera le procédé ordinaire de ses révélations, et l'on sait que les relations entre l'Indien et son totem individuel sont constantes. « Il doit l'honorer, suivre ses avis, mériter ses faveurs, mettre en lui toute sa confiance, et craindre les effets de son courroux s'il néglige de s'acquitter de ce qu'il lui doit ². »

Pour conclure sur ce point, je rapporterai un fait, observé chez les Chippeways, de désobéissance partielle à un rêve, qui paraît confirmer pleinement notre interprétation. « La veille au soir du départ de la troupe, un des Indiens, dont le *totam* (totem) était l'ours, rêva que s'il se rendait à un certain endroit marécageux, au pied d'une haute montagne, à peu près à cinq jours de marche de mon wigwam, il verrait un grand troupeau d'élan, de cerfs et d'autres animaux, mais qu'il fallait qu'il fût accompagné d'au moins dix bons chasseurs. À son réveil, il raconta son rêve aux autres, et les pria de venir avec lui ; tous refusèrent, alléguant que cela les détournerait de leur chemin, et que leur terrain de chasse était moins éloigné. L'Indien avait pour son rêve le respect superstitieux que l'ignorance et la tradition portent à un haut degré parmi les sauvages. Se considérant comme obligé de lui obéir, malgré le refus de ses compagnons, il partit seul, et en arrivant près de l'endroit indiqué, il vit les animaux dont il avait rêvé. Aussitôt il fit feu, et il tua un ours. Frappé d'horreur par ce résultat, et craignant la colère du maître de la vie qu'il croyait avoir mortellement offensé, il tomba par terre, et resta quelque temps sans connaissance. Puis, reprenant ses sens, il se releva, et il revenait tant bien que mal vers ma maison, quand il rencontra sur la route un autre ours puissant, qui le renversa et lui déchira la figure avec ses griffes. L'Indien, racontant cette aventure à son retour, ajouta avec la simplicité de sa nature, que l'ours lui avait demandé ce qui avait pu le conduire à tuer son *totam* ; à quoi il avait répondu qu'il ne savait pas qu'il y eût un ours dans le troupeau sur lequel il avait tiré ; qu'il était désolé de ce malheur et qu'il espérait que l'ours aurait pitié de lui ; - l'ours alors l'avait laissé aller, en lui disant d'être plus circonspect à l'avenir, et de faire connaître à tous les Indiens ce qui était arrivé, afin que leurs *totams* fussent en sûreté et que le maître de la vie ne fût pas irrité contre eux. Quand il entra chez moi, il me regarda très sérieusement, et prononça ces mots : « Castor (c'était le nom indien de Long), ma foi est perdue, mon *totam* est courroucé, je ne pourrai plus chasser ³ ! »

¹ P. F. X. de CHARLEVOIX, *Journal d'un voyage dans l'Amérique septentrionale*, III, p. 367.

² *Ibid.*, III, pp. 346-347.

³ J. LONG, *Voyages and travels of an Indian interpreter and trader* (1791), pp. 86-87.

Chapitre IV

Les présages

Chapitre IV

I

- Remarques préliminaires : 1° Les présages et la représentation du temps ; 2° Les présages et la représentation des causes

[Retour à la table des matières](#)

Après les songes, qui forment pour la mentalité primitive une part des plus importantes de son expérience, en la faisant communiquer directement avec le monde de l'invisible, viennent les présages qui, eux aussi, lui fournissent des données sur l'action des forces mystiques dont elle sent partout la présence autour d'elle. Les présages sont ainsi des révélations qui se produisent spontanément. Le plus souvent, le primitif les interprète aussitôt sans avoir besoin d'y réfléchir, par le moyen de préliations établies entre ses représentations collectives. Tel oiseau se fait entendre à gauche ; tel animal traverse la route pendant une marche, etc. : la signification heureuse ou malheureuse du présage est saisie en même temps que le fait lui-même est perçu. Alors, suivant le cas, on poursuit avec plus de courage l'entreprise commencée, ou on l'abandonne. Le primitif ne fait en cela que se conformer aux données de l'expérience, parmi lesquelles les présages sont au premier rang, à peu près comme un médecin règle ses prescriptions sur ce que les symptômes lui font apercevoir de l'état du malade.

L'observation des présages était pratiquée dans les sociétés antiques, et particulièrement dans la République romaine où elle était une institution officielle. La lecture des auteurs latins nous l'a rendue familière. Nous aurions tort cependant d'admettre d'avance, sans examen, que ce qui est vrai des présages dans l'antiquité classique, l'est nécessairement aussi des présages dans les sociétés inférieures. Il sera d'une bonne méthode d'étudier d'abord les présages des primitifs, comme si nous ne connaissions pas ceux des anciens ni les théories qu'ils en ont données. Peut-être l'analyse des faits recueillis chez les primitifs jettera-t-elle, au contraire, une nouvelle lumière sur les présages dans les sociétés classiques, et nous les fera-t-elle mieux comprendre. Si la comparaison n'a pas été anticipée dans le cours même de cette étude, elle n'en sera que plus féconde.

Laissons donc de côté, au moins provisoirement, les présages des Grecs et des Romains, et attachons-nous à ceux qu'observent les primitifs. Pour les bien comprendre, et pour entrer dans la disposition d'esprit que produit l'apparition de ces présages, deux remarques préliminaires sont indispensables.

1° Les présages annoncent, par exemple, que l'entreprise où l'on va s'engager réussira ou échouera, ou bien ils avertissent d'un danger plus ou moins imminent que l'on ne soupçonnait pas. En cela, ils se distinguent d'autres révélations que la mentalité primitive perçoit constamment autour d'elle. Tout ce qui est insolite, comme on sait, est révélation. Tout accident est révélation, car il n'y a rien de fortuit, et ce qui sort tant soit peu de l'ordinaire manifeste l'action des puissances occultes. Mais les révélations de cette sorte portent le plus souvent sur le passé. Elles font connaître, par exemple, que des pratiques magiques se sont exercées contre quelqu'un, que des tabous ont été violés, que des morts sont mécontents parce que leurs désirs ont été négligés, etc. Les présages sont ainsi une espèce dans un genre qui en compte beaucoup d'autres. Ce sont des révélations touchant des événements à venir. Comme telles, elles ont une importance capitale, puisque l'avenir est encore contingent, et que la connaissance du passé n'est guère précieuse, le plus souvent, aux yeux des primitifs, que par l'intérêt qu'elle présente pour le moment actuel ou pour l'avenir.

Mais nous savons que le temps n'est pas représenté dans leur esprit tout à fait comme dans le nôtre. Ils ne voient pas s'étendre indéfiniment devant leur imagination cette sorte de ligne droite, toujours semblable à elle-même, sur laquelle se situeront les événements, où la prévision peut les ranger d'avance en une série unilinéaire et irréversible, où ils se disposent nécessairement les uns après les autres. Le temps n'est pas pour le primitif, comme il l'est pour nous, une sorte d'intuition intellectualisée, un « ordre de successions » Encore moins est-il un *quantum* homogène. Il est senti qualitativement, plutôt que représenté. Si deux événements doivent se suivre à un certain intervalle, le primitif voit bien le second comme futur relativement au premier, mais sans distinguer nettement les termes intermédiaires qui les séparent, à moins, ce qui n'arrive guère, que ces termes n'aient pour lui un intérêt exceptionnel.

Bref, un événement à venir, en général, n'est pas situé nettement à telle ou telle distance déterminée sur la ligne du temps futur ; il est vaguement représenté et senti comme à venir ¹.

¹ C'est là une des raisons principales de l'« imprévoyance » si souvent observée et déplorée par les observateurs dans les sociétés inférieures. Sans doute, elle a encore d'autres causes, d'ordre social et économique ; mais elle provient surtout des habitudes mentales des primitifs. Ils ne se repré-

2° Cette particularité mentale, chez les primitifs, est liée, on l'a vu, à la considération habituelle d'une causalité de type mystique. Si la ligne du temps ne se prolonge pas indéfiniment pour eux comme pour nous, dans la direction de l'avenir, si elle s'arrête au contraire presque tout de suite, c'est qu'elle n'est pas sous-tendue par la série causale des antécédents et des conséquents qui s'enchaînent. La mentalité primitive ne se préoccupe pas de remonter ou de descendre la série des conditions qui sont elles-mêmes conditionnées. Elle part comme nous, en général, du donné sensible immédiat, mais elle abandonne aussitôt ce que nous appelons la réalité objective, pour chercher à déceler la cause occulte, mystique, la puissance invisible qui s'est manifestée par un changement dans le donné sensible. Souvent même, cette puissance occulte lui est désignée d'avance par les préliations entre ses représentations. Incapacité de concevoir un avenir régulièrement ordonné, indifférence à la recherche des séries de causes secondes : ce ne sont là que deux aspects d'une même disposition mentale.

De là, l'importance capitale et la fonction propre des présages dans la vie des primitifs. Pour des esprits habitués, comme les nôtres, à concevoir un ordre fixe de la nature, à compter sur cet ordre et à compter avec lui, à en faire dépendre leurs espérances et leurs craintes, que peuvent être les présages ? De simples signes, qui découvrent, par avance, ce que cet ordre de la nature amènera sûrement, en vertu du déterminisme qui régit les séries de causes et d'effets. À supposer que ces signes ne se produisent pas, ou que, s'ils se produisent, personne ne les voie ou ne les remarque, rien ne serait changé dans les événements : les effets ne se réaliseraient pas moins, pourvu que les causes fussent données. Les présages demeurent donc quelque chose d'extérieur aux séries de phénomènes naturels. Mais comme ces séries sont souvent fort longues et compliquées, et que notre pouvoir de prévision rationnelle est très faible, nous imaginons volontiers qu'une puissance amie soulève le voile de l'avenir, et nous fait voir tout de suite le terme où aboutira la série. C'est une sorte de gracieuseté qui contente notre impatience de savoir. Rien dans les choses ne s'en trouve modifié.

Mais la mentalité primitive n'est pas ainsi équilibrée par la conception d'un ordre fixe du monde. Le type de causalité qu'elle se représente habituellement est différent. Par suite, les présages seront pour elle d'une autre importance que pour nous. Manifestations des puissances mystiques et occultes, qui seules sont des causes, ils ont une part essentielle dans la production de ce qu'ils annoncent. Ils n'ont pas pour unique fonction de révéler ce qui arrivera : ce qu'ils révèlent ne se produirait pas sans eux. L'avenir que les présages prophétisent étant senti comme immédiat, comme déjà réel, ils sont sentis comme le déterminant en même temps qu'ils le manifestent. Ici la loi de participation intervient, et l'analyse abstraite de ce processus mental ne pourrait le rendre tout à fait intelligible qu'en le dénaturant. Il vaut mieux laisser parler les faits, en les éclairant à la lumière des remarques qui précèdent.

sentent le temps à venir que très confusément, comme en témoignent en général leurs langues, assez pauvres de moyens pour exprimer les nuances du futur. De là, une sorte de myopie qui les empêche de bien situer ce qui est un peu loin dans l'avenir, et qui, évidemment, n'est pas favorable à la prévoyance, même s'ils y étaient enclins par ailleurs.

Chapitre IV

II

- Le système des présages à Bornéo. - Ils n'annoncent pas seulement les événements, ils les produisent. - Le culte des oiseaux-présages

[Retour à la table des matières](#)

L'habitude d'observer les présages et de se régler sur eux se rencontre dans beaucoup de sociétés inférieures. Mais nulle part elle ne semble s'être développée plus complètement que chez les Dayaks et chez la plupart des autres indigènes de Bornéo. C'est là que nous trouverons les conditions les plus favorables pour l'étudier. Les témoignages dont nous disposons sont nombreux, généralement concordants, et il en est de tout à fait précieux, par exemple ceux de M. Perham et du D^r Nieuwenhuis.

M. Perham a bien fait voir l'autorité reconnue aux présages par les tribus indigènes, et le pouvoir qu'elles leur attribuent. « Ils croient fermement que là est la base de tout succès. Ils ne tarissent pas en histoires où sont racontés les échecs, les maladies, les morts dus à des présages qu'on a eu l'imprudence de négliger. On peut essayer de combattre ce système par des raisonnements, mais ils pensent avoir, dans les coïncidences qu'ils peuvent citer, une preuve formelle de sa vérité ; et à leurs yeux une coïncidence accidentelle est plus convaincante que le raisonnement le plus rigoureux... Tous les cas où l'événement a paru vérifier la prédiction sont soigneusement conservés, tandis que ceux où le présage s'est trouvé faux sont vite oubliés ¹. »

Cette sélection, qui se fait d'ailleurs inconsciemment et de très bonne foi, se trouve favorisée par le fait que « ce système... est très compliqué et très poussé dans le détail, comporte des incertitudes sans fin pour tous ceux qui ne sont pas tout à fait maîtres de cette science, et les jeunes hommes ont continuellement à demander à leurs anciens comment agir lorsque se produisent des rencontres imprévues de présages différents et en apparence contradictoires » ².

Il ne saurait être question d'entrer ici dans un exposé, même sommaire, de ce système et de la casuistique qui s'y développe. Peut-être suffira-t-il de dire que les présages, pour toutes les circonstances de la vie, individuelle ou sociale, sont fournis par sept oiseaux, et en outre, par un certain nombre d'animaux, qui sont le cerf, l'élan, la gazelle, l'armadillo, trois espèces d'insectes, le lézard, la chauve-souris, le python, le cobra, et parfois aussi le rat. « Tous ces animaux peuvent donner des présages en diverses manières, et, par suite, en tant qu'ils ont ce pouvoir on les appelle oiseaux (*burong*) : obtenir d'eux des présages se dit *beburong*. » Les présages sont tirés du vol des oiseaux, du cri des animaux, de la direction d'où ils viennent ou qu'ils prennent, etc. C'est sur ce point que la ressemblance avec les pratiques romaines est le plus frappante.

Nombre de témoignages attestent que, faute de présages favorables, ou en présence de présages funestes, on renoncera à une entreprise, ou même on l'abandonnera si elle est déjà commencée. Par exemple, « les Kenyah de Tanah Putih voulurent utiliser

¹ Rev. J. PERHAM, cité par Ling ROTH, *The natives of Sarawak*, I, p.195.

² *Ibid.*, I, p. 191.

notre séjour pour construire, un bateau. Mais, en entrant dans la forêt (pour y abattre un arbre), ils rencontrèrent un *hisit* (oiseau) qui siffla à leur gauche, et ils firent demi-tour. Une demi-heure après, ils, y retournèrent et abattirent un arbre, mais au moment où il tomba, ils aperçurent de nouveau un signe défavorable. Ils laissèrent là leur arbre, et renoncèrent au bateau ¹ ? De même, au moment de partir en voyage, il faut que les présages soient favorables : autrement, on s'abstient. « Leur attitude me paraissait inexplicable ; mais on m'informa aussitôt qu'il ne pouvait être question de se mettre en route, attendu qu'un de leurs oiseaux-présages, et justement un *hisit*, venait de survoler la maison et même y était entré par le toit. (C'était là le signe le plus funeste pour le début d'un voyage ; il fallait par conséquent observer d'abord un *melo njaho* (tabou général) de quatre jours, et ensuite observer de nouveau les oiseaux ²... »

Plus l'entreprise est difficile ou dangereuse, plus il faut de présages favorables. « On me dit que beaucoup de villages voulaient prendre part au voyage - en tout à peu près 500 hommes, mais il fallait que chaque village observât les oiseaux pour son compte particulier. Pour une expédition de ce genre, on ne croyait pas pouvoir se contenter de moins de dix présages favorables différents. Comme la plupart des indigènes en trouvaient toujours de mauvais dans la série, ils se trouvaient toujours obligés de rebrousser chemin ³.

Si la décision des présages est ainsi souveraine, ce n'est pas seulement parce qu'ils sont considérés comme des prédictions infaillibles. La raison en est plus profonde : le présage favorable est une aide positive dont on ne peut pas se passer. Il n'est pas uniquement l'annonce, il est avant tout la garantie du succès : garantie indispensables condition *sine qua non*. Il ne suffira donc pas qu'aucun présage funeste n'ait apparu. Il faut encore que les présages favorables se soient produits. En leur absence, on ne fera rien, même s'il est désastreux de s'abstenir. Ainsi, au moment de commencer les semailles, il est absolument nécessaire d'avoir entendu tel oiseau à droite, d'avoir vu tel autre à gauche, etc. S'il ne s'agissait que d'être renseigné sur le point de savoir si la récolte sera bonne, on pourrait se résigner à travailler, faute de mieux, dans l'incertitude, surtout quand le temps presse, et que la saison des semailles va être bientôt passée. Pourtant on ne commencera pas, aussi longtemps que les présages requis n'auront pas été recueillis. C'est que les manifestations de l'oiseau ont, par elles-mêmes, une vertu mystique qui assure la récolte en même temps qu'elle l'annonce. Si elles n'ont pas lieu, la récolte ne peut pas se produire non plus.

Le témoignage de M. Perham est ici formel. « Il faudra quelquefois un mois pour obtenir toutes ces prédictions augurales qui doivent donner aux indigènes confiance dans le résultat de leurs travaux. Mais, quand elles se sont toutes produites, l'augure qui les recueille a maintenant un nombre de rameaux, ou de bâtons, égal à celui des oiseaux qu'il a entendus. Il porte ces rameaux ou bâtons au terrain qui a été choisi pour être cultivé, et il les plante dans la terre ; il récite une courte invocation aux oiseaux et à Pulang-gana, coupe un peu d'herbe ou de jungle avec son *parang*, et s'en retourne. La puissance magique des oiseaux a été ainsi transférée à la terre ⁴. » C'est à

¹ A. W. NIEUWENHUIS, *Quer, durch Boneo*, II, p. 441.

² *Ibid.*, I, p. 417.

³ *Ibid.*, II, p. 425.

⁴ H. LING ROTH, *Natives of Sarawak*, I, p. 192.

cause de cette puissance magique des oiseaux, qui est indispensable pour rendre la terre fertile, que l'on est obligé d'attendre leur bon plaisir avant de se mettre à la cultiver.

Le fait suivant n'est pas moins significatif. « Quand on va rendre visite à un malade, on désire voir des oiseaux à droite ; ce présage a plus de pouvoir pour produire la santé. Et c'est une occasion pour moi de mentionner encore une manière de communiquer à l'objet la vertu du présage favorable. Lorsqu'un Dayak qui s'est mis en route pour aller voir un ami malade entend un oiseau favorable, il s'assied, mâche du bétel, de la feuille de sirih, de la chaux, du tabac et du gambir, pour sa propre satisfaction, ensuite, il en mâche un peu plus, et il l'enveloppe dans une feuille, pour l'apporter à son ami malade. Pourvu que celui-ci soit en état de l'avalier, ce sera une aide efficace pour sa guérison : car ce mélange ne contient-il pas la voix de l'oiseau, élixir mystique de vie venu du monde invisible ¹ ? » Le Dayak n'apporte donc pas seulement au malade l'assurance qu'il guérira, fournie par le présage favorable. Il lui procure en même temps un secours puissant, précieusement recueilli, qui provient du pouvoir mystique de l'oiseau. - « Le *burong malam* est un insecte ainsi appelé parce qu'on l'entend en général la nuit ; il est particulièrement recherché sur le sentier de la guerre, car il conduit à la sécurité et à la victoire. De même que le *nendak* parmi les oiseaux, il est considéré comme un génie toujours favorable. Il est également précieux pour la culture. Un homme l'entendit un jour sur un arbre, dans son champ, assez tard dans la matinée, et lui consacra une offrande au pied de cet arbre, qui fut dès lors regardé comme sacré. On ne l'abattit pas avec le reste. Et cet homme fut récompensé par une récolte abondantes ². »

L'insecte évidemment n'est pas traité ici comme un messenger qui apporte une bonne nouvelle, mais comme une puissance, presque une divinité, dont on veut s'assurer la faveur durable. L'arbre est épargné, parce que, en vertu d'une sorte de participation, la bonne influence de l'insecte qui s'y était posé est passée en lui. Il en est imprégné, et à son tour, il en imprègne le champ du Dayak.

« Lorsqu'ils voyagent sur le fleuve, les Kenyah espèrent voir l'*isit* (l'oiseau chasseur d'araignées) voler de gauche à droite quand ils sont assis face à la proue du bateau. Dès que cela arrive, ils poussent des exclamations : « Ô *Isit* à notre gauche ! Donne-nous longue vie, assiste-nous dans notre entreprise, aide-nous à trouver ce que nous cherchons, affaiblis nos ennemis ! » À l'ordinaire, ils arrêtent leurs canots, accostent au rivage, font un petit feu, et ils lui disent : « Dis à *Isit* de nous aider. » Chaque homme de l'expédition allume une cigarette, afin d'avoir son petit feu à lui, et murmure au moins une partie des formules habituelles ³. » Cette invocation est aussi une prière, et sans aucun doute c'est à l'oiseau lui-même que le Kenyah les adresse.

On ne sera donc pas surpris de voir M. Perham parler d'un *culte des oiseaux*. « L'objet de ce culte est le même que celui de tous les autres rites : obtenir de bonnes récoltes, d'être exempt d'accidents, de chutes, de maladies, la victoire à la guerre, le profit dans les échanges et dans le commerce, l'habileté dans la parole et l'adresse dans toutes les occupations des indigènes. Je dis « culte des oiseaux » ; car, de l'observation des présages, il s'élève à l'invocation et à l'adoration des oiseaux... (suit

¹ *Ibid.*, I, pp. 194-195.

² Rev. J. PERHAM, Sea Dayak religion, *Journal of the Straits branch of the Asiatic society*, n° 10, p. 232.

³ HOSE and MAC DOUGALL, *The pagan tribes of Borneo*, II, pp. 58-59.

un long extrait d'un chant religieux des Dayaks). On voit ici les oiseaux en compagnie des Dayaks, réglant leur vie et assurant le résultat de leur travail : l'invocation et l'offrande ont pour but d'obtenir la faveur des oiseaux. Une autre cérémonie où le culte de ces êtres ailés ressort nettement est la fête décrite sous le nom de *mri-burong makai* (donner à manger aux oiseaux), c'est-à-dire leur consacrer une offrande. C'est une fête secondaire en l'honneur du Singalang-Burong, et de ses beaux-fils, les oiseaux-présages ¹. »

Ceux-ci ne sont pas nos oiseaux ordinaires. Même si nous les concevons comme des oiseaux doués de pouvoirs mystiques, l'idée que nous en formons ainsi ne correspond pas, tant s'en faut, à celle des Dayaks. Nous ne pouvons faire en sorte que, dans l'image que nous nous représentons, les caractères objectifs ne soient au premier plan. Nous voyons d'abord la forme si caractéristique du corps de ces animaux, leurs ailes, leur bec, leur démarche et leur vol, etc. ; nous y joignons par surcroît l'idée de leurs propriétés mystiques. Mais, dans l'esprit du Dayak, ces propriétés, d'une importance à ses yeux incomparable, masquent tout le reste. Dans l'oiseau-présage, il voit avant tout l'être sacré, la puissance mystique de qui son sort dépend. On retrouve là cette forme particulière d'abstraction que j'ai décrite ailleurs ², et dont nous n'avons guère l'analogie dans notre pensée qui, elle, est d'abord conceptuelle. « Ces oiseaux, dit M. Perham, sont des formes de vie animale habitées par l'esprit de certains êtres d'en haut invisibles, et qui portent leur nom -- (trait significatif : le nom n'est pas une simple désignation ; l'identité de nom implique une participation réelle, une identité d'essence), de sorte que, quand un Dayak entend un *beragai*, par exemple, c'est en réalité la voix de Beragai, le beau-fils de Singalang Burong ; bien plus, il perçoit là le signe d'assentiment ou le froncement de sourcil du grand esprit lui-même qui lui dit non ³. »

Pour des esprits comme les nôtres, ou bien les oiseaux sont les porte-parole des êtres invisibles, dont ils font connaître les volontés, et dont ils sont distincts, ou bien ce sont les êtres invisibles eux-mêmes, incarnés et se rendant accessibles aux sens de l'homme. Ces deux conceptions incompatibles entre elles ne peuvent pas être vraies l'une et l'autre : il faut choisir. Mais le Dayak n'éprouve pas de difficulté à les admettre toutes deux à la fois. Dans ses représentations, elles ne s'excluent pas. Il a un sens immédiat de certaines participations qui rejette au second plan les exigences logiques. « Être » signifie pour lui, en cette circonstance, « participer à la même essence ». Les oiseaux *sont* les êtres invisibles d'en haut, comme les Bororó du Brésil *sont* des araras.

¹ H. LING ROTH, *The natives of Sarawak*, I, pp. 196-197.

² *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, pp. 124-128.

³ H. LING ROTH, *ibid.*, I, p. 200.

Chapitre IV

III

- Hypothèse de MM. Hose et Mac Dougall, peu fondée. - Procédés pour obtenir les présages désirés

[Retour à la table des matières](#)

Dès lors, il est naturel que, dans les représentations collectives des Dayaks, les oiseaux sacrés n'annoncent pas seulement les événements, mais aussi qu'ils les produisent. En tant que porte-parole des êtres invisibles, ils prédisent ; en tant qu'ils sont ces êtres invisibles eux-mêmes, ils agissent. À eux donc s'adresseront les invocations et les prières, ils seront l'objet d'un culte. Ce fait, décrit, comme on vient de le voir, par M. Perham, a été signalé aussi par MM. Hose et Mac Dougall, chez plusieurs tribus de Bornéo. Mais ils l'interprètent autrement. Ils ne pensent pas, comme M. Perham, que les oiseaux-présages possèdent réellement, aux yeux des indigènes, la puissance mystique d'où dépendent les événements. La fonction propre des oiseaux consisterait uniquement à être les messagers des dieux ; c'est par une sorte d'abus et d'usurpation qu'un rôle plus important leur serait attribué. « L'habitude d'approcher des dieux et de communiquer avec eux par l'intermédiaire des oiseaux-présages paraît rendre compte, dans une large mesure, du fait que les dieux eux-mêmes ne sont conçus que vaguement ; ceux qui leur rendent un culte ne se sentent pas en relations étroites et intimes avec eux. Les oiseaux-présages paraissent constituer non seulement un moyen de communication, mais aussi, pour ainsi dire, un écran qui cache aux gens la vision de leurs dieux. Comme dans beaucoup de cas analogues, les intercesseurs et les messagers au soin de qui les nouvelles sont confiées acquièrent aux yeux du peuple une importance démesurée. Le dieu, derrière l'oiseau-présage, risque d'être perdu de vue ou à peu près, et l'oiseau même tend à devenir un objet de culte, à être regardé comme celui à qui s'adressent les prières, et qui dispense les bienfaits qu'il ne fait en réalité que prédire ou annoncer ¹. »

MM. Hose et Mac Dougall reviennent à plusieurs reprises sur cette idée. « Il nous semble probable, disent-ils, que dans ce cas les Kenyahs ont poussé plus loin la tendance déjà remarquée chez les Kayans à laisser les oiseaux-présages prendre dans leurs cérémonies et dans leurs prières une place si prépondérante, que les dieux dont ils sont les messagers en sont obscurcis. C'est de la sorte que Bali Flaki (une espèce de faucon) a rejeté au dernier plan, et plus ou moins supplanté, un dieu de la guerre dont le nom a même été oublié par nombre de Kenyah, sinon par tous ². »

De même, ailleurs, « bien que les Kenyahs s'adressent à Bali Flaki pour les guider et les assister en mainte occurrence, et expriment leur reconnaissance à son égard, nous ne pensons pas qu'ils se le représentent comme d'autres tribus tendent à le faire ; ils considèrent plutôt les faucons comme des messagers et des intermédiaires entre eux et Bali Penyalong, messagers à qui une part du pouvoir, mal définie, est déléguée. Sans doute, une erreur vulgaire fait que chez eux, comme chez beaucoup d'autres

¹ HOSE and MAC DOUGALL, *The pagan tribes of Borneo*, II, pp. 9-10. Cf. II, p. 75.

² *Ibid.*, II, p. 15.

croyants, on oublie jusqu'à un certain point l'Être suprême pour adresser les prières et les actions de grâce presque exclusivement à ses ministres, qui, ayant une forme concrète, sont l'objet de représentations plus aisées. Les Kenyahs regardent les présages favorables comme produits pour les encourager à agir, et les défavorables comme un conseil amical de s'abstenir. Un Kenyah très intelligent nous dit que, selon lui, les faucons, à force d'être envoyés par Bali Penyalong pour les avertir, avaient fini par le faire d'eux-mêmes, et que, parfois ils donnent aux Kenyah le conseil d'agir ou de s'abstenir, de leur propre initiative, et sans avoir été envoyés par lui »¹.

L'interprétation que MM. Hose et Mac Dougall proposent du fait qu'ils ont eux-mêmes observé est une hypothèse séduisante, et l'analogie qu'ils invoquent peut la faire paraître vraisemblable. Plus d'une fois, en effet, il est arrivé qu'une divinité a payé la peine de son éloignement, et qu'elle s'est trouvée supplantée dans le culte par de simples intermédiaires, placés plus près des hommes, plus familiers, plus accessibles à leur imagination. Mais devons-nous conclure de cette remarque générale à une évolution semblable qui aurait eu lieu chez les indigènes de Bornéo ? Si les oiseaux-présages ont commencé à Bornéo par n'être simplement que des messagers et des intermédiaires, MM. Hose et Dougall expliquent bien comment ils ont pu devenir des puissances que l'on invoque et que l'on adore pour elles-mêmes. Mais la question est précisément de savoir si cette transformation a eu occasion de se produire, et si la fonction des oiseaux-présages a jamais été comprise à Bornéo autrement qu'elle ne l'est aujourd'hui. Aucun témoignage les a-t-il jamais présentés explicitement comme de simples messagers ? MM. Hose et Mac Dougall ne le prétendent pas. Rien dans ce que rapporte M. Perham ne le donne à penser. Ni le Dr Nieuwenhuis, ni les autres observateurs les plus dignes de foi ne disent rien de tel. L'hypothèse paraît donc au moins aventureuse. Elle a été suggérée, à ce qu'il semble, par la tendance bien connue à retrouver dans la mentalité des sociétés inférieures les processus qu'on observe dans la nôtre.

Enfin - ce qui témoigne encore contre l'hypothèse de MM. Hose et Mac Dougall - dans l'excellente grammaire de la langue dayak due à HardeLand, nous voyons que les présages sont considérés comme des personnes. « Les Dahiang - présages fournis par les oiseaux, serpents, etc., sont pour les Dayaks des *biti* (personnalités). Ils ont leur demeure dans la mer des nuages²... » Ils se confondent donc avec ces « êtres invisibles d'en haut » dont parle M. Perham.

Lorsqu'il s'agit d'une entreprise importante, il est nécessaire, on l'a vu plus haut, d'obtenir des présages en plus grand nombre, plus considérables en eux-mêmes, provenant de puissances mystiques plus élevées. Si ces présages n'apparaissent pas en nombre suffisant, et dans l'ordre voulu, faudra-t-il donc renoncer à ce dessein ? Pour éviter une telle extrémité, les indigènes de Bornéo essaient d'agir sur ces puissances. Les moyens qu'ils mettent alors en œuvre sont, naturellement, eux aussi, de caractère mystique.

Souvent, toute une série de cérémonies, de rites, d'interdictions est indispensable. Par exemple, chez les Kayans, quand il s'agit de choisir le terrain qui sera cultivé cette année-là, « si, pendant trois jours, on n'a pas observé de présages funestes, c'est là un

¹ *Ibid.*, II, pp. 57-58.

² A. HARDELAND, *Grammatik der Dayakschen Sprache*, p. 368.

encouragement suffisant pour passer à la phase suivante, qui consiste à abattre les gros arbres, et à engager ceux qui habitent la maison à prendre part à la recherche des présages qui sont encore indispensables... Toutes les familles demeurent enfermées dans la grande véranda, ou dans leurs petits appartements particuliers, et restent assises tout le long de la journée, fumant et causant. Pas une âme n'a l'autorisation de sortir, ou, tout au plus, d'aller plus loin que le bord de la rivière, excepté deux hommes, désignés sous le nom de *Laki-Niho*, dont le devoir est de rechercher un faucon appelé Niho. Aussi longtemps que ces deux hommes sont occupés à cette recherche, personne ne doit les appeler par leur nom véritable : toute violation, de cette règle, même involontaire, est punie d'une amende... Dans certaines communautés, il est d'usage que ces hommes ne reviennent pas à la maison pendant les trois jours que dure la recherche des présages. Ils se bâtissent dans la jungle, près de la clairière; une petite hutte, et ils font savoir qu'elle est *permanlong* (tabou), en élevant près d'elle deux perches, dont ils enlèvent l'écorce à intervalles, etc. »¹.

Le choix de deux hommes spécialement affectés à la recherche des oiseaux sacrés, les précautions dont ils sont l'objet, les interdictions qu'ils subissent, rappellent de très près les cérémonies en usage à la Nouvelle-Guinée (Wanigela River)² pour assurer le succès de la chasse au dugong. L'analogie des procédés employés permet de conclure à celle des fins poursuivies. Les indigènes de la Nouvelle-Guinée pensent exercer ainsi sur les dugongs une action magique, qui les conduira sûrement dans leurs filets ou près de leurs bateaux, d'où ils les harponnent. Les Kayans croient de même exercer sur les faucons une action mystique, qui les amènera à paraître, et à fournir les présages favorables, c'est-à-dire l'assistance sans laquelle il serait vain d'essayer de cultiver la terre.

Un de ces présages s'est-il produit ? aussitôt l'indigène remercie l'oiseau, qui est donc, à ses yeux, non pas seulement le héraut, mais l'auteur du bienfait annoncé. C'est un devoir de reconnaissance que les indigènes ne négligent jamais. « À peine un de ces présages favorables est-il aperçu que les chasseurs allument un feu ; ce feu porte aux oiseaux et aux autres animaux leurs remerciements pour la faveur reçue³. » - « En tournant un coude du fleuve, nous nous arrêâmes tout à coup. Les cinq canots de notre avant-garde avaient abordé au rivage. Sur une étroite bande de sable, une foule de guerriers très agités s'occupaient à allumer un feu et à élever des perches, dont ils enlevaient l'écorce de façon à former des copeaux tout le long de ces perches : un oiseau de bonne augure avait été vu à droite!... Le feu, courrier sûr pour porter aux oiseaux-présages omniscients les messages des hommes, annonça aux oiseaux qu'on leur était très reconnaissant de leur faveur⁴. » - « Ce matin-là nous vîmes sur une branche qui surplombait la rivière un bel oiseau, appelé *burong papu* par les indigènes... C'est un des oiseaux dont l'apparition est regardée comme un présage favorable par les Dayaks, surtout quand ils partent pour une expédition de chasse aux têtes. Mais il est toujours heureux de le rencontrer, et mes Dayaks me prièrent de leur permettre de s'arrêter quelque temps en signe de respect ; à quoi je consentis volontiers. Ils cessèrent de ramer et demeurèrent quelques minutes parfaitement immobiles, les rames en l'air ; ils respirèrent ensuite joyeusement leur besogne⁵. » Le D^r Neuenhuis a

¹ W. H. FURNESS, *The home life of the Borneo head hunters*, pp. 161-164.

² R. E. GUISE, *On the tribes inhabiting the mouth of the Wanigela River, New-Guinea, J.A.I.*, XXVIII, p. 218.

³ W. H. FURNESS, *ibid.*, p. 4.

⁴ *Ibid.*, p. 78.

⁵ O. BECCARI, *Wanderings in the forests of Borneo*, pp. 328-329.

eu l'occasion d'observer le même fait. « Ils entendirent tout près de nous l'appel de l'*isit*, à droite. L'oiseau leur prédisait donc un heureux voyage. Il fallut que, pour se conformer à la coutume, Kwing Iran débarquât et fumât une cigarette ¹. » (Le feu porte à l'oiseau les actions de grâces de l'indigène.)

Chapitre IV

IV

- Les présages sont aussi des causes. - Comment ils finissent par ne plus être que des signes

[Retour à la table des matières](#)

Les faits qui viennent d'être rapportés et analysés mettent bien en lumière la nature des présages. Ces signes donnés par des oiseaux ou d'autres animaux ne sont pas uniquement des indications, des avertissements, l'annonce de ce qui arrivera. Ils sont en même temps des causes. La mentalité primitive voit dans ces oiseaux et dans ces animaux des puissances mystiques de qui dépendent les événements qu'ils prédisent. Le pouvoir de les produire leur appartient-il entièrement et en propre ? En sont-ils seulement les véhicules ? Faut-il les considérer comme des agents de transmission qui possèdent eux-mêmes une part de puissance, en même temps qu'ils exercent celle qu'ils représentent ? Ce sont des questions que la mentalité primitive ne se pose pas sous cette forme nette et précise, et auxquelles, si elle se les posait, ses réponses ne seraient pas uniformes. Il n'y a aucune raison de penser que les représentations de ce genre soient nécessairement identiques partout. Selon le degré de développement d'une société, selon les notions religieuses qu'elle aura reçues de groupes voisins, de sociétés conquises ou conquérantes, la représentation de divinités individualisées y sera plus ou moins prédominante, et les oiseaux ou animaux qui fournissent les présages apparaîtront plus au moins nettement comme les ministres ou les messagers de ces dieux. À Bornéo même, MM. Hose et Mac Dougall, le D^r Nieuwenhuis ont signalé des différences à cet égard entre les diverses tribus.

Sans contester ces variations qui sont des conséquences nécessaires de la diversité des structures sociales, plus, dans une société inférieure donnée on retrouve la nature propre de la mentalité primitive, plus les présages y présentent nettement les caractères que nous avons constatés plus haut. L'oiseau ou l'animal qui les procure n'est pas invoqué seulement en tant que porteur d'une bonne nouvelle ; on le prie, on l'adore, on le remercie comme le dispensateur de grâces dont on ne peut se passer et qu'il faut obtenir de lui. Pour cette mentalité, le présage n'est donc pas un simple signe, il est en même temps une cause. Ou, pour mieux dire, en cette circonstance elle ne distingue pas entre signe et cause. Elle n'a peut-être pas la notion d'un signe qui soit purement signe, du moins dès que les réalités du monde invisible sont le moins du monde intéressées dans sa représentation. Sans doute, certains primitifs sauront très bien tirer parti de signes naturels. Bien souvent, s'il s'agit par exemple de reconnaître, sur le sol, les traces, même à peine perceptibles, d'un animal ou d'un individu déterminé, s'il s'agit de pronostiquer un changement de temps, etc., ils ont émerveillé les Européens par leur sagacité. Mais il s'agit là de liaisons que l'expérience, l'éducation, l'utilité

¹ A. W. NIEUWENHUIS, *Quer durch Borneo*, I, p. 351.

quotidienne leur ont rendues familières. Ils y appliquent une mémoire souvent « phénoménale », et une attention d'autant plus puissante qu'elle n'a pas beaucoup d'autres objets. Dès qu'il s'agit de signes qui manifestent la présence de forces mystiques, l'orientation de leur esprit devient toute différente. Les signes prennent une importance mystique. Il n'est plus possible de distinguer « signe » et « cause ». Les présages en sont un excellent exemple. Les faits insolites qui ont été étudiés plus haut en sont d'autres.

Quel est celui des deux éléments qui prédomine aux yeux de la mentalité primitive ? Le présage prédit et produit l'événement l'oiseau, en est le héraut et l'auteur. Mais le prédit-il parce qu'il le produit ? Ou bien, comme on le croit en général, semble-t-il le produire parce qu'il le prédit ? L'illusion, en ce cas, serait le résultat d'une loi psychologique bien connue : quand le maître est trop loin, et inaccessible à l'imagination, les ministres, qui s'interposent et que l'on voit, reçoivent les hommages qui lui étaient d'abord destinés. Si nous nous réglons sur notre expérience, cette dernière supposition semblera la plus naturelle. Mais elle ne paraît pas s'accorder avec l'expérience de la mentalité primitive. Pour celle-ci, en fait, prédire ne se sépare pas de produire. Nous en avons de nombreux témoignages, outre ce que nous avons vu des présages proprement dits. Ainsi, chez les Indiens de la Nouvelle-France, « sur ce que nous leur prédisons les éclipses de la lune et du soleil, dont ils ont beaucoup de peur, ils se sont imaginé que nous en étions les maîtres ; que nous savions toutes choses à advenir et que c'est nous qui en disposons. Et, en cette considération, ils s'adressent à nous pour savoir si leurs blés réussiront, où sont leurs ennemis, et en quelle quantité ils viennent »¹. - « Au Kamtchatka, les indigènes remercient les hoche-queue pour le printemps et l'été, parce qu'ils croient que ce sont ces oiseaux qui l'apportent avec eux »². » Ces hoche-queue sont aussi des oiseaux-présages, et on leur attribue le pouvoir de produire le printemps qu'ils annoncent. Tous les faits de ce genre, qui sont extrêmement nombreux, sont d'une interprétation aisée dès qu'on les rapporte au type de causalité qui est familier à la mentalité primitive. Faute d'une représentation de la liaison en séries des antécédents et des conséquents, le passage est immédiat de la puissance mystique invisible à ses effets visibles.

Les Indiens n'ont aucune idée des conditions astronomiques d'où dépend une éclipse de lune ou de soleil. Mais ils savent que les blancs sont des sorciers puissants, dont on ne peut mesurer le pouvoir : pourquoi leurs sortilèges n'agiraient-ils pas sur la lune et sur le soleil ? En fait, les Pères prédisent exactement le jour et l'heure des éclipses. Comment pourraient-ils les prédire, s'ils ne les produisaient pas ? Pour comprendre une prédiction qui soit simplement la connaissance d'un fait à venir, il faut avoir conçu l'enchaînement des causes secondes qui aboutiront à l'apparition de ce fait, dans un temps et en un lieu déterminé. Mais si cette notion fait entièrement défaut, il est bien difficile de se représenter que celui qui peut prédire ne soit pas celui qui produit, excepté le cas où la puissance mystique aurait fait confiance de ses intentions. Un processus mental analogue fit accuser de sorcellerie et menacer de mort, en Afrique du Sud, une femme qui soignait très habilement et guérissait une certaine maladie. On en avait conclu que c'était elle qui la donnait. Comment aurait-elle su si bien la faire partir, si ce n'avait été elle qui la faisait venir ? Dès qu'il s'agit d'action mystique, le savoir ne se sépare pas du pouvoir, et c'est le pouvoir qui est la condition du savoir.

¹ *Relations des Jésuites*, XVII (1639-1640), p. 118 (LE JEUNE).

² G. W. STELLER, *Beschreibung von dem Lande Kamtschatka*, p. 280.

L'hypothèse de MM. Hose et Mac Dougall rapportée plus haut n'était donc pas seulement gratuite : elle présentait les choses au rebours de leurs rapports réels. Ce n'est pas parce que les oiseaux sacrés annoncent les événements que les indigènes finissent par croire qu'ils les produisent ; au contraire, comme M. Perham l'a bien vu, les indigènes croient que les oiseaux font le succès ou l'insuccès des entreprises, et c'est pourquoi les présages sont des signes infaillibles de ce qui arrivera. De la sorte, les présages sont à la fois des prédictions, des promesses, et des garanties. On peut s'y fier, parce que les oiseaux ou les animaux à qui ils sont dus ont manifesté par eux, en même temps que leur savoir prophétique, leur bonne volonté et leur faveur. Dans les actions de grâces qu'on leur adresse, la reconnaissance des indigènes ne va pas seulement aux porteurs d'une bonne nouvelle, mais d'abord et surtout aux protecteurs qui assurent le succès.

Ainsi, pour la mentalité primitive, le présage est d'abord cause, mais en même temps signe, parce qu'il est cause. Au fur et à mesure que les caractères propres de cette mentalité s'affaiblissent, le type mystique de la causalité cesse d'y prédominer presque entièrement, le temps et l'espace y sont moins sentis qualitativement et davantage représentés, et, enfin, l'attention se porte de plus en plus sur les séries objectives de causes et d'effets. Par une conséquence inévitable, le présage, dans les représentations collectives, tend à se conformer à ces changements. Il devient de plus en plus signe, et de moins en moins cause. À la fin, on ne comprend même plus comment il pourrait être cause.

Entre les deux positions extrêmes, il y en a beaucoup d'intermédiaires. Le présage perdra peu à peu de sa puissance au fur et à mesure que l'esprit s'attachera davantage à la considération des causes secondes. Il se restreindra de plus en plus à la fonction d'un signe par où se révèle, non plus l'action d'une puissance mystique, mais l'événement où doit aboutir une série donnée de ces causes et de leurs effets. Toutefois, une habitude mentale ne disparaît guère tout d'un coup devant une autre qui tend à se substituer à elle. Au contraire, toutes deux coexistent assez longtemps, sans que leur incompatibilité soit sentie. Il se peut même que l'ancienne habitude ne soit jamais tout à fait effacée par la nouvelle. Un de nos paysans, par exemple, sait bien en gros, quoique superficiellement, de quel ensemble de conditions météorologiques, physiques, chimiques, etc., dépend l'abondance plus ou moins grande de sa récolte. Il n'en continue pas moins à croire qu'elle sera due aussi et surtout, à la bonne volonté et à la faveur de puissances mystiques. Sans doute, il ne se représente plus leur action comme immédiate, ni comme indépendante du temps et de l'espace, ni surtout comme unique. Mais il leur attribue encore le pouvoir de faire aboutir où elles veulent les enchaînements des causes secondes.

C'est ainsi que les présages continuent à garder une valeur, bien qu'on ne leur reconnaisse plus de causalité propre. Ils demeurent les signes de ce qui arrivera. S'ils ne le produisent plus, ils l'annoncent encore, et s'ils l'annoncent, s'ils sont des messagers véridiques, ils participent encore du respect inspiré par les puissances dont ils font connaître les intentions et les arrêts. À ce stade, la recherche et l'interprétation des présages conservent un caractère religieux. Dans une période ultérieure, ce respect deviendra superstition. Notre voisin qui est fort ennuyé d'avoir vu une araignée ce matin, parce que c'est « signe de chagrin », ne croit pas que l'araignée soit cause du malheur qu'elle annonce. Il lui en veut pourtant de l'annoncer. Dans ce ressentiment entre un résidu vivace de l'ancienne représentation du présage, alors qu'il était à la

fois un signe et une cause, et «signe» parce que «cause». Ces sortes de signes se sont peu à peu vidés de leur causalité. Mais tant qu'ils subsistent vraiment comme signes, quelque reste de leur ancienne puissance mystique leur demeure attaché ¹.

¹ Le missionnaire Jetté fait à ce propos une réflexion significative. « Les présages observés par nos Ten'a impliquent une idée obscure de causalité, car ils les considèrent non pas purement comme prédisant ce qui va arriver, mais aussi comme contribuant en quelque manière à le produire. » Et il ajoute : « Il en est de même, comme on peut l'observer, des présages dont les blancs superstitieux tiennent compte. Dans leur cas comme dans celui de nos sauvages, il est pris pour accordé qu'en écartant le présage on écarte le malheur. Un capitaine qui a soin de ne pas appareiller un vendredi, un invité qui refuse d'être le treizième à table, soutiennent implicitement qu'en supprimant la circonstance de mauvais augure ils éviteront le malheur à venir, et ils établissent évidemment entre l'un et l'autre une relation de cause à effet, qu'il est absurde de supposer. » R. F. Jul. JETTÉ, On the superstitions of the Ten'a Indians, *Anthropos*, VI, p. 241.

Absurde, en effet, du point de vue de notre mentalité, qui implique la considération du déterminisme des phénomènes naturels. Mais non pas absurde du point de vue de la mentalité prélogique, qui est mystique, et qui ne prête attention qu'à la causalité immédiate des puissances occultes.

Chapitre V

Les présages (*suite*)

Chapitre V

I

- Comment on pare aux présages défavorables. - Procédés divers pour les empêcher de se faire voir ou entendre, - pour les transformer en présages favorables, - pour détruire l'animal qui les apporte

[Retour à la table des matières](#)

Quand le primitif aperçoit un présage favorable, il est pénétré de reconnaissance. Il se sent encouragé à agir, fortifié, sûr du succès. Il fournit tout l'effort qu'il peut, et souvent, en effet, il réussit.

Mais s'il aperçoit un présage funeste, que fera-t-il ? -Toutes les fois que ce sera possible, il s'abstiendra. Il ne se mettra pas en campagne, ou s'il est déjà en route, il rentrera chez lui. Il abandonnera l'entreprise commencée. Nous avons vu l'indigène de Bornéo renoncer à un voyage parce que les présages sont défavorables, laisser là l'arbre qu'il a abattu à grand-peine pour y creuser un canot, etc.

Toutefois, l'abstention n'est pas toujours possibles ¹. Si de mauvais présage se présente alors que les voyageurs sont déjà très loin de chez eux, et près de l'endroit où

¹ Il semble que la recherche des présages favorables soit toujours obligatoire pour les entreprises dont on prend l'initiative. Mais s'il faut agir tout de suite, sous la pression des circonstances extérieures, on est bien forcé d'y renoncer. La remarque en a été faite par le D^r Nieuwenhuis. « Les Kenyah recherchent les bons présages, aussi consciencieusement que les Bahau, avant d'entreprendre quoi que ce soit. Mais aussitôt que cette recherche entre en conflit avec les nécessités du

ils se rendent ? Si l'on a déjà pris contact avec l'ennemi ? Si les champs sont défrichés et les semailles faites ? À quoi se résoudre alors ? Toute une casuistique a dû se développer pour fournir le moyen de tourner la difficulté, et d'interpréter dans un bon sens les mauvais présages, ou au moins de les neutraliser. Il a dû se former surtout une méthode, ou plutôt une multiplicité de méthodes pour les combattre en tant qu'ils produisent le malheur qu'ils annoncent.

On peut d'abord considérer que la décision n'est pas sans appel, et poursuivre la recherche du présage favorable sans se laisser décourager par le fait qu'il en est apparu de mauvais. C'est le procédé le plus simple et l'un des plus fréquemment usités. Lorsqu'enfin le bon présage espéré se produit, il annule les précédents. Aussitôt on agit, de crainte qu'un nouveau présage, malheureux cette fois, ne vienne encore imposer l'abstention. Ou bien on contrôle le présage funeste par la divination. « Le pire de tous les présages consiste à trouver un animal mort, d'une espèce quelconque, mais surtout d'une des espèces qui procurent les présages, sur le terrain cultivé. Ce présage introduit un poison mortel dans la récolte entière, et une personne ou une autre de la famille du propriétaire du champ mourra dans l'année. Quand ce présage affreux apparaît, on le contrôle en tuant un porc, et en examinant l'aspect de son foie aussitôt après la mort. Si le présage est confirmé, il faut vendre tout le riz qui a poussé sur ce champ, et cette famille devra, s'il est nécessaire, en acheter d'autre pour sa consommation. Ce riz peut être mangé par d'autres personnes, car le présage n'affecte que ceux contre qui il est immédiatement dirigé ¹. »

Ce dernier trait tient à ce que le rapport de causalité impliqué dans l'appréhension du présage est qualitativement *senti* dans la liaison de ses termes, sans être en même temps représenté dans sa généralité. C'est une des formes si variées par où se trahit le caractère peu conceptuel des représentations collectives des primitifs. Aussi le retrouve-t-on dans beaucoup de sociétés inférieures. Ainsi, sur le Haut Congo, « un hippopotame abordant à un village pourrait être un présage de guerre pour une famille, et ne rien signifier pour une autre; une inondation pourrait être un signe de famine et de malheur pour une famille donnée, et ne pas en affecter une autre; un gros arbre descendant le fleuve en flottant pourrait être pour un village un présage de maladies et de morts nombreuses, tandis qu'un autre n'y ferait aucunement attention » ².

« Il y a un autre moyen, ajoute M. Perham, d'échapper aux effets des présages moins funestes que le précédent (les expressions employées par M. Perham impliquent formellement, comme on voit, que les présages sont des causes et qu'il s'agit de leurs effets). Il y a des hommes qui, en vertu d'une influence magique particulière, ou par la faveur des esprits-oiseaux, possèdent, à ce que l'on croit, dans leur cœur ou dans leur corps, un pouvoir occulte qui peut triompher des mauvais présages (*penabar burong*). En mangeant si peu que ce soit des produits du champ, ces hommes ont le pouvoir de détourner le mauvais présage. On porte à l'un d'entre eux quelque chose qui a poussé sur ce champ, et qui se mange, un grain de blé indien, par

moment, on ose négliger les présages. Si un danger menace, si, par exemple, l'ennemi est caché dans les environs, les Kenyah ne font plus attention aux présages. » NIEUWENHUIS, *Quer durch Borneo*, II, p. 487.

¹ Rev. J. PERHAM, *Sea Dyak religion*, *Journal of the Straits branch of the Asiatic society*, n° 10, pp. 231-232.

² Rev. J. H. WEEKS, *Anthropological notes on the Bangala of the upper Congo river*, *J.A.I.*, XL (1910), p. 376.

exemple, une graine de moutarde, quelques pousses de concombre. Il le mange cru, pour une petite somme qu'on lui paye, et ce faisant, il s'incorpore le présage funeste, qui devient inoffensif à l'intérieur de son corps; il délivre ainsi les autres du *pemali* ou tabou qui pesait sur eux. » Cette opération jette une vive lumière sur la nature du présage. S'il était simplement l'annonce du malheur, envoyé par une puissance supérieure, ne s'adresserait-on pas d'abord, pour le détourner, à cette puissance qu'on essaierait de fléchir, ou à ses représentants si l'on en connaissait ? Le Dayak n'y songe pas. Il oppose à une puissance mystique une autre puissance mystique supérieure. Le présage n'est pas détourné : il est combattu et détruit.

Mais le procédé le plus couramment employé, quand les circonstances le permettent, consiste à empêcher le présage funeste de se produire. Par exemple, pour ne pas entendre le cri d'un oiseau de mauvais augure, on fera un tel vacarme que le cri de l'oiseau, qu'il se produise ou non, ne sera perçu par personne.

« Pendant que l'on plante les poteaux et que l'on établit la charpente d'une maison, les indigènes frappent sur leurs gongs et font un bruit assourdissant, afin qu'on n'entende aucun oiseau »¹ - après, cela va sans dire, qu'on a obtenu les présages favorables sans lesquels on ne se risquerait pas à commencer de construire une maison. « Aussitôt que nous fûmes tous assis, les gongs redoublèrent et triplèrent leur vacarme, afin d'étouffer tous les bruits de mauvais augure, pendant que les rites s'accomplissaient »². » Déjà Sir Spenser Saint-John avait observé cette pratique. « Entendre le cri d'un cerf est toujours un mauvais présage, et pour empêcher ce cri de parvenir aux oreilles pendant une procession de mariage, on frappe sur des gongs et des tambours. Si ce mauvais présage se fait entendre pendant que les indigènes se rendent à leurs champs, ils rentreront chez eux et s'abstiendront de tout travail pendant un jour »³. »

M. Perham voit dans les pratiques de ce genre une contradiction. Si les Dayaks, dit-il, croient que le mauvais présage exerce une action funeste sur la cérémonie qui a lieu, en quoi est-elle écartée parce qu'ils empêchent le mauvais présage d'être perçu ? Le bruit de leurs gongs et de leurs tambours ne peut faire que le cerf n'ait pas crié, que l'*isit* n'ait pas chanté du mauvais côté, etc. Refuser de percevoir un fait ne l'empêche pas d'être réel. Bien que non perçu, il n'en existe pas moins et il n'en produit pas moins son effet accoutumé. - Mais, d'abord, la contradiction n'effraie guère, en général, la mentalité primitive. Nous savons que, surtout sous l'empire d'un sentiment un peu fort, elle s'en accommode fort bien, et, dans la circonstance qui nous occupe, il y a un intérêt capital pour les Dayaks à éviter le mauvais présage. Ils désirent passionnément qu'il n'apparaisse pas.

En second lieu, ce n'est pas comme héraut que le présage funeste est redoutable, mais comme cause, comme force, ou tout au moins comme véhicule d'une force. D'ailleurs, en vertu de la loi de participation, les primitifs ne distinguent pas nettement entre une force et son véhicule. Si donc ils parviennent à empêcher celui-ci de porter la force maligne jusqu'à sa destination, s'ils l'arrêtent en route, du même coup ils la paralysent et ils en préviennent l'effet. Elle est neutralisée, comme elle l'était tout à l'heure quand un homme doué d'un pouvoir magique spécial mangeait un grain de riz poussé sur le champ que menaçait un mauvais présage. Ce procédé n'est donc pas une inconséquence et un enfantillage ; c'est une parade effective qui écarte le

¹ Rev. J. PERHAM, cité par LING ROTH, *The natives of Sarawak*, I, p. 195.

² FURNESS *The home life of the Borneo head hunters*, p. 33.

³ Cité par A.-C. HADDON, *Head hunters, black, white, and brown*, p. 386.

coup. Les Romains ne manquaient pas de l'employer aussi, au grand scandale des historiens de la divination ¹.

Pour détourner les mauvais présages, tous les artifices sont bons. Par exemple, « si le faucon se montre du côté funeste pendant que les hommes sont en train de ramer, alors qu'ils sont déjà à quelques jours de distance de chez eux, et près d'un autre village, aussitôt ils font demi-tour, abordent au rivage et allument un feu (de remerciements). En changeant la direction du bateau, ils mettent le faucon à droite. Leur esprit ainsi satisfait, ils reprennent leur voyage comme auparavant » ². Conduite enfantine et absurde, si le faucon ne fait qu'apporter une mauvaise nouvelle, s'il annonce simplement ce qui doit arriver. Le « truc » imaginé par les Dayaks n'y changera rien. Mais si le faucon est le véhicule d'une force mystique, bonne ou mauvaise selon la région de l'espace d'où elle provient, il n'est pas du tout absurde de changer cette direction si on le peut, et de la rendre favorable au lieu de funeste. C'est, sur le plan des forces mystiques, une opération analogue à celle du mécanicien qui renverse la vapeur pour aller dans le sens contraire à celui où il marchait auparavant. Les remerciements adressés au faucon attestent le sérieux et la sincérité des Dayaks, qui interrompent leur navigation pour allumer le feu d'actions de grâces, et qui n'oseraient plaisanter avec l'oiseau sacré.

S'il faut à tout prix éviter que le mauvais présage n'apparaisse, on tâchera de trouver un procédé infallible. Ainsi, « apercevoir des présages funestes le premier jour où commencent les travaux des champs est particulièrement malheureux : car, si l'on en rencontre un en partant le matin de ce jour-là, on ne pourra pas cultiver de riz pendant toute une année; des patates seulement, du maïs, etc., pourront être plantés. Pour éviter cela, la première fois que l'on se rend au champ, on choisit la nuit pour le faire » ³.

Est-ce encore là une malice innocente qui doit faire sourire ? - Sûrement non, dans l'esprit des indigènes. C'est au contraire un artifice très sérieux, capable de paralyser à coup sûr les mauvaises influences par qui la culture du riz pourrait leur être interdite pour toute l'année. C'est mettre, pour ainsi dire, un ennemi redoutable hors d'état de nuire.

Bien mieux, quand l'événement fâcheux est arrivé, et qu'il dure, on supplie les oiseaux-présages de le faire cesser. On essaie, de diverses manières, d'agir sur eux pour qu'ils se montrent plus favorables. Au besoin, on les menace. « Au bout de cinq jours, pendant lesquels de gros orages ne firent, jour et nuit, que grossir le courant du fleuve débordé, on harangua les oiseaux-présages qui sont les guides et les protecteurs de ces indigènes ; tour à tour on les cajola et on les menaça. Une fois même on essaya, sans succès, de les tromper. Toute la troupe débarqua, et, armés de leurs lances et de leurs parangs, ils firent un grand tour dans la jungle, pour faire croire aux oiseaux que les canots n'étaient pas sur le chemin du retour, mais qu'il s'agissait d'une expédition de chasse ordinaire.

« Un jour Tama Bulan, qui était dans notre canot, montra le poing à un oiseau perché sur une branche voisine, et lui reprocha de ne pas faire cesser la pluie. Quand

¹ BOUCHÉ-LECLERCQ, *Histoire de la divination dans l'Antiquité*, IV, p. 137.

² A. C. HADDON, *ibid.*, p. 387.

³ A. W. NIEUWENHUIS, *Quer durch Borneo*, I, p. 161, Cf. I, p. 387.

il vit que nous l'observions avec intérêt, il eut un sourire embarrassé, me poussa du coude, et dit avec un rire étouffé : le seigneur blanc ne croit pas aux oiseaux, n'est-ce pas? Il prend Tama Bulan pour un fou ¹. »

Il paraît difficile, après ce récit, de soutenir que la fonction des oiseaux consiste simplement à annoncer ce qui arrivera. Les indigènes agissent comme s'ils étaient persuadés qu'il dépend des oiseaux que l'inondation cesse.

Si telle est la nature originelle du présage, s'il est, dans les représentations collectives des primitifs, une cause agissante aussi bien qu'une révélation de l'avenir, on ne sera pas surpris de rencontrer, dans presque toutes les sociétés inférieures le désir de supprimer, quand on le peut, l'animal qui apporte le mauvais présage. Chez les Kayans de Bornéo, « tous les serpents de l'espèce *aman* sont de mauvais augure ; si un Kayan voit, par exemple, un batang lima (*simotes octolineatus*), il s'efforcera de le tuer. Y réussit-il ? rien n'est plus à craindre. Mais s'il le manque, alors, gare ! » ².

De même, en Nouvelle-Zélande, « si un voyageur voit un lézard sur le sentier devant lui, il sait que cet animal n'y est pas venu de lui-même, mais qu'il a été envoyé par un ennemi, pour être un présage funeste (*aitua*) et pour causer sa mort. Il tue donc aussitôt le reptile, et cherche une femme pour passer sur lui dans le chemin : de la sorte, le mauvais présage est écarté » ³. Les expressions employées dans ce récit sont caractéristiques. Le mauvais présage est envoyé, non pas pour annoncer seulement la mort de l'indigène qui l'aperçoit, mais pour la « causer ». En tuant le lézard, on pare le coup. Au Kamtchatka, Steller présente les choses d'une façon différente. « Les indigènes regardent les lézards comme des espions et des émissaires, qui leur sont envoyés par le maître du royaume souterrain pour rechercher les hommes et leur annoncer leur mort. Aussi font-ils attention aux lézards. Quand ils en aperçoivent un, ils sautent sur lui avec leur couteau et le coupent en morceaux, pour l'empêcher de faire son rapport sur eux. Leur échappe-t-il, les voilà tout désolés, ils attendent la mort à tout instant, et comme elle arrive, en effet, quelquefois par suite du coup frappé sur leur imagination, ou par une simple coïncidence, cette croyance s'en trouve confirmée ⁴. » Il semblerait qu'ici le lézard fût un simple messenger. Mais alors, pourquoi l'indigène se croirait-il sauvé pour avoir tué l'animal ? En quoi la destruction de celui qui vient lui annoncer sa mort l'empêcherait-elle de mourir ? Il faut donc que son acte s'explique comme celui du Dayak qui bat du tambour pour s'empêcher d'entendre l'oiseau de mauvais augure. Pas plus que l'oiseau, le lézard n'est un simple porteur de nouvelles. Il est le véhicule de la force qui s'exerce, et en détruisant ce véhicule, on arrête la force. Si le lézard est tué, il ne peut rien rapporter touchant sa victime éventuelle : elle est soustraite dès lors à la force mystique dont le lézard était l'instrument.

Sur le Haut Congo, «le cri lugubre de la chouette, quand il est entendu à minuit dans un village, est un message qui signifie que la mort est à l'affût entre les cabanes pour choisir une victime. Tous ceux qui l'entendent se rendent en toute hâte au bois

¹ W. H. FURNESS, *The home life of the Borneo head hunters*, p. 28.

² A. C. HADDON, *Head hunters, black, white, and brown*, p. 391.

³ W. H. GOLDIE, Maori medical lore, *Transactions of the New-Zealand Institute*, XXXVII (1904), p. 18.

⁴ G. W. STELLER, *Beschreibung von dem Lande Kamtschatka*, pp. 198-199.

voisin; à coups de bâtons et de pierres, ils chassent le messager de mauvais augure »¹.

L'interprétation de ce fait, qui se rencontre aussi ailleurs, ressort de ce qui précède. La chouette n'est pas seulement un messager. Elle cause la mort que son cri annonce. En la chassant, on éloigne donc la mort. Mais, inversement, en l'attirant, on ferait venir le malheur. Celui qui commettrait un crime de cette nature, s'il était découvert, serait sévèrement puni. « Il y a en Afrique australe, dit le Dr Wangemann, un oiseau, appelé oiseau à miel, qui, lorsqu'il trouve du miel et ne peut pas s'y attaquer tout seul, se met à crier et à appeler jusqu'à ce qu'on fasse attention à lui... Si cet oiseau entre dans une case, les Cafres considèrent cela comme un grand malheur pour le maître de cette maison. Un jour, un oiseau à miel entra justement en volant dans la maison de Umhala, et se posa sur ses lances. Ce fut le signal d'une alarme terrible. « C'est Gaséla qui a fait cela avec ses maléfices », s'écria Umhala, et il appela aussitôt tous ses hommes pour commencer la guerre. Gaséla effrayé se réfugie auprès des missionnaires qui réussissent à arranger l'affaire². » Umhala se croyait, selon toute apparence, « condamné » (doomed), par Gaséla. Celui-ci pouvait le faire périr de mille manières : le « livrer » à un éléphant, à un lion, à un crocodile, lui infliger une maladie mortelle, etc. Il a choisi un autre instrument; il a envoyé à Umhala un oiseau de mauvais présage, qui est entré en volant dans sa maison et s'est posé sur ses lances. Umhala s'est senti perdu. Ainsi le mauvais présage, c'est-à-dire l'oiseau à miel, possède, en ce cas, la même puissance mystique qu'auraient eue le crocodile ou le lion à qui la victime aurait été « livrée ».

Chapitre V

II

- Les *monstra* et *portenta* : animaux qui « transgressent », - enfants qui percent les dents du haut les premières ou qui présentent d'autres anomalies

[Retour à la table des matières](#)

Dans presque toutes les sociétés inférieures, on a signalé une sorte particulière de présages qui alarment très vivement les primitifs, et qui les déterminent à s'opposer, par les moyens les plus énergiques, au malheur dont ils se sentent menacés à leur apparition. Ce sont certains faits qui sortent de la règle habituelle ou certains êtres plus ou moins tératologiques, tels que les *monstra* et les *portenta* des Romains. En général, on a, pour les désigner, un mot spécial. Par exemple, en Afrique orientale allemande, « *wuhenu* signifie proprement quelque chose de bizarre, d'étrange, d'insolite : on l'appelle un présage quand les esprits qui veulent produire un certain effet ou faire mourir un homme, envoient leurs messagers l'annoncer »³. Que faire, quand un présage de ce genre apparaît ? La méthode universellement employée est de le supprimer aussitôt si l'on peut. Pour se garantir contre ce que le monstre annonce, on le fait

¹ GLAVE, *Six years of adventure in Congo land*, p. 91.

² D^r WANGEMANN, *Die Berliner Mission im Zululande*, p. 86.

³ J. RAUM, *Die Religion der Landschaft Moschi am Kilimandjaro*, *Archiv für Religionswissenschaft*, XIV (1911), p. 173.

disparaître. Procédé d'une absurdité enfantine, si le monstre ne faisait qu'annoncer le malheur.

« Chez les Waschambaa, si un enfant se présente par les pieds en naissant, on le tue ¹. » - « Remarque-t-on qu'une chèvre mange ses excréments, ce fait extraordinaire est causé par un utschai (maléfice) et il faut sacrifier la bête.

« De même, quand une chèvre qui met bas pour la première fois, donne des jumeaux. Il y a de la sorcellerie là-dessous ; la mère et les petits doivent être tués. » - « Si un chien mange ses excréments, on le tue parce qu'il est en proie à un maléfice ². »

M. Hopley a décrit, en grand détail, comment procèdent les Kikuyu de l'Afrique orientale dans nombre de circonstances analogues. J'en citerai seulement quelques exemples. « Si une vache est en train de paître et qu'elle enroule sa queue autour d'un arbre, elle est *thahu* : il faut la tuer sur le champ. Elle est sacrifiée par son maître ; les anciens reçoivent l'échine, et les jeunes guerriers le cou.

« Il y a un oiseau blanc appelé *nyangi* ; si l'on en voit un se poser sur une vache, et qu'on ne la tue point, son maître sera *thahu* et mourra. Il faut tuer la vache sur le champ et en partager la viande hors du village... Il faut aussi purifier le troupeau... Si la corne d'une vache se détache dans la main d'une personne, l'animal est *thahu* et on le sacrifie... Si un taureau ou un bœuf quitte le troupeau pendant qu'il paît, rentre seul et reste en dehors du village, fouillant avec ses cornes dans le tas d'ordures, on reconnaît par là qu'il est *thahu* et son maître le tue aussitôt... Si une chèvre met bas, que la tête du chevreau se présente d'abord et que le corps ne vienne pas tout de suite, on dit qu'elle est *thahu*, et son maître la tue... Si une femme primipare accouche de jumeaux, ceux-ci sont *thahu*, et une vieille femme du village, le plus souvent la sage-femme, leur enfonce de l'herbe dans la bouche jusqu'à ce qu'ils soient étouffés, et les jette dans la brousse... Si une vache ou une chèvre donne des jumeaux, la première fois qu'elle met bas, on la tue également, etc. ³. »

L'animal qui est *thahu* de par les circonstances insolites de sa naissance, ou qui se révèle *thahu* par un acte extraordinaire, insolite, et par conséquent suspect, l'enfant qui se présente en naissant dans une position inaccoutumée, les naissances géme-laires enfin, ne sont pas seulement des mauvais présages qui annoncent un malheur à venir. Dans l'esprit de ces Bantous de l'Afrique orientale, les êtres *thahu* sont un danger pour leur maître, pour leur famille, pour le village tout entier. Par leur état ou par leurs actes, ils trahissent la présence en eux d'un principe malfaisant, d'une force mystique, dont l'action sera mortelle, si l'on n'y met ordre en les supprimant pour la faire disparaître. « Si la présentation est anormale pendant l'accouchement, ou s'il naît des jumeaux, c'est un grand malheur. Ce malheur arrive-t-il pourtant, une véritable terreur règne ; tout le monde s'enfuit, car on craint que, à la seule vue de l'accouchée, le corps ne se mette à enfler, et qu'on ne doive alors mourir ⁴. »

¹ A. KARASEK-EICHORN, Beiträge zur Kenntniss des Waschambaa, *Rössler-Archiv*, I (1911), p. 188.

² *Ibid.*, III, pp. 103-106.

³ C. W. HOBLEY, *Kikuyu customs and beliefs*, J.A.I., XL, pp. 434-435.

⁴ FÜLLEBORN, Das deutsche Njassa und Ruwüimagebiet, *Deutsch Ost Afrika*, IX, pp. 353-354.

Mêmes pratiques en Afrique orientale anglaise, provenant des mêmes croyances. « L'enfant qui naît les pieds en avant est étouffé. La raison que les indigènes en donnent est que, si on laissait vivre l'enfant, leurs récoltes périraient toutes par la sécheresse, leur bétail mourrait, et beaucoup d'autres malheurs fondraient sur eux ¹. »

Chez les Wawanga, « si une volaille pond la nuit, on la tue et on la mange : autrement, on croit qu'un des enfants de la cabane tomberait malade » ².

Dans une île du Victoria Nyanza, « les jumeaux aussitôt après leur naissance sont mis dans un vase d'argile et exposés dans une vallée... Les enfants qui percent leurs incisives d'en haut les premières doivent être tués aussitôt que ce fait est venu à la connaissance de tous, car on croit qu'autrement ils seraient une cause de malheurs pour le village... D'ailleurs, on n'expose ni ne tue les vieillards, les infirmes, les fous, ni même les criminels » ³.

Chez les Hottentots, en Afrique australe, « si des poules se mettent à chanter comme des coqs, on les attrape, et on les tue, ou bien on les poursuit à mort. Si on ne le fait pas, leur maître mourra sûrement » ⁴. - « Si une chèvre, dit le missionnaire Mackenzie, grimpe sur le toit d'une maison, aussitôt on la tue d'un coup de lance. Elle a « failli » ; elle a fait ce qu'il n'appartient pas à une chèvre de faire. Si on ne la mettait pas à mort elle ensorcellerait son maître. De même, si une vache bat de la queue pendant la nuit. C'est une affaire tout à fait grave. C'est un crime qui a un nom spécial. On dit que cette vache a commis un acte *kiba* ; cela implique que ce n'est plus une vache comme les autres. Elle est ensorcelée, et elle n'attend qu'une occasion pour attirer la maladie ou la mort sur son maître ou sur les siens. Un homme riche n'hésitera pas à tuer cette bête immédiatement à coups de lance. Un plus pauvre la conduira le lendemain matin chez le missionnaire ou chez le marchand, et il offrira de la vendre ⁵. » On voit qu'ici il ne s'agit plus du tout de prédiction, ni de malheur simplement annoncé. L'animal sacrifié a commis un acte insolite, on pourrait presque dire coupable, et en le commettant, il a révélé l'existence en lui du principe malfaisant que, faute de mieux, on appelle sorcellerie (*witchcraft*, *Zauber*). Pour échapper à l'influence funeste de ce principe, il faut tuer l'animal. Sinon, on demeure exposé aux pires dangers.

M. Junod a expliqué, avec sa pénétration et sa clarté habituelles, la conduite que les Ba-Ronga et leurs voisins tiennent en pareille circonstance. « La venue de deux ou de trois bébés à la fois est envisagée par les Ba-ronga comme un grand malheur, comme une souillure, à propos de laquelle ils accomplissent des rites très particuliers... Il est vrai que les coutumes relatives aux jumeaux varient d'un clan à l'autre. Si, dans certaines tribus, on les met à mort, dans d'autres, leur venue est considérée comme un bonheur... Mais toujours il y a une relation entre la naissance de jumeaux et la pluie ⁶. »

¹ Cap. BARRETT, Notes on the customs and beliefs of the Wa-Giriama, etc., British East Africa, *J.A.I.*, XLI, p. 22, 32.

² K. H. DUNDAS, The Wavanga and other tribes of the Elgon district, British East Africa, *J.A.I.*, XLIII, p. 47.

³ Franz PAULSEN, Rechtsanschauungen der Eingeborenen auf Ukarra, *Bäessler-Archiv*, IV (1913), I, p. 41.

⁴ Th. HAHN, *Tsuni Goam*, p. 90.

⁵ J. MACKENZIE, *Ten years north of the Orange river*, p. 392. (1871).

⁶ H. A. JUNOD, *Les Ba-ronga*, pp. 412-420.

Dans un ouvrage plus récent, M. Junod écrit : « Les enfants anormaux, tels que les jumeaux, les enfants qui sont morts avant d'avoir subi le rite *boha puri*, dans quelques clans, en outre, les enfants qui percent leurs dents d'en haut les premières, ont un caractère malfaisant. Ils sont un malheur pour tout le pays, parce qu'ils sont en rapport avec la puissance mystérieuse du Ciel, et qu'ils empêchent ainsi la pluie de tomber. Le grand remède à ce mal, le seul moyen de contrebalancer leur influence, est d'enterrer ces enfants dans un terrain humide. Si on ne l'a pas fait, il faut que le chef donne l'ordre d'exhumer ces petits cadavres et de les enterrer près de la rivière...¹ »

Le signe peut-être le plus fatal est celui qui se manifeste au moment de la dentition. Livingstone n'avait pas manqué d'en faire la remarque. « Si un enfant perce les incisives d'en haut avant celles du bas, on le tue parce qu'il porte malheur. C'est là une superstition dès répandue. Pendant que j'étais chez les Makolodo, en 1859, une des femmes de Sekeletu défendit que l'enfant d'une de ses servantes fût tué pour cette raison. Mais peu de personnes ont le courage de s'opposer au sentiment public comme elle le fit. Dans le pays de Casembe, si l'on voit un enfant se tourner d'un côté sur l'autre en dormant, il est tué. On dit de tous les enfants qui présentent ce qu'on appelle ces tares, « ce sont des enfants arabes », parce que les Arabes n'ont pas ce genre de superstition, et s'il y a un Arabe dans le voisinage, on lui fait cadeau de l'enfant. Autrement, il attirerait le malheur (*milando*) sur la famille². » - « À Likwangwa, tombeau royal entouré d'un petit village..., je trouvai un enfant dont les incisives supérieures avaient poussé avant les inférieures. Son père, désireux de le soustraire au sort terrible qui attend de tels enfants, l'avait caché pendant huit ans. Mais un ennemi dénonça la chose à Kalonga, prétendant que cet enfant était la cause des maladies et des morts survenues dans le village..: Quand je vis le père, je lui dis de nous amener son enfant le plus tôt possible. Hélas ! quelques jours plus tard, le pauvre père désolé venait nous annoncer que l'on avait jeté son garçon au lac, après l'avoir étranglé³. » Un autre missionnaire nous dit : « Un *kinkula* inspire presque autant de frayeur aux nègres qu'un *kiva* (esprit d'un mort). On appelle *kinkula* un enfant qui perce les dents du haut les premières. C'est un enfant de malheur. Sa destinée inéluctable, s'il devenait grand, serait de conduire toute sa famille à sa perte. C'est pourquoi on s'en défait sans pitié et tout de suite. D'ordinaire, ce sont les vieilles femmes qui s'en chargent... et cela se pratique sûrement encore aujourd'hui en secret.

« ... Dans d'autres tribus, par exemple à l'est du lac Nyassa, on redoute et on tue les jumeaux comme les *kinkula*⁴. »

Le major Delhaise a observé, à plusieurs reprises, les mêmes faits chez les populations voisines qui habitent le Congo belge, et la description qu'il en donne s'accorde avec les précédentes.

« On appelle *Kiliba* (Kiliba-Kitabwa), *Kinkula* (Kilemba) les enfants dont les dents supérieures poussent les premières. Ce sont des enfants de malheur; souvent on les tue, soit en les jetant à l'eau, soit en les exposant la nuit aux fauves. C'est la mère elle-même qui, honteuse d'une telle progéniture, s'acquitte de cette besogne. Parfois,

¹ H. A. JUNOD, *The life of a South African tribe*, II, pp. 296-197.

² D. LIVINGSTONE, *Last journals*, I, pp. 276-277.

³ A. et E. JALLA, *Pionniers parmi les Marotse*, pp. 245-246.

⁴ P. Aloïs HAMBERGER, Nachtrag zu den religiösen Ueberlieferungen und Gebräuchen der Landschaft Mkulwe, *Anthropos*, V (1910), p. 803.

elle en charge une mégère quelconque. Parfois, l'amour maternel l'emporte et l'enfant est gardé. Il est vendu par la suite comme esclave. C'est lui qui est cause de tous les malheurs qui arrivent dans le village : il a le mauvais œil ... Le père d'un *Kiliba* est à chaque instant bafoué. On lui reproche d'avoir engendré un *Kilibal*¹. » Tout près delà, chez les Wahorohoro, « si ce sont les dents supérieures qui apparaissent les premières, le soir, la mère porte son enfant au bord de la rivière, où elle l'abandonne. La nuit, il est emporté par les fauves qui viennent boire. Si la mère cachait son enfant, il serait chassé, non seulement du village, mais de tout le pays, et ne pourrait vivre que là où l'histoire de sa naissance (*sic*) ne serait pas connue. Comme chez les Wabemba, ce réprouvé s'appelle *Kiliba*. La superstition attribuée au *Kiliba* tous les malheurs qui arrivent dans le village. Les indigènes disent que chaque fois qu'un *Kiliba* perd une dent, un de ses proches parents meurt. Le père d'un *Kiliba* est en butte aux reproches amers des membres de sa famille, qui l'insultent parce qu'il a amené un *Kiliba* dans la parenté². » - Enfin, chez les Warega, l'enfant n'est plus sacrifié, mais il est traité en paria. « Lorsque les dents supérieures apparaissent les premières, la mère consternée avertit son mari. Celui-ci appelle tout le monde pour faire constater le fait. C'est un malheur pour le village ; l'enfant est appelé *dino*. On construit immédiatement une maison isolée pour le réprouvé ; il ne peut plus habiter avec les autres. Il en sera ainsi toute sa vie. Sa nourriture est préparée à part, personne ne peut manger avec lui. Devenu grand, il se mêle à la société, mais est toujours bafoué et insulté. Le plus souvent, cette situation influe sur le caractère; il devient sombre et misanthrope. La femme qui consent à vivre avec lui subit le même sort. Le *dino* ne peut toucher aux graines préparées pour être plantées, sinon, la récolte serait perdue. De même il ne peut manger des bananes d'une plantation en plein rapport, sinon, tous les fruits pourriraient. Bref, il a le mauvais œil³. »

Chapitre V

III

- Ces « porte-malheur » traités comme les *jettatori* et les sorciers. - Étroit parenté entre l'anomalie, le mauvais œil, et le principe malin logé chez le sorcier logé chez le sorcier

[Retour à la table des matières](#)

Le rapprochement de l'enfant anormal avec le mauvais œil est instructif. L'enfant qui a percé ses dents du haut les premières a révélé par là qu'il est, comme le *jettatore*, porteur d'un principe nocif dont les effets se font sentir sur ceux qui l'entourent. Pour se protéger contre lui, on le supprime, ou, dans certaines tribus, on se contente de l'éloigner ou de l'isoler. Le traitement qu'on fait subir à ces enfants anormaux, ou jugés tels, semble aux Européens une cruauté affreuse, dénaturée. Mais les indigènes ne comprennent rien à ce sentiment d'horreur. À leurs yeux, il s'agit d'une mesure de sécurité publique : si le principe malfaisant n'est pas mis hors d'état de nuire, la misère, la maladie et la mort vont se déchaîner. On ne saurait donc hésiter

¹ DELHAISE, *Notes ethnographiques sur quelques peuplades du Tanganika* (Wabemba), pp. 8-9.

² *Ibid.*, p. 34.

³ *Ibid.*, p. 154.

ter. Mais plutôt que de tuer le malheureux enfant, on le donnera aux Arabes. Il suffit que le groupe social n'ait plus aucun contact avec lui.

Il arrive que rien ne trahisse d'abord la présence de ce principe malfaisant chez un homme. Sa naissance, sa dentition, etc., ont été normales, et c'est avec le temps seulement que sa véritable nature se révèle. « Chez les Kitui, écrit M. Hobley, on trouve des personnes qui sont congénitalement impures et porte-malheur. Par exemple, si l'une de ces personnes compte des gens ou des animaux, elle attirera par ce fait même la mauvaise fortune sur ces gens et sur ce bétail : la maladie et la mort apparaîtront. Les Kitui disent qu'ils n'ont pas de raisons de soupçonner une personne d'avance. Mais, s'il se produit une maladie dont on ne vient pas à bout, il leur arrivera de sauter tout à coup sur un individu qui sera le bouc émissaire. On fait venir l'accusé et on lui commande de cracher sur l'homme ou sur la bête malade : on croit que sa salive exorcisera le sortilège ¹. »

Il est assez difficile, d'après cette description, de savoir s'il s'agit d'une anomalie, d'un *jettatore* ou d'un sorcier. D'un côté, le principe malfaisant est considéré comme congénital : ce caractère se rencontre aussi chez les autres « porte-malheur », et chez les enfants anormaux, « impurs » suivant l'expression frappante de M. Hobley. Mais d'autre part, dans le dernier cas cité, l'anomalie n'est pas visible, rien ne la trahit. Elle reste larvée, pour ainsi dire, jusqu'à ce que le malheur qui frappe autour de cet individu fasse soupçonner qu'il en porte en lui la cause : c'est précisément à cela que l'on reconnaît les *jettatori*.

Enfin, quand on exige de ces personnes qu'elles crachent sur le malade, dans l'espoir qu'il guérira ensuite, on suit la méthode généralement employée dans les sociétés inférieures pour sauver la victime d'un maléfice, s'il en est encore temps. Lorsqu'un sorcier a été découvert et qu'il a été contraint d'avouer, on l'amène chez celui qu'il a ensorcelé, et on le force à défaire ce qu'il a fait. La transition est donc insensible entre l'enfant anormal et le sorcier, de même qu'entre l'animal *thahu* et le sorcier.

Par là, une vive lumière se trouve jetée à la fois sur ce que sont les *monstra* et sur ce qu'est la sorcellerie. Pour comprendre l'identité foncière que les représentations collectives des primitifs admettent d'emblée entre l'anomalie et la sorcellerie, nous devons modifier profondément l'idée que nous avons d'abord de l'une et de l'autre. Ce point peut être considéré comme acquis, et nous sera très utile pour l'intelligence de l'ordalie ².

Des faits semblables ont été observés aussi en Afrique occidentale, chez les nègres qui ne sont pas des Bantous. Ainsi, sur le Haut Niger, « un coq qui chante à une heure inaccoutumée de la nuit, introduit la mort dans la famille, à moins qu'on ne le tue immédiatement » ³. - « S'il arrive, dit le major Leonard, que, pendant l'accouchement, l'enfant se présente par les pieds - fait qui est désigné sous le nom de *mkporo-*

¹ C. W. HOBLEY, *Ethnology of the A.-Kamba*, p. 165.

² Voyez *infra*, chap. VIII.

³ A. F. MOCKLER-FERRYMAN, *Up the Niger*, p.141 (n° 4).

oko (pieds mauvais ou funestes), on le regarde comme semblable aux jumeaux, et la malheureuse mère est traitée de la même façon que dans ce dernier cas ¹. »

Au Togo, « si un enfant perce les incisives d'en haut avant celles d'en bas, c'est un *busu*, c'est-à-dire que devenu grand, il verra et fera toutes sortes de choses inquiétantes (*hexen*, dit le P. Wolf, ce qui signifie ensorceler). C'est pourquoi l'on vendait les enfants de cette sorte, ou même on les noyait. On traitait de même les enfants qui avaient déjà des dents en venant au monde » ². Ici, l'assimilation de ces enfants aux sorciers est formelle. Leur anomalie révèle leur malfaisance future, qui, dès ce moment, réside en eux. - Au Dahomey, des purifications étaient jugées suffisantes. « Des cérémonies analogues (à celles qu'on célèbre pour les jumeaux) ont lieu pour les *Agosou* c'est-à-dire pour les enfants qui, à leur naissance, se sont présentés les pieds les premiers, et aussi pour les *Ouënsou*, enfants dont la tête a paru la première, la face regardant le ciel ³. » Chez les Achantis, l'enfant suspect était celui qui présentait un vice de conformation à la main. « ... Si l'enfant est né heureusement - c'est-à-dire sans une excroissance au petit doigt, qui serait considérée comme un sixième doigt et qui le condamnerait à mort ⁴. » À Madagascar, « en ce moment même, au mois de janvier 1907, des gens se murmurèrent à l'oreille que, dans les environs de la forêt d'Ankéramadinika, est né un monstre moitié bœuf moitié enfant, qu'il faut par suite s'attendre à toutes sortes de calamités, et que ce n'est guère plus la peine de travailler et de faire effort.

« L'année dernière encore, chez les Bara du Sud, on a enterré vifs des enfants nés le jeudi ⁵. »

Tous ces faits éclairent la coutume répandue dans le monde entier, et non seulement en Afrique, de se défaire des enfants qui présentent certaines anomalies. Elle subsiste même dans des sociétés hautement développées. On dit en général qu'elles veulent éliminer tout de suite les individus qui ne promettent pas d'être sains et vigoureux comme les autres, et qui ne pourraient pas avoir à leur tour des enfants capables de défendre la cité. Cette explication a pu être donnée à Lacédémone et acceptée par les Spartiates de l'époque historique. Mais, à coup sûr, ce ne sont pas des motifs de ce genre qui avaient donné naissance à la coutume. Partout où nous voyons sacrifier ainsi des enfants en bas âge, ou à leur naissance, ce n'est pas à cause d'une tare physique qui ne leur permettrait pas de devenir de vigoureux adultes : c'est, le plus souvent, en raison d'une tare mystique qui en fait un danger pour le groupe social. L'enfant que l'on étouffe ou que l'on expose aux bêtes fauves parce qu'il s'est présenté les pieds les premiers, ou parce qu'il a percé ses incisives du haut avant celles du bas, pouvait être parfaitement constitué d'ailleurs, sain et fort. Il avait beau promettre de devenir un membre vigoureux et robuste du groupe social, cela ne le sauvait pas d'une mort immédiate, tandis que d'autres enfants, plus chétifs, mais exempts d'anomalies suspectes, étaient épargnés et continuaient à vivre tant bien que mal. Si, parmi les adultes d'une société inférieure on voit peu ou point d'individus qui présentent des tares physiques (ce qui n'est pas toujours le cas), il n'en faut pas conclure qu'on s'en est débarrassé dès leur naissance. La mortalité infantile est grande dans ces sociétés.

¹ Major A. G. LEONARD, *The lower Niger and its tribes*, p. 461.

² P. Franz WOLF, Beitrag zur Ethnographie der Fo-Neger in Togo, *Anthropos*, VII (1912), p. 86.

³ A. LE HÉRISSÉ, *L'ancien royaume du Dahomey*, p. 235.

⁴ RAMSEYER und KÜHNE, *Vier Jahre in Asanti*, p. 157.

⁵ *Missions évangéliques*, LXXXII, 1, p. 298 (MONDAIN).

Elle doit enlever d'abord les enfants les moins bien constitués et les moins capables de résister à la mauvaise hygiène et aux maladies. Mais ces sociétés n'éliminent de propos délibéré, pour des anomalies, que les enfants estimés dangereux en vertu de raisons mystiques. Et peut-être, si nous savions exactement quels enfants étaient condamnés à leur naissance par les Lacédémoniens, verrions-nous que la sélection se faisait encore dans la cité grecque d'après le même principe.

Les anomalies présentées par les hommes ou les animaux, par les *monstra* et les *portenta*, doivent donc être rapprochées, d'une part, des faits insolites et extraordinaires, et d'autre part, des présages. Comme ceux-ci, ils n'annoncent pas seulement l'avenir, l'événement futur ; ils le déterminent ou, plus exactement, ils le font. Il y a une liaison immédiate entre l'apparition de l'enfant anormal, et les malheurs dont il sera la cause plus tard, s'il vit. Peu importe que ces malheurs ne doivent arriver que dans un temps plus ou moins éloigné : nous savons que pour la mentalité prélogique, le malheur futur est senti, à la fois comme futur et comme déjà présent dans la pré-liaison qui l'attache à l'apparition de l'enfant anormal. Et comme l'oiseau-présage produit, par une action mystique, les bienfaits que l'on attend de son chant ou de son vol favorables, de même le coq qui chante à une heure indue ou l'enfant qui naît avec des dents est un « porte-malheur » au sens plein du terme. Son anomalie a révélé le principe malfaisant qu'il recèle en lui. Sa « transgression » a trahi la présence de ce principe, qui est une menace perpétuelle pour les siens et pour tout le groupe social.

Chapitre VI

Les pratiques divinatoires

Révélation sollicitées quand elles ne se produisent pas spontanément

[Retour à la table des matières](#)

Parmi les données immédiates de leur expérience, les primitifs s'attachent surtout à celles qui proviennent du monde invisible, et qui leur révèlent les dispositions des puissances mystiques dont il est peuplé. La prospérité du groupe social, la santé et la vie de chacun de ses membres dépendent à tout instant des bonnes et des mauvaises influences qui s'exercent sur eux. Tant qu'ils ne sont pas certains qu'une de ces forces mystiques ne s'y oppose pas efficacement, ils ne peuvent espérer mener à bien aucune entreprise. De là, un besoin impérieux de savoir qu'elles sont de leur côté, et qu'ils réussiront.

Comment s'en assurer ? Sans doute, les manifestations des puissances invisibles sont fréquentes, et le primitif est enclin à en voir partout. Nombre de faits habituels, et à peu près tous les faits insolites ont pour lui la valeur de révélations, et il en a l'interprétation toute prête. Cependant, les songes, les présages et les autres indications de même nature peuvent faire défaut au moment où ils seraient le plus nécessaires : par exemple, quand il faut prendre une décision importante ou faire un choix difficile. Comment sortir d'embarras ? - Calculer méthodiquement les chances, et essayer, par la réflexion, de prévoir ce qui arrivera, selon qu'on se sera résolu à tel ou tel parti ? La mentalité primitive ne procède guère par des opérations de ce genre. Elle n'y songe même pas. Si l'idée lui en venait, elle n'en prendrait pas la peine, qu'elle jugerait inutile. À ses yeux, l'événement dépend des puissances mystiques. C'est donc d'après leurs dispositions qu'elle se décidera. Sont-elles favorables ? On agira. Sont-elles contraires ? On devra s'abstenir, et s'il est possible, attendre, en essayant de les

fléchir ou de les gagner. Avant tout, il faut donc savoir à quoi s'en tenir. Si des révélations ne se sont pas produites spontanément, il faut en solliciter.

Sous l'aiguillon d'un intérêt si pressant, la mentalité primitive s'est montrée ingénieuse et féconde. On peut désigner sous le nom de divination, en prenant le mot au sens le plus large, l'ensemble des procédés directs ou indirects qu'elle met en œuvre pour découvrir ce qui lui importe si fort. J'étudierai d'abord la forme de divination qui consiste en interrogations, en questions posées directement aux puissances du monde invisible.

Chapitre VI

I

- Rêves provoqués (Nouvelle-France) en vue d'obtenir un résultat désiré. - Conseil, aide et décision demandés aux songes.

[Retour à la table des matières](#)

Parle rêve, l'homme vivant communique avec les morts, et, d'une façon générale, avec les puissances mystiques, de la façon la plus simple et la plus aisée. Pendant le sommeil, son état se rapproche beaucoup de celui des morts. La barrière qui le sépare d'eux à l'état de veille est momentanément abaissée. Il les voit, il les entend, il cause avec eux, il leur adresse ses demandes et il reçoit les leurs. Mais le rêve ne se produit pas à point nommé, ni chaque fois qu'on en a besoin. Le primitif s'efforcera donc de provoquer des rêves, et il y réussira.

Ce procédé de divination est d'autant plus employé dans une société qu'elle attache plus d'importance aux rêves. Chez les Indiens de la Nouvelle-France, qui, selon l'expression d'un Père jésuite, « faisaient du songe leur divinité », il était d'un usage constant. Le jeûne était le moyen de supplication ordinaire pour obtenir le rêve désiré. « Ils jeûnent en leur honneur (de leurs dieux), pour savoir l'événement de quelque affaire. J'en ai vu avec compassion, dit le Père, qui, ayant quelque dessein de guerre ou de chasse, passent des huit jours de suite, ne prenant presque rien, avec telle opiniâtreté qu'ils ne désistent point qu'ils n'aient vu en songe ce qu'ils demandent, ou une troupe d'originaux, ou une bande d'Iroquois mis en fuite, ou chose semblable. Ce qui n'est pas bien difficile à un cerveau vide, et tout épuisé par le jeûne, et qui ne pense le jour à rien autre chose ¹. »

Est-ce seulement pour savoir s'ils réussiraient que les Indiens poursuivent ainsi leur jeûne, jusqu'à ce que le songe qu'ils jugent nécessaire se soit produit ? On a vu plus haut le respect religieux avec lequel ils exécutent tout ce qui leur est ordonné par le songe. Nous savons d'autre part qu'aux yeux de la mentalité primitive, les présages n'annoncent pas seulement, mais qu'ils causent aussi les événements. Le songe est un présage. Celui que le Huron met une telle opiniâtreté à provoquer, avant de partir en chasse ou en guerre, est donc tout autre chose qu'une simple révélation de ce qui arrivera. Il promet, il garantit le succès et la victoire. Si le Huron ne parvient pas à

¹ *Relations des jésuites*, L (1666-1667), p. 290.

apercevoir en rêve une troupe d'originaux ou de cerfs, c'est que, malgré son jeûne, l'essence mystique de ces animaux lui reste hostile. Dès lors, à quoi bon chasser ? Il n'en rencontrera pas. Ils demeureront invisibles, ou, s'ils se laissent voir, ils ne se laisseront pas atteindre. S'ils apparaissent au contraire à l'Indien pendant son sommeil, ce rêve garantit que l'essence mystique des animaux s'est laissé fléchir, et que la chasse sera heureuse. Fort de ce consentement, il se met en quête.

La divination ainsi pratiquée par ces Indiens, sous forme de rêve provoqué, enveloppe donc à la fois une tentative pour savoir, et un effort pour s'assurer le succès convoité. On peut y voir aussi une prière, puisque ces mêmes Indiens pensent que les missionnaires, quand ils prient, poursuivent précisément la même fin qu'eux-mêmes quand ils provoquent des songes. Le récit suivant est caractéristique à cet égard. « Comme notre petite troupe attendait que j'eusse achevé mon office, le sauvage qui me servait de guide, étant impatient de ce que je demeurais si longtemps à genoux dans un endroit séparé du bruit de la cabane, s'approcha de moi, et croyant que j'avais eu quelque révélation, ou reçu le don de prophétie, me pria fort sérieusement de lui prédire ce qui nous devait arriver dans la journée. « Tu parles à Dieu, me dit-il, tu enseignes le chemin du soleil, tu es patriarche, tu as de l'esprit, et il faut croire que celui qui a tout fait a exaucé ta prière : dis-moi donc si nous tuerons aujourd'hui beaucoup d'originaux et de castors pour te régaler, après tant de fatigues et de misères, que tu as souffertes jusqu'à présent. »

« Je fus assez surpris de ce discours... (le Père répond par un petit sermon sur la Providence).

« Préoccupé uniquement de la pensée qu'il avait, que Dieu parlait familièrement aux patriarches, ce sauvage me témoigna son chagrin, particulièrement après que je lui eus dit que je ne connaissais aucun endroit où nous pourrions trouver des castors, des ours, ou des originaux, et qu'enfin il fallait s'en remettre entièrement aux soins de la divine Providence. « Je suis donc, dit-il, quelque chose de plus que les patriarches, puisque Dieu m'a parlé durant mon sommeil, et qu'il m'a révélé qu'infailliblement avant qu'il soit midi, nous tuerons des originaux et des castors en abondance pour nous régaler ... ¹. »

Ainsi s'explique que l'on fasse jeûner même les enfants, dans l'espoir d'obtenir le rêve désiré. « Pour s'épargner la peine de faire chaudière, ou pour épargner leurs vivres, ou pour accoutumer leurs enfants à ne manger que le soir, ils les font jeûner comme des chiens, leur disant qu'il rêveront le manitou-esturgeon, ours, cerf ou autre de cette nature, qui leur fera darder des esturgeons ou tuer des ours ; et s'ils ne sont pas en âge d'aller à la chasse ni d'aller darder, elles (les femmes) ne laissent pas de les faire jeûner, leur faisant accroire que les chasseurs et dardeurs réussiront si eux rêvent. Ces petits enfants ont une passion extrême de tuer quelque bête ou darder quelque poisson ; d'où vient que si un rêveur réussit une fois, ils mettent toute leur confiance au rêve ². » Le Père jésuite nous dit ici formellement que ce qu'il s'agit de voir dans le songe provoqué, c'est le « manitou-esturgeon, ours, etc. » ; c'est-à-dire ce que j'ai appelé l'essence mystique de l'espèce, dont l'acquiescement est indispensable au succès de la chasse. Il ne s'agit donc pas seulement de divination, au sens où nous l'entendons, mais en même temps d'une supplication, et d'une prière, surtout si l'on

¹ P. LE CLERC, récollet, *Nouvelle relation de la Gaspésie*, éd. Ganong (1910), p. 375.

² *Relations des jésuites*, LVII (1672-3), pp. 272-274.

fait entrer dans l'idée de la prière, comme élément intégrant, une action exercée sur la puissance à qui elle s'adresse ¹.

Avant de jouer, on a recours au même procédé de divination. « Il s'en trouve qui jeûnent plusieurs jours auparavant que de jouer : la veille, ils s'assemblent tous dans une cabane et font festin pour connaître quelle sera l'issue du jeu... On choisissait pour manier le plat quelqu'un qui avait songé qu'il gagnerait ²... » Ainsi on jeûne pour obtenir de rêver que l'on gagnera, comme l'on fait pour obtenir de voir en rêve le gibier ou les ennemis : avoir un rêve de ce genre équivaut à posséder un charme qui assure le gain. Pareillement, « une troupe de jeunes gens qui ont noirci leur visage (c'est une peinture de guerre) entre en notre cabane sur le soir, et ils disent qu'ils viennent dormir dans la chapelle, afin que Dieu leur apparaisse, et leur parle pendant leur sommeil, et leur promette de leur livrer leurs ennemis » ³. Ces jeunes gens veulent obtenir du Dieu des Pères une faveur semblable à celle que l'on demandait tout à l'heure au manitou-esturgeon, ours, cerf, etc. Le Père ne dit pas si cette nuit de sommeil dans la chapelle avait été précédée de cérémonies propres à amener les rêves désirés. Mais on est en droit de le supposer, d'après l'usage généralement suivi en pareil cas.

Pour provoquer le rêve, les Indiens, le plus souvent, recourent au jeûne. « Ils (les Hurons) estiment que le jeûne leur rend la vue perçante à merveille, et leur donne des yeux capables de voir les choses absentes et les plus éloignées ⁴. » Il y a des rêves qui ne signifient rien, et sur la foi desquels on ne se risquera pas. Le rêve qui se produit à la suite du jeûne a une valeur mystique. Il est nécessairement véridique, il est, à proprement parler, une vision. En cet état, l'Indien « voit » les êtres et les objets du monde invisible. Il entend ces êtres et il s'entretient avec eux. Le jeûne l'a rendu capable de recevoir ces visions. Il a une vertu purificatrice : il fait passer, selon l'expression de MM. Hubert et Mauss, de la région du profane à celle du sacré. Il exerce même une action sur les êtres du monde invisible.

S'agit-il, par exemple, d'obtenir dans un rêve provoqué ce que l'Indien de la Nouvelle-France désire le plus au monde, la révélation de ce qui sera son génie tutélaire, son totem individuel ? Voici comment, disent les Pères, ils « créent la divinité ».

« Quand un enfant est parvenu à l'âge de dix ou douze ans, son père lui fait leçon et lui donne les instructions nécessaires pour trouver qui sera désormais son Dieu. Premièrement, il le fait jeûner pendant plusieurs jours, afin qu'ayant le cerveau creux, il puisse plus aisément rêver pendant son sommeil. Car c'est alors que ce Dieu fantastique doit se découvrir à lui, de sorte que toute leur industrie et tout leur travail est de voir en dormant quelque chose extraordinaire qui leur tienne ensuite lieu de divinité ⁵. » Le songe a pour fonction essentielle de faire voir qu'une certaine puissance mystique a consenti à devenir le totem individuel du jeune Indien, comme il devait révéler que le manitou-original voulait bien que les originaux se laissent atteindre à la

¹ Cf. une remarque profonde de CODRINGTON : « Il est certainement très difficile, sinon impossible, de trouver dans une langue mélanésienne un mot qui traduise immédiatement « prière », tant la notion d'action efficace est liée étroitement à la forme employée. » *The Melanesians*, pp. 145-146.

² *Relations des jésuites*, X (1636), p. 188 (LE JEUNE).

³ *Ibid.*, LVIII (1672-1673), p. 50.

⁴ *Ibid.*, LIV (1669-1670), pp. 140-142.

⁵ *Ibid.*, X (1636), p. 206 (P. LE JEÛNE).

chasse. Ce n'est donc pas une pratique exclusivement divinatoire : elle ne doit pas être séparée des rites et des cérémonies qui la précèdent, et qui sont destinées à en assurer la véracité et la vertu.

Aujourd'hui encore, chez les Indiens de l'Amérique du Nord qui ont conservé leurs traditions assez pures, on retrouve des faits analogues à ceux que les Pères jésuites du XVII^e siècle ont rapportés. En voici un recueilli chez les Hidatsa. « Mon père avait à peu près trente ans, lorsqu'un jour tous les hommes des cinq villages partirent chasser le bison. Pendant cette chasse, les jeunes hommes tuèrent l'ours dont vous voyez ici les griffes. Mon père se dit alors qu'il allait peut-être trouver « son Dieu ». Il demanda donc aux autres de détacher la peau de l'ours, sans endommager les pattes ni le crâne. Puis il retira ses vêtements. Ensuite, il perça le mufle de l'ours avec son couteau et passa une corde dans le trou. Enfin, il pria un homme de percer la chair de son dos en deux endroits ; il y fit passer un bâton, et attacha une corde à ce bâton de façon que mon père pût traîner la tête et la peau de l'ours... Jusqu'au soir, dans un endroit isolé, mon père traîna la peau de l'ours. Le soir, il revint au camp. Quelque chose résistait, comme si la peau de l'ours avait été prise dans un obstacle. En même temps, mon père entendit un bruit comme celui que fait un ours vivant : *sh, sh, sh, sh*. Il regarda derrière lui, et la peau de l'ours avait les pattes allongées, comme si l'ours vivait. Il arriva alors au camp, et les autres hommes détachèrent de lui la peau de l'ours... La même nuit, il rêva que l'ours lui enseignait à soigner les malades. Il n'avait pour cela qu'à chanter un chant sacré que l'ours lui apprit, à prendre un morceau de peau de bison et à le tenir dans la direction du malade ; alors celui-ci guérirait ¹. » Les tortures que l'Indien Hidatsa s'inflige volontairement en traînant la peau de l'ours tiennent la place du jeûne; elles en ont l'efficacité magique. - Chez les Pieds-Noirs, un observateur récent décrit des faits semblables. « Quand un Indien désirait connaître le cours futur de sa vie, ou acquérir des connaissances utiles à la tribu (comme ce que l'ours a enseigné au Hidatsa), il s'en allait seul dans la plaine, ou dans un endroit écarté des Montagnes Rocheuses pour jeûner et prier, parfois pendant plusieurs jours de suite, afin d'obtenir un rêve ou une vision. S'il en était digne, un message lui venait du Soleil, par l'entremise de quelque animal ou être surnaturel, qui prenait en pitié son jeûne et son état d'épuisement. La révélation, et en même temps l'octroi d'un pouvoir (magique) lui venaient ordinairement dans un rêve par l'intermédiaire d'un des animaux les plus puissants (le bison, le castor, le loup ou l'ours gris), ou de forces naturelles personnifiées, comme le Chef du tonnerre, le Maître du vent, etc. ².»

Les Pères jésuites avaient bien remarqué que les animaux qui se révèlent en rêve aux Indiens ne sont pas pris par eux pour des bêtes identiques à celles qu'ils rencontrent à la chasse. Elles appartiennent au monde invisible, et elles sont douées de pouvoirs mystiques. Cela ressort des discussions qui s'élevaient entre les Pères et les hommes-médecine. « Le parti que prit le P. Mermet fut de confondre en leur présence un de ces charlatans qui adorait le bœuf comme son grand manitou (son génie tutélaire). Après l'avoir conduit insensiblement jusqu'à avouer que ce n'était point le bœuf qu'il adorait, mais un manitou de bœuf qui est sous la terre, qui anime tous les bœufs, et qui rend la vie à ses malades, il lui demande si les autres bêtes, comme l'ours, par exemple, que ses camarades adoraient, n'étaient pas pareillement animées

¹ PEPPER and WILSON, An Hidatsa shrine and the beliefs respecting it, *Memoirs of the American Anthropological association*, II, p. 305.

² W. MAC CLINTOCK, *The old north trail*, pp. 352-353. Cf. DORSEY, Siouian Cults, *Bureau of American Ethnology Smithsonian Institute*, Report XI, pp.392-393.

par un manitou qui est sous la terre. - Sans doute, répondit le charlatan. - Mais si cela est, reprit le missionnaire, les hommes doivent avoir aussi un manitou qui les anime. - Rien de plus certain, dit le charlatan. ¹ »

Dans beaucoup d'autres sociétés, on a recours au songe provoqué pour entrer en relation avec des génies tutélaires analogues à ceux de l'Amérique du Nord. Tels sont, par exemple, les *nyarong y* (spirit-helpers) décrits par MM. Hose et Mac Dougall, à Bornéo, chez les Ibans. « Peut-être un homme seulement sur cent est-il assez heureux pour avoir un génie tutélaire, bien que nombre d'entre eux le désirent ardemment. Maint jeune homme va dormir sur la tombe de quelque personnage considérable, ou dans un endroit sauvage et désert, et vit pendant quelques jours dans un jeûne presque complet, espérant qu'un génie tutélaire lui apparaîtra dans ses rêves ². »

Ces mêmes indigènes de Bornéo croient que les remèdes les plus sûrs sont révélés dans les rêves. Même comme M. Perham le fait entendre, le rêve, par la vision qu'il apporte, a déjà une vertu curative. « *Nampok* signifie dormir sur le sommet d'une montagne avec l'espoir de rencontrer les esprits bienfaisants du monde invisible... Il y a un ou deux ans, un Dayak de Rejang, atteint d'une maladie, essaya de plusieurs montagnes pour se guérir, et à la fin vint à Lingga, où des Dayaks du voisinage le conduisirent à la montagne du même nom. Il offrit son sacrifice et se coucha pour dormir tout près de là, vit un *antu* (esprit) et s'en retourna parfaitement guéri ³. »

Enfin, dans nombre des tribus australiennes où les indigènes attachent aux rêves la plus haute importance, les songes provoqués sont à la fois des procédés de divination, des demandes d'aide aux puissances du monde invisible, et une garantie que ce que l'on a voulu voir en rêve se réalisera. C'est ce que rapporte M. W. E. Roth, un des meilleurs observateurs qui aient vécu chez les indigènes australiens (Queensland septentrional). a Sur la Bloemfield River, dit-il, les indigènes se racontent les uns aux autres ce qu'ils ont rêvé, et l'interprètent eux-mêmes ou le discutent avec d'autres. C'est ici qu'un indigène peut vouloir rêver que son ennemi mourra, et arriver à un résultat satisfaisant. Les noirs de la Tully River... peuvent décider, en s'endormant, de rêver qu'un certain ennemi est mort – et il mourra ; si leurs femmes rêvent que des enfants ont pris place en elles, elles peuvent les mettre au monde ; si quelque crime a été commis, le coupable, comme en beaucoup d'autres districts, peut être découvert dans un rêve ⁴. » Cette pratique n'est intelligible que si, dans l'esprit des indigènes, le rêve qu'ils sollicitent a par lui-même une action mystique réelle. Le sommeil les fait entrer dans le monde invisible, et le rêve qu'ils obtiennent atteste que les puissances de ce monde leur sont favorables et leur accordent ce qu'ils demandent.

Ainsi s'établissent pendant le sommeil des participations difficilement intelligibles pour nous, et dont M. Roth a donné des exemples dans une observation caractéristique a Sur la Tully River, toutes les fois qu'un homme (ou une femme)... va s'endormir, ou le matin quand il se lève, il prononce à voix plus ou moins basse le nom de l'animal ou de la plante, etc., qui est aussi le sien, ou qui appartient à la fraction du groupe dont il fait partie... S'il y a un son particulier, un cri ou un appel lié à ce nom,

¹ *Relations des jésuites*, LVXI, pp. 236-238.

² HOSE and MAC DOUGALL, *The pagan tribes of Borneo*, II, p.92.

³ Rev. J. PERHAM, Cité par H. LING ROTH, *The natives of Sarawak*, I. p. 185. Cf. O. BECCARI, *Wanderings in the forests of Borneo*, p. 158.

⁴ W. E. ROTH, Superstition, magic and medicine, *North Queensland Ethnography*, Bulletin 5, n° 106.

il peut le reproduire. La fin poursuivie par cette pratique -- que les vieux enseignent aux jeunes aussitôt qu'on les juge en âge d'apprendre ces choses -- est d'avoir de l'adresse et du bonheur à la chasse et d'être suffisamment avertis de tout danger, qui, autrement, pourrait provenir pour eux du fait de cet animal, etc., dont ils portent le nom. Si un homme, qui a le nom d'un poisson, l'invoque ainsi régulièrement, il en prendra beaucoup le jour où il sera pressé par la faim. Si un individu néglige d'invoquer le tonnerre, la pluie, etc., pourvu bien entendu qu'il en porte le nom, il perdra le pouvoir de les causer. Les serpents, les alligators, à condition d'être ainsi invoqués régulièrement, n'attaqueront jamais leurs homonymes sans les avertir. Si l'indigène a été négligent, il ne peut s'en prendre qu'à lui-même quand il est mordu... Si les hommes invoquaient d'autres animaux, ou objets, que leurs homonymes, cela n'aurait de suites ni bonnes ni mauvaises... Sur la Proserpine River, les indigènes, avant de s'endormir, invoquent par leur nom l'un ou l'autre des animaux, des plantes ou des objets liés avec la fraction du groupe à laquelle ils appartiennent... J'en demandai la raison. On me répondit que, invoqués ainsi, ils avertissent les indigènes, pendant leur sommeil, de l'arrivée d'autres animaux ¹. »

Il en est donc des songes provoqués comme des présages qui ont perdu à la longue leur signification première de causes mystiques, pour ne garder qu'une valeur de signe et de prédiction. Avant de demander aux songes, spontanés ou provoqués, de révéler simplement l'avenir, on a cherché à se procurer par eux la protection des pouvoirs du monde invisible et le succès dans les entreprises. Aujourd'hui, sous l'attention que, dans beaucoup de sociétés on prête encore aux songes - comme aux présages - survit un souvenir plus ou moins atténué de la valeur mystique plus profonde qu'on leur attribuait primitivement.

Le songe a été d'abord, presque partout, un guide toujours suivi, un conseiller infaillible, et souvent même, comme à la Nouvelle-France, un maître dont on ne discutait pas les ordres. Quoi de plus naturel que d'essayer de faire parler ce conseiller, de consulter ce maître, de solliciter ses avis dans les conjonctures difficiles ? En voici un exemple typique, dans un récit du missionnaire Macdonald. « Le chef prend congé. Nous le pressons d'envoyer son fils à l'école, et il nous répond : « J'en rêverai. » Il nous expose que les chefs Magololo sont très souvent guidés par les rêves. Nous échangeons quelques propos à ce sujet, et, au moment de le quitter, nous lui faisons un présent, pour l'engager à avoir un rêve favorable ². »

On sent, à l'ironie du missionnaire, qu'il prend les paroles du chef pour une défaite. Comme celui-ci n'a aucune envie de confier son fils à l'école de la mission, et qu'il n'ose pas dire franchement non, il semble se tirer d'affaire en promettant d'y « rêver ». Il est difficile de savoir si le désir de gagner du temps n'entre pas en effet pour une part dans la réponse qu'il donne. Mais il est au moins aussi probable qu'elle exprime avec sincérité l'état d'esprit du chef. S'il défère à la requête des missionnaires, s'il leur confie son enfant, il se risque à quelque chose qui ne s'est jamais fait, il rompt avec la tradition, il va sans doute irriter les ancêtres : qui sait ce que seront les conséquences de leur colère ? Avant de s'exposer ainsi, il veut donc s'entretenir avec eux et leur demander leur avis : il saura s'ils consentent, ou s'ils s'opposent à ce que son fils fréquente l'école des blancs.

¹ *Ibid.*, n° 74.

² Rev. J. MACDONALD, *Africana*, II, p.101.

Y a-t-il un meilleur moyen que le rêve pour connaître leur sentiment ? Un Européen aurait dit : « J'y penserai »; le chef Magololo répond : « J'en rêverai. » L'un réfléchit aux suites probables de sa décision. L'autre consulte en rêves les ancêtres qui, bien que morts, font encore partie du groupe social, qui tiennent dans leurs mains ses destinées, et qu'il ne faut, à aucun prix, mécontenter.

Chapitre VI

II

- Interrogation directe des morts sous diverses formes (Australie, Nouvelle-Guinée, Afrique occidentale)

[Retour à la table des matières](#)

Même sollicité et provoqué, le songe peut faire défaut. La mentalité primitive aura donc aussi recours à d'autres procédés de communication avec les puissances du monde invisible. Le plus simple et le plus efficace de ceux-ci est l'interrogation directe, toutes les fois qu'elle est possible. On en use avec les morts, dont les participations avec le groupe des vivants ne sont pas toutes rompues, et en particulier avec les nouveaux morts. Ceux-ci, en général, ne se sont pas éloignés. La présence du corps, soit dans la maison mortuaire, soit dans les environs, soit dans sa tombe toute fraîche, équivaut à celle même du défunt. Si donc on a intérêt à savoir quelque chose de lui, on le lui demandera. Sans doute il ne parle plus. Mais il entend encore, et il y aura bien des moyens de recueillir sa réponse.

L'interrogatoire peut avoir lieu même avant que la mort, comme nous l'entendons, soit complète, c'est-à-dire dans cet intervalle où « l'âme » hôte du corps, l'a déjà quitté, tandis que le mourant n'a pas cessé de respirer, ni son cœur de battre. Aux yeux des primitifs, ce mourant est, comme on sait, déjà mort, et ainsi s'expliquent tant d'enterrements hâtifs de malheureux encore vivants. « Quand un malade est sur le point de mourir, toute sa famille s'assemble, et il n'est pas permis de faire du feu dans la maison, crainte d'effrayer le *tabaran* (esprit). Les indigènes croient que le malade est *ongi* (possédé par un *tabaran*) et ils lui font toutes sortes de questions. Les réponses sont communiquées par la voix du mourant, mais c'est le *tabaran* qui parle, et non pas lui. On lui demande : « Qui es-tu ? Qui t'a ensorcelé ? Réponds vite, ou on va te brûler ¹. » Cette observation est confuse : il en ressort cependant que la famille du mourant (qui est déjà mort selon elle) lui pose des questions auxquelles le *tabaran* doit répondre. - Dans la province de Victoria (Australie), les parents observent les jambes du mourant ; leurs mouvements révèlent la direction d'où le crime est venu, et servent de guide pour conduire à l'endroit où s'exercera la vengeance ². - Toutefois, à ce moment, les personnes présentes sont, en général, exclusivement préoccupées des rites à observer au moment de la mort. Loin d'oser retenir le défunt, elles éprouvent le plus souvent un sentiment intense de crainte, elles ne souhaitent rien tant que d'être

¹ Georges BROWN, *Melanesians and Polynesians*, p. 197.

² STANBRIDGE, On the aborigines of Victoria, *Transactions of the Ethnological Society* (1861), I, p. 299.

délivrées de sa présence. Elles se gardent donc bien de l'interroger. On le fera plus tard, lorsque les premières heures, si critiques, seront passées.

Dans les sociétés primitives, où la mort n'est jamais, ou presque jamais, « naturelle », la famille du défunt a besoin de savoir qui est l'auteur responsable du maléfice dont il a été victime. Nul ne le sait mieux que cette victime elle-même, nul ne le révélera plus sûrement. En lui posant la question, les survivants atteignent deux fins à la fois. Ils démasquent le sorcier, dont l'activité meurtrière est une menace perpétuelle pour le groupe social, et, du même coup, ils montrent au nouveau mort qu'ils n'oublient pas le soin de le venger. Ils se prémunissent ainsi contre la colère qu'il ne manquerait pas de leur faire sentir, pour peu qu'il se crût négligé.

Chez les Narrinyeri, « la première nuit après qu'un homme est mort, son plus proche parent dort la tête sur le cadavre, afin d'être amené à rêver qui est le sorcier qui a causé la mort... Le lendemain, le corps est posé sur les épaules de certains hommes, dans une sorte de bière appelée *ngaratta*. Les amis du défunt font alors cercle autour d'eux, et différents noms sont prononcés pour voir s'ils produisent quelque effet sur le cadavre. À la fin, le plus proche parent prononce le nom de la personne dont il a rêvé : alors le cadavre, disent-ils, communique à ses porteurs une impulsion à laquelle ils prétendent ne pas pouvoir résister, et ils s'avancent vers le proche parent. Cette impulsion est le signe qui prouve que le nom prononcé est bien celui que l'on cherchait » ¹.

Même interrogatoire du mort, encore plus direct, en Nouvelle-Bretagne. « La nuit qui suit le décès, l'usage est que les proches du mort se réunissent hors de sa maison ; un « docteur » (*tena agagara*) appelle à haute voix l'esprit du mort, et lui demande le nom de la personne qui l'a ensorcelé. S'il n'y a pas de réponse, le *tena agagara* prononce le nom d'une personne sur qui on a des soupçons, et tout le cercle tend l'oreille. Si aucune réponse ne vient, un autre nom est prononcé, et ainsi de suite, jusqu'à ce qu'enfin un son - comme si quelqu'un frappait du doigt sur une planche ou sur une natte - se fasse entendre soit dans la maison, soit sur un coquillage que le *tena agagara* tient dans sa main, au moment de l'appel d'un certain nom : preuve décisive que c'est là le coupable ². »

Le cadavre peut aussi, de lui-même, dénoncer l'auteur de la mort, pendant qu'on le prépare pour les funérailles. « La personne qui coud les orifices du corps pour les fermer court un danger si elle ne s'est pas munie de ficelle solide. Celle-ci vient-elle à casser, on l'attribue au courroux du mort, qui croit-on, fait connaître ainsi que c'est cette personne qui l'a ensorcelé... Si l'aiguille n'est pas assez acérée pour entrer aisément dans la chair, le plus léger mouvement, causé par la pointe émoussée en appuyant pour la faire entrer dans la chair, est interprété comme un geste spontané du cadavre, et on pense qu'il indique que la personne qui est en train de coudre est la coupable ³. »

« Au moment où le corps descend dans la fosse, chez les Dieri, d'après la direction dans laquelle il tombe de dessus la tête des deux hommes qui le portaient, on tire

¹ G. TAPLIN, *The Narrinyeri tribe*, pp. 19-20. Cf. un passage identique dans EYLMANN, *Die Eingeborenen der Kolonie Süd Australien*, p. 229.

² George BROWN, *Melanesians and Polynesians*, pp. 385-386.

³ H. E. A. MEYER, *The Encounter Bay tribe*, in TAPLIN, *The native tribes of South Australia*, p. 200.

une indication sur l'endroit où vit la personne qui a causé sa mort ¹. » Dans la tribu Wurunjerri, « lorsqu'il n'y avait pas de *medicine-man* pour dire qui a tué le défunt, l'usage était, en creusant la fosse, d'en balayer soigneusement le fond, et de chercher sur la surface ainsi nettoyée un petit trou. En y enfonçant une baguette mince, on sentait, par l'inclinaison qu'elle prenait, la direction dans laquelle il fallait chercher le coupable » ².

Dans ce cas, comme dans le précédent, l'indication recueillie est évidemment la réponse du mort à l'interrogation des survivants. Ils sont en quête d'un signe révélateur : quand ce signe se produit, c'est le mort qui a parlé. De même chez les indigènes observés par Dawson. « Lorsque la tribu coupable n'est pas découverte par ailleurs, on résout la question après que le cadavre a été placé dans l'arbre, en guettant le chemin que prend le premier ver qui tombe du corps et qui se met à ramper sur le sol bien soigneusement balayé au-dessous de lui. Lorsque le corps a été enterré, la surface de la tombe est balayée de façon à devenir parfaitement unie : alors la première fourmi qui la traverse indique la direction de la tribu qui a causé la mort ³. » Cette fourmi est-elle l'âme même du nouveau mort, ou simplement envoyée ou dirigée par lui ? Il est difficile de le dire, ne serait-ce qu'à cause de l'embarras inextricable où l'on se jette, quand on emploie le mot « âme » pour exprimer les représentations collectives des primitifs. Aussi bien, pour l'objet qui nous occupe, n'est-il pas nécessaire de choisir entre ces hypothèses. Il suffit que, dans l'esprit des indigènes, la fourmi remplisse le même office que le ver. Celui-ci, à n'en pas douter, participe étroitement au corps d'où il tombe. La direction qu'il prend répond à la question que les survivants ont posée au nouveau mort.

Parfois on attendra cette réponse pendant des mois. « On transporte le corps de camp en camp pendant une longue période, qui peut durer des mois, jusqu'à ce que le mort révèle à son frère, ou à son oncle, etc., qui l'a « condamné » (doomed) et l'a fait mourir. S'il persiste à se taire, ses parents le découvriront eux-mêmes. Ils se serviront pour cela d'une ficelle faite avec des poils enlevés au cadavre. En même temps qu'ils roulent cette ficelle et qu'ils la tirent le long de leur cuisse, ils prononcent à haute voix les noms des personnes qu'ils soupçonnent : le nom prononcé au moment où la ficelle casse est celui du coupable ⁴. »

Le procédé ainsi employé équivaut à un interrogatoire du défunt. On sait que, pour la mentalité primitive, les cheveux et les poils, comme la salive, les rognures d'ongles, les excréments, les restes d'aliments, etc., font partie intégrante de la personne. La ficelle faite des poils du mort « participe » donc de lui, exactement comme le ver sorti de son cadavre. - Dans une tribu voisine (Brisbane district), c'est aux os ⁵ du défunt, à Moreton Bay et dans l'arrière-pays, c'est à sa peau ⁶ que l'on demande la révélation. Au cap Bedford, elle est obtenue d'une façon un peu différente. À un moment donné des funérailles, « le frère du mort attache solidement le cadavre dans une sorte d'auge, la pose sur sa tête et se met debout. Il commence alors à courir aussi

¹ A. W. HOWITT, *The native tribes of South East Australia*, p. 448.

² INA, p. 458.

³ J. DAWSON, *Australian aborigines*, p. 68.

⁴ W. E. ROTH, *North Queensland Ethnography*, Bulletin 9, n° 4.

⁵ *Ibid*, n° 13.

⁶ J. D. LANG, *Queensland*, p. 360-61 (récit du Rév. K. W. SCHMIDT, de la mission allemande, Moreton Bay).

fort qu'il peut, entraîné qu'il est par l'esprit du mort, et à l'endroit même où la victime a été "condamnée", l'auge tombe par terre »¹.

Les tribus de l'Australie occidentale ont été moins étudiées que les précédentes : pourtant on y a observé des faits tout semblables à ceux qui viennent d'être cités. Par exemple, chez les Watchandies, « le sol, à quelque distance de la tombe, est débarassé des broussailles, des pierres, de l'herbe, etc., et ensuite balayé avec soin afin de rendre la surface parfaitement régulière et unie. On vient alors l'examiner chaque matin, pour voir si un être vivant y a passé. Avec le temps on est sûr d'y découvrir les traces de quelque bête (celles même d'un petit insecte comme le scarabée sont considérées comme suffisantes en ce cas), et la direction prise par elle indique l'emplacement de la tribu à laquelle le sorcier appartient »².

D'après l'évêque Salvado, « si l'on ne découvre aucune famille ou aucun individu que le défunt ait offensé, alors ils prennent et jettent en l'air une poignée de poussière, ou ils observent la direction de la fumée, et selon le côté où le vent pousse l'une ou l'autre, ils courent venger la mort de leur parent ou ami... Également, si, en creusant la sépulture, un peu de terre vient à tomber de l'un des côtés, c'est de ce côté qu'est venue la *boglia* (sorcellerie) »³. Cette dernière observation est probablement incomplète. Ce n'est sans doute pas une poussière ou une fumée quelconques qui procurent aux indigènes l'indication qu'ils recherchent. Cette poussière, cette fumée doivent en quelque façon « participer » de la personne du mort, et c'est lui, qui par leur intermédiaire, répond à la question posée⁴.

Dans la plupart des sociétés inférieures, où le devoir de venger la mort d'un homme est impérieux, on voit la famille du défunt s'adresser à lui, comme en Australie, pour découvrir le coupable, et employer des procédés semblables, ou analogues, pour obtenir sa réponse. On pourrait citer une multitude de faits : j'en rapporterai seulement quelques spécimens, pris les uns dans des sociétés voisines de l'Australie, les autres dans des sociétés africaines.

Au Nouveau-Mecklembourg, « si quelqu'un vient à mourir, et si le soupçon s'élève qu'il a été victime d'un maléfice, les indigènes évoquent l'esprit du mort, pour qu'il leur fasse connaître le meurtrier »⁵. Une des méthodes employées est la suivante. « À travers la cloison de nattes, on introduit dans la maison du mort, qui est vide, l'extrémité d'une tige de bambou, à laquelle un os de porc est attaché. La troupe des hommes convoqués pour ce service tient cette tige posée sur ses mains, sans la serrer. On appelle alors les noms de tous les indigènes, les uns après les autres. Tant que celui du meurtrier n'est pas prononcé, la tige de bambou avance et revient chaque fois. Au nom du coupable, elle est attirée à l'intérieur de la maison, et la saccade est si

¹ W. E. ROTH, *ibid.*, Bulletin 9, n° 5.

² A. OLDFIELD, The aborigines of Australia, *Transactions of the Ethnological society*, III, (1865), p. 246.

³ R. SALVADO, *Mémoires historiques sur l'Australie*, pp. 332-333.

⁴ Telle est du moins la représentation collective que l'on constate chez les Dayaks de Bornéo, qui pratiquent la crémation. « Les parents du mort observent avec soin le feu et la fumée qui montent. Si la fumée monte tout droit, ils en tirent un augure favorable et satisfaisant pour eux. Si elle monte obliquement (soit sous l'action du vent, soit pour d'autres causes), ils s'en vont convaincus que l'*antu* (esprit) n'est pas encore satisfait, et que bientôt une nouvelle mort s'ensuivra. » Hugh Low, *Sarawak*, pp. 262-263. Il n'est pas douteux que, dans leur pensée, c'est le mort lui-même qui donne à la fumée sa direction.

⁵ P. G. PEEKEL, *Religion und Zauberei bei dem mittleren Neu-Mecklemburg*, p. 128.

violente, que les hommes ne peuvent pas retenir le bambou ¹. » C'est l'esprit du mort qui s'en est emparé, et qui donne ainsi l'indication désirée.

Les indigènes de la Nouvelle-Guinée allemande ne sont pas moins préoccupés de satisfaire leurs morts en tirant vengeance du coupable. « Pour le découvrir, l'esprit du mort lui-même vient en aide aux siens. Il y a un grand nombre de procédés différents. Le premier consiste à employer une ruse pour amener l'esprit du mort à donner à ses amis le nom du sorcier... Ou bien, l'esprit montre à ses parents le chemin qui conduit au village du sorcier... Ou encore on suspend un tambour à un bâton, sur la tombe ; le mort s'en sert pour se rendre la nuit, en battant du tambour, au village du sorcier, dont il révèle ainsi la demeure ². »

En Afrique occidentale, le mort est parfois interrogé directement. Ainsi, sur la côte de Guinée, « quelques hommes mettent le mort sur leurs épaules en présence du prêtre, et alors ils lui demandent. « N'êtes-vous pas mort par tel ou tel accident ? » Si la chose est ainsi, ces hommes sont forcés, par je ne sais quelle vertu occulte, de faire avec le cadavre quelque inclination de tête vers celui qui interroge, et c'est tout comme s'il disait oui ; autrement ils demeurent immobiles » ³. Au Togo, « on attache un bâton dans la main du cadavre, et les prêtres et prêtresses lui font faire deux fois le tour de toutes les rues de la ville. Celui que le cadavre désigne, à ce qu'on prétend, est soupçonné d'avoir causé la mort, et il doit subir l'ordalie du poison » ⁴.

D'autres tribus du Togo emploient une méthode un peu différente. « Elles ont recours au moyen « le plus sûr », elles s'adressent au mort lui-même. À cette fin, peu de temps après le décès, des parents du mort, au nombre de cinq à dix appartenant au même totem que lui se réunissent. Ceux qui interrogent prennent un bâton de 1,20 m de long à peu près, et se placent à l'écart avec le bâton. Un d'eux se met alors à genoux, et on lui pose la bâton sur la tête, un bout en avant ; l'autre en arrière. Puis il se relève. À partir de ce moment, il n'est plus un homme ordinaire ; on dit qu'il est devenu l'homme mort. Un vieillard, parmi les interrogateurs, pose alors à ce « mort » les questions nécessaires. Celui-ci répond oui en inclinant la tête et le haut du corps, non, en inclinant la tête en arrière. On dit alors qu'il s'éloigne ⁵. » - Enfin, à Sierra Leone, « quand quelqu'un meurt..., avant que le corps soit emporté pour l'enterrement, on le place d'habitude sur une sorte de bière faite de morceaux de bois disposés comme une échelle, avec deux morceaux de bois plats où reposent la tête et les pieds. On met cette bière sur la tête de deux hommes, et un troisième, debout devant le corps, et tenant à la main une espèce de roseau appelé *cattop* se met en devoir d'interroger le défunt sur la cause de sa mort. Il fait d'abord un pas ou deux vers le cadavre, agite le roseau au-dessus de lui, et recule aussitôt. Il pose alors un certain nombre de questions. Quand le cadavre pousse ceux qui le portent vers l'homme qui tient le roseau, la réponse est oui. Quand il leur imprime une sorte de rotation sur place elle est, non » ⁶. Le mort subit ainsi un interrogatoire en règle.

¹ *Ibid.*, p. 131.

² R. NEUHAUSS, *Deutsch Neu-Guinea*, III, pp. 143-144 (Kai).

³ W. BOSMAN, *Voyage de Guinée*, 13^e lettre, p. 227.

⁴ A. PLEHN, Beiträge zur Volkerkunde des Togogebietes, *Mitteilungen des Seminars für orientalische Sprachen*, III, p. 97.

⁵ Franz WOLF, Beitrag zur Ethnographie der Fo-Neger in Togo, *Anthropos*, VII, p. 300.

⁶ Th. WINTERBOTTOM, *An account of the native Africans in the neighbourhood of Sierra Leone*, I, pp. 236-238 (1803).

Chapitre VI

III

- Divination par le crâne et les os des morts (Mélanésie). - Consultation des morts par divination avant de risquer une entreprise (Afrique équatoriale)

[Retour à la table des matières](#)

Un grand nombre de sociétés inférieures redoutent le contact des morts. Ils sont considérés comme dangereux et, pour ainsi dire, contagieux : on craint qu'ils n'entraînent d'autres membres du groupe social là où ils sont allés. Tout en leur rendant les devoirs obligés, et même en les pleurant sincèrement, on désire les éloigner, c'est-à-dire rompre le plus vite et le plus complètement possible les participations qui subsistent entre eux et les vivants, au moins pendant la première période qui suit la mort. L'accomplissement des rites funéraires assure la décomposition normale du cadavre. Quand celle-ci est terminée, le mort est définitivement séparé du groupe des vivants par la cérémonie des secondes funérailles, dont on constate si souvent l'existence, ou du moins des vestiges. Robert Hertz a bien mis en lumière et analysé tout cet ordre de faits ¹.

D'autres primitifs, au contraire, entretiennent un commerce constant avec leurs morts, même récents. Sans doute, on retrouve chez eux une grande partie des représentations collectives et des sentiments complexes qui ont été bien souvent décrits. Mais ils croient avoir besoin de leurs morts, et ils pensent pouvoir s'assurer leur bienveillance, car ceux-ci à leur tour, ne peuvent pas se passer des vivants. Il s'établit ainsi entre ceux-ci et les morts, dûment établis dans leur nouvel état, mais encore membres du groupe social, un échange de bons offices, fondé sur le principe du *do ut des*.

Les vivants, dans ces sociétés, pratiqueront donc la divination par les morts. Mais elle ne consistera pas seulement à apprendre d'eux ce que l'on ne pourrait pas savoir autrement; on leur demandera en même temps un conseil, une direction, un service, un appui. On essaiera de les consulter en rêve : à défaut du songe, on usera d'autres procédés. « J'assistais un jour, dit M. Perham, à la mort d'un vieillard, quand une femme entra dans la chambre, et lui demanda, bien qu'il fût sans connaissance ², d'accepter un anneau de cuivre. Elle s'écriait, en le lui offrant : « Voilà ! grand-père, prenez cet anneau, et dans l'autre monde, souvenez-vous que je suis très pauvre : envoyez-moi quelque charme pour le riz, et que j'aie de meilleures récoltes... » - Un Dayak de ma connaissance avait élevé une sorte de beau monument au-dessus de la tombe de sa mère, d'un modèle peu commun. Bientôt après, il tomba malade, par suite, dirent quelques-uns, de ce travail sacré. Il alla dormir sur la tombe de sa mère, convaincu qu'elle lui viendrait en aide. Mais rien ne vint, ni vision, ni voix, ni remède (révélé par sa mère) : son attente fut entièrement trompée. Il me dit : « J'ai fait pour ma mère un beau lieu de repos, et maintenant que je suis malade, et que je lui deman-

¹ Robert HERTZ, La représentation collective de la mort, *Année sociologique*, X, p. 50 sqq.

² Pour les indigènes, par conséquent, il était vraisemblablement déjà mort.

de secours, elle n'y prête aucune attention. Je trouve qu'elle est bien ingrate. » Cette croyance à un échange de bons offices entre les morts et les vivants apparaît encore dans les cas où les restes des morts sont conservés avec respect par les vivants. À chaque occasion de fête on leur apporte des offrandes de nourriture ou autres, et on s'attend à ce qu'en retour ces morts honorés soient d'actifs bienfaiteurs pour leurs descendants ¹. » La coutume si répandue de conserver et de porter partout avec soi les os, et en particulier, le crâne ou la mâchoire inférieure des nouveaux morts, n'a sans doute pas partout la même origine. Dans certains cas, elle satisfait au besoin de sentir la présence réelle de ces membres absents du groupe social, afin de pouvoir leur demander conseil et assistance. Par exemple, dans les îles occidentales du détroit de Torrès, « toutes les fois que les indigènes étaient dans l'embarras, ils prenaient le crâne d'un parent, y mettaient de la peinture fraîche, le couvraient de feuilles parfumées, puis ils lui parlaient et lui demandaient conseil. En se couchant, ils plaçaient le crâne sur leur natte, près de leur tête, et, s'ils avaient un rêve, ils pensaient que c'était l'esprit de leur parent mort qui causait avec eux, et qui leur conseillait ce qu'il fallait faire. Étant donné ces croyances, il est nullement étonnant qu'ils aient aimé à conserver les crânes de leurs parents décédés » ².

Certains indigènes de la Nouvelle-Guinée hollandaise (Doreh) conservent ainsi des crânes qu'ils ornent et qu'ils décorent et que l'on appelle *korwars*. L'esprit du mort est censé y résider, et « un Papou ne négligera jamais, dans une occasion importante, de consulter l'âme du mort dans le *korwar*. Il s'assied devant lui, lui expose son projet, et lui demande son appui. Si, pendant ce temps-là, un signe particulier se produit, si, par exemple, le *korwar*, sous l'action d'une cause extérieure, fait un mouvement, le Papou le prend pour une réponse affirmative et met tranquillement son projet à exécution. On conçoit alors que les *korwars* soient consultés continuellement, et même pour les objets les plus insignifiants. Par exemple, un Papou avait un jour la main enflée, sans arriver à s'expliquer pourquoi : quoi de plus naturel que d'interroger le *korwar* ? Celui-ci lui parut répondre par un signe défavorable, qui indiquait clairement le déplaisir de l'âme du mort, sans que l'indigène pût comprendre comment il se l'était attiré. Il fit alors son examen de conscience..., et tout à coup il se souvint qu'il avait abandonné la veuve de son frère : il courut aussitôt réparer cette faute. Nouvelle consultation du *korwar*. Cette fois le Papou obtient un signe favorable, et il est pleinement convaincu que l'âme du mort ne lui en veut plus » ³.

De ces consultations à la divination le passage est aisé. Le crâne de l'ancêtre n'est plus interrogé, si l'on ose dire, personnellement, mais il conserve son pouvoir mystique, qui en fait un instrument propre à ce que nous appelons divination. Pour qu'il puisse être employé ainsi, certaines conditions sont requises. « Un crâne décoré dans la forme voulue, et employé comme il faut, devenait un *zogo* divinatoire très efficace, et servait surtout à découvrir un voleur, un objet dérobé, ou l'homme qui par ses maléfices avait infligé une maladie à un autre. Mais la consultation ne pouvait être faite que par des *bezamb* ou membres du clan du requin, qui fussent en même temps membres de la confrérie *Malu*. Tous ceux qui prenaient part à cette chasse se rendaient le soir de bonne heure à la maison *zogo*, et un des hommes *zogo* prenait le masque voulu, et le mettait, en récitant certaines formules. Après être sorti de la maison, cet homme portait le crâne devant lui, et tous marchaient d'un pas spécial jusqu'à

¹ Rev. J. PERHAM, cité par H. LING ROTH, *The natives of Sarawak*, I, p. 211.

² A. C. HADDON, *Head hunters, black, white, and brown*, pp. 182-183.

³ O. FINSCH, *Neu Guinea und seine Bewohner*, pp. 105-106.

ce qu'ils entendissent une espèce de sauterelle appelée *kitoto* : ils se précipitaient alors dans la direction d'où venait le son. C'est un *kitoto* déterminé qui guidait les hommes, croyait-on, vers la maison du coupable. S'ils perdaient le bon chemin, ce *kitoto* les attendait, et ne se lassait pas de les appeler, jusqu'à ce qu'ils le rejoignissent. Finalement, il les conduisait à une maison qui était, sans aucun doute possible, celle du malfaiteur ¹. »

Le succès de l'opération, comme on voit, dépend de l'emploi du crâne, et cet emploi est réservé aux hommes d'un certain clan, membres d'une certaine confrérie. Le crâne n'est pas un instrument que le premier venu puisse manier. D'autre part, la présence en lui d'un mort puissant n'est peut-être plus l'objet d'une représentation explicite, mais elle est encore vivement sentie.

Dans des sociétés un peu plus élevées, la consultation des morts, qui a lieu souvent par le moyen des songes, prend aussi d'autres formes, où l'on s'adresse directement au mort que l'on veut intéresser à une entreprise, sans que sa présence ait besoin d'être matériellement réalisée par son corps ou son crâne. On apportera au mort une offrande, en l'évoquant, et on lui parlera comme s'il était là. Les faits de ce genre sont quotidiens. Les tiers qui en sont témoins n'y prêtent aucune attention, accoutumés qu'ils sont à en user de même dans des occasions semblables. L'intervention des êtres invisibles dans leurs affaires leur paraît la chose du monde la plus naturelle. Au Cameroun, « dans la nuit noire, la Jaunde se lève de sa couche : il a vu en rêve un des siens qui est mort, qui lui a fait des communications importantes, et qui est rentré ensuite dans le royaume des ancêtres. Mais le langage du tambour parvient même au *totolan* (royaume des morts). Il saisit son tambour, ou même monte jusqu'au grand tambour du village, et il se met à « causer » avec le mort. Les autres se rendorment tranquillement, quand ils ont entendu que la communication n'intéresse pas les vivants » ².

Chacun regarde donc comme indispensable, s'il entreprend quelque chose, d'être sûr d'abord que les morts influents du groupe social y sont favorables. « Quand un homme a l'intention de partir pour une expédition, il va trouver le chef de son village, et il le lui dit. Le chef présente une offrande à l'esprit de son prédécesseur. Cette offrande consiste en un peu de farine, qu'il verse tout doucement à la tête de son lit, ou bien il peut aller pour cela à la véranda de la maison de son frère qui est mort. En versant l'offrande, il récite ces mots : « Mon fils est venu, il part en voyage. Éclaire ses yeux, veille sur lui pendant son voyage, escorte cet enfant, puisse-t-il revenir la tête intacte ! Je t'en prie, je t'en prie, qu'il entreprenne ce voyage, et qu'il réussisse ! »

« Si la farine, en se déposant, ne prend pas la forme d'un cône avec une pointe fine, c'est un mauvais présage, et le départ est ajourné. On a recours alors à l'oracle, au devin, qu'explique pourquoi le présage a été mauvais. On dira probablement à cet homme de recommencer l'épreuve. Si cette fois le cône se forme comme il faut, alors il est évident que le dieu (le mort) voulait simplement que l'homme attendît un jour ou deux avant de partir, et sans doute il avait une bonne raison pour cela. Mais si le cône refuse encore de se former, on a de nouveau recours à l'oracle. Celui-ci se met à l'œuvre, et trouve qu'un parent mort est cause de cette obstruction, etc. » ³.

¹ A. C. HADDON, *ibid.*, pp. 91-92.

² NEKES, Trommelsprache und Fernruf bei den Jaunde und Duala, *Mitteilungen des Seminars für orientalische Sprachen*, XI, Abt, III, p. 78.

³ Rev. J. MACDONALD, *Africana*, I, pp. 76-77.

« Tout n'est pas réglé quand le cône de farine s'est formé avec une belle pointe. Ce premier signe ne suffit pas. Le chef recouvre alors le cône de farine avec un pot, et le laisse ainsi toute la nuit. Pendant son sommeil, il peut avoir un rêve au sujet du voyage, et cela décidera de la conduite à suivre. En cas contraire, il va voir son offrande de bonne heure, dans la matinée, si le cône s'est écroulé d'un côté, s'il n'a plus sa pointe, le présage est défavorable. On jette la farine dans la brousse. L'esprit du mort s'est opposé au voyage, et il ne saurait plus en être question. On en appelle alors à l'oracle. Mais si la farine a conservé sa forme, le présage est heureux : la divinité a accepté le présent et accordé la requête. Le chef du village dit à l'homme de partir en toute confiance ¹.»

Au lieu de farine, dit M. Macdonald un peu plus loin, on peut se servir de bière, à la fois comme offrande et comme oracle. « Si, lorsqu'on la verse par terre, elle ne forme qu'une tache, comme sur un sol sablonneux, c'est que le dieu l'accepte ; si elle se répand au contraire sur le sol (sans y être absorbée en un seul endroit) le présage est défavorable ².» Ce qu'il advient de l'offrande fait en même temps connaître la réponse du chef mort à ce qu'on lui a demandé.

Dans ce cas particulier, l'indigène qui veut partir ne consulte pas un de ses propres ascendants. Il va faire part de son projet au chef du village, et celui-ci s'adresse lui-même à son prédécesseur qui est mort. Ce n'est pas seulement parce que ce chef mort est un protecteur puissant dont le voyageur peut avoir besoin. En vertu de l'étroite solidarité du groupe social, rien de ce que risque un de ses membres n'est indifférent pour les autres. Il peut arriver à celui qui est parti en voyage telle ou telle aventure qui entraînera pour sa famille, pour son clan, pour sa tribu, les responsabilités les plus lourdes, et le groupe n'aura pas le droit de s'y soustraire. Il n'est donc pas permis à un individu de s'en aller sans en informer le chef - bien mieux, sans que le chef soit certain que le voyageur peut se mettre en route sans inconvénient.

Comment s'en assure-t-il? Par une opération que nous désignerions également bien sous le nom d'offrande, de consultation, ou de divination. C'est une offrande, puisque le chef présente de la nourriture à une puissance du monde invisible, à un mort (que le missionnaire appelle un dieu). C'est aussi une consultation : le mort est prié de dire s'il approuve l'entreprise projetée. Enfin ce n'est pas moins un procédé divinatoire, puisque, d'après la forme que prend le cône de farine, suivant qu'il est tronqué ou non, on saura si le voyage sera heureux ou non, on partira ou l'on y renoncera. Il faudrait même ajouter que c'est une prière, au sens habituel du mot quand il s'agit des primitifs : c'est-à-dire une demande de protection et d'assistance, rémunérée par une offrande, avec le sentiment plus ou moins obscur d'une action exercée sur la puissance que l'on prie.

Ailleurs, par exemple chez les Kavirondo de l'Afrique orientale anglaise, l'offrande est présentée d'abord, et l'opération divinatoire a lieu ensuite, bien que l'opération ait lieu encore sur l'offrande même. « Un autre remède contre la maladie consiste à attraper vivant un petit animal appelé *ifukho*. Le malade et sa famille se réunissent devant la porte de la cabane. La personne qui a attrapé la taupe le tient par une patte, et le malade d'abord, puis cette personne, puis les autres crachent sur elle, chacun à son tour, en disant : « Ô nos ancêtres, assistez-nous, et faites que cette taupe enlève la

¹ *Ibid.*, pp. 79-80.

² *Ibid.*, p. 93.

maladie. Nous, nous n'avons pas un mouton à vous donner, mais acceptez cette taupe qui est comme un mouton de la brousse.» (Les Kavirondo appellent l'*ifukho* mouton sauvage, bien que cet animal ne ressemble nullement à un mouton). La taupe est alors placée vivante dans un trou, et un pot renversé posé sur elle. Si elle se creuse un chemin sous terre dans une direction qui l'éloigne de la cabane, le malade guérira ; si c'est dans une direction contraire, le malade mourra : les ancêtres ont été sourds à la prière ¹. » Ce dernier mot est significatif. Ce qu'on demande aux ancêtres, ce n'est pas seulement de faire connaître « l'événement à venir » d'une affaire, c'est d'en accorder et d'en garantir le succès.

¹ K. H. DUNDAS, The Wawanga and other tribes of the Elgon district (British East Africa), *J.A.I.*, XLIII, p. 45.

Chapitre VII

Les pratiques divinatoires (suite)

Chapitre VII

I

- Divination par les entrailles et par le foie des animaux. - Pratiques en usage au Ruanda. - Les osselets en Afrique australe

[Retour à la table des matières](#)

Communiquer directement avec les puissances du monde invisible n'est pas toujours possible. Il est au pouvoir du primitif de se placer dans les conditions les plus favorables à ce commerce, et de solliciter le rêve ou la vision par les pratiques et les rites appropriés. Mais il n'est pas du tout certain après cela, d'obtenir un songe, par exemple, ni, s'il rêve, que ce songe soit justement celui qu'il désirait. Quant à l'interrogatoire ou à l'entretien direct, il suppose nécessairement que les puissances invisibles en jeu soient représentées comme des personnes. Mais, dans un très grand nombre de cas, les puissances occultes dont le primitif se sent entouré, et dont il lui faut connaître les dispositions, ne peuvent être ni évoquées ni interrogées. Il aura donc recours à d'autres procédés.

Une de ces formes de divination qui nous sont le mieux connues consiste à examiner les entrailles, et en particulier le foie, des victimes.

À Bornéo, dans la plupart des occasions importantes, « les Dayaks ont recours à la divination par le moyen du foie d'un porc. A-t-on besoin de quelque chose d'extraordinaire ? on le demande au porc. Si l'on craint que des ennemis ne soient dans le voisinage, ou la mauvaise chance, ou la maladie, on demande au porc si vraiment cela va arriver. Ils disent au porc de ne pas les induire en erreur, et de porter leur message à l'Être suprême. On peut même dire au porc qu'on ne va pas le tuer et le manger ; mais juste au moment où l'on finit de parler, il est tué, de crainte que le message ne soit changé par le porc s'il sait qu'on va le tuer »¹.

Le schéma de l'opération, très simple, se dessine donc clairement. Il s'agit de consulter ce que M. Haddon appelle ici l'Être suprême, entendant par là ce que je désigne sous le nom plus vague de « puissances mystiques ou occultes », en leur posant une question déterminée. Le porc sacrifié a pour fonction de leur porter ce message. Comme on ne communique pas directement avec ces puissances, la victime est un intermédiaire obligé. Le porc reçoit la question, il la transmet, et la réponse est inscrite dans son foie, M. Haddon décrit en détail comment procèdent les Dayaks. « Un porc vivant fut apporté à la véranda, les pattes liées. Aban Abit prit un tison allumé, et roussit légèrement le porc; en même temps il priait l'Être suprême, et il demandait au porc de porter le message au Dieu, qui fut prié de faire connaître sa volonté par l'intermédiaire du foie du porc. Quand Aban Abit eut fini de roussir le porc, il tint les doigts de sa main droite fixés sur le flanc du porc, de façon à demeurer en contact avec la bête pendant tout le temps qu'il parlait, et en même temps il tapotait doucement avec ses doigts le flanc du porc, pour lui faire prêter attention à ce qu'il disait. À la fin, on enfonça une lance dans le cou du porc, et aussitôt qu'il eut cessé de ruer, on lui ouvrit le flanc : le foie fut rapidement et adroitement extrait, et mis sur un plat. Les vieillards s'assemblèrent autour, et discutèrent l'augure. La dimension et le caractère de chacun des lobes du foie, l'aspect de la vésicule biliaire, la quantité de graisse et de tendons sont examinés avec le plus grand soin, et chaque détail a sa significations². »

L'opération, comme on voit, est tout à fait analogue à celle qui a été décrite plus haut, où l'indigène de l'Afrique orientale anglaise demande à un chef mort conseil et protection, et lit sa réponse dans la forme que prend un cône de farine. Ce cône est remplacé ici par le foie du porc. Mais le soin que l'on prend afin que la mauvaise volonté du porc ne fausse pas la demande ou la réponse, la précaution de tenir son attention éveillée pendant la prière, et de demander au « Dieu » de faire connaître sa volonté par l'intermédiaire du foie de l'animal, ne laissent aucun doute sur la nature de l'opération. Elle est un présage provoqué. Elle demande, à la fois, une révélation et que cette révélation soit favorable. Loin d'être un procédé mécanique, elle comprend en même temps une question et une prière adressées aux puissances de qui l'événement dépend.

Si la réponse n'est pas telle qu'on l'espérait, il arrive qu'on pose la question de nouveau, et qu'on répète la prière, de même qu'on en appelle d'un présage funeste à un nouveau présage. À Bornéo encore, « les prêtresses coupèrent le cou au poussin et cherchèrent aussitôt les présages. Ensuite le coq fut sacrifié et destiné à la nourriture des dieux et des hommes. Si les présages fournis par le premier poussin sont défavorables, on en tue d'autres jusqu'à ce que les présages deviennent heureux »³.

¹ A. C. HADDON, *Head hunters, black, white, and brown*, p. 337.

² *Ibid.*, p. 336.

³ A. W. NIEUWENHUIS, *Quer durch Borneo*, II, p. 179.

Dans les sociétés polynésiennes, plus développées que celles de Bornéo, les pratiques divinatoires étaient, à proprement parler, indispensables. Le succès des entreprises dépendait exclusivement des puissances du monde invisible. Quand leurs dispositions n'étaient pas révélées par ailleurs, il fallait, de toute nécessité, s'en assurer avant de rien risquer, et tâcher de se les concilier. Pour ne citer qu'un exemple de ces faits bien connus, à Tahiti « on attachait toujours la plus grande importance à la volonté des dieux. S'ils étaient favorables, la victoire était sûre ; mais s'ils étaient défavorables, la défaite, sinon la mort, était certaine. Pour connaître leur décision finale, on employait la divination ou la magie, et, dans ces occasions, les Tahitiens affirmaient toujours qu'ils suivaient avec une entière confiance les avis venus d'en haut... On augurait souvent le succès ou l'échec d'une expédition d'après les contractions musculaires du cœur, ou d'après le foie de l'animal sacrifié, d'après les mouvements involontaires de la victime humaine se tordant dans les affres de l'agonie, ou d'après l'aspect de la victime égorgée, après qu'elle avait été placée sur l'autel »¹. Ici encore, la divination consiste à la fois à provoquer une révélation et à solliciter un appui. La victime transmet la question et rapporte la réponse.

Le P. Alexis Arnoux a donné, dans *Anthropos*, une description détaillée des pratiques divinatoires en usage au Ruanda (Afrique orientale allemande). Elle nous permet de bien comprendre les représentations collectives qui y sont impliquées. Par exemple, la victime dont on lit les entrailles ne sert pas seulement d'intermédiaire : elle joue en même temps le rôle de cause, et c'est là une confirmation précieuse de l'interprétation que nous avons donnée des présages fournis par les oiseaux². « À noter, dit le P. Arnoux, les paroles que l'on adresse dans un certain nombre de cas à l'objet qui fournira les sorts. Comme la lecture de ces « prières » l'apprendra, on suppose que le taureau, le mouton, etc., peuvent, à leur gré, modifier leur intérieur, ou leur condition d'existence, à la demande du devin. On est donc persuadé que *Imana* (Dieu) permet cette transformation comme bon lui semble. On est donc persuadé également que cette victime qu'on immole est capable de produire comme cause vraiment efficiente le bonheur d'un individu, ce qui indiquerait dans quel sens il faut entendre les appellations qu'on délivre. *Ub Imana, ub Imana*. « Tu es Dieu, sois donc le Dieu qui guérit »³, (*Imana* représente ce que j'appelle les puissances occultes). Par suite, on adresse une prière spéciale à l'animal qui va être sacrifié, et de qui dépend, au moins pour une part, que la réponse sollicitée soit favorable. « Le devin prend dans la main droite un premier poussin. Il se met un peu d'eau dans la bouche, puis il fait passer cette eau directement dans le bec du poussin; cette eau mélangée de salive est précisément l'*imbutto* (dans la plupart des modes de divination il est requis que l'objet inanimé qui fournira la réponse soit mis en contact avec de la salive donnée par le client). Puis, pour s'assurer les sorts favorables, il parle très doucement à l'oreille droite du poussin, pour que, s'il en est besoin, avant que la dissection soit entreprise, il modifie ses entrailles, et les rende « blanches », c'est-à-dire d'heureux augure.» Le P. Arnoux donne alors le texte de la prière, qui est très longue, et qui spécifie l'aspect que les entrailles doivent présenter pour satisfaire le consultant⁴. Même procédure pour la divination par les entrailles d'un bélier⁵. Lorsqu'on pratique la divination

¹ Rev. W. ELLIS, *Polynesian researches*, I, p. 303.

² Voyez *supra*, chap. IV.

³ P. Alexis ARNOUX, La divination au Ruanda, *Anthropos*, XII-XIII, p.10.

⁴ *Ibid.*, pp. 30-33.

⁵ *Ibid.*, p. 36.

spéciale pour le roi, par le sacrifice d'un taureau, celui-ci « debout, est admonesté par un *mukongori* (devin d'une sorte spéciale), qui lui parle doucement à l'oreille, tandis que d'autres *bakongori* caressent la bête pour la rendre plus attentive, et qu'un autre la tient par les cornes. On lui adresse une longue prière, où l'on insiste sur l'aspect que ses entrailles doivent présenter : Mets la vésicule d u fiel à droite, etc. Lors donc qu'on a parlé ainsi à l'oreille du taureau, on commande : « Couchez la victime, tuez-là ! ¹ »

Si la divination est pratiquée par le moyen des osselets, on attribue à ceux-ci précisément le même rôle actif qu'aux victimes. Ils n'annoncent pas seulement le résultat, ils le causent aussi. « À la fin de la troisième phase, le sorcier, dispersant les osselets (*nzuri*) dit: « Elles écoutent bien, elles répondent comme des hommes... », etc., et le P. Arnoux explique, dans une note : « Les *nzuzi* écoutent bien et répondent bien. Elles écoutent nos interrogations, et autant que j'en puis juger par ma science infuse (c'est le devin qui parle), elles répondent juste. Elles sont dociles comme des hommes. » Le rôle du devin est donc d'interpréter, par le moyen de ses connaissances, la disposition relative des *nzuzi* ².

Même quand ce sont des boulettes de beurre qui servent à la divination, une prière analogue leur est adressée. Le sorcier, prenant en main quatre boulettes de beurre de la veille, ou tout au plus, de l'avant-veille, leur adresse la courte exhortation suivante : « Écoute, beurre, toi, tu es beau ; blanchis, sois très blanc, deviens absolument blanc, (c'est-à-dire de bon augure)... Je te refuse aux fourmis, tu me refuseras à l'ennemi... », etc. Le P. Arnoux ajoute, dans une note : « On suppose toujours que le beurre écoute les supplications des clients, et se modifie à discrétion ³. »

Si la pratique divinatoire a donné un résultat favorable, l'objet qui a « fourni les sorts » sert à fabriquer des amulettes considérées comme particulièrement efficaces, nouvelle preuve de la causalité active qu'on lui attribue. On admet qu'il conserve son influence favorable, et l'on cherche à en attirer sur soi le bénéfice. « On retire volontiers, dit le P. Arnoux, des amulettes du beurre qui s'est déclaré favorable... Les petites boulettes formées de la graisse d'un animal, qui ont donné une réponse favorable, sont placées sous l'oreiller... ou dans un petit vase. Elles assureront la paix à la demeure qui possédera ces trésors. On en fait aussi des amulettes pour quand on va sacrifier aux esprits (des morts)... Du poussin qui a donné une réponse favorable, on tire des amulettes fort estimées... » Enfin « on retire des amulettes des moutons favorables (on les fabrique, en particulier, avec les os de leurs pattes). Toutes ces amulettes sont portées suspendues au cou » ⁴. S'il s'agit du taureau qui a été sacrifié pour la divination spéciale du roi, « on ramasse de côté et d'autre tous les os, à l'exception de ceux des pattes qui serviront en partie à la confection d'amulettes... Parfois, on brûle même la peau du taureau, mais plus généralement, elle est travaillée par les tanneurs et déposée sur le lit royal, ou bien consacrée à la confection des tambours de la capitale, ou bien donnée à une des femmes d'honneur à qui on entend décerner une haute récompense; quel que soit l'usage qu'on en fasse, il est de rigueur que l'on conserve les morceaux, soit d'une peau de tambour, soit d'un vêtement de

¹ *Ibid.*, pp. 39-43.

² *Ibid.*, p. 18.

³ *Ibid.*, p. 51.

⁴ *Ibid.*, pp. 28, 35, 37.

femme, qu'on a tirés d'un taureau favorable. Ce sont là les meilleures amulettes connues »¹.

Toutes ces pratiques nous aident à comprendre comment la mentalité primitive se représente l'action causale impliquée, selon elle, dans la divination. Elle ne voit aucune difficulté à ce que le poussin, le mouton, le taureau, le beurre même et les osselets changent spontanément la disposition de leurs parties. Comment cela se produit-il, comment cela est-il possible ou concevable ? Elle ne se pose pas cette question, elle n'a donc pas besoin d'y trouver ou d'y imaginer une réponse. Le déterminisme des phénomènes physiques ou physiologiques lui est tout à fait inconnu, et elle est indifférente à la liaison des antécédents et des conséquents dans la série des causes secondes. À ses yeux, à moins de se heurter à une autre force mystique, la cause mystique dispose souverainement de ce que nous appelons les faits. Elle peut les transformer, s'il lui plaît, pour satisfaire le désir de celui qui l'interroge.

En Afrique australe, chez les Bantous, « les osselets jouent un rôle immense. S'agit-il de prendre une décision importante, on n'osera rien résoudre sans avoir consulté les osselets magiques qui révéleront à coup sûr le chemin à suivre. Les chefs y recourent dans toutes les calamités. Si la pluie manque, si quelque malheur menace, s'il arrive des étrangers dans le pays, s'il est question de faire une expédition guerrière, ils appellent leur jeteur d'osselets qui est là, à portée, et c'est, au fond, leur principal conseiller »². Les missionnaires allemands rendent le même témoignage. « Les osselets, dit Merensky, sont indispensables au sorcier bassouto... Souvent, quand des chefs paraissent changer de vues ou de conduite tout à coup, sans motif apparent, ou bien lorsqu'en temps de guerre ils risquent quelque chose qui ne peut pas réussir, ou bien quand ils laissent échapper sans en profiter une occasion de nuire à l'ennemi, on ne peut expliquer tout cela que par la dépendance où ils sont de cet oracle. S'agit-il de savoir si un chef accueillera un missionnaire ou le congédiera, s'il permettra à un voyageur de traverser son territoire, ou s'il lui fera rebrousser chemin, ces osselets jouent encore un grand rôle³. » Les particuliers y ont recours comme les chefs. « Un homme désire-t-il entreprendre un voyage, veut-il recevoir des directions en cas de maladie, est-il tourmenté du désir de connaître la cause de la mort d'un des siens, tout de suite il va faire jeter le sort⁴. »

M. Junod a clairement exposé les principes et les règles de cet art divinatoire, qui permet de donner réponse aux questions les plus diverses, et qui lui paraît très séduisant. « Le devin ou le consultant, prend ses 25 ou 30 osselets dans ses deux mains, les mélange bien, les frotte les uns contre les autres, et d'un geste brusque, les jette devant lui. Chacun d'eux possède sa signification fondamentale, mais suivant la manière en laquelle ils s'éparpillent sur le sol, cette signification se modifiera ou s'enrichira. Il faut en effet considérer : le *côté* sur lequel tombent les astragales, la direction vers laquelle ils regardent, puis la *position* qu'ils prennent les uns par

¹ *Ibid.*, p. 45.

² H. A. J. JUNOD, L'art divinatoire chez les Ronga de la baie de Delapo, *Bulletin de la Société de Géographie de Neuchâtel*, IX (1897), p. 57.

³ H. A. MERENSKY, *Erinnerungen aus dem Missionsleben in S. O. Afrika*, pp. 42-43.

⁴ H. A. JUNOD, *ibid.*, p. 57.

rapport aux autres ¹. » On conçoit combien grand est le nombre des combinaisons possibles, lorsque l'on tient compte de tous ces éléments.

« En outre, si l'on obtient pas du premier coup la réponse cherchée, on recommence jusqu'à ce qu'elle vienne. Il peut y avoir une « correspondance » entre la façon dont les osselets tombent, et le cas qui a motivé la consultation. Par exemple, s'il s'agit d'une personne malade, l'astragale représentant cette personne est tombé dans la position négative. Alors, la « parole » s'est prononcée. Si l'on ne voit pas de correspondance du tout, on jette les osselets de nouveau une fois, deux fois, dix fois. S'ils ne veulent pas parler dans la cabane, le devin se transportera peut-être sur la place, ou dans la brousse, ou derrière la cabane, jusqu'à ce qu'une réponse claire soit donnée ². »

Cette insistance s'expliquerait mal, s'il n'y avait en jeu que le besoin de savoir ce qui arrivera. Mais les osselets ne révèlent pas que l'avenir. « C'est par le moyen des osselets que les Thonga croient connaître ce que leurs dieux pensent et veulent (dieux signifie ici : ancêtres). Il est de la dernière importance de savoir ce que les dieux pensent et font, attendu que l'existence même du village, du clan, et que la prospérité de chaque membre du clan dépend d'eux. Ils sont les maîtres de tout : de la terre, des champs, des arbres, de la pluie, des hommes, des enfants, même des *baloyi* (sorciers). Ils ont un empire absolu sur tous ces objets et toutes ces personnes. Les dieux peuvent rendre heureux, ils peuvent aussi rendre malheureux, et accumuler des calamités sans fin sur leurs descendants (ce dernier mot prouve bien qu'il s'agit des ancêtres) : sécheresse, maladie, stérilité, etc. ³. »

Dès lors le recours incessant aux osselets se comprend sans peine. La consultation équivaut à un songe où les ancêtres feraient connaître leurs sentiments et leur volonté. Ce procédé de divination est plus commode que les songes. On a toujours les osselets sous la main, et si l'on ne sait pas les interroger soi-même, on n'a pas à chercher bien loin un devin expérimenté pour le faire. Si donc une difficulté embarrasse l'indigène, il n'a pas besoin de dire, comme le chef du missionnaire Macdonald, « J'en rêverai. » Il fera venir un jeteur d'osselets, et il saura par eux ce que les ancêtres conseillent.

Les révélations fournies par les osselets, et par les pratiques divinatoires en général, procurent ainsi aux primitifs la seule extension de leur expérience qu'ils soient en état d'apprécier ou même de concevoir. Elle est nécessaire, puisque, sans elle, bien souvent ils ne sauraient que faire. Elle est suffisante, puisqu'elle leur révèle avec certitude ce que les puissances invisibles ont résolu, ou ce qu'elles veulent qu'on fasse. Les osselets « parlent » ; il n'y a qu'à recueillir ce qu'ils disent. C'est à quoi les indigènes sont occupés continuellement. « Ces pratiques, dit M. Junod, tuent *in ovo* toute tentative sérieuse d'user de la raison ou de l'expérience dans la vie pratique. Les docteurs indigènes auraient pu arriver à une connaissance utile et bienfaisante des propriétés médicinales des plantes, s'ils les avaient étudiées convenablement. Mais à quoi bon prendre la peine d'étudier, quand il suffit de jeter les osselets pour savoir tout de suite quelle racine il faut prendre pour guérir la maladie ? ⁴ »

¹ *Ibid.*, p. 69.

² H. A. JUNOD, *The life of a South African tribe*, II, p. 502.

³ *Ibid.*, II, pp. 360-361.

⁴ *Ibid.*, II, p. 522.

Les indigènes ont beau savoir par expérience les propriétés de telle ou telle plante, cette connaissance ne leur donne pas l'idée de chercher quelles peuvent être celles d'une autre plante qui leur est familière. Car elles ne leur apparaissent jamais comme assez constantes pour que les effets produits ne dépendent pas plutôt des puissances invisibles que de ces propriétés mêmes. C'est donc toujours aux osselets qu'il faut en revenir. C'est eux qui donnent les informations les plus sûres. « Un jour, dit un missionnaire du Transvaal, je rencontrai dans un village quelques hommes occupés à jeter les osselets sur une natte étendue sur le sol. Je leur fis la remarque que c'était là un jeu de hasard, et qu'ils feraient mieux de renoncer à cette coutume. L'un d'eux me répondit : « Mais c'est là notre livre ; nous n'en avons pas d'autre. Tu lis tous les jours dans ton livre parce que tu y crois ; nous faisons la même chose, nous avons foi en notre livre ¹. »

La réplique est frappante. Elle rappelle l'expression du jésuite de la Nouvelle-France disant que les songes sont la Bible des Indiens. Pour la mentalité primitive, il n'y a pas de hasard. Ce que nous appelons fortuit, est, au contraire, à leurs yeux, chargé d'une signification mystique. Jeter les osselets ne saurait donc être une occupation blâmable, futile ou même indifférente : aucune ne pourrait mieux employer le temps des indigènes ni mériter plus sérieusement leur attention. Le missionnaire peut-il faire mieux que de s'entretenir avec Dieu ? Dieu lui parle dans la Bible. (Un livre a, pour les indigènes, un caractère magique très prononcé.) Eh bien ! les ancêtres « parlent » aux indigènes par les osselets. Ou plutôt, la Bible parle, et les osselets parlent. Les consulter, ce n'est donc pas pratiquer un art absurde, ou s'amuser comme des enfants, c'est avoir la sagesse de ne rien risquer sans l'aveu des ancêtres.

Chapitre VII

II

- La divination par alternative (Nouvelle-Guinée allemande). - Sens mystique de l'opération. - Les événements futurs sentis comme présents

[Retour à la table des matières](#)

Il n'est pas toujours aussi facile qu'en Afrique du Sud de discerner à qui les questions s'adressent, et quel secours est invoqué. Néanmoins, le sens des pratiques divinatoires reste le même, et celles dont l'interprétation n'est pas douteuse permettent d'en expliquer qui demeurerait énigmatiques, si l'on ne voyait la transition des unes aux autres.

Considérons, par exemple, les procédés de divination qui sont d'un usage quotidien chez les Papous de la Nouvelle-Guinée allemande. « Avant d'entrer en territoire ennemi, le Kai consulte le sort. Il y a recours également quand il flaire un danger quelconque. D'après le résultat de la consultation, il se trouve confirmé dans sa crainte, ou tranquillisé. Quand les Kai veulent savoir s'ils sont menacés d'une attaque imminente, un homme prend une certaine racine, prononce sur elle une formule magique, et la plie. Se brise-t-elle ? il n'y a pas de danger qui s'approche. Reste-t-elle entière ? il

¹ E. THOMAS, Le Bokaha, *Bulletin de la Société de Géographie de Neuchâtel*, VIII (1895), p. 162.

faut être sur ses gardes. - On fait cuire des fruits des champs dans un pot sur lequel on a prononcé des formules magiques : le côté où l'eau commence à s'élever en bouillant est celui d'où le danger menace. - Ou bien, avant d'entrer en campagne, on empile toutes les armes qui seront employées sur un échafaudage élevé à la hâte, et on place au sommet un coquillage de guerre avec une amulette de guerre. Ensuite, on secoue l'échafaudage aussi longtemps qu'il faut pour que le coquillage tombe à terre. Tombe-t-il du côté qui est dans la direction du village des ennemis ? c'est un signe favorable pour l'issue de la campagne que l'on entreprend. - Avant que les guerriers se mettent en marche, ils arrachent de terre un arbuste, en joignant leurs forces. Ont-ils la chance de l'enlever du sol avec ses racines intactes ? leur attaque réussira. - Un procédé divinatoire qui s'emploie dans les circonstances les plus diverses est le suivant : un bâton, auquel est attachée une poignée d'herbes, est tenu par deux hommes, qui lui impriment un mouvement violent de va-et-vient. Si l'herbe se détache, le sort sera favorable ; si elle résiste, c'est mauvais signe. - Pour savoir si un malade peut espérer guérir ou non... on prononce une formule magique sur une bande d'écorce d'arbre, et on passe cette écorce sur le dos du malade. Si elle a de la peine à glisser, comme si elle collait sur le corps, il faut s'attendre au pire, etc. ¹. »

Dans une tribu voisine, chez les Jabim, « avant d'entreprendre une expédition, on essaie d'abord d'avoir une certitude sur son issue par le moyen d'un oracle. On prononce une formule magique sur un certain oignon, et on le met dans un pot plein d'eau avec des feuilles d'arbre, sur un feu. Les hommes se tiennent autour pour observer quand l'eau montera. Avant qu'elle soit bouillante, on fait, avec du rouge, un trait en diagonale sur l'ouverture du pot. Une moitié est désignée comme appartenant à l'ennemi, l'autre comme appartenant à la tribu elle-même. Le contenu du pot commence à écumer et bientôt à bouillir. Si c'est leur côté qui s'élève en écumant, tandis que, du côté de l'ennemi, le liquide déborde tout de suite, de sorte que leur côté, d'une certaine façon, recouvre celui de l'ennemi, le présage est heureux. Si c'est l'inverse, ou si le contenu du pot déborde également des deux côtés, on reste chez soi » ². - Pareillement, dans la même région de la Nouvelle-Guinée allemande, chez les Bukaua, « avant de partir, le corps expéditionnaire fait une tentative pour savoir s'il est à propos de risquer l'attaque. Au milieu de la place du village, on met sur le feu un pot qui est rempli de plantes d'espèces âcres et amères. Quand l'eau commence à bouillir, la bande des guerriers se range sur un côté, et attend que l'écume du pot déborde.

Déborde-t-elle de leur côté, c'est un signe que les ennemis sont sur leurs gardes : on renonce à l'expédition... En cas contraire, les guerriers boivent de ce liquide, qui doit leur infuser du courage » ³.

Les missionnaires ont noté encore un grand nombre d'autres pratiques divinatoires. Toutes ont un caractère magique. Quel que soit l'être ou l'objet mis en œuvre, on commence toujours par prononcer sur lui une formule magique. C'est une condition préliminaire sans laquelle l'opération ne donnerait aucun résultat valable. La première démarche consiste donc à se mettre en contact avec le monde des forces invisibles, d'où dépend le succès de l'opération divinatoire comme celui de l'entreprise qui en est l'objet : aussi bien l'indigène ne distingue-t-il pas l'un de l'autre. On entre

¹ R. NEUHAUSS, *Deutsch Neu Guinea*, III, pp. 132-133.

² *Ibid.*, III, p. 317.

³ *Ibid.*, III, p. 447.

ainsi dans la région du « sacré ». On peut alors, mais alors seulement, poser la question dont on est préoccupé, et espérer une réponse.

En second lieu, la réponse se fait, en général, par oui ou par non, par le choix entre les deux branches d'une alternative. Ou la racine ployée se brisera, ou elle restera entière ; ou l'eau qui bout débordera de ce côté-ci, ou du côté opposé ; ou la poignée d'herbe tombera, ou elle restera attachée au bâton, etc. Les procédés de ce genre offrent l'avantage d'écartier toute équivoque. Il est sûr que la puissance invisible qui est interrogée répondra, et que sa réponse sera nette : car elle est enfermée pour ainsi dire entre deux partis dont elle choisira nécessairement l'un ou l'autre. Ne devrait-on pas craindre de l'offenser, en la contraignant ainsi? - Ni les indigènes de la Nouvelle-Guinée, ni les autres primitifs ne paraissent éprouver ce scrupule. Souvent les puissances dont il s'agit n'ont pas de personnalité définie dans les représentations collectives : on a l'idée et le sentiment vif, mêlés ensemble, d'un pouvoir, sans concevoir précisément où il réside. En outre, même quand il s'agit de personnes proprement dites, des morts, par exemple (avec qui les Papous de la Nouvelle-Guinée se sentent en relations constantes, sans que, cependant, les missionnaires nous disent que les questions posées dans les pratiques divinatoires s'adressent à eux), le rite magique qui a ouvert l'opération a rendu légitime et inoffensif le commerce avec ces puissances redoutables. Il a fait plus : il a sans doute exercé sur elles une action telle qu'elles ne peuvent se dérober à l'interrogatoire, et que le résultat qui se produit est bien leur réponse.

La description, même aussi complète que possible, des procédés de divination n'en découvre pas tout le sens. Elle laisse nécessairement dans l'ombre des éléments essentiels, qui proviennent de la structure propre de la mentalité primitive. Là où nous ne voyons que des rapports symboliques, elle sent une participation intime. Celle-ci ne peut pas se traduire dans notre pensée, ni dans nos langues, beaucoup plus conceptuelles que celles des primitifs. Le terme qui l'exprimerait le moins mal en cette occasion serait « identité d'essence momentanée ». Par exemple, un procédé commun à plusieurs tribus de la Nouvelle-Guinée allemande consiste à observer de quel côté déborde d'abord l'eau qui se met à bouillir dans un pot ou se trouvent certaines herbes magiques. C'est trop peu de dire que le côté droit du pot « représente » l'ennemi, et le gauche, les indigènes qui tentent l'épreuve. D'une façon qui ne peut s'objectiver pour l'entendement, ni s'exprimer dans le langage, mais qui n'en est pas moins réelle, les Papous s'identifient, et identifient l'ennemi, chacun avec *son* côté. Ce côté, dit le missionnaire, leur « appartient » (*gehörig*) : c'est-à-dire, il est à eux, comme leurs mains, leurs membres, leur tête, leur nom leur « appartiennent ». Il n'est pas seulement à eux, il est eux-mêmes. Tandis que l'épreuve se déroule, et qu'ils la suivent avidement des yeux, avec passion, souvent avec angoisse, ils se sentent personnellement en jeu. Il s'agit de tout autre chose que d'une représentation symbolique qui figure par avance ce qui arrivera. Ce sont les guerriers eux-mêmes qui sont en présence de l'ennemi. C'est leur propre victoire ou défaite dont ils sont actuellement témoins.

Cette participation deviendra moins surprenante, et moins obscure, si l'on en rapproche les caractères propres de la mentalité primitive indiqués plus haut : la forme particulière de son expérience, et surtout sa représentation du temps et de la causalité. On se rappelle que, faute de concevoir les événements comme enchaînés par un déterminisme qui lie rigoureusement les antécédents aux conséquents, et comme se déroulant dans une succession irréversible, les primitifs ne voient pas, comme nous, le temps s'allonger indéfiniment devant eux, comparable à une ligne droite. Ils ne peuvent donc pas situer avec précision les événements futurs sur cette ligne du

temps : ils les *sentent* simplement comme futurs, sans les voir rangés dans un ordre immuable, et séparés par des intervalles qui ne peuvent être franchis que l'un après l'autre. La représentation du futur reste donc vague. D'autre part, les puissances mystiques qui interviennent continuellement dans le monde visible - invisibles elles-mêmes - exercent toujours leur action d'une façon immédiate. Elles sont les seules et véritables causes : celles que l'on perçoit dans le monde visible ne sont que des instruments ou des occasions. Par conséquent, dès que les primitifs se représentent un acte de ces puissances mystiques, il est, à leurs yeux, dès à présent réel, même s'il ne doit se manifester que plus tard. Des événements peuvent donc être à la fois futurs et actuels. Cette simultanéité ne se formule pas, pour la mentalité primitive, en ces termes précis. Elle est simplement sentie. Lorsque le primitif, qui observe, avec une émotion poussée jusqu'au paroxysme, les mouvements de l'eau bouillante, la voit déborder de son côté, il assiste du même coup à sa propre victoire. Celle-ci est dès à présent réelle, bien qu'elle ne doive avoir lieu que lorsqu'il rencontrera l'ennemi. Il n'est pas seulement sûr de vaincre : il a déjà effectivement vaincu ¹.

Dans ce cas encore, par conséquent, la divination implique une prière, au sens où les primitifs prient, c'est-à-dire une invocation aux puissances invisibles, qui doit avoir sur elles une action efficace. Sans doute, la divination renseigne d'abord sur les chances de succès. Si, par exemple, l'eau déborde du côté qui « appartient » à l'ennemi, ils savent qu'en ce moment les puissances invisibles lui sont favorables. Peut-être ses sorciers possèdent-ils des charmes plus puissants, connaissent-ils des incantations plus efficaces que les leurs ? En tout cas, il faut s'arrêter, surseoir à l'attaque, essayer de nouveaux sortilèges, recommencer les épreuves divinatoires, et ne pas se risquer avant que la réponse soit telle qu'on l'attend. Quand elle l'est enfin, le résultat heureux de l'épreuve n'avertit pas seulement que l'on peut agir désormais, comme une nouvelle position de la girouette fait connaître que le vent a changé, et que l'on peut maintenant mettre à la voile. C'est cela, sans doute, mais c'est en même temps bien davantage : c'est une promesse de succès qui en est déjà la réalité. Voilà ce qui fait la valeur incomparable de la divination aux yeux du primitif. Dans l'épreuve qui lui prédit le succès, il se voit actuellement victorieux. À tout prix, il lui faut obtenir cette vision. Qu'il la reçoive dans un songe, ou qu'il se la procure par une épreuve divinatoire, peu importe. Dans les deux cas elle a la même valeur pour lui, et elle répond de même à son ardent désir, non pas seulement de savoir s'il vaincra, mais de vaincre.

Des procédés semblables s'observent dans des sociétés de rang plus élevé que les tribus de la Nouvelle-Guinée, et le sens mystique n'en a pas tout à fait disparu. Ainsi, le major Ellis écrit, au sujet des noirs de la côte occidentale d'Afrique : « Tous paraissent croire fermement à la divination comme à un moyen d'induire le cours des événements à venir. Sans raisonner pour se rendre compte du comment, ils pensent que les événements futurs sont en quelque façon figurés d'avance par elle ². » Ces expressions sont remarquables. L'observateur paraît avoir bien vu que le fait futur annoncé est senti tout de suite comme réel, parce que l'épreuve est déjà, pour les intéressés, ce fait lui-même.

¹ Au Ruanda, au cours d'une opération divinatoire, «les osselets disent : Pour le moment, le client pourrait se tenir en paix. Son bonheur serait toutefois bien éphémère, les *bazimu* sont prêts à entrer en campagne : que dis-je ? ils ont déjà frappé ». P. Alexis ARNOUX, *La divination au Ruanda, Anthropolos*, XII-XIII, p. 13.

Commentant ce passage, le P. ARNOUX ajoute : « Ici, le passé peut aussi bien avoir le sens d'un futur prochain : « Tu es tellement près de recevoir le coup que tu peux déjà le considérer comme porté. »

² A. B. ELLIS, *The ewe-speaking peoples*, pp. 151-152.

L'épreuve suivante, pratiquée par les Bangala du Haut Congo, doit sans doute être interprétée de même. « On se procure une casserole pleine d'eau prise dans le marais ou dans la forêt, et l'on y met une médecine. On place alors cette casserole sur le feu, dont les opérateurs seuls peuvent approcher. Au bout d'un temps convenable, on dit au *likato* : « Est-ce qu'ils nous tueront dans la bataille ? » Si l'eau se met à bouillir et arrive jusqu'au bord de la casserole, il y aura en effet des morts du côté de ceux qui consultent, et alors ils renoncent à la guerre. Si l'eau ne monte pas, ils demandent : « En tuerons-nous dans la bataille ? » Si l'eau s'élève alors, il y aura des ennemis tués et la guerre suit son cours. Si l'eau ne se met pas alors à bouillir, cela signifie qu'on ne tuera pas d'ennemis; par suite, on ne se battra pas. L'épreuve est recommencée plusieurs fois : autrement, elle ne serait pas satisfaisante ¹. »

Chez les Zoulous, certaines pratiques divinatoires rappellent de très près ce que nous avons vu chez les Papous de la Nouvelle-Guinée. « L'usage est, dit Callaway, d'agiter une médecine dans un pot d'eau. On choisit deux médecines : l'une représente le chef, l'autre l'ennemi. Ces médecines sont placées dans des récipients différents. Si celle qui représente l'ennemi se met tout à coup à bouillir, tandis que celle qui représente le chef ne le fait pas, les Cafres regardent cela comme un signe que l'ennemi aura le dessus, s'ils l'attaquent maintenant, et on ne permet pas que l'armée aille à la bataille. On recommence l'épreuve à maintes reprises, parfois pendant des mois, ou même des années; et on ne permet à l'armée d'aller à la bataille que lorsque le présage est retourné, quand le vase du chef bout, tandis que celui de l'ennemi ne le fait pas ². » Comme à la Nouvelle-Guinée, le consultant s'identifie avec l'instrument qui le représente, et l'avenir est senti comme déjà réel. Au moment même où la victoire est promise, elle est acquise. La bataille est gagnée : c'est chose réglée, et lorsque, quelques semaines ou quelques mois plus tard, elle aura lieu en effet, ce ne sera, pour ainsi dire, qu'une formalité. Callaway le dit en propres termes : « Voici comment un chef s'y prend avec son vase divinatoire : en général, il expose d'avance ce qu'il va faire avant que ce soit fait, en disant : « Telle chose arrivera, et vous ferez ceci, cela. » Ainsi en est-il quand une armée entre en campagne; les hommes attendent qu'un mot vienne du chef pour leur donner courage, afin qu'ils sachent à quelle espèce de gens ils vont avoir affaire (s'ils sont à redouter ou non)... le Chef leur dit ordinairement : « Vous ne verrez même pas d'armée. Je vous le dis : j'ai déjà tué tel et tel... Vous n'aurez qu'à capturer le bétail. Il n'y a plus d'hommes : ce ne sont plus que des femmes. » La parole du chef donne confiance à ses soldats. Ils disent : « C'est une simple promenade : notre chef a déjà vu, dans son vase divinatoire, tout ce qui arrivera ³. »

Qu'il y ait dans le langage de ce chef et de ses guerriers quelque hâblerie, il est permis de le penser. Mais il y a sûrement autre chose. La preuve en est que jamais on ne se mettra en campagne avant que le signe favorable n'ait apparu. Il peut se faire attendre longtemps. Mais dès qu'il s'est produit, tout est gagné. L'ennemi ne sera pas battu ; il est battu. Le chef a déjà tué tel ou tel chef ennemi. Le coup de lance qui jettera par terre l'adversaire ne fera que parachever l'événement qui, dès à présent, est réel. Le langage que Callaway met dans la bouche du chef Zoulou exprime exactement ce que la divination signifie pour lui et pour son peuple.

¹ Rev. J. H. WEEKS, *Anthropological notes on the Bangala of the upper Congo river*, J.A.I., XL, p. 391.

² C. H. CALLAWAY, *The religious system of the Amazulu*, p. 441 (n° 25).

³ *Ibid.*, pp. 342-343.

Chapitre VII

III

Divination pour découvrir l'auteur d'un vol, par son nom, - par une direction dans l'espace. - Participation du groupe social avec le sol. - Autres formes de divination. - la clairvoyance

[Retour à la table des matières](#)

La divination « par alternative » prend des formes variées. L'objet en demeure le plus souvent pareil : satisfaire le besoin de direction et de sécurité qui s'adresse, par des questions et des prières, aux puissances du monde invisible. Ainsi, dans l'île de Mangaia, en Polynésie, « le matin du jour fatal, le chef choisit deux belles coquilles d'*ariri*, une pour lui, l'autre pour son adversaire Koteateoru. Des instructions secrètes furent données à ses forces pour les cacher à un certain endroit. Les étroits sentiers entre les marais profonds furent interceptés. Cela fait, le chef retourna voir ses coquilles : à sa grande joie, celle qui représentait ses ennemis était tournée sens dessus dessous. Ce fut pour lui un présage certain de leur perte »¹. De même, en Nouvelle-Zélande, « pour prévoir l'issue d'une campagne, un jeune homme prend un certain nombre de baguettes égal à celui des tribus belligérantes, il aplanit un certain espace de terrain, y plante les baguettes comme des quilles sur deux lignes parallèles représentant les deux armées en présence, et s'éloigne un peu en attendant l'effet que produira le vent. Si les baguettes qui représentent l'ennemi tombent en arrière, l'ennemi sera culbuté ; si c'est en avant, il sera vainqueur; si c'est obliquement, la victoire demeurera incertaine »². Parfois, la question est posée directement, en termes exprès. Dans l'île de Motu, au moment de combattre, « le chef saisit son doigt du milieu (*natugu*) et dit, en le tenant avec l'autre main : « *Natugu, natugu*, faut-il partir ou faut-il rester ? » Il tire le doigt, et s'il entend un craquement, il reste chez lui ou bat en retraite. En cas contraire, il avance »³. Les faits de ce genre, sous toutes les latitudes, sont extrêmement nombreux.

La divination porte sur des événements futurs de toute sorte : si un malade guérira, de quel sexe sera un enfant qui va naître, si la moisson sera bonne, si la pluie viendra, etc. Mais souvent elle sert aussi à découvrir simplement quelque chose de caché, ou à obtenir un renseignement important sur un fait déjà passé. Par exemple, on voudra savoir si un voyageur qui n'a pas donné de ses nouvelles depuis longtemps est en bonne santé, où se trouve un objet perdu, s'il a été égaré ou volé, qui a commis un acte dont souffre le groupe social, de quel côté il faut chercher une bête qui a disparu du troupeau, etc. Or, il est remarquable que les procédés employés dans ces cas, et dans une infinité d'autres analogues, ne diffèrent pas essentiellement de ceux qui servent quand il s'agit de connaître et d'assurer un certain résultat à venir.

¹ W. W. GILL *Savage life in Polynesia*, pp. 14-15.

² Société de Marie, *Annales des Missions d'Océanie*, 1, pp. 94-95 (Lettre du P. SERVANT, 1841).

³ Rev. J. CHALMERS, *Pioneering in New-Guinea*, p. 185.

Cette ressemblance s'explique d'abord par ce qui vient d'être dit de la représentation du temps propre à la mentalité primitive, quand elle perçoit des présages ou qu'elle en provoque, et quand elle interroge les puissances mystiques de qui dépend l'avenir. L'action de ces puissances lui paraît immédiate, au sens plein de ce mot. Elle s'exerce sans intermédiaire, par conséquent *tout de suite*, et l'événement futur qui sera produit par elle est déjà senti comme présent. S'il en est ainsi, les mêmes procédés de divination peuvent servir, qu'il s'agisse du succès de la campagne prochaine, ou de retrouver un cheval qui a disparu la nuit dernière. En outre, dans le cas d'événements à venir, les pratiques divinatoires impliquent une demande de secours et d'appui, et comme une prière adressée aux puissances invisibles. Ces éléments de la divination sont encore présents quand elle porte sur des faits passés ou des objets cachés. Seulement, au lieu de prier pour qu'une chose arrive, c'est-à-dire pour que les puissances invisibles la réalisent le primitif leur demande de lui faire voir l'objet perdu ou le fait dont il n'a pas été témoin, mais que cette puissance peut lui révéler immédiatement. Peu importe donc que l'événement appartienne au futur ou au passé : il semble que, pour la mentalité primitive, le champ d'action des puissances mystiques constitue comme une catégorie du réel qui domine celles du temps et de l'espace, où les faits se rangent nécessairement pour nous. C'est en ce sens que leur expérience est plus ample, sinon plus riche que la nôtre. Elle contient davantage à la fois. Elle a des cadres moins rigides, ce qui lui permet de loger dans la même réalité le visible et l'invisible, ce que nous appelons la nature et le surnaturel, en un mot, ce monde et l'autre. De là, les caractères communs à toute divination. Même quand il ne s'agit pas de l'avenir, ses procédés ne tendent pas seulement à connaître ce qui est présentement ignoré, ils s'efforcent en même temps d'obtenir l'aide des puissances qui peuvent lever le voile.

Quelques exemples mettront cela mieux en lumière. En Nouvelle-Guinée allemande, « le concours d'un sorcier est d'une importance particulière quand il s'agit de découvrir un voleur. Un vol a-t-il eu lieu, sans qu'on puisse désigner le coupable, on se rend chez celui qui possède le charme capable de le révéler. Ce sorcier prend sa hache, et il en frappe une liane, en prononçant un nom à chaque coup. Si la hache atteint la liane, le nom est celui d'un innocent; si elle la manque, l'homme nommé juste à ce moment est le coupable. Ou bien, il prend des feuilles, prononce sur elles des formules magiques, et frappe avec ce rameau sur son bras gauche. Si une feuille se détache, l'homme nommé en même temps n'est pas le coupable ; mais si toutes les feuilles, malgré le coup, restent attachées au rameau, l'homme nommé à ce moment est le voleur »¹. Tout près de là, chez les Kai, « quand un vol a eu lieu, pour en trouver l'auteur, l'indigène consulte le sort. Les procédés sont extrêmement variés. Par exemple, on attache au bout d'une corde une noix de coco pleine d'eau, et on lui imprime un mouvement de rotation, pendant que l'on prononce les noms de tous les habitants du village. Celui au nom de qui l'eau se répand au dehors est le coupable. Ou bien, on plante un bâton dans le sol et l'on place un vase dessus. On appelle les noms des habitants du village. Tant que celui du voleur n'est pas prononcé, le vase oscille et menace de tomber ; au nom du voleur, il se tient en équilibre et reste immobile »². Chez les Bukaua, voisins des Kai, « pour découvrir un voleur, les indigènes prennent une marmite dont le fond est rayé de rouge. Une tige est plantée dans le sol, au milieu de la place du village, et la surface supérieure de cette tige, rayée elle aussi de rouge, est parfaitement lisse. Un habitant du village essaye de faire tenir la marmite sur cette surface, et en même temps il appelle à tour de rôle les noms de tous les autres. Les indigènes, qui sont irrités par le vol, sont assis tout autour, et surveillent

¹ R. NEUHAUSS, *Deutsch Neu Guinea*, III, pp. 251-252. (Environs du cap König Wilhelm.)

² *Ibid.*, III, p. 127.

l'opération. La marmite menace continuellement de tomber : aussitôt que le nom de coupable est prononcé, elle s'arrête et demeure immobile. Aussitôt on fouille le filet du suspect, et l'on perquisitionne dans sa maison du haut en bas. Que l'objet volé s'y trouve ou non, le soupçon reste attaché à lui : l'opprobre est effroyable. Cet homme est obligé de quitter le village, sinon pour toujours, du moins pour longtemps, jusqu'à ce que l'affaire soit insensiblement tombée dans l'oubli »¹.

Là où nous ferions une enquête, le Papou « consulte le sort ». Mais on sait que, pour lui, « sort » ne veut pas dire « hasard ». Au contraire, c'est un appel aux puissances mystiques, et le caractère magique de l'opération en garantit l'infailibilité. Elle commence toujours par des rites qui mettent le sorcier, les assistants, et tout ce qui va s'accomplir en contact avec le monde invisible. On est ainsi transporté dans la région du sacré, et, par suite, la révélation qu'on obtiendra sera nécessairement véridique. Peu importe que l'expérience la confirme ou non. Si l'on analyse les représentations collectives qui sont ici en jeu, on verra que les méthodes employées découlent naturellement de la mentalité des indigènes et qu'ils ne peuvent pas ne pas avoir en elles une confiance inébranlable.

Pourquoi sont-ils animés d'une telle colère contre le voleur inconnu, et si désireux de le découvrir ? Agissent-ils au nom d'une justice sociale qui exige que la violation d'un droit soit suivie d'une sanction ? Obéissent-ils à un sentiment impérieux, qui réclame le respect de la propriété privée ? - Mais, dans les sociétés du genre de celles des Papous, la propriété, comme on sait, diffère de ce qu'elle est dans les nôtres. Le nombre des objets qui peuvent être possédés tour à tour par diverses personnes est extrêmement petit. A l'intérieur du groupe social, il n'y a guère d'achat ni de vente, ni de vie proprement économique. Si l'on fait abstraction de ce qui est propriété commune - les territoires de chasse, par exemple - chaque individu possède bien quelques objets qui sont à lui : mais ils lui « appartiennent » en un sens mystique, et plus profond que celui où nous prenons le mot. Ils lui appartiennent comme sa tête et ses membres, comme sa femme et ses enfants, comme les rognures de ses ongles, ses cheveux, ses poils, sa graisse, ses excréments. Le pagne dont il se couvre est imprégné de sa sueur, et par suite, fait partie de lui-même². Pareillement, la lance dont il se sert à la chasse, le filet qu'il emploie à la pêche : qui y touche, touche à lui-même. Qui cherche à les prendre, est suspect des intentions les plus sinistres. Qui s'en est emparé, a désormais le pouvoir de lui faire tout le mal possible, et tient sa vie à discrétion. En quelles mains vont tomber ces véritables parties de sa personne ? Qui sait si le voleur, ou un complice, ne l'a pas déjà « condamné » ?

Un voleur, dans ces sociétés, n'est donc pas simplement un membre « indésirable » du groupe, un homme le plus souvent paresseux, sans scrupule, et qui veut se procurer sans travail le produit du travail des autres. Il peut être encore, et surtout, un sorcier de la pire espèce, un assassin virtuel. En outre, pour s'emparer des objets dont il fera peut-être un usage si redoutable, il doit déjà se servir de procédés magiques. Il se rend invisible, il pénètre dans les cabanes pendant que les habitants dorment, il se livre sur eux à des violences dont ils n'ont pas conscience, etc. - Il est donc absolument indispensable de découvrir ce dangereux malfaiteur. Mais on n'y

¹ *Ibid.*, III, pp. 471-472.

² G. LANDTMAN, *The folk tales of the Kiwai Papuans*, *Acta societatis scientiarum fennicae*, XLVII, pp. 313-315. Cf. *ibid.*, p. 268.

parviendra que si, aux forces mystiques qu'il a à son service, on en oppose d'autres, plus fortes, qui auront raison des siennes.

Les indigènes ne pensent donc pas à une enquête menée à la façon de la justice européenne. Ils en sont à mille lieues. Si on leur proposait d'en ouvrir une, ils n'en verraient pas l'utilité. Ce qui importe pour eux, c'est d'avoir une prise mystique sur le voleur inconnu. Or cette prise, s'il est membre de leur groupe, il leur est possible de l'obtenir. Ils peuvent employer de puissants moyens magiques pour essayer de découvrir son nom. Y parviennent-ils ? On le tient. Il n'échappera pas. Car le nom, pour les primitifs, ne sert pas seulement à désigner les individus. Il est une partie intégrante de la personne, il participe d'elle. Si l'on dispose de lui, on est maître d'elle aussi. Livrer le nom d'un homme, c'est le livrer lui-même. De là les procédés en usage pour déceler le voleur. Pendant que l'opération mystique se déroule, par exemple l'oscillation d'un vase plein d'un liquide sur lequel on a prononcé une formule magique - un homme qualifié pour cette fonction appelle successivement les noms de tous les membres du groupe. Ce faisant, il les met en contact avec la puissance mystique en action, sans qu'ils puissent s'y dérober. Au moment où le nom du coupable est prononcé, le contact devient révélateur : le vase cesse d'osciller et reste immobile. Le voleur est découvert. Jamais les indigènes ne doutent du résultat, et ils n'ont besoin d'aucune autre preuve pour le corroborer.

Des procédés tout semblables sont observés un peu partout, en Australie, en Afrique australe équatoriale, occidentale, etc. Ils sont, pour ainsi dire, imposés par l'orientation même de la mentalité primitive. La coïncidence d'un certain nom avec le déclenchement attendu, qui est dû, pense-t-on, à l'intervention des puissances occultes, équivaut à une révélation provoquée en songe, tout comme la divination par alternative, dont nous avons vu plus haut des exemples. Sous la diversité des méthodes, l'opération demeure identique dans son fond.

Souvent aussi, au lieu de révéler le nom d'un coupable, la divination fait connaître dans quelle direction on doit le chercher, de quel côté il faut aller pour retrouver un objet perdu, etc. Ainsi, dans le Queensland septentrional, « un homme-médecine peut trouver avec certitude de quelle direction est venu le *ti* (agent de maléfice). Il s'en va dans la brousse, et il jette en l'air des boulettes qui ont l'aspect de charbon de bois, vers les quatre points cardinaux. Elles resteront en l'air, excepté celles qui sont dans la direction cherchée, et qui tomberont à terre. On m'apprit que le *medicine-man* avait extrait ces boulettes, par succion, du corps d'un malade dans une occasion antérieure »¹. En Afrique du Sud, « les Cafres se servent de la mante religieuse pour la divination. Si du bétail s'est échappé, s'ils ont besoin d'un docteur, etc., ils prennent une de ces bestioles sur un brin d'herbe, et ils la mettent n'importe où. L'insecte se cherche une autre retraite, et la direction indiquée alors par sa tête est celle où l'on trouvera le bétail disparu, le docteur dont on a besoin, etc. »². De même, chez leurs voisins les Hottentots, une boîte est un instrument de divination. On trempe une mèche de fil dans la graisse, et on en allume le bout, qui émerge de la boîte fermée : on la tient alors contre le vent. La direction dans laquelle part la fumée indique au Hottentot embarrassé où il doit chercher son bétail qui s'est échappé, ou un compagnon de route qui s'est perdue³. Dans ces faits, si connus qu'il est inutile d'en

¹ W. E. ROTH, Superstition, magic and medicine, North Queensland Ethnography, Bulletin 5, n° 130.

² Fr. Aegidius MÜLLER, Wahrsagerei bei den Kaffern, *Anthropos*, I, p.778.

³ L. SCHULTZE, *Aus Namaland und Kalahari*, p. 226.

rapporter davantage, tout se passe comme si les directions possibles étaient énumérées à tour de rôle, de même que les noms tout à l'heure. Mais précisément, à cet appel des noms, il y avait, du moins à l'origine, une raison mystique : n'y en aurait-il pas une aussi à la recherche des directions ?

Aux yeux du primitif, rien n'est fortuit. Si donc la mante religieuse, ou la fumée, prend telle direction de préférence à toute autre, cette sorte de choix est une révélation, c'est-à-dire la réponse à la question posée, pourvu qu'elle l'ait été dans les termes magiques qui conviennent. En outre, si le nom d'un homme donne prise sur lui, parce qu'il est partie intégrante de sa personne, la région de l'espace où un homme est né et habite, celle où vit un groupe social, ne peuvent-elles pas jouer le même rôle, ne leur « appartiennent-elles » pas de la même façon, par une participation intime ? N'y a-t-il pas entre le groupe social, les individus qui le composent, et une certaine région de l'espace un lien mystique qui, comme leurs noms, peut les faire découvrir ¹ ? Pour les primitifs, la représentation de l'espace, comme celle du temps, si tant est qu'ils en aient une expresse, est surtout qualitative. Les régions de l'espace ne sont pas conçues, ni proprement représentées, mais plutôt senties dans des ensembles complexes, où chacune est inséparable de ce qui l'occupe. Chacune participe des animaux réels ou mythiques qui y vivent, des plantes qui y poussent, des tribus qui l'habitent, des vents et des orages qui en viennent, etc. La représentation d'un espace homogène, à laquelle nous sommes accoutumés, ne nous en donne pas du tout l'idée. Le fait suivant, recueilli en Australie occidentale, rendra sensible cette différence.

Une expédition composée d'Européens et d'indigènes est tourmentée parla soif. Elle examine des points d'eau pour voir s'ils sont à sec. Les indigènes creusent une sorte de cheminée dans le sable, et ils y enfoncent un bâton jusqu'au fond, pour essayer d'atteindre une couche d'eau sous-jacente. À un premier puits, on ne trouve rien. Au second, l'extrémité du bâton revient humide. Les indigènes redoublent d'efforts, et ils arrivent bientôt à du sable assez mouillé pour adhérer à la main quand on le serre. « Dès lors, il n'était plus besoin de creuser un large puits; il suffisait désormais d'un trou beaucoup plus étroit au fond du puits déjà formé. Mais alors il se présenta une difficulté à l'esprit des indigènes, difficulté que nous ne comprenions pas du tout. Pour eux, la question suivante se posait : à quel point du puits devons-nous creuser maintenant pour être sûrs d'y trouver de l'eau ? tandis que pour nous, moins influencés qu'eux par l'imagination, ce point paraissait tout à fait indifférent : on pouvait évidemment obtenir de l'eau en creusant à n'importe quel endroit de la surface du fond du puits, puisqu'elle était également humide partout. Mais le noir ne se fie jamais au hasard, il lui faut une raison, bonne ou mauvaise, pour le guider dans toutes ses actions. En conséquence, ils soumirent aussitôt ce point épineux à une discussion en forme. L'un d'eux proposa d'abord de creuser sur le côté ouest du puits : la mer étant de ce côté, il était probable qu'on y trouverait de l'eau. Mais cette proposition plausible fut immédiatement rejetée avec mépris, et l'on se moqua de son auteur. Sans doute, on trouverait de l'eau dans cette direction ; mais, venant de la mer, elle serait salée, et par suite, non potable. Un autre proposa alors de creuser dans la partie est du puits, pour cette raison que les Angaardies, qui habitaient de ce côté, avaient beaucoup de *boolia* (force magique), qu'ils savaient faire pleuvoir quand ils voulaient, et par conséquent ne manquaient jamais d'eau. Cette proposition parut clore le débat, et les indigènes étaient sur le point d'y donner suite, quand un vieillard exprima une crainte : si ces redoutables Angaardies prenaient de l'humeur en voyant que l'on empiétait ainsi sur leurs droits, et si, pour se venger, ils tournaient leurs terribles

¹ SPENCER and GILLEN, *The native tribes of Central Australia*, pp. 303, 544.

pouvoirs magiques contre les Watchandies ? Là-dessus, l'idée fut aussitôt abandonnée. Un sage proposa le nord-ouest, parce que la pluie arrivait toujours de ce côté-là, et cette suggestion aurait été acceptée, si un autre indigène n'avait proposé le sud, alléguant que les blancs, venus de cette direction, devaient avoir trouvé beaucoup d'eau durant leur voyage ; par conséquent, c'est de ce côté qu'on devait découvrir l'eau. Cette considération flatteuse pour nous l'emporta ¹. »

La mentalité primitive attache ainsi une haute importance à des rapports dont nous ne tenons aucun compte, et qui, par une sorte de participation, lient les êtres et les objets à la direction ou à la région de l'espace où ils se trouvent, soit d'habitude, soit actuellement. C'est à l'est qu'on trouvera de l'eau, parce qu'à l'est habitent les Angaardies, grands magiciens et habiles faiseurs de pluie ; mais, à leur tour, les Angaardies participeront de la qualité de tout ce qui réside à l'est. De même, on découvrira de l'eau au sud, parce que les blancs, qui disposent d'une grande puissance magique, sont venus du sud : il existe ainsi une participation entre la région sud et les blancs, et elle est représentée, tantôt par une qualité propre aux blancs qui s'étend à la région sud, tantôt par une qualité de la région sud qui appartiendra aux blancs. Ces rapports, bien que familiers à la mentalité primitive, ne deviennent pas pour elle des objets de réflexion. Elle ne les exprime jamais d'une façon générale ou abstraite. Elle les pense moins qu'elle ne les sent. Précisément parce qu'elle les appréhende comme immédiats, par une sorte d'intuition, elle se règle sur eux pour agir, sans avoir besoin d'en prendre conscience. Elle se meut ainsi dans un espace qualitativement déterminé et plus riche en propriétés que le nôtre : car, si elle en ignore les propriétés géométriques, il est peuplé, en revanche, de qualités immédiatement perceptibles qu'il partage avec ce qui l'occupe.

Oldfield dit encore: « Tout homme de la tribu (Watchandie) est tenu de visiter, trois fois par an, l'endroit où il est né - pour quelle fin particulière, je n'ai pas pu arriver à le savoir ². » MM. Spencer et Gillen rapportent des usages analogues chez les indigènes de l'Australie centrale. On sait aussi que lorsque plusieurs tribus se rejoignent en un lieu de rendez-vous, chacune se loge aussitôt à l'endroit que lui assignent ses relations mystiques avec une région déterminée de l'espace. Le fait a été observé ailleurs qu'en Australie, où il est très net. « J'ai souvent été frappé, dit N.-W. Thomas, de l'exactitude de l'emplacement que prend chaque tribu dans le campement d'ensemble - juste dans la direction où se trouve leur pays d'après la boussole (ils en ont une connaissance parfaite). J'ai trouvé que cette règle ne souffrait pas d'exception, et d'après elle, quand des noirs arrivaient, je pouvais me faire une idée de quelle direction ils venaient ³. »

M. A-R. Brown, qui a étudié récemment trois tribus de l'Australie occidentale, a clairement décrit la participation que Oldfield avait observée un demi-siècle auparavant, dans la même région. « Dans les premiers jours de l'établissement des blancs sur le territoire de cette tribu et de ses voisines, les squatters employaient les indigènes comme bergers. On m'a dit qu'assez souvent il leur fut tout à fait impossible, dans les commencements, de persuader un indigène de mener paître les moutons ailleurs que sur son propre terrain (le terrain de son groupe local).

¹ A. OLDFIELD, *The aborigines of Australia*, Transactions of the ethnological society, III (1865), pp. 282-283.

² *Ibid.*, p. 252.

³ N. W. THOMAS, in *Letters from Victorian pioneers*, p. 96.

« Un homme ne peut absolument pas quitter son groupe local, pour se faire naturaliser ou adopter par un autre. De même que la contrée lui appartenait, il appartenait à la contrée. S'il la quittait, il devenait un étranger, soit l'hôte, soit l'ennemi, des hommes dans la contrée de qui il se trouvait... Aujourd'hui le pays appartient aux blancs, et il faut bien que les indigènes vivent où ils peuvent. Mais, même maintenant, l'attachement d'un homme à la contrée de son groupe local n'a pas encore disparu. Des indigènes expriment souvent le désir de mourir et d'être enterrés dans le territoire de chasse qui leur appartient par héritage ¹. »

Ainsi, pour ces Australiens, dans la représentation du groupe social entrent non seulement les vivants et les morts, mais aussi, comme élément intégrant, le sol habité par eux, la région de l'espace où les ancêtres ont vécu, où ils vivent encore comme vivent les morts, attendant dans les centres totémiques décrits par MM. Spencer et Gillen l'occasion de renaître sous la forme d'un membre actuel du groupe. Cette liaison intime des vivants, des morts et du sol a été bien saisie par un missionnaire de la Nouvelle-Guinée anglaise. « On invoque les morts pour obtenir une bonne chasse et une bonne pêche là où ils ont chassé ou pêché. Et il semble que ce soit la raison principale qui porte les Kuni à retenir religieusement les noms de leurs aïeux. Lorsque, dans mon travail généalogique, un indigène ne savait pas me donner le nom de son grand-père ou de son bisaïeul, les assistants lui faisaient aussitôt cette observation : « Mais alors, comment fais-tu à la chasse ² ? »

La participation entre le groupe social et la contrée qui est sienne ne s'étend pas seulement au sol et au gibier qui s'y trouve : toutes les puissances mystiques, les esprits, les forces plus ou moins nettement imaginées qui y siègent ont la même relation intime avec le groupe. Chacun de ses membres sent ce qu'elles sont pour lui et ce qu'il est pour elles. Là, il sait quels dangers mystiques le menacent et sur quels appuis mystiques il peut compter. Hors de cette contrée, il n'est plus d'appuis pour lui. Des périls inconnus, et d'autant plus terrifiants, l'entourent de toutes parts. Ce n'est plus *son* air qu'il respire, *son* eau qu'il boit, *ses* fruits qu'il cueille et qu'il mange, ce ne sont plus *ses* montagnes qui l'entourent, *ses* sentiers où il marche : tout lui est hostile, parce que les participations qu'il est habitué à sentir font défaut. Delà son extrême répugnance à quitter son territoire, même momentanément. « Peut-être, dit le missionnaire Newton, le peu de goût que les indigènes montrent à s'en aller dans un autre district, pour y recevoir un traitement médical, est-il dû à la crainte des esprits malfaisants d'un autre lieu, qui peuvent s'opposer spécialement à l'arrivée d'étrangers, et vaut-il mieux supporter les maux que l'on a. Il semble, en fait, que le seul bien que les esprits font aux habitants d'un endroit est d'effrayer les étrangers qui pourraient s'y introduire, et cela peut expliquer aussi la répugnance que les indigènes avaient autrefois à voyager loin de chez eux. Était-ce l'instinct conservateur de ces indigènes, leur crainte des étrangers qui leur faisaient attribuer les mêmes sentiments aux esprits, ou était-ce cette crainte qui leur inspirait cet instinct conservateur ? Qu'est-ce qui est cause, qu'est-ce qui est effet ? Voilà le genre d'énigmes en présence desquelles on se trouve, quand on entre en contact avec les races indigènes, dont pas un blanc ne peut comprendre l'esprit et les manières de penser ³. »

¹ A. R. BROWN, *Three tribes of western Australia*, J.A.I., XLIII, p. 146.

² P. V. M. EGIDI, M. S. C. *La religione e le conoscenze naturali dei Kuni* (Nuova Guinea Inglese), *Anthropos*, VIII, p. 206.

³ H. NEWTON, *In far New-Guinea*, p. 86.

Non loin de là, en Nouvelle-Guinée allemande, il y a deux ans, on vit arriver chez le missionnaire Hanke, à Bongu, un homme qui venait de Bilibili, au nom des gens de son village qui s'étaient enfuis dans le pays de Rai : il lui demanda de s'entremettre pour que le gouvernement leur permît de revenir à Bilibili. Il raconta, à l'appui de sa requête : « Les esprits de nos ancêtres sont venus nous trouver à Rai; ils étaient très en colère, ils grondaient, et ils disaient : Comment pouvez-vous laisser désert l'endroit où tous nos esprits demeurent ? Qui y a-t-il là maintenant pour s'occuper de nous ? Et alors, continua l'homme, les esprits ont craché avec mépris sur les pots neufs, qui n'étaient pas encore tout à fait finis, et ces pots se sont tous brisés. Ainsi nous vivons maintenant, en étrangers, chez les gens de Rai, nous n'avons pas de champs à nous, et, ce qui est le pire, nous ne pouvons pas nous fabriquer de poterie. Laissez-nous donc revenir sur notre ancien territoire, afin que les esprits cessent d'être fâchés contre nous ¹. »

Il est donc difficile aux primitifs de vivre ailleurs que sur le terrain qui fait partie, si l'on ose dire, de leur groupe social. Il ne l'est pas moins de se battre ailleurs. Ainsi, en Nouvelle-Zélande, « quel que soit le courage qu'une tribu peut posséder quand elle est sur son propre territoire, il s'évanouit quand elle le quitte, et ils n'hésitent pas le moins du monde à avouer qu'il en est ainsi... ils craignent des surprises et des attaques de tous les côtés... » ². Le fait est général et les observations analogues très nombreuses.

En vertu de la même participation, l'homme qu'est éloigné pour toujours du sol où vit son groupe social cesse d'en faire partie. Il est mort pour lui - plus mort que s'il avait simplement fini de vivre et reçu les honneurs funèbres accoutumés. C'est le cas des prisonniers de guerre qui ont été épargnés, et adoptés par la tribu qui les a capturés. De même, l'exil perpétuel équivaut à la mort. À Vura (îles Salomon), « un chrétien, dans un mouvement de fureur, avait frappé sa femme si brutalement qu'il lui avait brisé la mâchoire. Elle mourut en quelques heures. Cette femme, au témoignage même des siens, l'avait exaspéré, et avait porté continuellement contre lui des accusations injustifiées. Ils n'en voulurent pas moins, selon l'ancienne coutume, exercer une vengeance privée, et le tuer, mais les chefs intervinrent. Il fut jugé et condamné à la déportation perpétuelle. Cette sentence satisfait complètement l'opinion publique : les gens considèrent qu'il *serait mort pour eux* » ³.

Enfin, voici un rite symbolique africain qui laisse transparaître la relation entre le sol et le groupe qui y vit. « Quand un Ronga revient de Kimberley avec la femme qu'il y a épousée, ils en rapportent une petite quantité de terre prise à l'endroit qu'ils viennent de quitter, et la femme doit en manger un peu chaque jour dans sa soupe, pour s'accoutumer à sa nouvelle résidence. Cette terre fait la transition entre les deux domiciles ⁴. »

Tout cela explique que, dans certains cas, la divination se serve de la direction dans l'espace, comme elle le fait du nom d'un homme. La direction où l'homme se trouve, la région de l'espace où il habite sont « siennes », au sens plein du mot, comme ses membres et son esprit, puisque, selon l'expression frappante de M. Brown, il appartient à sa contrée comme sa contrée lui appartient. Dès lors, un homme peut

¹ *Berichte der rheinischen Missionsgesellschaft*, 1907, p. 137.

² W. BROWN, *New-Zealand and its aborigines*, p. 47 (1845).

³ E. J. ARMSTRONG, *The history of the Melanesian mission*, p. 308.

⁴ H. P. JUNOD, *The life of a South African tribe*, I, p. 47 (note).

être dénoncé par la direction de l'espace où il se trouve, aussi bien que par des traces laissées sur le sol où l'on reconnaît son pied. C'est une qualité caractéristique de sa personne, ou tout au moins, de son groupe.

Avec le temps, ce procédé peut perdre son sens original, devenir machinal, et finir par être employé même en des occasions qui n'ont rien de commun avec sa signification primitive. Quand le Hottentot, pour retrouver ses bœufs qui se sont échappés pendant la nuit, se guide sur la direction que prend une mante religieuse, on peut penser que c'est là une forme de divination toute semblable aux procédés par coïncidence et par alternative qui ont été étudiés plus haut. Mais ceux-ci aussi ont eu, d'abord, un sens mystique. Et peut-être subsiste-t-il, dans l'esprit du Hottentot, quelque sentiment obscur de la participation que nous avons vue si vivante dans les représentations collectives des Australiens.

Si l'étude qui précède avait pour objet de parcourir l'ensemble des procédés divinatoires en usage dans les sociétés inférieures, elle resterait fort incomplète. Ceux dont il a été question n'en représentent qu'une faible partie. Mais je ne me suis proposé que d'analyser ce que les pratiques divinatoires - ou désignées par ce mot - signifient aux yeux des primitifs, ce qu'ils en attendent, et comment les mêmes représentations collectives les ont conduits aux procédés les plus divers. Il suffisait pour cela d'exemples empruntés aux sociétés les moins élevées qui nous soient connues.

Beaucoup de procédés de divination dont je n'ai pas parlé y sont employés. On pourrait les analyser d'après les mêmes principes. Les primitifs, par exemple, savent utiliser, pour communiquer avec le monde invisible, les propriétés spéciales des médiums, et mettre ceux-ci en « état second ». Ils n'ignorent à peu près rien des phénomènes familiers aux spirites de tous les pays et de tous les temps. Les *Phantasms of the living* de Myers ne leur offriraient rien qui les surprît. Le commerce avec les esprits, en particulier avec ceux des morts, fait partie de leur expérience quotidienne. Tout en le redoutant parfois, ils se risquent souvent à le rechercher, avec les précautions nécessaires. Ils savent discerner parmi eux les «sujets» plus sensibles que les autres à l'influence des puissances invisibles, et plus capables de recevoir les révélations de l'au-delà. Ces sujets deviennent des devins, des voyants, des sorciers au bon sens du mot. C'est à eux que l'on s'adresse quand on a besoin d'une révélation particulière. Chez les Esquimaux, les opérations divinatoires sont réservées au médecin, à l'*angekok*. Pour les accomplir, il se met lui-même en état de sommeil hypnotique ou de transe, de catalepsie ou d'extase, c'est-à-dire, il se transporte dans la région des puissances invisibles, et il entre en communication avec elles. Il voit et il entend les morts, il franchit en un instant, sans être vu, les plus grandes distances par la voie des airs, etc. C'est une expérience analogue à un songe provoqué, c'est-à-dire à une vision privilégiée et infaillible.

Les primitifs connaissent aussi la divination, très voisine de la précédente, qui s'opère par le moyen d'un cristal, d'un miroir (quand ils en ont), d'une surface liquide, etc. Pour prendre un exemple entre mille, au Groenland, selon Crantz, «ils prétendent découvrir si un homme qui n'est pas revenu de la mer comme on l'attendait, est mort ou en vie. Avec un bâton, ils élèvent la tête du plus proche parent de l'absent au-dessus d'un baquet plein d'eau; et dans ce miroir ils aperçoivent l'homme renversé

dans son kayak au fond de l'eau, ou bien assis tout droit dans son embarcation et en train de ramer »¹.

Les docteurs et les sorciers sont doués, en général, d'une « clairvoyance » particulière. Ce qui reste invisible aux autres, leurs yeux le perçoivent. Aussi sont-ils « plus qu'hommes » pendant leur vie, et souvent après leur mort. Ils possèdent parfois le pouvoir de discerner des coupables à leur seul aspect, et l'on a toute confiance en leurs affirmations. Ainsi « il est intéressant de remarquer, dit M. Dixon, que les shamans, à ce que croient les Shasta, ont le pouvoir de dire immédiatement si une personne a commis une mauvaise action, de quelque nature qu'elle soit. Ils le peuvent, parce que, quand ils regardent quelqu'un qui a volé ou commis quelque autre méfait, cette personne apparaît au shaman, selon sa propre expression, « couverte d'obscurité »².

Le caractère propre de cette clairvoyance, qui joue un rôle dans un grand nombre de pratiques divinatoires, est d'être immédiate et intuitive. Il faut que la réponse à la question posée se révèle au devin ou au shaman dans un acte unique et indécomposable de vision simple. Callaway a judicieusement insisté sur ce point. « Quand un objet précieux est égaré, on le cherche tout de suite. Si on ne peut le trouver, chacun commence à pratiquer la divination intérieure, en essayant de sentir où est l'objet : car, ne pouvant le voir, il sent intérieurement comme une direction qui lui dit que s'il se rend à tel endroit, l'objet est là, il le trouvera... À la fin, il le voit, il se voit lui-même qui en approche ; avant de quitter la place où il est actuellement, il le voit d'une façon tout à fait nette, et alors il ne doute plus... Cette vision est si claire que c'est comme si ce n'était pas une vision intérieure, mais comme s'il voyait réellement l'objet même et l'endroit où il est ; il se lève donc promptement, et il se rend à cet endroit. Si c'est un endroit caché, il se précipite, comme s'il y avait quelque chose qui le pousse à aller aussi vite que le vent. S'il a employé une véritable divination intérieure, il voit vraiment l'objet. Mais s'il a procédé par simple raisonnement, en réfléchissant qu'il n'est pas allé ici, ni là, et que, par conséquent, l'objet ne peut se trouver qu'ailleurs, en général, il manque le but³. »

Cette description est instructive. Elle fait toucher du doigt, à l'occasion d'une pratique familière à la mentalité primitive, sa défiance à l'égard des opérations discursives et du raisonnement, et sa préférence pour une appréhension intuitive immédiate. Les opérations discursives ne lui paraissent pas seulement pénibles et ennuyeuses. Elle a une raison plus décisive de les éviter : elle n'y croit pas. Lorsque l'occasion se présenterait pour elle de les employer - ce qui est rare, car le plus souvent elle n'y pense même pas - elle les écarte, comme étant de nature à obscurcir ou à empêcher la vision qui seule fait sentir la présence de l'objet cherché.

Entre un raisonnement, si évident et si simple qu'il nous paraisse, et cette vision immédiate, la mentalité primitive n'hésite pas. C'est là une des raisons qui la font recourir, à tout instant, à des pratiques divinatoires si variées. Pour cette mentalité tournée vers le monde invisible, et toute préoccupée de participations mystiques, la divination, entendue à la fois, ou selon les cas, comme une vision, comme un présage sollicité, comme une prière, comme une révélation touchant les dispositions des puis-

¹ D. CRANTZ, *History of Groenland*, I, p. 214 (1767).

² R. B. DIXON, The Shasta, *Bulletin of the American Museum of natural history*, XV II, pp. 488-489.

³ C. H. CALLAWAY, *The religious system of the Amazulu*, pp. 338-338.

sances invisibles, et enfin comme une possession actuelle d'un avenir déjà présent, répond aux curiosités de l'esprit et aux besoins de l'action beaucoup mieux qu'aucun raisonnement ne saurait le faire.